

Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir

Dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes



Salvador Schavelzon

Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir
Dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador
post-constituyentes

Salvador Schavelzon

**Plurinacionalidad y
Vivir Bien/Buen Vivir**
Dos conceptos leídos desde Bolivia
y Ecuador post-constituyentes



2015

Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir
Dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes
Salvador Schavelzon *

1era. edición: Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de Octubre N24-22 y Wilson, bloque "A"
Casilla: 17-12-719
Teléfonos: 2506-267 / 3962-800
e-mail: editorial@abyayala.org
www.abayala.org
Quito-Ecuador

CLACSO
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Estados Unidos 1168
Buenos Aires, Argentina
(54 11) 430 49145
(54 11) 430 49505
www.clacso.org.ar

ISBN: 978-9942-09-259-5

Diseño, diagramación
e impresión: Ediciones Abya-Yala
Quito-Ecuador, febrero 2015

* Profesor e investigador en la Universidad Federal de São Paulo (UNIFESP). Doctor y magister en Antropología Social por la Universidad Federal de Río de Janeiro. Profesor en Ciencias Antropológicas en la Universidad de Buenos Aires. Su tesis de doctorado titulada "El nacimiento del Estado plurinacional de Bolivia: etnografía de una Asamblea Constituyente" fue publicada en La Paz (2012) por PLURAL, CLACSO, IWGIA y CEJIS. (Email: schavelzon@gmail.com).

TABLA DE CONTENIDOS

| | |
|---|----|
| Prólogo | 9 |
| Un imprescindible abordaje al amanecer latinoamericano de nuevas ideas | 9 |
| Presentación | 15 |
| Introducción | 21 |
| El cambio de época post-constituyente..... | 34 |
| El TIPNIS y el Yasuní | 56 |

CAPÍTULO UNO

| | |
|---|-----|
| El concepto de plurinacionalidad | 71 |
| El origen político del término | 71 |
| La plurinacionalidad, la república y el presidencialismo..... | 96 |
| La plurinacionalidad y el movimiento indígena- campesino | 124 |
| Naciones, pueblos y nacionalidades | 148 |
| Plurinacionalidad desde el Estado o desde el territorio y la comunidad | 165 |

CAPÍTULO DOS

| | |
|--|-----|
| El concepto de Vivir Bien/Buen Vivir | 181 |
| La discusión del desarrollo | 186 |
| Vivir Bien/Buen Vivir como filosofía y forma desde la comunidad | 198 |
| Las propuestas al mundo | 214 |
| Vivir Bien/Buen Vivir y socialismo | 229 |
| Vivir Bien/Buen Vivir en el Estado y la Constitución..... | 246 |
| El post-extractivismo y las transiciones del VB/BV | 255 |
| Bibliografía | 269 |

PRÓLOGO

Un imprescindible abordaje al amanecer latinoamericano de nuevas ideas

Eduardo Gudynas

Acabo de terminar la lectura de “Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir”, y he quedado convencido que es un libro imprescindible. Lo es al menos por dos razones: por un lado por la importancia de los temas abordados, la plurinacionalidad y el Buen Vivir, y por otro lado, por la forma en que eso se hace, apelando a un rescate detallado y minucioso de los testimonios de muchos actores.

En cuanto a la primera razón, los conceptos de plurinacionalidad y Buen Vivir han alcanzado una relevancia destacada. Sobre el primero es evidente que encierra contenidos que van mucho más allá de cuestiones coyunturales, como puede ser la presencia de indígenas en los gobiernos, ya que también expresa cuestionamientos a las ideas básicas en la política, afectando a sus más viejas raíces, tales como los entendidos sobre la representación o el Estado. De la misma manera, el debate sobre el Buen Vivir es mucho más que considerar el bienestar o la felicidad, al obligar a repensar las vivencias y sentires de pueblos indígenas, cuestionar qué se entiende por desarrollo, o llegando a rediscutir cómo organizar la economía y producción nacional.

Sobre el segundo aspecto, Salvador Schavelzon brinda un minucioso rescate de los debates más recientes en Bolivia y Ecuador. Se repasan los antecedentes inmediatos, para abordar con más detalle los debates a partir de la aprobación de las nuevas constituciones (en 2008 en Ecuador y en 2009 en Bolivia). En los dos casos el gobierno estaba en manos de agrupamientos político partidarios que, cada uno a su manera, promovieron distintas versiones de la plurinacionalidad y el Buen

Vivir. La reconstrucción de esos aportes y discusiones es, por momentos, casi microscópica, lo que asegurar retener una genealogía que de otra manera se perdería con el paso del tiempo. Todos estos temas están organizados en el libro en tres secciones: una dedicada a la plurinacionalidad, otra al Buen Vivir, y una introducción que aunque se ubica al inicio también sirve de discusión general y conclusiones.

Las ideas sobre plurinacionalidad expresan la irrupción de saberes y entendimientos indígenas, que el libro de Schavelzon aborda con rigurosidad y necesarios equilibrios. Respeta y rescata esos saberes, pero no cae en idealizarlos como parte de mundos intocados o desconectados de nuestra modernidad. Ese es un acierto nada menor.

El impacto de las ideas sobre plurinacionalidad ha sido muy importante. Se coló en las discusiones constitucionales, alimentó debates académicos, y hasta desembocó en el cambio de denominación de Bolivia como Estado Plurinacional. Pero las tensiones aparecen desde varios frentes. No puede ser de otra manera, ya que es una idea repleta de aristas, propias de las particularidades andinas, orientada a entenderla como una descolonización y un reconocimiento de minorías, pero que es a la vez pluralista, aunque en sentido muy distinto al multiculturalismo liberal ya que invoca una interculturalidad abierta. Para las organizaciones indígenas, como muestra Schavelzon, era ir más allá del típico estado moderno, superando sus formas republicanas o sus estructuras gubernamentales occidentales.

Otro tanto sucede con las discusiones sobre el Buen Vivir. Este es uno de esos conceptos que en muy poco tiempo, menos de una década, no sólo ha generado todo tipo de polémicas entre intelectuales y académicos, sino que también apareció en las estrategias de gobierno, planes de agencias estatales, e incluso llegó a las discusiones en el marco de las Naciones Unidas.

El libro de Schavelzon es muy útil para comprender como por un lado existen distintas concepciones sobre el Buen Vivir, y por el otro lado, también aparecen diversas prácticas y acciones que se revisten con ese nombre. Y por si fuera poco, todo esto está atravesado por el papel que desempeñan distintos saberes indígenas. Hay quienes consideran

que el Buen Vivir es esencialmente una idea indígena, e incluso entienden que los gobiernos se han apoderado de esas palabras, para legitimar estrategias convencionales que nada tienen que ver con los significados originales. Incluso hay quienes postulan renunciar al rótulo del Buen Vivir, considerándola inevitablemente contaminada.

En efecto, se han lanzado planes estatales de desarrollo en cuyos títulos se puede leer Buen Vivir, pero que en sus contenidos apelan a estrategias convencionales. Eso explica algunos de los testimonios que ofrece Schavelzon, como por ejemplo las alertas de analistas bolivianos sobre que, más allá de las apariencias, los actores que orientan y sostienen el proceso político en ese país pueden hablar lengua originaria pero se comportan como agentes capitalistas, y consecuentemente están muy distanciados del espíritu original del Buen Vivir.

Por lo tanto, no sorprende que la lectura de Schavelzon muestre que el Buen Vivir no se agota en atributos folklóricos, sino que obliga a repensar tradiciones políticas muy asentadas. Algunos de sus defensores los consideran como una alternativa socialista frente al capitalismo prevaleciente, pero para otros es tanto postcapitalista como postsocialista. Conuerdo plenamente con la forma en que esas posiciones son clarificadas en el libro de Schavelzon. Es más, considero esas distinciones un elemento clave, ya que desde allí se abren senderos muy distintos en la construcción del Buen Vivir.

Nos encontramos, por lo tanto, frente a distintos contenidos conceptuales y prácticas, pero también ante distintos “mundos”, cosmovisiones u ontologías desde la cual se abordan. Buena parte del bagaje político contemporáneo es parte de la modernidad, mientras que los buenos vivires también se proponen desde otras cosmovisiones. Schavelzon se suma aquí a los autores que en estos momentos están discutiendo sobre distintas ontologías, incluso algunas donde no hay Estado o hay seres vivos que no son humanos pero que igualmente expresan una agencia política.

Asimismo, otro acierto en la obra es dejar en claro que las ideas de plurinacionalidad y Buen Vivir están estrechamente vinculadas. La primera es, en buena medida, una condición para poder avanzar en distintas versiones de los buenos vivires.

Al enfrentar discusiones como estas, una y otra vez se me hace presente mi persistente curiosidad sobre lo que podría llamarse la microhistoria de conceptos claves. Me ha atraído mucho saber los detalles del momento y de los protagonistas envueltos en las nuevas ideas que fundaron conceptos claves, pongamos como ejemplo, los derechos del hombre. Conocer qué opinaban distintos actores, qué decían en público y qué confesaban en privado, dónde estaban los avances y cómo aparecían los retrocesos. Hoy en día, cuando miramos esos eventos desde la distancia histórica, está claro que se han perdido muchos de esos detalles. Se desvaneció esa sal y pimienta de las personas, con todas sus grandezas y contradicciones en sus ensayos de nuevas ideas.

En cambio, frente al caso de Vivir Bien somos los testigos privilegiados del nacimiento y avances de esas ideas. Este es justamente un aporte muy relevante de la obra de Schavelzon, ya que rescata muchas de esas historias, con una prolija documentación y donde se intercalan algunas jugosas entrevistas personales. Estamos presenciando en tiempo real avances en unos sitios, resistencias en otros, podemos identificar personas concretas que empujan desde distintos sectores sociales, poder escuchar a quienes desde los gobiernos se expresan otros sentidos. El libro de Schavelzon es un aporte notable en ese sentido, ya que tiene un talante etnográfico que transcurre por todos sus capítulos. Es un abordaje que recuerda a su texto anterior, “El nacimiento del estado plurinacional de Bolivia”, donde sigue una similar metodología, ofreciendo una recuperación detallada, milimétrica, informada, de las discusiones en la asamblea constituyente boliviana.

La revisión propone, como confiesa el propio autor, escuchar a los protagonistas. No postula etapas cerradas, sino que enfatiza procesos, no postula ideas rígidas sino que advierte sobre proposiciones no siempre precisas, muchas veces difusas, con superposiciones y contradicciones, donde casi todos lo invocan pero hay duras denuncias sobre su real aplicación.

Hay varios pasajes que he disfrutado especialmente. Entre ellos están dejar en claro el importante aporte de Xavier Albó en Bolivia o de Ileana Almeida en Ecuador, el recuerdo sobre la influencia del katarismo

boliviano en ideas de la CONAIE de Ecuador, o las vías por las cuales se concretaron las propuestas sobre plurinacionalidad en la constituyente boliviana (que dependían sobre todo de aportes del Pacto de Unidad entre movimientos y organizaciones ciudadanas, antes que del instrumento partidario, el Movimiento al Socialismo). También hay discusiones interesantes, como si las citas de un autor dialogaran con las de otros. Esto ocurre con el repaso de algunos aportes andinos para comprender al Buen Vivir en sus manifestaciones heterogéneas, como por ejemplo las relacionalidades económicas, productivas, territoriales y culturales sobre el *ayllu*, esa concepción no siempre sencilla de entender.

Todos estos detalles también sirven como necesario contrapeso a muchas lecturas que rápidamente quedan encandiladas con el discurso de la plurinacionalidad o el Buen Vivir, sin hurgar en sus contenidos o sus prácticas. Este libro servirá especialmente en aquellos casos de militantes o académicos, especialmente en los países del norte, que asumen revoluciones desde el Buen Vivir, sin detenerse a examinar las tensiones y contradicciones concretas presentes en estos países.

Todo esto es posible, además, porque el libro simultáneamente considera los casos boliviano y ecuatoriano. Este es otro acierto, ya que también es usual que, desde un país, el seguimiento de lo que sucede en naciones vecinas sea limitado. A ello se suman las frecuentes sobrevaloraciones sobre lo que hacen los gobiernos en otros países. Al ir y venir entre los casos boliviano y ecuatoriano, Schavelzon hace muy evidentes las semejanzas esenciales en la imposición de estrategias de desarrollo que, por su propia esencia, no pueden tolerar ni la plurinacionalidad ni el Buen Vivir. Los cuestionamientos vicepresidenciales a las ONGs como “enfermedad infantil del derechismo” se parecen a las denuncias escuchadas en Ecuador de un “ecologismo infantil”.

Otro tanto ocurre cuando en el libro se avanza en la descripción del duro conflicto desencadenado en Bolivia por la intención gubernamental de construir una carretera dentro de un parque nacional y territorio indígena ya que, más allá del proyecto concreto, la medida era un ataque a los entendidos sobre la plurinacionalidad, la autonomía comunitaria y el Buen Vivir. Ese caso tiene más de una similitud con lo

que ha sucedido frente al Yasuní/ITT, pasando de una inicial moratoria petrolera a la autorización de su explotación.

Estos casos muestran una tendencia recurrente, donde el contenido de renovación de esas ideas quedan cada vez más alejados de las prácticas concretas de los gobiernos y de sus bases de apoyo. Lo dice Schavelzon muy claramente, cuando señala que después de aprobadas las constituciones “comenzó a entreverse que los conceptos acuñados al calor de luchas políticas de muchos años se convertían en términos que ya no significaban nada y se diluían en burocracias estatales o discursos militantes nostálgicos”.

Extraña condición, donde los gobiernos progresistas llegaron al gobierno en buena medida gracias al empuje y apoyo de muchas organizaciones indígenas, dieron seguidamente un gran paso con las nuevas constituciones, pero después tomaron otros rumbos. Esos gobiernos comenzaron a distanciarse de muchos apoyos indígenas, de varios de sus militantes más conocidos, hasta pasar a enfrentarlos y hostigarlos. Ese divorcio se debe a varios factores, y entre ellos uno de los más conspicuos son las economías volcadas a los extractivismos.

Es una situación que puede ser entendida siempre y cuando se recuerde que el Buen Vivir en varios de sus acepciones originales expresa críticas radicales al desarrollo. Aquellos que siguen fieles a ese espíritu original, criticarán y resistirán, por ejemplo, la deriva del gobierno boliviano de redefinir el Buen Vivir como el resultado de un “desarrollo integral”. También alimenta reacciones ciudadanas ante los planes extractivistas, que han llegado a escalar a marchas nacionales en defensa del agua o de territorios en Bolivia y Ecuador. Estos y otros distanciamientos entre organizaciones indígenas y gobiernos progresistas es mayor de lo que muchas veces se piensa, y está en pleno avance tanto en Ecuador como Bolivia, tal como deja en claro esta investigación.

Por todas estas razones, este libro de Salvador Schavelzon aborda dos temas fundamentales para entender América Latina en su actual momento, sin caer en concesiones o dogmatismos. Es, precisamente por este tipo de razones, que es un libro imprescindible.

PRESENTACIÓN

En el contexto de los debates que acompañaron los procesos constituyentes y post-constituyentes recientes de Bolivia y Ecuador, revisaremos dos conceptos con lugar destacado en las discusiones: “Vivir Bien/Buen Vivir” y “plurinacionalidad”. El recorrido por su genealogía nos llevará a preguntarnos por las lecturas que los componen entre el Estado y la comunidad, entre el discurso del desarrollo y la autonomía, entre el movimiento indígena y los gobiernos progresistas.

Al mismo tiempo buscaremos dar cuenta de un momento de quiebre en que los gobiernos que impulsaron la inclusión de estos conceptos en las Constituciones aprobadas en 2008 y 2009 se alejan de sus aliados indígenas y de la implementación de los mismos, que ellos defendían. Es desde la dinámica cambiante de los procesos de ambos países que buscamos leer y recopilar significaciones de ambos conceptos, entendidos como espacio de combinación compleja de distintas miradas y experiencias políticas.

La posibilidad de bifurcación entre el proyecto estatal y el de organizaciones indígenas trae disputas sobre el significado de los conceptos trabajados, pero los procesos políticos traen también un peligro quizás mayor: el vaciamiento de los significados sobre los que cada concepto constituyente se afianza a partir de lecturas consolidadas colectivamente. Después de aprobadas ambas Constituciones, comenzó a entrecruzarse que los conceptos acuñados al calor de luchas políticas de muchos años se convertían en términos que ya no significaban nada y se diluían en burocracias estatales o discursos militantes nostálgicos.

Sin espacio para disidencias o contradicciones, términos que fueron importantes para la movilización y la disputa de proyectos políticos ya no se acoplaban a su sentido inicial transformador, asociado a la crítica de las formas estatales y de desarrollo dominantes. El movimiento interno de los procesos boliviano y ecuatoriano perdía intensidad, sin la complejidad y ambigüedad del inicio de los mandatos, donde proyectos diferentes convivían o sus diferencias no eran aún expresadas

crudamente. El alejamiento de los aliados intelectuales, sociales e indígenas también ha llevado a que en las trincheras de la protesta se pierda el desafío de lidiar con escenarios nuevos y posiciones respecto al Estado, que exijan más creatividad y menos posturas cerradas.

El desafío es medir el peso de los conceptos, su actualidad y potencia, sin dejarse ganar por la máquina moderna de desencanto, donde sólo aparece como real lo dominante y lo adaptado a las reglas de un juego donde mucho queda afuera. El seguimiento de los pliegues de los conceptos, sin embargo, también debe evitar el romanticismo esencialista que ante las dificultades en plasmarse como realidad política deviene discurso utópico o religioso. Me interesa cómo los conceptos estudiados, en sus intercepciones y complementariedad o en su multiplicidad asociada a la diferencia que la compone, se acoplan a los procesos políticos de Bolivia y Ecuador como energía vital que también se encuentra con la desconexión, cuando la política sigue más bien otro camino.

El hecho fundamental que nos motiva a emprender este mapeo no debe perderse de vista. A pesar de todas las inflexiones que el “Vivir Bien/Buen Vivir” y la “plurinacionalidad” tomarán, estatizados, economizados, diluidos o combinados, se trata de ver la irrupción de mundos indígenas en la política moderna de ambos sistemas políticos nacionales. Ese hecho concreto, difícil de situar en el tiempo, pero que en esta época se expresa con movimientos políticos de una madurez y densidad particular, constituyen algo importante para la política latinoamericana por la fuerza con que modifican la misma. Ya no como fuerzas externas de resistencia o choque entre mundos que no se conectan, sino como producto de la reorganización política de los indígenas, de la dinámica colonial y estatal que incorpora lo externo y de la crisis institucional, ambiental y política de la democracia capitalista occidental.

Sin un romanticismo que imagine mundos indígenas no afectados por la penetración constante del mercado, el Estado y la “occidentalidad”, pero escapando del desencantamiento que impida medir cómo el mundo indígena permite repensar la política, las instituciones y hasta la propia concepción de naturaleza y sociedad. Desde la crisis de las formas modernas intervenidas por autonomías, pluralismos y descoloniza-

ciones, vemos que se amplía el ámbito de lo que consideramos “político”. Hay más mundos a tener en cuenta cuando pensamos en un plan de desarrollo o una asamblea popular. Mundos que nos llevan a pensar una economía que es más que cálculo, una política que es más que representación, en suma, un mundo compuesto de muchos mundos.

La plurinacionalidad, incorporada en ambas Constituciones, inspira toda una discusión sobre las formas políticas. Cuestiona el aparente consenso sobre la república y la representación individual moderna, tan articulada como está con el Estado de derecho, la protección de la propiedad privada y tantos sentidos que son una continuación de la Colonia, como advierten los indígenas. En este sentido y buscando caminos que aborden la coexistencia de mundos más allá del reconocimiento multicultural, en los Andes se anticiparon discusiones internacionales sobre las formas políticas en el marco de un encuentro de “diferentes” en un “mundo común”.

El Vivir Bien/Buen Vivir, por su parte, enhebra caminos políticos desde una economía que no es sólo economía y descubre senderos de salida tanto al Estado sobreprotector como al mercado y la privatización capitalista. Como la plurinacionalidad, sin embargo, el mercado y el Estado serán encarados en su complejidad desde un pensamiento político que viene de afuera, pero asume la discusión de un poder popular y una situación inserta en la realidad de las sociedades capitalistas entre la economía informal y de mercado. Es en ese espacio de ambigüedad y tránsito entre el Estado, la posibilidad de generar políticas y la posición autónoma de resistencia contra el avance estatal y capitalista, que encontramos un amplio arco de significados recorriendo los procesos y sus conceptos en formación. Como producto de las luchas y de un pensamiento colectivo, los conceptos aquí trabajados expresan experiencias exitosas y frustradas, caminos distintos que se encuentran en el espacio de las propuestas políticas y salidas para mundos que resisten la totalización y unificación individualizante a la que tienden tanto el Estadonación como el capital.

Sobre el Vivir Bien/Buen Vivir, la lógica gubernamental lleva a razonar de forma pragmática en que el Vivir Bien o Buen Vivir no debe

ser pensado como algo que pueda perjudicar los intereses materiales de las mayorías. Vivir Bien, así, sería un horizonte deseado pero lejano. Distinguiéndose del “vivir mejor” asociado a la década neoliberal pasada, se configuraba, sin embargo, como un “vivir lo mejor posible intentando alcanzar un Vivir Bien”. Desde otro punto de vista que aparece cada vez más nítido, mientras la llegada de nuevos actores al Gobierno se consolidaba, con Evo Morales y Rafael Correa veremos el Vivir Bien como una necesidad de sobrevivencia para las comunidades afectadas por los proyectos extractivos, que ahora encuentran un lenguaje y una situación política que abre posibilidades antes cerradas para expresar que si el Vivir Bien no es posible, ya no se tratará de vivir mejor o de vivir mal, sino de la propia viabilidad de la vida.

Este trabajo surge de una investigación beneficiada por una beca de “consolidación académica” de CLACSO.¹ Este libro es una versión revisada y ampliada del informe final de dicha investigación. Una de las premisas de la misma consiste en alejarnos de miradas externas que aplican marcos teóricos a los “casos” sin escuchar a los protagonistas. De esa forma, nos encontramos con controversias políticas donde realidades modernas, estatales y republicanas dialogan con fragmentos de distintas civilizaciones y cosmopolíticas, como ensamblajes de mundos diferentes que aún hoy transitan la vida y la política de los países andinos.

El tratamiento conjunto de los mundos políticos ecuatoriano y boliviano buscaba mostrar diferencias al mismo tiempo que asistimos a transformaciones y versiones superpuestas de un tema político común. El lector notará un desnivel entre la profundidad y la precisión con que tratamos uno de los dos procesos, debido al mejor conocimiento de la situación boliviana, fruto de un trabajo de campo etnográfico en el contexto constituyente y post-constituyente entre 2007 y 2010 (Schavelzon

1 Mientras la investigación de CLACSO se encontraba en curso realicé un viaje al Ecuador y tres a Bolivia. Participé de los eventos internacionales: Seminario Taller Internacional de Reflexión: Retos y Desafíos en la Construcción de Estados Plurinacionales, del 14 al 18 de febrero, en La Paz, y Construyendo el Buen Vivir, del 8 al 11 de noviembre de 2011 en Cuenca.

2012). Además, para esta investigación hicimos nuevas visitas a Bolivia y el Ecuador, en 2011 y 2012.

Agradezco a los entrevistados para esta investigación, a CLACSO, sus evaluadores anónimos y su equipo de becas de investigación, coordinado por Bettina Levy. A los amigos en Bolivia y Ecuador, sin quienes no sería tan bueno hacer antropología ni los resultados de esta investigación serían posibles. Como siempre, gracias a mi familia, a Nina y a Maíra.

INTRODUCCIÓN

La idea de una conversación democrática occidental entre amigos jamás ha producido concepto alguno (Deleuze y Guattari 1993).

Como podemos ver, el *sumak kawsay* no es un concepto que se pueda entender por sí solo, necesariamente está unido al de plurinacionalidad y estos directamente ligados a lo comunitario, que es la base constitutiva de ambos (Simbaña 2011).

En el segundo lustro de la primera década del siglo XXI, dos procesos constituyentes en América Latina llamarían la atención por sus propuestas. Junto a la llegada al Gobierno de Evo Morales en Bolivia y de Rafael Correa en Ecuador, se reunieron asambleas que buscarían abrir un momento de refundación. La Revolución Ciudadana ecuatoriana y la Revolución Democrática y Cultural boliviana, convocarían a asambleas constituyentes donde la izquierda, el progresismo, los campesinos y los indígenas tendrían lugar para pensar un modelo que deje atrás una época bautizada como “la larga noche neoliberal”. Pronto los gobiernos se asentarían con algunos cambios de modelo y algunas continuidades, pero en el camino se abriría espacio para discusiones que nacían de la crítica y aunque no fueran a ser profundizados, quedarían como puntos alcanzados en los que las luchas políticas pueden anclarse.

Este trabajo busca analizar dos conceptos clave en las discusiones que acompañaron a las asambleas constituyentes, provenientes del ámbito del pensamiento indígena y las reivindicaciones de las movilizaciones de años previos a la llegada de nuevos actores al Estado. Estos conceptos son los de Vivir Bien/Buen Vivir, según la denominación adoptada en Bolivia y Ecuador y el de plurinacionalidad, término incluido en ambas Constituciones. Manteniendo ambos conceptos en la mira, buscaremos seguir el curso de los mismos en el proceso posterior a la aprobación de las nuevas Constituciones el 28 de septiembre de 2008 en Ecuador y el 25 de enero de 2009 en Bolivia, intentando

describir la forma en que las tensiones que los constituyen se despliegan siguiendo el ritmo cambiante de los procesos políticos.

Pero este trabajo surge también desde la necesidad de pensar un quiebre en los procesos considerados. El seguimiento de los conceptos en los que nos concentramos nos llevará a dar cuenta de un importante cambio ocurrido desde la aprobación de ambas Constituciones en la textura política de los dos países y quizás también más allá, en el ámbito de la política sudamericana. Se trata de la ruptura entre la conducción de los gobiernos que impulsaron las Constituciones y las organizaciones indígenas e intelectuales cercanas a ellas. Indígenas e intelectuales cumplieron un importante papel como aliados de los nuevos gobiernos al iniciarse el proceso de redacción constitucional, en la formulación y creación de los conceptos. Pero se encontraban distantes cuando el MAS-IPSP (Movimiento al Socialismo-Instrumento de los Pueblos por la Soberanía Popular) de Evo Morales y Alianza País de Rafael Correa se sumaron decididamente a la promoción de un modelo económico que impacta negativamente en los derechos y la sensibilidad indígena con la cual supuestamente se habían alineado. Esto es visible en Ecuador sobre el final de la Asamblea Constituyente de 2008 y poco después en Bolivia, cuando se deja atrás la disputa con la Media Luna, resolviendo a favor del Gobierno en lo que el vicepresidente García Linera había caracterizado como “empate catastrófico”.

Después de un primer periodo de indefinición y convivencia de proyectos diferentes, ambos procesos optarían por volcarse de lleno en un avance imbuido por el imaginario del desarrollo, la industrialización y la apertura a inversiones, como el camino para luchar contra la pobreza y avanzar en la construcción del Estado hasta el último rincón de cada país. El mismo sería ratificado con triunfos electorales que consolidarían una base social de apoyo que permitiría a los gobiernos de Correa y Morales prescindir de las alianzas con las organizaciones indígenas e intelectuales críticos, cercanos inicialmente.

Optando por detenernos en el análisis de los conceptos constituyentes de Vivir Bien/Buen Vivir (en adelante VB/BV) y plurinacionalidad (o Estado plurinacional) no presentaremos aquí un análisis deta-

llado de los procesos políticos en ambos países; tampoco evaluamos el modelo económico o la política en varias dimensiones significativas. En parte, se trata de una opción estratégica, buscando llamar la atención sobre un espacio de creación innovadora que no puede ser separado de los acontecimientos políticos con los que los conceptos surgen, pero que muchas veces terminan superficialmente discutidos, perdidos como simples rótulos decorativos o dejados atrás por una visión que prioriza los grandes números de la economía. Tampoco será una “comparación” entre el uso de los conceptos en ambos países, sino más bien un ejercicio que, acercando las distintas variantes que aparecen dentro de cada contexto político, nos permita una navegación que muestre las conexiones, transformaciones y posibilidades presentes.

Por otra parte, la intensión es proponer un abordaje que permita acceder a la complejidad de los procesos políticos en curso no desde una mirada que busque diferenciar “etapas”, aunque un viraje respecto a las propuestas indígenas tenga que ser señalado. Dejando de lado la sucesión de fases, evitamos discursos de clausura, culminación de luchas y acumulación de pasado, sólo así veremos el recorrido del VB/BV y la plurinacionalidad por los procesos constituyentes de Bolivia y Ecuador.

Sin proponer una lectura que “cierre” las posibles derivaciones del proceso, buscaremos un análisis que entienda virtualidades, coexistencia, retroceso, paralelismo de proyectos, deseos ancestrales y relaciones que retornan al camino después de olvidadas, se anticipan, deterioran y demuestran que ya estaban antes o seguirán estando después, aunque el curso oficial de los procesos parezca sepultarlos o presentarlos como novedad.

Lo que buscamos, en otras palabras, es la vida del proceso, muchas veces escondida muy atrás de explicaciones sociológicas o de cotidianidad política. La etnografía, con la que me acerqué a la investigación de estos procesos (en especial el boliviano [ver Schavelzon 2012]) está en el origen de esta mirada pero no prevalece en la redacción final de este trabajo, construido más que nada por el análisis de documentos, algún material extraído de entrevistas y bibliografía.

En lugar de una nueva etapa plurinacional o del VB/BV, buscaremos entender cómo estos conceptos se configuran y obtienen relevancia en un momento político de llegada al Estado de nuevas voces. A pesar de lo reciente de los procesos estudiados, si mirados cómo los conceptos que buscamos presentar dejaron de tener esta importancia para la política estatal, podría decirse que este trabajo tiene ya algo de arqueológico. La economía del crecimiento y el desarrollo se sobrepuso a otras discusiones que sólo entonces empezaron a percibirse claramente como incompatibles con aquella. Los conceptos que nos interesan mantendrían vida como horizonte enunciado desde el Gobierno o incluso en las valoraciones privadas de funcionarios y también en el discurso público, aunque en una modalidad empobrecida; pero su fuerza los llevaría a persistir especialmente fuera del espacio gubernamental, como proceso necesario para la propia consistencia de los conceptos.

Aunque es fuera del Estado donde probablemente se ponga en juego su vitalidad, la importancia de los conceptos mencionados se mide justamente por la potencialidad de presencia en formas indígenas y comunitarias en el Estado, su ley y las instituciones. Su riqueza parece radicar justamente en lo que ellos combinan. Nacen y remiten a los pueblos, pero son conceptos constitucionales que pueden inspirar políticas o permitir la autonomía de las comunidades. El desafío es describir esta capacidad para circular y conectar, sin abusar de nociones como “tensión” o “contradicción” que nos llevan a la idea de polos opuestos que en un momento podrían resolverse. La actualidad de los procesos boliviano y ecuatoriano parece estar más bien en un momento donde al mismo tiempo lo plurinacional es gobierno y oposición: todos lo defienden pero nadie lo encuentra en ningún lado. En lugar de nueva fase o tensión, los conceptos que recorreremos parecen tener ya un lugar reconocido y consagrado como parte característica del Estado en forma definitiva e incuestionada, mientras que también parecen todavía esperar el inicio de su implementación para no ser símbolos vacíos aún no desarrollados. Veremos que esta forma ambigua y etérea de existencia no es para nada imposible y puede sobrevivir como contradicción inestable.

Para recorrer el sentido de los conceptos de VB/BV y plurinacionalidad –unidades de análisis de este trabajo– nos acercamos a la noción de “concepto” de Deleuze y Guattari (1993), donde aparece como problemática y memoria, con pedazos de componentes de otros conceptos e historias, como un corte en el caos que asume cada vez otros contornos y como totalidades fragmentarias y no universales. Con consistencias, dicen Deleuze y Guattari, o volviendo a componentes indiscernibles, con puentes, zonas y devenires, muchas veces aparecen como proposiciones carentes de sentido. Conceptos como centros de vibraciones, continúan los autores, totalidades fragmentarias u olas múltiples que suben y bajan (1993: 25-39). Es así que buscaremos abordar el tratamiento de conceptos de origen indígena que pueden ser asociados a conceptos filosóficos no de forma caprichosa, sino fundándonos en una mirada antropológica que toma en serio los mundos con que nos encontramos. Se trata así de enfatizar en las conexiones y devenires antes que en las jerarquías clasificatorias que nos impedirían ver un debate subterráneo que emerge en el Estado pero no se reduce a la institucionalidad.

Los conceptos, en su extremo, aparecen como “filosofías” o como ontologías políticas, en el sentido de ciertos debates de la antropología contemporánea interesados en mapear diferencias que no pueden ser concebidas como diferencias en el marco de una misma naturaleza, sino más bien como diferencias de “mundos”, donde la propia idea de naturaleza y de la relación entre naturalezas y culturas no es dada por sentado (ver Blaser 2013, Carrithers *et al.* 2008, Holbraad *et al.* 2014, Pedersen 2012). De esta forma, buscamos intervenir en el debate sobre “mundos” con que la política y la investigación se encuentran cuando dejamos de lado las clásicas dicotomías fundantes de la modernidad y las anteojeras de la representación estatal republicana y esa idea por la cual la única epistemología para entender el mundo es la occidental, con distintas versiones sobre ese mundo consideradas variaciones culturales más o menos alejadas de la realidad. Si hablamos de ontologías es porque queremos significar que las discusiones políticas de Bolivia y Ecuador rozan la posibilidad de pensar mundos donde la agencia no es exclusivamente humana. Estos mundos, de muchas naturalezas y onto-

logías, están presentes en las versiones fuertes de la plurinacionalidad y VB/BV como parte de una cosmopolítica común (Stengers 2000), una política que ya no será pensada sin el cosmos, ni sin la Pachamama o sin la naturaleza como sujeto de derecho.

Desde una antropología que se debe a los pueblos indígenas amazónicos, encontramos el registro de una ontología social y cosmopolítica contra el Estado y contra toda totalización unificadora; contra el “uno”. Desde el espíritu nómada de pueblos cuyas opciones no eran las de la acumulación y la centralización política, la etnología amerindia presenta una versión de Vivir Bien que fue descrita por antropólogos como Marshall Sahlins y Pierre Clastres. El primero hablaba de sociedades afluentes (1983) y el segundo de sociedades contra el Estado (2003), por el mismo camino en que ya Lévi-Strauss había trabajado sobre el “pensamiento salvaje” como lógica que no es primitiva ni opuesta a la razón. La antropología, de hecho, anticipa en su traducción de conceptos y mundos indígenas las discusiones que llegarían al Estado de la mano de los propios indígenas. Estas imágenes luchan contra el etnocentrismo productivista e individualista occidental, presentando las opciones de sociedades tribales o nómades (del tipo de sociedades que la selva amazónica albergó hasta hace poco y que hoy aún testifica la presencia de sus herederos) no como subdesarrollo o falta de condiciones, sino como opción positiva existencial. Empezamos nuestro recorrido citando estas versiones no estatales de desarrollo y VB/BV como forma de abrir la discusión sobre los contornos de conceptos que cubren un amplio espectro de sentidos.

El antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro tiene importantes contribuciones para entender el alma salvaje de ontologías amerindias que revierten lo que es dado en la sociedad occidental.² En

2 Con las nociones de “perspectivismo” y “multinaturalismo” (ver Viveiros de Castro 2010) se puede entender cómo el mundo indígena no se limita a lo humano, con una agencia y humanidad distribuida entre todos los seres y cómo para el pensamiento amerindio no se trata de una única naturaleza a la que cada pueblo accede con sus visiones diversas, “culturales” (el multiculturalismo), sino de muchas naturalezas, cada una de ellas con posibilidad de punto de vista, en una selva de puntos de vista que luchan por prevalecer.

su ensayo sobre la obra de Pierre Clastres, Viveiros de Castro (2011) destaca la descripción de la sociedad indígena como “máquinas anti-producción” en tensión con todo economicismo sea liberal, marxista o andinocéntrico, ya que hablamos aquí de los pueblos de las tierras bajas donde el Estado, la producción y el trabajo no tienen la misma presencia que en las tierras altas, donde estos elementos son propios de la sociedad indígena ya en sus formas originarias precoloniales. En una descripción de las sociedades indígenas que nos sirve para entender algunos significados que de hecho están en juego cuando hablamos de Vivir Bien en un contexto plurinacional, Clastres habría avanzado en descifrar las condiciones de posibilidad de un “control político de la economía” (2003: 301-302) que no sólo revierta el evolucionismo economicista, sino el lugar en que se sitúa la guerra y el poder, en este tipo de sociedades y sus formas de conjurar y evitar la centralización, la acumulación y el dominio de unos sobre otros.

En una reciente intervención, Viveiros de Castro desarrolla explícitamente la conexión entre las descripciones del pensamiento amerindio a partir de una antropología interesada por la autodeterminación ontológica del otro y el Vivir Bien. Preguntado por este concepto que nos ocupa, el etnólogo brasileño comenta que el Vivir Bien es la primera noción venida de una doctrina indígena y de un proyecto político antropológico propiamente indígena que ha sido asumido por filosofías latinoamericanas y por proyectos nacionales, como en Bolivia. Agrega, sin embargo, que por ser el Vivir Bien un proyecto también de la política clásica occidental presente en *La política* de Aristóteles, es necesario encontrar el contenido que sería específicamente indígena sin dejarse confundir por una expresión que es engañosamente sinónimo de otra expresión presente en la filosofía occidental. Especulando sobre este contenido, Viveiros de Castro agrega:³

Yo no sé si es el único significado, pero para mí el Vivir Bien es vivir sin que el Estado diga lo que nosotros tenemos que hacer.

3 En La Cazona de Flores, Buenos Aires, presentando el libro *La mirada del Jaguar* (Tinta Limón ed., traducido por el autor).

Vivir de acuerdo con nuestras propias determinaciones. Vivir Bien es sinónimo de autodeterminación política. Esta es mi interpretación de Vivir Bien. No es comunitarismo en el sentido de sumisión a la voluntad general, no es paz y alegría, no es el sentido de los católicos y los griegos. No es el ágape, no es el amor cristiano. Vivir Bien es vivir de acuerdo con nuestras propias determinaciones, lo que puede incluir peleas, puñetazos, golpear con palos en la cabeza, una u otra flechada, lo que hace parte de la vida humana. Vivir Bien es, a mi entender, autonomía, para usar otra palabra griega. Esta es mi interpretación.

La autonomía, de hecho, es parte de uno de los campos de fuerza internos a los conceptos de VB/BV y plurinacionalidad, más fácilmente asociado a las reivindicaciones de minorías, sin embargo, en los procesos aquí estudiados fue un elemento en la discusión propia de los pueblos mayoritarios de amplias regiones rurales quechua y aymara. A partir del encuentro de tierras altas y bajas en el Pacto de Unidad (en Bolivia) vimos, por ejemplo, cómo la autonomía se transformaba en una forma posible para los campesinos del altiplano. Enfrentando el embate de la Media Luna exigiendo autonomía (pero esta entendida apenas como descentralización regional de competencias estatales), las organizaciones indígenas y el MAS propondrían los territorios indígenas originarios y la autonomía indígena originaria campesina, que podría conformarse en municipios con mayoría indígena y no solamente para minorías poblacionales.

Con una conformación social diferente respecto de los pueblos amazónicos, en las tierras altas encontramos máquinas productivas, Estado y valoración del trabajo, en lo que podemos ver como una versión diametralmente opuesta a los pueblos descritos por Clastres o Viveiros de Castro. Debemos analizar esta rica controversia en varios niveles; por un lado, se trata de poblaciones incorporadas de forma más temprana a la sociedad colonial; además de luchas por su autodeterminación, debemos considerar la participación de quechuas, aymaras y otros pueblos en las guerras nacionales de independencia y posteriores, fortaleciendo las naciones de las que forman parte, aun cuando no tuvieran sus formas de vida realmente reconocidas.

El ecuatoriano Ariruma Kowii, en el libro *El sumak kawsay* (editado por el Ministerio de Educación del Ecuador), da cuenta de esta orientación agraria del pueblo quechua, los runas de la Sierra andina. Habla de los pagos (*tumines*) para pedir permiso a la Madre-tierra para su intervención y para garantizar una buena producción, en oposición ontológica con las opciones existenciales que comentábamos arriba. Una segunda oposición es respecto al trabajo. Se podría decir que las sociedades contra el Estado están también contra el trabajo, entendido como actividad no esporádica sino regulada y vinculada a la disciplina, aunque para considerar el trabajo andino debemos pensar formas menos vinculadas a la jerarquía y la explotación del trabajo ajeno (como en el capitalismo), y referirnos a un trabajo comunitario más cercano a la idea de Marx y Engels de comunismo primitivo. Kowii menciona el *llankayka kushikuypa shunkumi kan*, pensamiento kichwa que se traduce como “el trabajo es el corazón de la felicidad”. Este autor comenta también los valores del *alli kausay* (“armonía”) y *samak kausay* (“serenidad”).

Simón Yampara (2001 en Prada 2013) asocia explícitamente la sociedad andina con el Estado, con el *jatha* como célula estatal andina que transita por los cuatro espacios territoriales del Estado inca, conectando el *ayllu* y la *marka* con el Tawantinsuyu. Si tenemos en cuenta los procesos de reconstitución del *ayllu* y de reposición de autoridades originarias en el altiplano boliviano a partir de la década del 90, vemos que en relación al Estado moderno las comunidades andinas también emprenden luchas por la autonomía. Estos procesos derivaron en la formación del Consejo Nacional de *Markas* y *Ayllus* de Qullasuyu (CONAMAQ), en 1997, que diez años después sería un actor importante en la Asamblea Constituyente de Bolivia, en alianza con las organizaciones indígenas de tierras bajas y también con los campesinos de la CSUTCB, central de la cual se desprende oponiendo *ayllu* a sindicato como forma de organización. Raúl Prada, por otra parte, asocia las luchas de los movimientos sociales andinos del periodo 2000-2005 con formas que reinterpretan al *ayllu* no como célula estatal ni como reducción toledana fragmentada en la comunidad, sino como archipié-

lagos en red que para este autor también remiten a la sociedad contra el Estado de Pierre Clastres (Prada 2008). El *ayllu* contra el Estado nos permite encontrar luchas de tierras altas y bajas y desde esta óptica hallar mucho en común entre los dos tipos de sociedades, un pensamiento abierto para el otro, para la coexistencia de los diferentes y para agencia de los no humanos.

Pero en un mundo de conexiones que posibilitarían los procesos constituyentes que aquí estudiamos no se trata de negar las diferencias y distinciones. Si en las comunidades agrarias de los Andes Kowii (en Prada 2013: 41) destaca la imagen del agricultor que acostumbra detenerse en medio de la jornada y respirar con profundidad, mirar a su alrededor el trabajo realizado y continuar con sus labores hasta concluirlo, cabe recordar la clásica discusión de Sahlins (1983) con las visiones tradicionales sobre la economía tribal donde pueblos de distintos lugares prefieren ocupar su tiempo de forma ociosa, sin trabajar para nadie ni siquiera para ellos mismos y con buenos resultados en términos de lo que podríamos llamar también VB/BV. La inconstancia, la falta de acumulación y la acumulación no como brutalidad sino como alternativa al desarrollo caracteriza a quienes Clastres consideraba “los últimos sitiados”, en referencia a los yanomami de la frontera entre Brasil y Venezuela, sobre quienes –con melancolía– avizoraba un futuro de “armonía en todos lados”, con perforadoras de petróleo, excavaciones de minas de diamante, policías en las rutas y negocios en los costados de los ríos (Clastres 2004: 52, traducción del autor).

Con este contraste andino-amazónico iniciamos el recorrido que al mismo tiempo nos lleva a discutir VB/BV y plurinacionalidad; porque ya la propia distancia en las formas alternativas de VB/BV nos lleva a pensar que no es posible su coexistencia sin plurinacionalidad como forma institucional que permita la autonomía. Trabajo, Estado, bienestar, armonía y serenidad, de un lado, sin que signifique invisibilizar las sociedades para la guerra y contra el Estado. Es el desafío de lo plurinacional, al menos en la acepción más comprometida, evitar el “etnocidio”, concepto que Clastres asociaba con el Estado (2004).

Por otro lado, el contraste entre un VB/BV en tierras altas y bajas puede ser matizado. El concepto surge en las comunidades de los Andes asociado a las comunidades agrícolas. En los últimos años, el concepto no sólo adquirió formas estatales, sino que también fue reinterpretado desde las tierras bajas. En estas, sin embargo, la agricultura ingresó incorporando a los indígenas del Oriente como peones en las peores dinámicas de trabajo asalariado, incluso esclavista.

Si nos alejamos del plano de la etnología comparada para discutir el VB/BV indígena frente al desarrollo que busca imponer a las comunidades la lógica del mercado, encontramos desde los Andes una disputa contra el modo de producción capitalista que permite volver al tema de la autonomía indígena contra el colonialismo y el Estado. Si en una discusión sobre los orígenes del Estado nos acercamos a la agricultura, el sedentarismo, la religión monoteísta y la jerarquía (la revolución neolítica), en una lectura política actual veremos que la comunidad agrícola puede volverse herramienta contra el “uno” del que hablaba Clastres, desde su concepción político-filosófica donde “uno” se encarna en la lógica centralizadora del Estado. El uno, como expresión del avance del desarrollo capitalista contra la autonomía de la comunidad, aparece en la discusión de los procesos políticos de los Andes como fuerzas presentes en la resistencia del Estado neoliberal y también como propuesta que asume el desafío de pensar otro Estado.

En el mismo sentido que desde la etnología de las tierras bajas vemos herramientas para pensar otro desarrollo, puede citarse en los Andes el trabajo de antropólogos, activistas, promotores del desarrollo disidentes, izquierda crítica y las comunidades que desde la década del 80 avanzarían en pensar alternativas desde las comunidades a la lógica del desarrollo capitalista presentada como único consenso viable. Javier Medina comenta sobre la edición del libro *Economía étnica*, en 1987, de Olivia Harris que:

Si de verdad queremos entender y transformar este país, tenemos que empezar a saber que aquí coexiste otro sistema económico que no es simplemente una forma arcaica que, “desarrollándolo” algún día llegará a convertirse en una economía de

mercado y acumulación. No. En Bolivia tenemos la suerte y el privilegio de contar con otro sistema no sólo económico, sino otro paradigma de sentido, que debe ser entendido de momento, como opuesto y complementario al Estado-nación (en Temple 1995: 9).

El Taller de Historia Oral Andina (THOA), con Silvia Rivera Cusicanqui y otros intelectuales, contribuyó con publicaciones que tuvieron un papel importante en el proceso de reconstitución del *ayllu* en las tierras altas de Bolivia. En el libro *Estructura orgánica* (1993) se defiende la importancia del *ayllu* como institución propia de las comunidades, así como propuestas de estatutos en ese sentido. Con los documentos “*Ayllu: pasado y futuro de los pueblos originarios*” y “*Fundamentos de la reconstitución del ayllu*” se desarrollaron fundamentos para su reconstitución, y de 1992 es *Ayllus y proyectos de desarrollo en el norte de Potosí* el que critica la política de desarrollo de las instituciones que llegaron a la región después de la sequía 1982-1983. Con el seguimiento de un proyecto, en este último libro, queda en evidencia la embestida de la “modernización” como lógica que da continuidad a todas las reformas coloniales y liberales contra el *ayllu* de los últimos siglos, como veremos más abajo. El fracaso de la modernización y la articulación de la misma con instituciones como los sindicatos, se muestran en este trabajo y abren las puertas a una respuesta política desde la economía e institucionalidad étnica, que es sin duda el contexto desde donde surgirá el VB/BV como política alternativa.

En este sentido, vemos desde las tierras altas una respuesta contra la producción capitalista que permite entender cómo el trabajo y la producción indígenas no se integran sin conflicto en el mercado y el desarrollo asociados a la “modernización”, sea impulsado desde el financiamiento de la cooperación internacional o desde el Estado. Así es como Raúl Prada trabaja los conceptos quechua de *sumak kawsay* y aymara *sumaj qamaña*, traducidos como VB/BV:

Los pueblos aymara-qhichwa, no sólo se limitan al crecimiento material y con ello, al bienestar. Van más allá. Se preocupan del propio crecimiento biológico, entendido como los

mundos vegetal, animal, lítico y territorial. Todo esto tiene que ver con el crecimiento de las *wakàs* (deidades naturales) [...]. El paradigma ideológico y la búsqueda permanente del pueblo aymara-qhichwa, están expresados precisamente en la ceremonia ritual de la jaqicha. Más que la búsqueda del bienestar material, buscan la armonía entre lo material y lo espiritual; es decir, el bienestar integral/holista y armónico de la vida, que tiene que ver con cuatro tipos de crecimientos: a) crecimiento material, b) crecimiento biológico, c) crecimiento espiritual, d) Gobierno territorial con crecimiento (Prada 2013: 52-3).

En su investigación sobre la traducción de estos conceptos en el marco de una ontología indígena, Prada escribe también que:

El *sumak kausay* no es pues sólo un concepto quechua, sino define un modo de vida, perdido, buscado, latente, recuperable. Desde este punto de vista el modo de vida se opone al modo de producción; la Madre Tierra no puede ser reducida a condición de posibilidad de la producción, no puede ser reducida a medio de producción; la Madre Tierra es creación, recreación, reproducción de vida, en la manifestación de sus múltiples ciclos vitales. La vida no es producción sino invención, es acontecimiento de la energía “cósmica”. La relación con esta energía (Prada, 2013: s/n).

Entendiendo el VB/BV y la plurinacionalidad como proyectos políticos que buscan una sociedad alternativa y no solamente incorporarse a la institucionalidad estatal, comprobamos que los mismos se encuentran con la controversia del desarrollo como uno de los conflictos centrales en el debate político latinoamericano. Veremos que los conceptos trabajados también avanzan con un significado que no entra en choque con el crecimiento económico, la intervención estatal y el desarrollismo. Los mismos aludirían a la soberanía nacional sobre recursos naturales, a la lucha contra la pobreza y a programas sociales de transferencia de renta. Pero registremos aquí cómo los mismos se mantienen en las discusiones de las organizaciones sociales y los pueblos movilizados, aun cuando surge un nuevo escenario político que enfrenta gobiernos progresistas con viejos aliados.

Así, este trabajo no hará la imprescindible tarea de reseñar los múltiples conflictos y desarrollos territoriales autónomos que en realidad son la base e inspiración de los conceptos aquí trabajados. Ahí tenemos represas, pozos petroleros, caminos, explotación minera y otros emprendimientos que buscan divisas y un mapa continental de resistencias, gente que dice “no” o que busca vivir bien de otro modo. El pueblo de Sarayaku, en Ecuador, las comunidades del TIPNIS boliviano o de Junín en Intag, y Mallku Khota en Potosí (Bolivia), usan estrategias de movilización, marchas nacionales, expulsión de invasores desarrollistas o resistencias subterráneas. En este contexto se enmarcan también las experiencias de gobierno autónomo, reconociendo y recreando instituciones propias como la alcaldía de Cotacachi en Ecuador o los once primeros municipios autónomos en Bolivia, que comienzan a tener sus estatutos revalidados en la corte, así como los 16 *suyus* ancestrales reconstituidos o la Asamblea del Pueblo Guaraní, que construye su autonomía sin necesidad de aprobación externa. A veces por medio de procesos internos que no buscan incorporarse a la ley del Estado y otras impulsando procesos constituyentes que incorporan marcas de estas luchas. A veces marginados y presentados en oposición a los intereses de la nación y otras articuladas con las demandas populares de fuerzas políticas mayoritarias. Así, día a día vemos una búsqueda continua de autonomía, descolonización, plurinacionalidad, Vivir Bien y Buen Vivir.

A continuación, presentamos un breve resumen de las oscilaciones políticas en los procesos estudiados, que nos permitirá luego tener las manos libres para entrar en las capas más profundas de los conceptos en cuestión y sus devenires.

El cambio de época post-constituyente

Las tensiones que caracterizan a los procesos post-constituyentes de ambos países pueden ser vistas en el encuentro inicial de diferentes voces para la redacción de cada Constitución. Se trataba de eso: distintos sectores que juntos rediseñaban el sistema político boliviano y ecuatoriano, con nuevos actores en el Gobierno y en las asambleas cons-

tituyentes. Campesinos constituyentes, en Bolivia, intelectuales críticos en Bolivia y Ecuador, pocos constituyentes del movimiento indígena pero sí sus propuestas, adoptadas como propias por las nuevas mayorías ratificadas por el voto al presidente y, en la Asamblea Constituyente, garantizadas por asesores, dirigentes y expertos que unían el pasado de luchas con el presente estatal. Estas tensiones a las que ahora nos referiremos recorrieron los procesos desde siempre y durante la redacción de una nueva Constitución pudieron ser fuente productiva de diálogo y combinación, en un encuentro excepcional que ni antes ni después de las asambleas volvería a darse.

En Ecuador, Rafael Correa llegaba a la presidencia el 15 de enero de 2007, electo en noviembre del año anterior sin una lista de candidatos al congreso que pudiera servir de base parlamentaria de su Gobierno. Tenía el apoyo de las organizaciones sociales e indígenas, aunque logrado apenas para el segundo turno electoral y en ningún sentido significando un cheque en blanco. Sin embargo, la fragilidad política inicial de Correa desapareció poco después con una victoria en el referéndum para convocar a una Asamblea Constituyente y con la mayoría especial para la composición de la misma (con 80 de 130 representantes). Este resultado permitía imponer un proyecto sin preocuparse por el veto de la oposición. Evo Morales tendría una relación orgánica y consolidada con organizaciones sociales aliadas o en constitutivas de su movimiento, pero se encontraría con una asamblea con un desarrollo complicado por la falta de una mayoría calificada, lo cual derivaría en que su propuesta fuera continuamente obstaculizada.

Con la llegada al Gobierno de Evo Morales, en diciembre de 2005, el MAS (Movimiento al Socialismo) cerraba un proceso de maduración de diez años, iniciado cuando se formó el Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos en el Chapare por los sindicatos cocaleros y del campo. Evo Morales llegaba a la presidencia después de haber sido parlamentario (expulsado una vez del congreso por los viejos partidos que reaccionaban a una presencia que los amenazaba), con un segundo lugar en 2002 y finalmente electo con un porcentaje histórico de 54%. Sólo con un porcentaje de este tipo era posible evitar las tram-

pas del sistema electoral donde los rivales de la política tradicional se unían para evitar la llegada de lo nuevo y lo campesino-indígena. Otra trampa, sin embargo, no evitaría que en el congreso los viejos políticos retuvieran un poder de veto que afectaría de raíz la convocatoria de la Asamblea Constituyente.

En su primer año de Gobierno, 2006, a pesar de la oposición del congreso, Morales daría lugar a medidas con amplia aprobación popular como la nacionalización de hidrocarburos (que no expulsaba las empresas pero las obligaba a aportar el 81% de su producción al Estado), los primeros bonos sociales y la reconducción de la Reforma Agraria con cambios en la legislación que favorecían a indígenas y campesinos. Morales se acercaba también a Venezuela y Cuba, con distintos modos de cooperación.

El inicio del Gobierno de Correa en Ecuador también fue con medidas populares que lo acercaban a Bolivia y Venezuela, rechazando la firma del TLC con EUA y expulsando en 2009 la base militar estadounidense de Manta. Correa también tomó medidas económicas contrarias a las empresas petroleras privadas extranjeras, así como medidas a favor de los más pobres. Correa hablaba de “socialismo del siglo XXI”, mientras en Bolivia Morales recuperaba en sus discursos las figuras de Tupaq Catari, el Che Guevara y Marcelo Quiroga Santa Cruz.

Después promulgarse la Constitución en Bolivia se oyó hablar de “socialismo comunitario” en los discursos, aunque la administración económica sería ortodoxa y en continuidad con los parámetros establecidos en los 90 (a pesar del mayor protagonismo del Estado). También Correa fue cauto en lo económico, anunciando que no sería posible abandonar la dolarización a la que él se había opuesto en el pasado. En 2012, sin embargo, reabrió las negociaciones de tratados con la Unión Europea y planteó sus dudas acerca del ingreso al Mercosur. Bolivia, por su lado, mostró orgullosamente cómo en términos de reservas internacionales, inflación y otras medidas macroeconómicas conseguía lo que los gobiernos neoliberales siempre buscaron. Una innegable mejora en la situación internacional, por los precios internacionales de petróleo y

el gas, benefició a ambos países permitiendo minimizar los efectos de la crisis internacional de 2008.

Como decíamos, a pesar del apoyo contundente que acompañó la llegada de Evo Morales al Gobierno, el trámite político de la asamblea fue difícil. Repitiendo en la elección para constituyentes el 54% de votos obtenidos en la elección presidencial, el MAS no alcanzaría los dos tercios necesarios para aprobar la Constitución sin necesidad conseguir votos de otros sectores políticos (tendría 130 de 255 representantes). Debería depender de acuerdos con la oposición, que crecía con la demanda de descentralización y autonomía desde las regiones del oriente y sur del país, productoras de hidrocarburos y no votantes del MAS (la Media Luna). Mientras la asamblea discutía el reglamento de debates, durante varios meses que el MAS no podía imponer su posición de aprobación por mayoría simple en Santa Cruz se convocaron grandes manifestaciones por la autonomía. Finalmente, el MAS sedería, aceptando la necesidad de dos tercios y dando lugar a un proceso de redacción de la Constitución que comenzaba, pero que llevaría enormes dificultades hasta su aprobación.

Como describimos en otro lado (Schavelzon 2012), sería extremadamente conflictivo, imprevisible y disputado el proceso que había encontrado en la oposición al MAS una fuerza política decidida a impedir la aprobación de cualquier texto constitucional. El proceso constituyente boliviano iniciado en 2006, consistiría en meses de discusiones por el reglamento de votaciones; sesiones plenarias impedidas por el reclamo chuquisaqueño de “capitalía” (vuelta de los poderes Legislativo y Ejecutivo a Sucre); fracaso de espacios de diálogo y consenso; ampliación del plazo de la asamblea; violencia y movilizaciones regionales o de intereses sectoriales; maniobras y negociaciones; intervenciones externas de la justicia y el Gobierno; cercos y marchas; un referendo revocatorio del presidente y vicepresidente (que ratificó el Gobierno por 67% de los votos); una matanza de campesinos partidarios del MAS (en Pando) y finalmente una intervención del congreso, no prevista, modificando gran parte de la Constitución que se suponía ya aprobada, dando lugar

a la votación de la población que por un 62% aprobaba la nueva Constitución de Bolivia en enero de 2009.⁴

Mientras en Bolivia el proceso no encontraba solución, en Ecuador tuvo inicio y fin una Asamblea Constituyente con funcionamiento más ordenado aunque con un final imprevisible. Sobre el final de la Asamblea se visibiliza un debate interno en Alianza País que puede ser citado como momento de referencia de las tensiones que nos ocupan en este trabajo. La relativa tranquilidad de la Asamblea en Montecristi, que se inició el 29 de noviembre de 2007 y concluía en julio de 2008, tendría un desenlace inesperado con el enfrentamiento (primero velado y después inocultable) entre el presidente de la asamblea Alberto Acosta y Rafael Correa, que llevaría a la renuncia del primero. Este sería un momento donde se explicitarían diferencias que no harían más que ampliarse en el proceso post-constituyente. Estas diferencias, por otra parte, tendrían un fuerte aire de familia con las que se sentirían en Bolivia después de aprobada la Constitución.

4 En el caso de Bolivia, el conturbado proceso de acuerdo y aprobación del texto con documentos que le sirvieron de base, puede ser estudiado a partir de los libros auspiciados por la Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria (FBDM) y la Friedrich Ebert Stiftung con el Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales (FES-ILDIS) (Böhrt *et al.* 2008; Böhrt *et al.* 2008; Böhrt *et al.* 2009). También contamos con el trabajo de Fernando Garcés (2010; 2013) en el relato de los participantes de las organizaciones sociales y de Franco Gamboa (2010) con un énfasis en el análisis de conflicto. Desde la oposición al MAS, Serham (2008) y Lazarte (2011) publicaron sus puntos de vista. Un análisis del proceso boliviano en el marco del constitucionalismo latinoamericano se encuentra en Martínez Dalmau (2008) y una compilación de autores analizando entrevistas con constituyentes en Quiroga y Zuazo (2011). Mi tesis presenta una etnografía de la Asamblea Constituyente (2012) y también fue publicada una *Enciclopedia de la asamblea* (2012) que permite acceder a algunos de sus documentos clave. Con análisis de especialistas, distintas partes del contenido de la nueva Constitución fueron publicadas en *Miradas* (VV. AA. 2010) y “Reflexión crítica a la nueva Constitución política del Estado” (VV. AA. 2010) un número doble de la revista *Tinkazos* (2008) y también en *Revista Artículo Primero* (2008). Una revisión bibliográfica más completa se encuentra en Paredes y Albó (2009).

A un mes de concluir la Asamblea, el 23 de junio de 2008, el exministro de energía de Correa, y también amigo personal e “inventor de Correa” según algunos, renunciaba a la presidencia de la Asamblea Constituyente por presiones desde la jefatura del partido. La discusión se daba entre “continuar el debate” (que era lo que Acosta defendía) y cumplir con el plazo final para aprobar con rapidez el texto el 26 de julio (como la cúpula de Alianza País y Rafael Correa querían). El propio Acosta recuerda que el buró político tenía razones para terminar rápido: aplazar la conclusión o exponerse a que la oposición se retire (como acababa de suceder en Bolivia) le quitaría legitimidad a la Asamblea justo antes del referéndum de aprobación de la Constitución. Para Acosta, sin embargo, se trató de nerviosismo desde la presidencia y el buró, que resultó en una Constitución de peor calidad (Harnecker 2011: 152-3).⁵

Diferencias más de fondo se desprendían de esa tensión –aparentemente de forma– entre debatir o votar. Sin embargo, debatir o aprobar una Constitución por mayoría simple en Bolivia tenía consecuencias políticas profundas relacionadas con los proyectos políticos de cambio que se encontraban en dificultades. Acosta decía en su discurso de renuncia “no creo que se deba sacrificar el debate, la deliberación, la apropiación e identificación con el proceso, la claridad y calidad de los textos, a la premura de los tiempos” (Acosta 2008: 49). Acosta también explicaba su renuncia irrevocable en términos de sacrificio de posiciones personales y disciplina orgánica –ya que continuaba participando del bloque oficialista cuya ruptura manifestaba querer evitar–; también quietar “los” antes de “momentos del pasado”. Días antes, un constituyente de la minoría daba cuenta de un público enfrentamiento entre

5 Para Ecuador tuvimos acceso a las siguientes publicaciones: sobre el contenido de la nueva Constitución Pérez Ordoñez (2009), Ávila Santamaría (2011) y Andrade (*et al.* 2009). Previos a la asamblea, anticipando algunos debates tenemos a Ayala Mora y Quintero López (2007) y a Verdesoto (2007). Sobre experiencias de primera mano con testimonios de protagonistas está Lucio Paredes (2008) o Acosta (2008), con textos que circularon durante la asamblea también está Acosta y Martínez (2009), Gangotena Guarderas (2010), Lucas (2008), Ibarra (2008), Andrade (*et al.* 2009), Pérez Ordoñez (2009), Llasag Fernández (2009) y Quintero (2008).

Correa y Acosta, cuando describía que el presidente de la asamblea no había sido aplaudido por la mayoría y sí por la oposición, a quienes el presidente del foro daba la palabra más de lo que el oficialismo quería (Lucio Paredes 2008: 189). Su renuncia fue aprobada por 77 de los 120 asambleístas presentes.

Antes del debate, Ayala Mora y Rafael Quintero López (2007) diferenciaban dos tendencias políticas en Alianza País: “una, de corte corporativista, sostiene propuestas francamente atrasadas con el nuevo vocabulario; otra tendencia impulsa un proyecto de unidad nacional basado en el reconocimiento de derechos colectivos, pero al mismo tiempo, de un país articulado por la interculturalidad con ciudadanía única y común como base de la democracia”. Había una clara oposición entre Correa (que ofrecía políticas como créditos bancarios, medidas contra la corrupción, bonos sociales, políticas económicas y de exportación con Venezuela) y las posiciones defendidas por los indígenas del Ecuador, menos cercanas a la bancada de constituyentes oficialistas y excluidas de la participación después de la renuncia de Acosta. En declaraciones más recientes, Correa daba cuenta de un debate constituyente en que las semillas transgénicas habían sido prohibidas, lamentando no haber tenido “la entereza” para oponerse a ese “error”, impulsado –según él– por el “ecologismo infantil de personas como Alberto Acosta” y para lo que sugería la necesidad de enmendar la Constitución.⁶

Con la aprobación de la Ley de Revolución Productiva, en 2011, también Bolivia autorizaría transgénicos, que el acuerdo congresal de 2008 había prohibido. En una entrevista en 2012, Morales justificaba la necesidad de usarlos.⁷ Este cambio expresa la nueva posición estatal desde donde se hacen evaluaciones distintas a las realizadas cuando

6 Ver *El Comercio* de Quito, “Correa dice que la prohibición constitucional de transgénicos es un error”, 27/09/2012. [Disponible en: http://elcomercio.com/politica/rafael-correa-prohibicion-constitucional-transgenicos-error_0_781721838.html].

7 Ver “Evo Morales Ayma: ‘El pacto fiscal es un descuartizamiento de Bolivia’”, diario *El Deber* de Santa Cruz, 05/12//2012. [Disponible en: <http://www.eldeber.com.bo/nota.php?id=121204222810>].

ambos eran parte de la protesta social. Sin embargo, paradójicamente, las dificultades de la bancada del MAS para aprobar su Constitución terminaron propiciando un espacio único para el debate. La dificultad aritmética hacía que las posiciones más radicales o rupturistas en el MAS no sean bloqueadas por la posición gubernamental, que las veía como elementos que ayudaban a generar escenarios de negociación (aunque sea calculando después descartarlas). La frustración del MAS con el curso de la asamblea, por otra parte, podría haber quitado algo de presión para la elaboración de un texto en las comisiones. “El MAS le soltó la mano a la Asamblea” era la impresión en algunos momentos de desesperación, cuando el Pacto de Unidad con constituyentes aliados introducía la igualdad entre justicia indígena y estatal, plurinacionalidad y representación directa de comunidades. El control social y el parlamento unicameral que como otros elementos, sólo al final saldrían del texto constitucional en redacción o serían reformulados quitándoles alcance y las posibilidades disruptivas. El debate que en Ecuador se producía al final de la Asamblea, ocurriría en Bolivia sólo después de aprobada la Constitución.

Después de aprobada la nueva Constitución, la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) no tardaría en volverse una fuerza opositora, dejando atrás el tibio apoyo que mantuvo durante la Asamblea, llegando a retirarle simbólicamente el bastón de mando indígena que le habían otorgado a Correa cuando iniciaba su mandato. En el caso de la CIDOB (Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia, antes llamada Confederación Indígena del Oriente Boliviano), había tenido momentos de crítica durante la asamblea (como con la sexta marcha de 2007), pero el MAS había conseguido mantenerla como aliada hasta el final de la Asamblea. Sería en la fase de implementación, a partir de 2009, cuando la organización adquiriría un perfil muy crítico, oponiéndose a las primeras leyes post-constituyentes y enfrentando al Gobierno por la carretera por el TIPNIS (Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécore).

En el caso de CONAMAQ (Consejo Nacional de *Markas* y *Ayllus* del Qollasuyu), la otra organización indígena importante del país,

correspondiente a las tierras altas, hubo un alejamiento del MAS en pleno proceso constituyente, pero ambas confederaciones indígenas participarían en la movilización al congreso por la aprobación del llamado a referéndum de la nueva Constitución de octubre de 2008 y se acercaría a la posición del MAS en momentos críticos, especialmente cuando veíamos un escenario de polarización con la Media Luna. A raíz de conflictos por minería y recursos naturales el perfil opositor de la organización también crecería después de 2009. CONAMAQ se adheriría a la marcha en defensa del TIPNIS en 2011 y 2012, sufriendo como CIDOB operaciones gubernamentales para dividirla. En 2013, sectores de CONAMAQ aliados al Gobierno tomarían la sede de la organización logrando dividirla, del mismo modo que con la central de tierras bajas (CIDOB) en 2012. En el caso de CONAMAQ, el Gobierno también expulsaría del país a la agencia danesa de cooperación que financiaba esta organización.

En Ecuador, días antes del cierre de la Asamblea, el líder indígena de la CONAIE, Marlon Santi, escribía una carta al presidente de la asamblea que sucedió a Acosta:

El tiempo le desconfiguró la palabra y le quitó la máscara, entonces no es el *mashi* Correa, la noche larga del neoliberalismo continúa, después de que la propuesta del movimiento indígena se haya botado al tacho de basura –no se puede imponer un idioma que nadie quiere aprender– ¡qué... historia más abrumadora! El kichwa para el neoliberalismo es dialecto no es idioma... no es escrito... es oral... es palabra, no es sujeto ni verbo. Es el idioma del indio... y de nadie más. Ahora estará justificándose, con muchos textos, para poder mentir a los pueblos y nacionalidades originarias del Ecuador (en Lucio Paredes 2008: 260).

Santi se refería al rechazo de la propuesta –apoyada por Acosta– de reconocer el quechua como lengua oficial junto al castellano, demanda indígena conseguida en la Constitución boliviana –por entonces aún no aprobada– que oficializaba las 36 lenguas indígenas del país. Marlon Santi había asumido la presidencia de la CONAIE en enero de 2008, exhortando al Gobierno de Rafael Correa y a la Asamblea Constituyente “a

impedir el saqueo del agua, el petróleo, los minerales y la biodiversidad en las tierras y territorios de las nacionalidades y pueblos indígenas”⁸. Durante la Asamblea, se habían movilizadado a Montecristi y Quito exigiendo la constitución de sus derechos y que sea aprobada la propuesta del Estado plurinacional. Al final de la asamblea, los indígenas estarían resentidos por derrotas con el rechazo al derecho de consentimiento previo o consulta a las comunidades afectadas por actividades extractivas y la aprobación del mandato agrario, cercano a los importadores de agrotóxicos.

Sobre el debate Acosta-Correa, Eduardo Gudynas (en Acosta y Martínez 2009) menciona que Correa “llegó a decir que Acosta era ‘demasiado democrático’ porque insistía en dejar que todos hablaran” y criticaba la “mayoría automática” típica de la “vieja política” pero adoptada por Alianza País y los nuevos gobiernos progresistas. Gudynas opina que la aceleración de plazos llevó a que en el referéndum sólo se votara a favor o contra el presidente, sin abrir un debate del texto constitucional en sí. Considera un “viraje de Correa a prácticas convencionales. Por ejemplo en el debate de la explotación petrolera y minera, Correa buscando una clásica inversión extranjera dependiente, con prácticas extractivistas similares a las practicadas en Colombia y Perú” (Gudynas 2010). Este hecho llama la atención, considerando que junto a Alberto Acosta, Correa había sido crítico del extractivismo, considerándolo negativo para el país.

Pablo Ospina (2008), del Instituto de Estudios Ecuatorianos, también presentaría el contraste Acosta-Correa. En su justificación de la decisión del buró político de Alianza País respecto a Acosta, Correa criticaba el “participacionismo”, que consistía en escuchar a todos. Criticaría a su propia bancada de 80 asambleístas, considerando que 20 de ellos

8 Comunicado de la CONAIE del 31 de enero de 2008 “Marlon Santi asume la dirigencia de la CONAIE y llama a la movilización en defensa de los recursos naturales”. [Disponible en: <http://www.llacta.org/organiz/coms/2008/com0006.htm>]. En otros comunicados la organización expresaba las demandas a la asamblea [<http://www.llacta.org/organiz/coms/2008/com0049.htm>] y [<http://www.llacta.org/organiz/coms/2008/com0050.htm>].

“tienen agenda propia y son infiltrados que pasan información a otros grupos” (Ospina 2008) refiriéndose a la articulación con ecologistas e indígenas. En su contraste, Ospina describe que sobre la explotación petrolera en áreas protegidas y de minería Correa era permisivo y Acosta restrictivo; sobre el mecanismo de consulta a comunidades, dando poder de veto, Correa era opuesto y Acosta a favor; en la declaración del Estado como plurinacional, Correa había sido distante mientras Acosta comprometido (2008: 132-134).

Acosta aparecía, según Ospina, más tolerante con las movilizaciones sociales y Correa ya se había referido en la propia inauguración de la Asamblea, el 29 de noviembre de 2007, al “peligro del izquierdismo y el ecologismo infantil”. En su mensaje del 26 de julio de 2008, del cierre de la asamblea, volvería sobre estos conceptos explicando que

Los peligros no vinieron de una oposición que ni siquiera se cree a sí misma, sino de nuestras propias contradicciones, de esas agendas propias que se metieron por las rastreras, de un falso sentido de democracia que buscó los aplausos de los grupos que precisamente debíamos combatir, del caballo de Troya que llevaba en su vientre aspiraciones y hasta frustraciones por las que no había votado el pueblo ecuatoriano (2008: 133).

En Bolivia, las acusaciones gubernamentales hacia el “indigenismo” y el “ecologismo infantil” también aparecerían, pero sólo en 2011 con fuerza y amplia difusión. El vicepresidente Álvaro García Linera hablaría y escribiría sobre eso, en el mismo sentido en que harían declaraciones ministros o dirigentes de la base del MAS. Hasta entonces, en Bolivia no había sido planteado un escenario de confrontación directa Gobierno-indígenas, a pesar de las tensiones. Sin pretender señalar una única causa para entender las diferencias de escenario entre ambos países, puede mencionarse la falta de un partido político del que participaran directamente las organizaciones indígenas de Bolivia, como Pachakutik en Ecuador, que podría haber facilitado que el MAS –partido con base no indígena sino campesina– construyera vínculos con los indígenas dándole lugar al Pacto de Unidad, que desde 2004 y durante la Asamblea Constituyente permitiría la articulación

de la base campesina del MAS con las principales organizaciones indígenas del país.

La distancia de los indígenas ecuatorianos con Correa, que rechazó aliarse a estos en la elección de 2006, obteniendo sin embargo su apoyo para la segunda vuelta, puede sentirse en un comentario de Luis Macas, presidente de la CONAIE entre 1990 y 1996 y diputado por Pachakutik de 1996 a 1998. En un artículo de su autoría, Macas criticaba el principal símbolo del proceso encabezado por Rafael Correa, la Revolución Ciudadana considerando la categoría de “ciudadanos” como aludiendo a la relación del Estado con individuos y no con comunidades, pueblos y nacionalidades; y como concepto que “individualiza indígenas negando complementariedad, reciprocidad, solidaridad” (Acosta y Martínez 2009: 96). Sólo después de 2010 se consolidaría el alejamiento de las organizaciones indígenas históricas con el MAS, en Bolivia.

Otro dirigente indígena, actualmente ocupado de la formación política en la CONAIE, Floresmil Simbaña (2011), presentaba otro contraste con el Gobierno, a partir de la explicitación de dos concepciones de lo comunitario. Consideraba lo comunitario como elemento central de la propuesta de la plurinacionalidad y del *sumak kawsay* (VB/BV). La primera es la visión del Estado, presente tanto en la Ley de Comunas de 1937 como en las reformas agrarias de 1964 y 1973, donde lo comunitario refiere a la forma de organización social de un segmento reducido y marginal de la sociedad, básicamente rural, meramente administrativo y sin reconocimiento de autogobierno social, anacrónico e ineficiente para gestionar, al lado de cooperativas y “asociación libre de productores individuales”. Desde la visión de los pueblos indígenas, al contrario, lo comunitario es también sistema político, económico, cultural y jurídico abarcando más ámbitos de la vida que van desde la dimensión material, hasta lo histórico y subjetivo (lo cultural y espiritual), explica Simbaña (2011: s/n).

El mayor conflicto entre el Gobierno de Correa y los indígenas sería el mismo que había enfrentado a indígenas con anteriores administraciones: la explotación minera. El tema ganaría relevancia después

de sancionada la Constitución de 2008, cuando sería aprobada una ley de minería, en enero de 2009, frente a la resistencia de movilizaciones y huelgas de hambre de ecologistas, indígenas y otros adherentes. El rechazo de esta ley, considerada por los críticos como contraria a la Constitución y al espíritu del Buen Vivir, comenzaría a crear un escenario de confrontación entre el Gobierno “extractivista” y los indígenas, junto a disidentes intelectuales, que criticarían al Gobierno defendiendo la Constitución. En un pronunciamiento crítico, Alberto Acosta recordaba que el Mandato Minero había sido aprobado en la constituyente por 95 de los 96 asambleístas presentes. A pesar de la constitucionalización (art. 279) el Gobierno se reconciliaba con un pasado de “festín minero”, en palabras de Acosta.⁹

El Gobierno del Ecuador llegaría a iniciar encarcelamientos y persecuciones judiciales a indígenas, acusados de terrorismo y sabotaje luego de protestas vinculadas a la defensa de territorio contra explotación de megaminería a cielo abierto. En una nueva movilización de septiembre de 2009, la CONAIE, sumaba al descontento por el extractivismo el disgusto por la exclusión de indígenas de entidades públicas anteriormente administradas por ellos como el Consejo Nacional de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE), la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB), Secretaria Nacional de Salud de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Ecuador y el Fondo de Desarrollo de los Pueblos Indígenas (FO-DEPI). En menor medida también el gobierno de Bolivia seguiría este camino, amenazando de perseguir judicialmente a los dirigentes indígenas del TIPNIS en resistencia contra la “consulta previa” realizada por el Gobierno.

En un comunicado firmado por los consejos de Gobierno regionales integrantes de la CONAIE en septiembre de 2009, llamando a la movilización, se proponía:

9 “Posición de Alberto Acosta sobre la ley minera”, enero 2009. [Disponible en: http://www.inredh.org/index.php?option=com_content&view=article&id=152%3Aalberto-acosta-ley-minera-ecuador&Itemid=126].

Rechazar los programas sociales que está implementando el Gobierno como socio bosque, socio páramo, bonos y créditos clientelares, entre otros que atentan a las formas de organización y los derechos colectivos de los pueblos y nacionalidades y en su reemplazo exigir la implementación de verdaderos programas de reforma agraria, microcréditos blandos para la agricultura, ganadería, sistema de riego, proyectos de industria artesanal, microempresas comunitarias, orientados a la consecución del *sumak kawsay*. [También se busca] exigir al Estado y al Gobierno nacional la nacionalización de los recursos naturales y la puesta en práctica de la auditoría a las concesiones petroleras, mineras, aguas, hidroeléctricas, telefónicas, espectro radio eléctrico y servicios ambientales; la deuda externa, la recaudación de impuestos y los recursos del IESS; así como, la suspensión de todo tipo de concesiones (extractivas petroleras, mineras, forestales, de agua y biodiversidad, hidroeléctricas) en los territorios de los pueblos y nacionalidades.¹⁰

En los años siguientes continuarían las movilizaciones contra el proyecto de ley de aguas, en defensa de comunidades en resistencia frente a proyectos mineros y rechazando también la consulta impulsada por Correa en referéndum de 2011, sobre temas como seguridad y otros alejados de las reivindicaciones indígenas y demandando sin éxito espacios de diálogo ante el tratamiento de otras leyes. Frente a una importante marcha en 2012, el Gobierno de Correa organizaría una contra-marcha y un discurso minimizador de la movilización indígena, defendiendo la importancia de proyectos mineros (con “control ambiental”) y manifestando que era posible “buena agua y buena minería”. Acusaría a Humberto Cholango, líder de la CONAIE, de buscar desestabilizar el Gobierno junto a la prensa privada y trataría a los indígenas de “malcriados”, oponiéndolos a las “grandes mayorías” incluso indígenas, que el Gobierno supuestamente representaba. El voto mayoritario, de hecho, era el argumento fuerte de los gobiernos contra toda crítica u oposición.

10 Resoluciones de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Ecuador, Convocatoria a la Movilización Nacional, 9 de septiembre de 2009. [Disponible en: <http://www.lacta.org/organiz/coms/2009/com0053.html>].

El mismo continuaría estando del lado de Rafael Correa y Evo Morales, que en 2009 obtendrían la reelección (con 64% para el MAS y 52% para Alianza País). Los gobiernos de ambos países repetirían buenos resultados con un 57,1% de apoyo a Rafael Correa en Ecuador en febrero de 2013, y un 61% para Evo Morales en octubre de 2014. En el caso de Bolivia, la segunda reelección de Evo Morales sería autorizada por el Tribunal Constitucional Plurinacional de forma controversial porque contrariaba una cláusula transitoria de la Constitución que recogía un acuerdo de las negociaciones de octubre de 2008 por el cual se establecía que en el marco de la prohibición de una segunda reelección, el primer mandato presidencial del MAS (2006-2009) sería contabilizado y, por lo tanto, Evo Morales y Álvaro García Linera no hubieran podido postularse para un nuevo mandato después de cumplir el que concluía en 2014. En Ecuador, Rafael Correa lograría en 2014 una autorización de la Corte Constitucional por la cual la reelección indefinida podrá aprobarse como enmienda parlamentaria a la Constitución, sin necesidad de convocar una consulta popular. La modificación aprobada en un congreso donde Alianza País tiene mayoría calificada habilitaría a Correa a postular a un nuevo mandato en 2017.

Con vistas a las elecciones presidenciales de febrero de 2013, en septiembre de 2012 la Coordinadora Plurinacional de las Izquierdas realizaba elecciones internas y proclamaba a Alberto Acosta como candidato a la presidencia para enfrentar a Rafael Correa. Además de dar cuenta de las diferencias entre el Gobierno y el movimiento indígena, que integra la coordinadora a través de Pachakutik, junto a partidos de izquierda, me interesa resaltar el hecho de que, como muestra la candidatura de Acosta, los conceptos que aquí buscaremos mapear se han convertido en lenguaje aceptado tanto desde el Estado como desde la oposición social y política. Hablamos con Alberto Acosta en noviembre de 2011,¹¹ antes de formarse el espacio que lo llevaría como candidato pero ya en la vereda opuesta al Gobierno del Correa. En ese momento consideraba que una de las tareas fundamentales era “pensar otro Esta-

11 Entrevista realizada en la ciudad de Cuenca, en noviembre de 2011.

do”, no uno donde haya apenas un tratamiento especial o espacios para los indígenas, sino un Estado que se piensa para todos. En su visión era necesaria una respuesta al capitalismo y esta debía salir de propuestas como el Buen Vivir, aunque dándole otros sentidos y ampliándolo, mientras vigencias y prácticas indígenas que ya existen se confrontan con otras realidades.

En Bolivia, la mayor oposición nacional contra el MAS en las elecciones locales de 2010 no sería ya la Media Luna –recluida en sus bastiones sin poder presentar alternativas nacionales–, sino el Movimiento Sin Miedo (MSM) hasta 2009 aliado al MAS y que en la elección de 2014 no podría mantener los buenos resultados de 2010, perdiendo reconocimiento jurídico por no haber alcanzado el 3% en la elección presidencial nacional. Su fuerza, sin embargo, no llega a hacerle sombra al partido de Gobierno y a pesar de haberse acercado a los indígenas en las marchas por el TIPNIS, su mirada política permanecería básicamente en la clase media urbana con fuerza en La Paz, gobernada por esta fuerza desde 2005. Sin haber dado lugar a una herramienta política, en Bolivia la fractura política por temas sensibles para los indígenas llegaría con mucha magnitud después de la Asamblea, en términos muy parecidos a los del Ecuador. La fórmula exitosa entre soberanía económica, políticas sociales y derechos indígenas empezaba a traer problemas en los territorios. Con la vieja oposición política y la Media Luna fuera de combate o limitada a la región, se daba lugar a una nueva disputa entre exaliados que reconocían por igual la plurinacionalidad, proclamaban el objetivo de avanzar hacia el Vivir Bien y habían sido parte de la redacción de la nueva Constitución.

En las elecciones de 2014 el MAS se impondría cómodamente, manteniendo el control del parlamento con dos tercios y sin que ninguna fuerza de oposición le pudiera hacer la más mínima sombra. En las elecciones ecuatorianas, Alberto Acosta y la coordinadora plurinacional quedarían rezagados al sexto lugar, con el 3,26% de los votos. Pedro Nuni, diputado indígena y uno de los líderes de las tierras bajas bolivianas (de los que encabezaron las fuertes movilizaciones a favor del TIPNIS) tuvo suerte parecida en las elecciones departamentales

del Beni. Estas candidaturas, sin embargo, son muy significativas. No sólo muestran un cambio en los bloques políticos (con la ruptura de la alianza que acompañó los procesos constituyentes de Bolivia y Ecuador), también dan cuenta de estrategias de búsqueda desde los sectores indígenas, que siguen teniendo al Estado como horizonte, aunque ya no de la mano de presidentes con popularidad y apoyo electoral mayoritario. Toda crítica, así, sería considerada minoritaria y contraria al interés nacional. Los avances en derechos especiales y articulaciones de visiones políticas diferentes perderían lugar frente al avance del Estado, ensamblado con un partido, un líder y la supuesta voluntad de toda la nación.

Otros dirigentes indígenas se acercaban a partidos en Bolivia para las elecciones de 2014, tras una declaración de las propias centrales indígenas de que disputarían con el Gobierno de esta manera. En mandato orgánico de noviembre de 2013, salido del primer encuentro post-constituyente realizado entre los pueblos indígenas de las tierras altas y bajas de Bolivia, sin la participación de los sindicatos campesinos pero con la presencia de las organizaciones indígenas históricas (CIDOB, CONAMAQ), además de las organizaciones indígenas internacionales (Coordinadora Andina de Organizaciones indígenas-CAOI y Consejo Continental de la Nación Guaraní-CCNG) no presentes en la fase constituyente; se decidió desconocer cualquier ley que sea promulgada por Evo Morales mientras continúe con las acciones de división a las comunidades, pueblos y organizaciones, criminalice las protestas, sostenga la impunidad por la represión de la marcha del TIPNIS en Chaparina y no los consulte en leyes y anteproyectos de su interés. Las organizaciones, cabe agregar, se amparan en la Constitución y reconocen las luchas por crear un Estado plurinacional y la descolonización.¹²

12 “Mandato orgánico del primer encuentro de pueblos indígenas”. [Disponible en: <http://www.scribd.com/doc/187703220/MANDATO-ORGANICO-DEL-PRIMER-ENCUENTRO-DE-PUEBLOS-INDIGENAS-doc>].

También la minería, también los indígenas y escucharíamos desde el Gobierno de Bolivia un discurso similar al de Rafael Correa contra sus exaliados cuando la Vicepresidencia publicara en 2011 el libro de Álvaro García Linera *El “oenegismo”: enfermedad infantil del derechismo. (O cómo la “reconducción” del proceso de cambio es la restauración neoliberal)*. La crítica de García Linera se dirigió inicialmente a un manifiesto publicado en junio de 2011 (“Por la recuperación del proceso de cambio para el pueblo y con el pueblo”) y hecho público por la Coordinadora Plurinacional de la Reconducción, agrupación de intelectuales y militantes sociales que no prosperó como espacio político visible.¹³

Los firmantes tenían una afinidad de visión respecto a la Coordinadora Plurinacional del Ecuador. El documento denunciaba un abandono de la construcción del Estado plurinacional, criticando las primeras leyes post-constituyentes (las de autonomía, de régimen electoral y de educación) que se habían alejado de la Constitución y de los indígenas. El documento incluía también críticas económicas (pobreza, YPFB, política financiera, extractivismo) y políticas (falta de transparencia, autoritarismo, represión a oposición, nombramientos judiciales, falta de implementación de la Constitución) y elaboraba una serie de propuestas.

El libro de García Linera (2011) atacaba a varios de los firmantes, calificados de resentidos, manipuladores, izquierdistas y funcionales al imperialismo y la derecha nacional. La idea general era que minorías críticas estaban defendiendo intereses extranjeros a contramano de

13 El documento fue firmado por un grupo heterogéneo de intelectuales, militantes, exfuncionarios de Gobierno (como Alejandro Almaraz que lideró la política agraria de Morales hasta hacía poco tiempo, Raúl Prada, exconstituyente y funcionario y Gustavo Guzmán, exembajador en EUA) y dirigentes sociales como Óscar Olivera (protagonista en la Guerra del Agua de 2000) y Rafael Quispe, de CONAMAQ, que en julio de 2012 sería nombrado, contra la voluntad del Gobierno, coordinador de fortalecimiento político de la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), integrada por indígenas de seis países sudamericanos.

la voluntad mayoritaria de avanzar con el desarrollo y la justicia social en territorios distantes. Una réplica a la respuesta de Linera vendría ya en el marco del conflicto del TIPNIS que veremos a continuación en Guzmán, Almaraz, Olivera, Fernández y Regalski (2011). Algunos momentos del debate político pueden seguirse también en un libro publicado por la Vicepresidencia y la Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria (VV. AA. 2011), en cuya presentación García Linera se alejó de sus compañeros de comuna (ver Prada 2011, Molina 2011, Soliz Rada 2011a y 2012).

Por otro lado, un signo de los nuevos tiempos es la opinión de Andrés Soliz Rada, atento crítico y exministro de hidrocarburos de Evo Morales, afiliado en la “izquierda nacional”. Después de criticar desde 2007 al vicepresidente García Linera como ideólogo de la autonomía indígena y lo plurinacional como debilitadores de la soberanía y la defensa de los recursos naturales, Soliz Rada (2011b) elogió el rumbo del desarrollo no comunitario sino sudamericano anunciado por García Linera. Con una visión que después García Linera usaría contra sus críticos, Soliz Rada había criticado contra él su propuesta plurinacional como experimento introducido por las ONG de forma cómplice con los intereses transnacionales por los recursos naturales de Bolivia. Así, no sorprende que Soliz Rada festeje el rumbo tomado cuando escribe que:

El vicepresidente Álvaro García Linera [...] afirmó que ha llegado el momento de reposicionar estratégicamente a Sudamérica, ya que en el siglo XXI sólo los Estados regionales o Estados continente incidirán en los procesos de construcción de la economía, la defensa y la legalidad planetaria. Este concepto es antagónico al que planeó en la década de los ochenta, cuando dijo que no era necesario dividir Bolivia porque ya estaba dividida. Luego logró el reconocimiento constitucional de 36 inexistentes naciones indígenas. Más tarde, sin explicaciones coherentes, dio un salto del capitalismo andino al socialismo comunitario, cuya validez ha cuestionado ahora con la tesis de las naciones continente. Ojalá no abandone esta posición ya que, por fin, ha

llegado a la posición correcta que los latinoamericanos debemos defender (2011b: s/n).

Distintos conflictos que horadarían la confianza de sectores antes aliados al MAS, entre ellos los indígenas, los cívicos de Potosí, los mineros cooperativistas, comunidades afectadas por minería (como Mallku Khota e Itika Guasu), sectores campesinos e incluso la ciudad de El Alto, muchos de ellos manifestándose a fines de 2010 cuando el Gobierno intentó eliminar subsidios a combustibles, dando lugar a una amenaza de aumento de precios (“gasolinazo”) que finalmente fue abortado frente a las masivas protestas.

En conversación que mantuve con Álvaro García Linera (Schavelzon, 2013 s/p), en octubre de 2013, expresó su opinión estatista y contraria a los derechos de las minorías. En el contexto de una discusión sobre cómo fue dejada de lado la agenda de la autonomía, por la que antes se había propugnado dijo: “la autonomía surgió como una consigna para debilitar el Estado. Eso fue. Ahora el Estado se ha indianizado y la autonomía pierde su fuerza que tuvo antes”. Comenté que además de la lucha en los años anteriores hasta llegar a ser Gobierno, había una agenda para descolonizar las formas y pensar otra sociedad a todo nivel, luego, pregunté por la agenda “de la diferencia” que había quedado atrás, y el vicepresidente consideró: “eso es una agenda en resistencia, no es una agenda de mando”. Pregunté si entonces había sido sólo una estrategia y concluyó que eso había sido

Como agenda de resistencia [...] siempre ha sido planteado así. Es lo que ni el chato [Raúl Prada] ni la CONAMAQ entienden. Y esos debates se han hecho desde el año 2008 para la Constitución [...]. Nos reclaman ‘¿por qué no la economía comunitaria?’, porque no es el Estado el que hace la economía comunitaria. Eso es estatismo. La producción comunitaria, o es comunitaria, o no va a ser nada. El Estado tiene que estar atento, ahí donde surge una iniciativa colectiva (Schavelzon 2013, s/p).

El vicepresidente y el proyecto defendido por el MAS habían dejado de lado la autonomía.¹⁴ En noviembre de 2013, en Ecuador, García Linera haría una defensa de la orientación estatal marcada con decisión especialmente después de la promulgación de la Constitución en 2009. Señaló que:

Si nosotros no hacemos nada, no tocamos nada, no extraemos un solo átomo o molécula de gas, no extraemos un solo gramo de petróleo, ¿con qué recursos vamos a construir la escuela?, ¿con qué recursos vamos a pagar el salario al médico, que va ir a curar a la Amazonía, a 300 kilómetros del centro de la ciudad, después de cuatro días de haber ido en barcaza?, ¿con qué dinero?

También criticó lo que sería “la muletilla del extractivismo”, usada por intelectuales e instituciones contra los gobiernos de Bolivia, Ecuador y Venezuela, sosteniendo que eso no es igual a capitalismo. El problema no está en el extractivismo, defendía García Linera, sino en la lógica de producción: si producimos para generar ganancias o para generar satisfacción de necesidades. También acusó a la “actitud conservacionista” y contrarrevolucionaria “porque quiere amarrar a los gobiernos revolucionarios en la posibilidad de usar temporalmente el extractivismo”. En el periódico *Página Siete*, donde se relataba esta información, se consultó también a Rafael Quispe, de CONAMAQ, quien consideraba que más bien el Gobierno era de derecha por no haber modificado la matriz energética. Esta visión sobre el extractivismo, decía

14 En su propuesta de autonomías para la formación de un Estado “multinacional” (2003), García Linera proponía autonomías que dieran lugar a un Estado multicivilizatorio con la diversidad étnico-cultural y civilizatoria comprendida en la organización del mundo colectivo. Las autonomías regionales de gran escala incluirían poderes legislativos, judiciales y económicos en zonas de comunidad étnica o lingüística, tendrían representación directa legislativa, proporcional a su dimensión demográfica, y policía propia, entre otras competencias. En un trabajo del contexto de la Guerra del Agua, en un artículo coescrito con Gutiérrez Aguilar, García Linera elogiaba los ímpetus autogestionados e insubordinados de la autonomía obrera y ciudadana (2002).

Quispe, “va en contrasentido con lo que se estableció en la nueva Constitución Política del Estado y el discurso de Evo Morales, que pronunció en la cumbre de Tiquipaya, sobre el respeto de la Madre Tierra”¹⁵

En un sentido similar, Rafael Correa desde Ecuador volvió a cargar contra posiciones ecológicas y críticas al extractivismo: “no vamos a ser mendigos sentados en sacos de oro”,¹⁶ afirmó en su balance de gestión frente a la Asamblea Nacional de 2012. También defendió la explotación de petróleo y minerales para enfrentar la pobreza que afecta a 34,7% de ecuatorianos en la pobreza e indigencia. En su administración, Correa renegoció contratos petroleros con empresas extranjeras que dejarán 80% de beneficios en el Estado, mientras las mineras dejarían 52%.

En su visión política expresada en distintos ámbitos García Linera daba cuenta de lo que veía como el fin de una fase de contradicción entre proyectos diferentes de poder y el inicio de una fase de proyectos locales y sectoriales. Por décadas ya nadie cuestionaría, decía García Linera, la intervención estatal en la economía, con petróleo y gas nacionalizados; el carácter plurinacionalidad del Estado, con indígena campesinos en el poder; y las autonomías, con el poder especialmente departamental desconcentrado.

Habría tanto en Bolivia como en Ecuador, un gran debate que, de hecho, no cuestionaría las bases constitucionales del nuevo Estado, más bien llamaría a desarrollarlas. Serían obstáculos para los gobiernos en el plano político, en su imagen como defensores de los derechos indígenas a nivel internacional y en la arena de la movilización política, donde el Estado asumiría una actitud represiva. La fuerza de los procesos boliviano y ecuatoriano, sin embargo, se mantendría firme en el plano electoral. Ninguno de los conflictos alrededor del extractivismo o por proyectos de desarrollo y que llevarían a discutir qué es el Buen

15 “Según el Vice, si no extraemos gas no habrá dinero para el país”, *Página Siete*, 12/01/2014. [Disponible en: <http://www.paginasiete.bo/nacional/2014/1/12/segun-vice-extraemos-habra-dinero-para-pais-11130.html>].

16 Ver el diario *Hoy*, 10/08/2014. [Disponible en: <http://www.hoy.com.ec/noticias-ecuador/correa-defiende-explotacion-minera-y-de-petroleo-para-enfrentar-pobreza-558537.html>].

Vivir o cuáles deberían ser los alcances y fundamentos de la plurinacionalidad, impactaría en el apoyo popular de los gobiernos.

El TIPNIS y el Yasuní

El conflicto del TIPNIS redibujaría el campo político boliviano por su fuerza y nos interesa aquí por su vinculación con los conceptos trabajados, así como con los actores que los impulsaron en el proceso constituyente y la propia llegada de Evo Morales al poder. Este es el punto de quiebre en el proceso boliviano con que abrimos este trabajo.

Sobre el TIPNIS, consultar Schavelzon 2011, 2012b; Prada 2012; Paz 2012; Almaraz *et al.* 2012; Fundación Tierra 2012; Fundación UNIR 2011; Bautista *et al.* 2012; García Linera 2012 a y b; Chávez *et al.* 2012.¹⁷

El TIPNIS puso sobre la mesa nacional dos visiones contrapuestas de territorio y proyecto político para el país, con consecuencias para lo que a partir de ahí se hiciera en la construcción del Estado plurinacional, en la defensa del Vivir Bien y del modelo y política de desarrollo. El conflicto se desarrollaría alrededor de distintas marchas, una de Trinidad a La Paz, la VIII Marcha de Indígenas de Tierras Bajas en 2011, que sería bloqueada por campesinos y reprimida por la policía, pero luego reanudada con un ingreso a La Paz con mucho apoyo de la ciudadanía y logrando una ley de la Asamblea Plurinacional (controlada por el MAS) asegurando la “intangibilidad” del parque. Otra marcha sería iniciada por productores de coca lindantes con el territorio indígena, que en el proceso de titulación habían optado por no integrarlo como parte de los propietarios del territorio colectivo para mantenerse afiliados a la federación de colonizadores y a la producción de coca en régimen de propiedad individual prohibido dentro del parque nacional y territorio indígena, pero que reivindicaban el pasaje de la carretera por el TIPNIS, como posible futuros beneficiados comercialmente. Esta nueva marcha,

17 La información sobre el TIPNIS está disponible especialmente en internet, en las páginas: [<http://www.tipnisesvida.net>], [<http://www.la-razon.com/tag/tipnis.html>], [<http://www.somossur.net/>], [<http://marcha.ftierra.org/>], [<http://apoyotipnis.blogspot.com.br/>].

también indígena pero pro gubernamental y no reconocida por las estructuras indígenas tradicionales, pedía la construcción de la carretera que el Gobierno publicitaba como importante para el desarrollo, para la salud y la educación y geopolíticamente para integrar el país. También la asamblea aprobaría una ley con la llegada de este sector a La Paz, donde se ordenaba la realización de una consulta a las comunidades, anteriormente negada, abriendo las puertas a que la “intangibilidad” establecida en la ley anterior sea revisada. La concesión de la obra, en manos de la empresa OAS y un crédito de un banco estatal del Brasil sería suspendida.

En 2012 las organizaciones indígenas realizarían una nueva marcha, la IX desde 1990, oponiéndose a la consulta “posterior” que iniciaría en agosto de ese año y concluiría en diciembre, con un apoyo a la construcción de la carretera de la mayoría de las comunidades, según el Gobierno y con una resistencia y cuestionamiento de esos resultados por parte de los indígenas de las organizaciones de tierras bajas. El Gobierno sería más eficaz en la campaña contra esta segunda marcha indígena en defensa del territorio del TIPNIS. Además de denunciar a sus dirigentes por diversos delitos, entre ellos relaciones con la venta de madera en el TIPNIS, ayudaría al quiebre de las estructuras orgánicas de las tierras bajas, incursionaría en el territorio con regalos vistos como formas de manipular los resultados de la consulta y suspendería proyectos y emprendimientos económicos en cuanto las comunidades no se manifiesten en contra de la intangibilidad (y a favor de la carretera).

Una particularidad del Pacto de Unidad, como espacio político de propuestas canalizado por el MAS para la Asamblea Constituyente de Bolivia, era el encuentro de pueblos minoritarios (representados por las organizaciones indígenas) con mayorías (representadas por los sindicatos campesinos y el voto masivo del MAS). Bajo la unidad indígena y la defensa del “proceso de cambio”, en ese entonces amenazado desde la Media Luna y la agrupación PODEMOS que representaba al poder empresarial conservador con presencia en el régimen político anterior, ese encuentro fue sumamente creativo, permitiendo una llegada inédita

ta de los pueblos minoritarios para pensar un Estado y también de las mayorías para pensar las posibilidades de las ideas que los pueblos minoritarios ponían en debate: la autonomía, pensada inicialmente para minorías étnicas pero que podría ser adoptadas por campesinos en regiones donde son mayoritarios; el Vivir Bien, de la comunidad que podría ser para todos, con distintas formas en tierras bajas o las ciudades; la plurinacionalidad, en el encuentro de un país con formas alternativas de civilización y la descolonización, desde el Estado o contra el Estado. Frente al agotamiento de las formas políticas modernas en los Andes (partido, república, sindicato) y cuestionando los límites de la política liberal (individuo, propiedad, representación, mercado) las discusiones daban lugar a propuestas innovadoras y desafiantes. Las dificultades en alcanzar el pacto y la vigencia de las mismas instituciones y formas políticas que se cuestionaban, recortaron mucho de este trabajo que, sin embargo, quedaría registrado e incluido de forma abierta e indefinida en la Constitución.

Este espacio constituyente fue resultado de un encuentro excepcional, que nunca había ocurrido más que esporádicamente, aunque sus componentes hayan comenzado a acercarse años atrás, en la movilización y la lucha fuera del Estado. Ahora bien, ese encuentro de minorías y mayorías indígenas se quiebra en el conflicto del TIPNIS. El discurso desarrollista industrializador exagerado para la campaña por la reelección de 2009 había abierto una crisis al que antes era un espacio ambiguo pero unido. El problema político de conjugar derechos indígenas con integración, desarrollo y crecimiento no pudo ser mantenido por más tiempo. Indígenas minoritarios en búsqueda de autonomía y productores rurales en busca de mercados agarrarían caminos diferentes, como no había ocurrido durante la Asamblea Constituyente, en que la amenaza de la Media Luna tuvo un papel amalgamador.

En un comunicado de prensa en 2011, García Linera rechazaba las demandas indígenas en el TIPNIS con el argumento de que las mismas implicarían la paralización de las actividades hidrocarburíferas y que con ello se suspendería el pago de la renta de la dignidad a 600.000

ancianos y el Bono Juancito Pinto para 1,8 millones de estudiantes, ya que ambos programas son financiados con las exportaciones de hidrocarburos.¹⁸ En noviembre de 2012, mientras se preparaba el Censo de Población y Vivienda, García Linera amenazaba a los pueblos que rechazaban la carretera y se negaban a participar en el censo, declarando que de esa manera pondrían en peligro la extensión de tierras demarcadas y que “la comunidad que no participe del censo no quedará registrada para la reasignación de recursos”. Cuarenta comunidades del TIPNIS no habían realizado la “actualización cartográfica precensal” exigida por el Instituto Nacional de Estadística (INE) y García Linera expresó: “si hay alguna población que no quiso hacerse censar, vamos a tener que distribuir los recursos del Estado para salud y educación, no va a estar registrada y no tendrá derecho a reclamar”. También responsabilizó a los dirigentes indígenas que recibirían, según García Linera, salarios del extranjero.¹⁹

Si bien no se puede considerar un conflicto concluido, por las heridas abiertas y el despertar político de las organizaciones indígenas defensoras del territorio, en diciembre de 2012 el Gobierno da por cerrada la consulta, anunciando que el 82% de 69 comunidades habrían aprobado la carretera, que deberá ser “ecológica”, para lo que iniciarían una búsqueda de capitales, frente a once comunidades que se mantuvieron firmes en la resistencia. El Gobierno resolvería por simple mayoría y no respetando la búsqueda del consenso, a partir de una consulta que dejó muchas sospechas y críticas por el modo en que se planteaba en las comunidades, según algunos observadores orientada a preguntar a los indígenas por una tramposa disyuntiva entre desarrollo y carretera versus pobreza e intangibilidad.

Los argumentos de García Linera a favor de la carretera y en contra de los indígenas que se oponían (considerados en realidad objetos de la manipulación de las ONG y el ecologismo izquierdista in-

18 Periódico *Página Siete*, 20 de septiembre 2011, La Paz (citado por Gudynas).

19 “Sin censo no habrá recursos”, *Página Siete*, 02/10/2012. [Disponible en: <http://www.paginasiete.bo/2012-10-02/Nacional/Destacados/4Nac00102-02.aspx>].

fantil) serían defendidos en entrevistas y dos libros del vicepresidente y principal voz intelectual desde el gobierno boliviano (García Linera 2011b, 2012 a y b). La carretera tendría importancia geopolítica para liberar a la burguesía del Beni de la extorción de Santa Cruz, por no contar con vías directas a los mercados. La carretera llevaría desarrollo, educación y salud. La carretera no estimularía el avance de la coca. Los argumentos buscarían defender la importancia de la carretera, junto a la descalificación de los indígenas, minimizados por ser el 5% del 62% de los indígenas bolivianos, en un razonamiento que oponía indígenas manipulados por las ONG a indígenas quechuas y aymaras que protagonizaron “la revolución más importante del país y del continente en los últimos siglos”.

Por otra parte, uno de los firmantes del manifiesto por la reconducción, Alejandro Almaraz, acusaría al Gobierno de “farsante” por impedir que indígenas o no indígenas calificados ocupen funciones públicas, a partir de un sistema de ingreso al Estado con avales de organizaciones sociales. Este autor, exviceministro de Morales, también ponía a la luz el pasado vinculado a las ONG del vicepresidente, además de criticar las políticas de nacionalización del Gobierno por no haber dado inicio a la industrialización de los hidrocarburos y por haber firmado contratos con retrocesos respecto del decreto de nacionalización. También señalaba la violación de derechos indígenas en el TIPNIS y la falta de representación indígena directa como establece la Constitución (Almaraz 2011).

García Linera desviaba el foco de la atención de los derechos indígenas a los intereses que las ONG extranjeras tendrían en mantener a Bolivia subdesarrollada. La de García Linera no sería una fundamentación del desarrollismo por la necesidad de conquistar territorios ocupados por salvajes, como sí diría el secretario ejecutivo de la CSUTCB en declaraciones televisivas.²⁰ Tampoco la explicación de Evo Morales

20 “Dirigente de la CSUTCB: los indígenas tienen que aceptar la carretera para que no vivan más como salvajes” [Disponible en: <http://eju.tv/2011/09/dirigente-de-la-csutcb-los-indigenas-tienen-que-aceptar-la-carretera-para-que-no-vivan-ms-como-salvajes/>].

de que no se había hecho la consulta “previa” porque de ese modo no habrían podido conseguir el dinero para la obra. García Linera en su argumentación más bien buscaba presentar la carretera como reivindicación de indígenas contra el imperialismo y los intereses de la elite cruceña o algunas familias benianas que ponen el precio de la carne. En la fundamentación del avance, al mismo tiempo, definía el “trípode virtuoso” de la política boliviana actual, formado por la economía plural (articulando diversos modos de producción), la autonomía entendida como desconcentración de poder, y la plurinacionalidad, entendida como pueblos y naciones indígenas al mando del Estado. Como él mismo destacaría, Gobierno y oposición hablaban ahora en lenguaje plurinacional.

Por otra parte y como justificación implícita de la continuidad de una política de apertura al capital inversor para extracción de materias primas, a como dé lugar, García Linera defendía que una verdadera revolución sólo puede ser planetaria y que:

Como toda emancipación, la del extractivismo tiene que partir precisamente de él, de lo que como forma técnica ha hecho de la sociedad. Actualmente, para nosotros como país es el único medio técnico del que disponemos para distribuir la riqueza material generada gracias a él (pero de manera diferente a la precedente), además, también nos permite tener las condiciones materiales, técnicas y cognitivas para transformar su base técnica y productiva. Porque si no, ¿con qué superar al extractivismo? ¿Acaso dejando de producir, cerrando las minas de estaño, los pozos de gas, retrocediendo en la satisfacción de los medios materiales básicos de existencia, tal como lo sugieren sus críticos? ¿No es esta más bien la ruta del incremento de la pobreza y el camino directo a la restauración de los neoliberales? ¿El amarrar las manos al proceso revolucionario en aras del rechazo extractivista, no es acaso lo que más desean las fuerzas conservadoras para asfixiarlo? (García Linera 2012a: s/n).

Para García Linera, de esta forma “el proceso revolucionario” se asociaba al desarrollo de la explotación extractivista, que es un tér-

mino técnico no necesariamente asociado a un modo de producción y que para Bolivia podría ser positivo (o inevitable) combinado con el desarrollo de una industria local. Más que la búsqueda de un desarrollo alternativo, rechazando la matriz económica exportadora, la fundamentación estatal se limitaría a la búsqueda de aumento del valor que de la explotación extractivista queda con el Estado para ser transferido a los sectores necesitados.

Varias voces señalaron que había razones bastante ligadas a los derechos aprobados en la Constitución para oponerse a la obra, además del sobreprecio con que había sido concesionada, la amenaza a una reserva silvestre tropical única en el continente y la crítica a la subordinación al capital transnacional representado por Brasil (Almaraz 2011: 23-25). También Raúl Prada, firmante del documento de la Coordinadora por la Reconducción, argumentó a favor de las tesis criticadas por el vicepresidente. En ese sentido y también situando el conflicto en el centro del quiebre post-constituyente, la plurinacionalidad y el Vivir Bien, escribía que

Para los pueblos indígenas el TIPNIS es la loma santa; para los ecologistas es el corazón de la producción del agua, de los ciclos de agua de las zonas del TIPNIS y de las regiones colindantes. Para la Constitución es una TCO, un territorio indígena y parque, donde cohabitan las comunidades indígenas de tres pueblos amazónicos, yuracarés, chimanes y moxeños, los mismos que gozan derechos colectivos, consagrados por la Constitución. El conflicto del TIPNIS se ha convertido en el centro de los debates y en la batalla crucial en defensa de la Madre Tierra, de la Constitución y del proceso. Lo que vaya a ocurrir depende de la capacidad de resistencia de las comunidades de la TCO del TIPNIS, también de la violencia que es capaz de ejercer el Gobierno (Prada 2012: 34).

El conflicto del TIPNIS es sumamente ilustrativo para entender el problema del VB/BV y la plurinacionalidad. En el enfrentamiento de una economía étnica de pocos miles de personas en un gran territorio preservado con la lógica de la producción individual en territorio desfo-

restado para la plantación a gran escala de coca u otros productos, sea o no para fines de narcotráfico.

Como el lado gubernamental del debate bien señala, sería injusto plantear esta oposición entre indígenas y no indígenas. Del lado campesino, a favor de la carretera y el mercado, encontramos aymaras y quechuas, incluso comunidades minoritarias del TIPNIS donde avanzó la formación de sindicatos productores de coca. Pero el carácter indígena compartido no evita que hablemos de dos lógicas opuestas en la concepción del VB/BV: se trata de bienestar para mayorías urbanas en proceso de modernización, o de formas de vida alternativas que resisten contra la historia, la modernidad y el Estado. Desde el Gobierno se señalaron proyectos de turismo y empresariales que también existen en el TIPNIS y no son para nada ajenos a la lógica del capital. En 2013 el Gobierno reconoció que la carretera no iba a ser construida.²¹ A pesar de que el Gobierno se había declarado victorioso en la consulta posterior no emprendería una nueva guerra para hacer valer el mandato de la población consultada y de las bases del Gobierno en el Chapare, a quienes el presidente había prometido la obra. Internamente reconocieron la fragilidad de la aprobación en consulta y la voluntad de no reabrir el conflicto.

Sarela Paz, quizás la voz más autorizada desde la investigación social para explicar el conflicto del TIPNIS por su conocimiento del lugar, defiende que por detrás del conflicto hay dos lógicas productivas y de desarrollo (a partir de datos relevados por una evaluación ambiental realizada en 2011 por encargo del Servicio Nacional de Áreas Protegidas, del viceministerio de biodiversidad). Por un lado, se trata de una economía étnica amazónica de las comunidades yuracarés, chimanes y moxeño trinitarias, que combina caza, pesca, recolección y agricultura en base al uso, acceso y aprovechamiento de los bienes del bosque de forma colectiva. La otra lógica es la economía de la producción de hoja

21 “García dijo que vía por el TIPNIS no va más, si se hace será en 20 ó 100 años”. [Video disponible en: http://erbol.com.bo/noticia/politica/03012014/garcia_dijo_que_por_el_tipnis_no_va_mas_si_se_hace_sera_en_20_o_100_anos#sthash.esU7xGxk.dpuf].

de coca impulsada por los colonizadores andinos, quechuas y aymaras y que aprovechan los recursos del bosque de forma individual. Este último prioriza el uso de la tierra y bosque convertible en tierra cultivable para la producción de coca con destino exclusivamente comercial y mucho más vinculado con el narcotráfico que con el consumo sagrado y tradicional (Paz 2012: 15-16).²²

A partir de un detalle de las consecuencias y posible impacto del encuentro de estas dos lógicas económicas, Paz inscribe el conflicto del TIPNIS en la problemática que inspiró la plurinacionalidad:

El desafío más grande que nos ha puesto el conflicto del TIPNIS en Bolivia es, sin embargo, el referido a la posibilidad de que la forma política del Estado plurinacional pueda albergar modos y procedimientos de modelo extractivo primario exportador, sin caer en una agotadora contradicción que la puede destinar a su propio destierro. El *modus operandi* de las iniciativas extractivas requiere no sólo de un Estado fuerte sino de un Estado mono nacionalista, o por lo menos, así han operado dichas iniciativas por varios siglos. La condición de plurinacionalidad puede convertirse en su talón de Aquiles puesto que implica discutir decisiones que desde el mono nacionalismo son tratadas como: ‘asuntos de bien común’, ‘asuntos de Estado’, ‘decisiones que no se discuten’. En ese sentido, tanto en Bolivia como Ecuador que son países altamente dependientes de estructuras económicas

22 Cabe a modo de orientación esquemática citar la forma en que para Bernd Fischermann se resumen ambas lógicas (2012: 62-63): de un lado, la tierra y territorio es siempre comunal; hay formas de trueque y no relación patrón-peón produciendo sólo lo que se puede realizar con las propias fuerzas; se cuida la constante recuperación del ambiente, como el caso Yurakaré que cambian el lugar de la comunidad cada 15 o 20 años; la extracción de recursos naturaleza, caza y pesca es sólo para uso personal. En la otra lógica, identificada para Fischermann con los campesinos y colonos, está integrada al mercado nacional e internacional, la tierra es privada, los sin tierra venden su mano de obra; la lógica es la de la acumulación de bienes y aumento de ganancias, vendiendo tierras que pierden rendimiento para invertir en tierras vírgenes adentro del parque y también participando de la explotación de recursos naturales. Se utiliza la tecnología para maximizar resultados, por ejemplo con el uso de dinamita para pescar.

basadas en modelos extractivos primario exportadores, se está restituyendo a una velocidad no esperada modos y prácticas de nacionalismos pasados, con retóricas nuevas como ‘movimiento ciudadano’ o ‘movimiento indígena’ pero que finalmente anclan formas y maneras de decidir la política pública sobre economía, como en las décadas pasadas del siglo XX (Paz 2012: 44).²³

En un sentido confluente, Raúl Prada también se refiere al impacto del conflicto del TIPNIS en el desarrollo del Vivir Bien. Criticando uno de los devenires del concepto VB/BV, Raúl Prada escribe que “por parte de los gobiernos progresistas también se ha llegado a reduccionismos asombrosos; se ha aproximado el ‘Vivir Bien’/‘Buen Vivir’ al concepto de bienestar, incluso al grado extremo de decir que los gobiernos tienen la responsabilidad de imponer el bienestar a las comunidades indígenas, aunque estas se resistan”. Este es el caso patente del conflicto del TIPNIS, como de otros conflictos de los gobiernos progresistas con comunidades indígenas, donde se quiere imponer el desarrollo.

En Ecuador, en 2013, un decreto (n° 74-2013) clausuraba lo que había sido una de las iniciativas más notables del Gobierno de Correa, con un valor simbólico alto como el del TIPNIS en Bolivia. Si bien no se establece a partir de aquí un nuevo curso político, puede vérselo como término de la ambigüedad y doble discurso respecto al desarrollo y los derechos indígenas y de la naturaleza. Este acto no generó movilizaciones similares a las de Bolivia, más bien se apoyaba sobre la derrota electoral de los movimientos indígenas y de Alberto Acosta. El escenario político era, sin embargo, bastante similar: un Gobierno proponiendo políticas sociales, con apoyo de las mayorías, pero cediendo a los impul-

23 Sarela Paz concluye que “la plurinacionalidad en ambos países no es producto de la magia que pudo haberse producido en el proceso constituyente, es fruto de razonamientos políticos de sus movimientos sociales marcadamente indígenas en ambos países. En este sentido, el potencial conflicto que se proyecta en ambos países, puede ser altamente crítico, sobre todo cuando sectores del movimiento indígena, como aconteció en Bolivia, no están dispuestos a negociar su condición de plurinacionalidad que implica básicamente no negociar su derecho a la libre determinación” (Paz 2012: 45).

sos del capitalismo sobre un modelo tradicional de desarrollo que ponía un paréntesis en las innovaciones constitucionales que habían llamado la atención al mundo.

La iniciativa Yasuní-ITT (la sigla corresponde a los pueblos en aislamiento voluntario: Ishpingo, Tiputini y Tambococha), proponía solicitar al mundo una compensación a cambio de la opción por no explotar el petróleo en estos territorios de indígenas no contactados y área ambiental protegida. Se trataba de un área con importantes reservas petroleras (calculadas en 7 mil millones de dólares) y el Gobierno fijaba como meta para la compensación internacional la mitad del valor que el Estado obtendría en caso de explotarse. En la fundamentación de la propuesta Yasuní-ITT, René Ramírez, desde la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (SENPLADES), destacaba la valoración de la “no acumulación” o del “valor de no hacer nada” frente a la acumulación del capital, oponiéndose así a la mirada económica neoclásica de la riqueza de las naciones asociada al capitalismo y el deterioro ambiental. Intentando correr el eje de la propuesta de la compensación monetaria (que venía siendo esquiva) Ramírez postuló que lo principal no es eso, sino la construcción de una relación diferente entre el ser humano y la naturaleza y la valoración de una biodiversidad no cuantificable monetariamente.

En su presentación de la propuesta, Ramírez explicaba que la idea es mantener el petróleo bajo tierra para preservar una de las zonas más megadiversas del planeta, evitando la emisión de 407 millones de toneladas de dióxido de carbono. Para el autor, este es un ejemplo concreto de formas de construcción del Buen Vivir y también lo asociaba con un anticapitalismo que no se quedaba solamente en la teoría y que se preocupaba por la viabilidad política de sus propuestas. El Gobierno de Correa proponía que los recursos del Yasuní fuesen destinados a satisfacer las necesidades de la población, específicamente para cambiar la matriz energética del país, la investigación, la ciencia y la tecnología. Entre las ventajas de la propuesta, Ramírez se refería a la forma de tomar decisiones, que incluía a los contribuyentes y pobladores del parque nacional. Al mismo tiempo, se buscaba romper con la lógica de la

cooperación donde el donante impone su voluntad. Más que donante se debe tratar de contribuyentes o coparticipes del cambio climático. En la propuesta ecuatoriana, el medio ambiente no era considerado un bien transable. Al concebirlos como medios públicos y comunes a la humanidad, se vuelven un asunto transestatal y posnacional (Ramírez 2010).

Ya fuera del Gobierno, ante la preocupación de la eventual explotación, Alberto Acosta propuso inventar una nueva opción: el Plan C, que era:

Vamos a defender el Yasuní aunque no tengamos un solo dólar. Debemos transformar al Yasuní en una herramienta para grandes transformaciones internacionales. Pero para ello necesitamos un Gobierno coherente que no se desdiga permanentemente y que además actúe consecuentemente con sus objetivos. No se puede explotar el petróleo en el Bloque 31, el cual está al interior del Yasuní y pone en riesgo al conjunto del ITT. Además se debería llegar a acuerdos con el Perú para ampliar la zona protegida hacia el país vecino.²⁴

A mediados de 2013, cuando desde el activismo se sospechaba que el parque estaba virtualmente abierto para explotación, la iniciativa se suspendió formalmente. Hasta entonces se habían conseguido contribuciones por 13 millones. Los argumentos fueron interesantes: en el decreto se decía que los derechos de la naturaleza y de los ciudadanos a vivir en un ambiente sano no se garantizarían con la continuidad de la iniciativa; se mencionaba que el Estado requiere recursos para combatir y superar la pobreza y que los pueblos amazónicos y los Gobiernos Autónomos Decentralizados serán coparticipes de los beneficios de una eventual explotación petrolera. En el mensaje televisivo de Correa, por

24 Entrevista conjunta con Vandana Shiva y Franco Viteri, “Tres voces distintas y seis manos unidas en defensa de la iniciativa Yasuní-ITT”. Antes de la suspensión de la iniciativa, es notable que mientras Viteri y Acosta criticaban al gobierno, Vandana Shiva había sido invitada por el mismo gobierno para visualizar el parque y promocionar la iniciativa. Son las tensiones y ambigüedades o disputas entre posiciones más características de la primera fase del gobierno. [Entrevista disponible en: www.rebellion.org/noticia.php?id=155579].

cadena nacional, la responsabilidad se volcaba en la falta de entusiasmo de la comunidad internacional. En su mensaje y en la publicidad estatal difundida se decía, además, que la extracción de petróleo afectaría sólo el 0,1% del área del Parque Nacional Yasuní. El cálculo de la posible explotación había subido a 18 mil millones, por lo que el dilema retórico presentado a la población era: “100% del Yasuní y nada de recursos para las necesidades urgentes de nuestra gente o 99,9% del Yasuní intacto y cerca de 18 mil millones para vencer la miseria, especialmente en la Amazonía, paradójicamente la región con mayor incidencia de pobreza” (Correa 2013).

Criticando a Acosta, su excompañero, Correa se refería también a un “1% de fundamentalistas antitodo que convencen a jóvenes de buen corazón, pero que sacaron 3% en las elecciones”. En la misma sintonía que García Linera, criticando a las ONG y considerando el término “extractivismo” como latiguillo usado por la oposición manipulada por la derecha, Correa decía que enfrentar petróleo y Yasuní o extractivismo y Yasuní era un falso dilema. Afirmaba que acabarían con la miseria pero también preservarían la Amazonía y que los seis años en que la propuesta estuvo en pie significaron millones de ecuatorianos sin agua potable, infraestructura educativa adecuada y acceso a la salud. “A nadie le duele más esta decisión que al propio compañero presidente” (Correa 2013).

Los conflictos del TIPNIS en Bolivia y del Yasuní en Ecuador son emblemáticos para entender el cuadro político que se establece una vez afianzados los gobiernos progresistas de Correa y Morales. En un modelo que es general en Sudamérica, como los conflictos de Conga en Perú, Belo Monte en Brasil y tantos otros alrededor de la megaminería, represas, agronegocios y petróleo, los altos precios de las materias primas dieron impulso a una explotación que beneficiaba a grandes empresas y financiaba los gastos sociales del Estado, que eran la base política electoral de los gobiernos. A pesar de los derechos, a pesar de las viejas alianzas de la época de lucha previa a la llegada al poder, los nuevos gobiernos necesitaron de los ingresos del extractivismo para viabilidad política. Nuevas alianzas con sectores regionales poderosos mostrarían

una continuidad política con el modelo defendido por sectores opuestos, en un consenso por el desarrollo que mostraría tanto a progresistas como a neoliberales apostando por el mismo modelo de ampliación del consumo y expansión del capital.

Contra esto se alzaron algunas voces. Los conceptos de VB/BV y plurinacionalidad fueron escenario de este debate. Conceptos surgidos en procesos constituyentes donde recién comenzaban a presentarse las diferentes miradas respecto a las prioridades políticas, se mantendrían poderosos para defender distintas políticas, desde el territorio y su defensa o desde el Estado y el desarrollo. La capacidad para mantener como parte de un mismo proyecto a la búsqueda de soberanía económica y la lucha contra la pobreza con la autonomía y el respeto a los derechos colectivos y del ambiente, se mostraría frágil y en crisis.

EL CONCEPTO DE PLURINACIONALIDAD

Intentaremos ahora sumergirnos en las discusiones constituyentes. En estas, el concepto de plurinacionalidad tenía un lugar privilegiado. Eran discusiones que superaban el ámbito institucional de las comisiones de la asamblea –donde a veces había todo menos debate– y repercutían en el proyecto de constitución desde la política boliviana y ecuatoriana en sentido más amplio. Sin tener como propósito alcanzar una definición “más precisa” o “verdadera” de lo plurinacional, recorreré parte del espacio cubierto por el concepto desde su origen en la política andina e incluyendo la forma en que el concepto quedó fijado en los textos constitucionales de Bolivia y Ecuador, hasta sus redefiniciones post-constituyentes.

Entre los autores que han escrito sobre el concepto de plurinacionalidad y de Estado plurinacional, en textos de tono generalmente analítico-propositivo desde el derecho o la política, debemos mencionar a: Albó y Barrios (2007), García Linera (2010b), Noguera Fernández (2008), Tapia (2008 a y b), De Sousa Santos (2007, 2008 a y b), De Sousa Santos y Exeni (2012), Acosta y Martínez (2009), Almeida (2008), Clavero (2011) y Walsh (2008). El concepto aparece en una intersección de discusiones que convocan al indianismo y al indigenismo; a la crítica académica al multiculturalismo y política al nacionalismo; del ámbito de los derechos de los pueblos indígenas y también de la izquierda.. Si bien el concepto se articula con lo que podría considerarse una continuación de los procesos de formación del Estado en América del Sur (completando procesos inconclusos del siglo XIX) la discusión de la plurinacionalidad se conecta también con un post-republicanismo que busca ensanchar los límites de la política superando las formas liberales y estatales modernas.

El origen político del término

El concepto de plurinacionalidad encuentra su sentido político actual en los países andinos a partir del crecimiento político y visibilidad

de las organizaciones de pueblos y nacionalidades de tierras bajas y selva amazónica y la consecuente imagen pluriétnica de las sociedades en cuestión. En el mismo sentido existe un consenso compartido por organismos internacionales, las ONG y el progresismo urbano de aprobación del pluralismo. En las metrópolis occidentales contemporáneas esto es claro en el apoyo del progresismo a la integración de minorías migrantes, pero la plurinacionalidad va más allá al criticar la integración multicultural, proponiendo un modelo político desde los derechos indígenas que superen la tutela y el “integracionismo” hegemónico durante buena parte del siglo XX y remaneciente aún hoy en el tratamiento estatal hacia los pueblos minoritarios originarios, incluso bajo formatos multiculturales.

Por otra parte, la participación política de organizaciones étnicas minoritarias, fortalecida también por el debate jurídico internacional, es importante para diferenciar la búsqueda plurinacional del multiculturalismo liberal, pero también de la que podría haber sido otro tipo de lucha descolonizadora indígena no multiétnica. Si en lugar de decenas de pueblos y naciones igualados más allá de su peso demográfico se tratara de la liberación nacional quechua o aymara, el marco político sería más parecido al de la descolonización en algunos países de África, donde el cuestionamiento del colonialismo y la búsqueda de conformar una mayoría amplia no llevaba a formular una crítica a “nacional”. Lo plurinacional, así, ve confluir significados de luchas descolonizadoras de poblaciones mayoritarias sometidas y también de la posición de naciones minoritarias desde una descolonización que se conjuga con el pluralismo. Sin los pueblos de las tierras bajas, en Bolivia, se hablaría de descolonización o indianización, pero no de plurinacionalidad.

Sin embargo, la necesaria presencia política de minorías para el desarrollo del concepto plurinacional en los Andes fue impulsada desde luchas indígenas de pueblos mayoritarios en situación colonial. Camadas profundas del concepto de plurinacionalidad nos llevan entonces al sentido indianista que remite a territorios donde estructuras coloniales se establecen de forma temprana y capilarmente dominante. Es desde las luchas anticoloniales de mayorías indígenas y campesinas desde donde nace un pensamiento político que invoca a quienes trabajaban la tierra, pero carecen de lugar en las altas esferas de poder. Tanto en Bolivia como en Ecuador, como veremos, la idea de lo plurinacional surge

de la fuerza política e intelectual quechua y aymara, con su crítica de la república liberal construida por una elite criolla que en 1825 (Bolivia) y 1830 (Ecuador) obtuvo la independencia política, pero mantuvo la admiración y dominancia de la cultura europea. Son estas poblaciones de alta densidad demográfica las que emprenden la lucha anticolonial asociándose a minorías étnicas y también cuestionando el nacionalismo, la bandera política que negaba sus orígenes.

Las poblaciones étnicas minoritarias, por un camino de lucha anticolonial emprendido por las mayorías indígenas, se encontrarían también con la izquierda, muchas veces englobada como parte de la sociedad colonial, pero en otras aliada en los intersticios de la misma contra dictaduras o gobiernos liberales y conservadores. En Bolivia, el indianismo anticolonial se asocia a los sindicatos campesinos y a líderes como Jenaro Flores que denunciaron que la opresión de clase no podía ser entendida sin la discriminación étnica. Esta teoría política de los “dos ojos” (Albó 1986) con la crítica que era étnica y de clase, se imponía en el escenario político de las décadas del 60 y 70 como voz indígena y campesina desde donde se formularía la propuesta plurinacional. El indianismo boliviano proclamaba la imagen rebelde de Tupaq Katari, líder incorporado como héroe nacional por el Gobierno de Evo Morales y que había inspirado en los años '80 y '90 distintas experiencias tanto parlamentarias como de política comunitaria autónoma y también de lucha armada.²⁵

25 El katarismo indianista de Bolivia nace en sindicatos de base de la provincia Aroma, departamento de La Paz, consagrándose en 1979 cuando después de haber conquistado la cúpula del sindicalismo campesino nacional lidera movilizaciones contra la dictadura y funda la CSUTCB. Nuevas miradas políticas, más cercanas a lo indígena, dejaban atrás un sindicalismo “campesinista” estructurado a partir de la reforma agraria de 1953 y a líderes sindicales que en dos décadas construyeron vínculos primero con el MNR (Movimiento Nacionalista Revolucionario) y luego con los militares. En la década del 60 la estructura sindical tradicional de los campesinos se alejaría de los mineros movilizados aliándose con la dictadura de Barrientos –el “pacto militar- campesino”– que sólo comenzaría a declinar después de la matanza campesina del Valle (en 1974), que es el momento en que los kataristas avanzan sobre las estructuras sindicales deslegitimadas y se acercan a la COB (Central Obrera Boliviana), que cedería protagonismo a esos campesinos en las movilizaciones del final de la dictadura de Banzer (Rivera 1993).

En Bolivia, sería desde el katarismo desde donde se haría un balance crítico de la revolución de 1952, con la lectura de que la reforma agraria de 1953 “transformó” a los comuneros en campesinos sindicalizados, buscando borrar sus raíces ancestrales e integrándolos a la economía de mercado. Sobre las ideas que ayudaron a conformar sus posiciones, Javier Hurtado, en su libro sobre el origen del katarismo, presenta dos vertientes políticas indígenas que surgen a partir de las lecturas de Montenegro y Fausto Reinaga, la una indianista, pensando la lucha india con contenido racial y la otra también indianista pero que “recalcaría el problema campesino desde una perspectiva nacional y de clase” (Hurtado 1984: 32-33). Las influencias nacionalistas y de izquierda se sumaban dando más complejidad a la mirada indianista que es en realidad desde donde se postularía la necesidad de una plurinacionalidad que permitiera un país de todas las nacionalidades indígenas.

El pensamiento y práctica política de Fausto Reynaga, precursor del pensamiento indianista en los 60 y fundador del Partido Indio de Bolivia, permitía plantear una continuidad con las rebeliones indígenas del pasado desde la idea de recuperar un país donde los indígenas eran “extranjeros en la propia tierra” y difundiendo la imagen de “dos Bolivias”, una india y otra mestiza o europea, que cortaría transversalmente divisiones como izquierda o la derecha, más allá también del nacionalismo y el cristianismo, encontrando un nuevo lugar de enunciación. A pesar de posiciones indianistas más radicales, el katarismo construiría vínculos políticos y teóricos con la izquierda, pero mantendría siempre una desconfianza. De cualquier forma, la combinación entre un pensamiento de izquierda y la mirada indianista (que tendría el antecedente peruano de José Carlos Mariátegui) sería importante para dar lugar a la idea de lo plurinacional, donde más allá de una forma política de un país con formaciones nacionales combinadas, como Suiza, Bélgica y Canadá... y más allá del reflejo de una composición multiétnica, se asociaba al concepto de descolonización y a la crítica a la política liberal republicana.

Si bien el indianismo katarista tenía al sindicalismo campesino como principal ámbito de acción, este pensamiento surgido en el tránsito migrante del campo a la ciudad se expresaba en distintos espacios culturales y políticos. En esa época, mientras mineros y campesinos se encontraban en el exilio o las cárceles de la dictadura de Banzer, el concepto de plurinacional comienza a desarrollarse. Así lo vemos en la siguiente frase de la tesis de fundación de la CSUTCB, de 1979:

Los campesinos aymaras, qhechwas, cambas,²⁶ chapacos, chiquitanos, moxos, tupiguaraníes y otros, somos los legítimos dueños de esta tierra. Somos la semilla de donde ha nacido Bolivia y somos los desterrados en nuestra propia tierra. Queremos reconquistar nuestra libertad cortada en 1492, revalorizar nuestra cultura y con personalidad propia ser sujetos y no objetos de nuestra historia (CSUTCB 1979).

La tesis de la CSUTCB, en 1983, con el katarismo en la dirección y ya en democracia, ahora decía:

Somos herederos de grandes civilizaciones. También somos herederos de una permanente lucha contra cualquier forma de explotación y opresión. Queremos ser libres en una sociedad sin explotación ni opresión organizada en un Estado plurinacional que desarrolla nuestras culturas y auténticas formas de Gobierno propio [...] no puede haber una verdadera liberación si no se respeta la diversidad plurinacional de nuestro país y las diversas formas de autogobierno de nuestros pueblos. [...] nuestra historia nos enseña que podemos desarrollar una lucha unitaria de todos los oprimidos del campo, pero respetando la diversidad

26 “Camba” tiene un origen que remite a los peones de campo mestizos o indígenas del Oriente boliviano. Recientemente, sin embargo, fue adoptado como referido a la identidad cruceña, por parte de la elite de Oriente, imaginada como formada por descendientes de Europa y con un proyecto de poder que en sus versiones extremas aparece como separatista. A veces el término refiere a la población de estos departamentos, como categoría étnico-cultural. Otras veces se opone a “cruceño” o “beniano”, por no incluir a los descendientes de quechuas y aymaras del departamento, alcanzando algunas veces un uso político discriminador y al mismo tiempo aglutinador.

de nuestras lenguas, culturas, tradiciones históricas y formas de organización y de trabajo. Debemos decir basta a una falsa integración y homogenización cultural que pretende despersonalizarnos a través de la castellanización forzosa, la aculturación y la alienación (CSUTCB 1983).

Luego, el katarismo seguiría distintos caminos. En 1985 tendría participantes en el Gobierno de la UDP (Unión Democrática Popular), junto a partidos de izquierda; tendrían también diputados electos por Oruro y La Paz, pero sería desde los años 90 cuando sus propuestas llegarían al Estado. En 1994, el dirigente katarista Víctor Hugo Cárdenas fue electo vicepresidente del liberal emenerrista Gonzalo Sánchez de Lozada, desde donde impulsó la educación bilingüe, el reconocimiento del carácter “pluricultural y multiétnico” de Bolivia en la Constitución y las Tierras Comunitarias de Origen (TCO) para los indígenas, en respuesta a las marchas que se habían iniciado en 1990. Durante esta época también se fomentó la participación de las estructuras sindicales locales en el Gobierno, con la ley de municipalidades y de participación popular, vistas hoy como paso importante para entender la llegada del MAS al poder. El concepto de lo plurinacional pasa necesariamente por estas experiencias de aymaras en la política y políticas multiculturales. Las reformas darían lugar a un ingreso de campesinos e indígenas en experiencias de gobierno local.

Como producto de una amplia experiencia con comunidades campesinas de Bolivia, Xavier Albó es un articulador de las propuestas que derivarían en la idea de “plurinacionalidad”. Desde CIPCA (organización de apoyo campesino con trabajo en todo el país desde la década del 60) combinó el trabajo institucional con comunidades y la producción intelectual. Citado por José Núñez del Prado (2009), el libro de Xavier Albó (1991) *Por una Bolivia diferente: aportes para un proyecto histórico popular*, interpela al Estado colonialista desde su doble perspectiva campesina de ser clase y nación, para proponer un Estado que se refiera a “una sociedad democrática y socialista que sea igualitaria, sin explotación de clase con grupos populares autogestorios no estatales-plurinacional” (Prado 2009: 55) En este trabajo se

explicita la posibilidad de ser al mismo tiempo miembro de la nación boliviana y de una nación de nivel subestatal, como la nación aymara, chiriguana o moxeña. En el documento citado se propone un Estado democrático, socialista y plurinacional y además una reorganización del mapa de Bolivia, idea que en el proceso constituyente circuló por algunas comisiones, dejándose de lado frente al riesgo de motivar propuestas regionalistas. En la propuesta se habla de estimular la propiedad comunal de la tierra y demás recursos naturales para la consolidación de unidades de producción comunitaria y con territorios intercomunales, pudiendo avanzar a la reconstrucción de territorios nacionales. Se sugiere que las empresas de tipo capitalista se sustituyan por otras sin explotación del trabajador no decretando la desaparición de un sector, sino facilitando el acceso a créditos y tecnologías para los campesinos, mejorando su estructura de comercialización y acceso a la tierra. En suma, se propone modernización e incorporación al mercado de los campesinos, pero también estimulando la producción asociada comunal e impulsando mecanismos tradicionales y nuevos de un sistema económico basado en la reciprocidad y la solidaridad (Prado 2009: 56).

Una línea más dura, también derivada del katarismo y el indianismo de Fausto Reynaga, optaría por la lucha armada con García Linera, futuro vicepresidente de Morales, entre los cuadros intelectuales que acompañaban a Felipe Quispe, el Mallku, buscando impulsar una política de levantamiento de *ayllus* y una sublevación indígena contra la república de los blancos y europeos. Después de años de cárcel por la participación en el EGTK (Ejército Guerrillero Tupaq Katari) Quispe dirigiría la CSUTCB, desde donde lideraría fuertes movilizaciones ya en el periodo que antecede a la llegada al Gobierno de Evo Morales. Si bien los cocaleros apoyarían una CSUTCB paralela, se encontrarían con Quispe en los bloqueos y movilizaciones del periodo 2002-2005. Las movilizaciones contra gobiernos liberales en el periodo 2000-2005, con epicentro en el altiplano y en el Chapare, confluirían y se multiplicarían con las Guerras del Agua y del Gas. Al mismo tiempo, se consolidaba el MAS como alternativa política fundada en

1995 y que llega al poder en 2006. A pesar de que el indianismo katarista migraría a los valles y el Chapare en los cuerpos de muchos exmineros o campesinos que constituirían el MAS, los cocaleros y el gobierno de Evo Morales no se identificaría de esa manera. No obstante, apoyarían en la constituyente una propuesta que no había salido de su seno y que tenía marcas importantes de la tradición política indianista, por ejemplo en la presencia transversal de lo comunitario y la plurinacionalidad.

Lo plurinacional, surgido en las luchas campesinas del final de la dictadura atravesarían todo el periodo democrático y de movimientos sociales sin mucha visibilidad para ir ganando cuerpo y emerger como modelo para el país en 2006, una vez abierto el proceso constituyente, y en 2007, cuando la nueva Constitución comienza a ser redactada. Desde una posición estatal, con una CSUTCB ya no dirigida por el katarismo sino por el MAS, la plurinacionalidad se alejaría de una posible asociación con proyectos de autonomía étnica o transformación comunitaria de las formas del poder convirtiéndose antes que nada en el símbolo de una propuesta que no alteraba la institucionalidad pero buscaba distribuir riquezas y asegurar el poder en manos campesinas. El imaginario del MAS, por otro lado, era el de pensar un país “del pueblo boliviano” y ya no del pueblo indígena –como en algunas vertientes del indianismo aymara. Sin embargo, el indianismo reaparecería en la definición del pueblo incluido en el artículo 3 de la Constitución como compuesto por “naciones y pueblos indígenas originarios campesinos” con una idea de lo plurinacional que remitía al encuentro de lo indígena del katarismo con sectores campesinos de la base del MAS.

La propuesta del Gobierno se alejaba bastante, en realidad, de los sectores indianistas que en un principio impulsaron el concepto de plurinacionalidad. La indudable pertenencia a la Bolivia indígena y popular de Evo Morales y las bases campesinas del MAS, permitía consolidar un amplio apoyo de actores sociales y fuerza electoral desde una posición diferente a la del Gobierno de Rafael Correa, también con una mayoría pero sin la identificación que se comprobaba entre los de

abajo y Evo Morales. La fuerza del reconocimiento indígena en Bolivia, además, abarcaría a los campesinos de lengua quechua y aymara que en Perú y Ecuador mantendría un autorreconocimiento mestizo o campesino, en un paralelismo rápido. Este reconocimiento amplio del campesinado con lo indígena abarcaba las ciudades y daría lugar a una identidad genérica más allá de lo quechua y aymara como nacionalidades ancestrales, que ciertamente afectaría al concepto de plurinacionalidad, dándole un carácter más flexible.

La identificación indígena amplia, ilustrada por el propio Evo Morales –migrante y no hablante de lengua originaria–, haría posible la aceptación por parte de la base campesina y cocalera del MAS del término “plurinacional”. Mientras el concepto de lo plurinacional ganaba apoyo, perdía especificidad; mientras ganaba peso, una “indigeneidad” cada vez más genérica se ampliaba hasta el punto de convertirse casi en una nueva identidad nacional cercana a la propia “bolivianidad”. Más allá de los grupos étnicos y nacionalidades indígenas, de hecho, lo plurinacional comenzaría a relacionarse con la llegada indígena al poder como fenómeno general y no como un poder indígena organizado que, asumido como tal, pasaba a gobernar el Estado. El mestizaje, como identidad impuesta por el nacionalismo en su proyecto de nación, daba lugar al Estado plurinacional como forma política de una nación indígena que lejos de plantearse como identidad pura, se adecuaba como marco de pertenencia a quien, además de raíces aymaras y quechuas, se consideraba mestizo o cholo.

El proceso constituyente, sin embargo, tendría al imaginario impulsado desde el Gobierno del MAS como sólo uno de sus componentes. Otra de las derivaciones del katarismo, que confluiría en el apoyo de lo plurinacional en el proceso constituyente se vinculaba a los proyectos de recuperación de formas de gobierno y organización ancestrales por parte de algunas comunidades del altiplano. Desde este lugar se promovería la adopción y reconocimiento de la forma *ayllu* para las comunidades –con reposición de autoridades originarias– y una crítica a la forma del sindicato y todas las instituciones republicanas entendidas como continuidad de la Colonia y la exclusión indí-

gena. De esta experiencia, relacionada con el trabajo de historiadores, antropólogos y con apoyo de la cooperación internacional, a partir de comunidades en gran medida disidentes del sindicalismo campesino, surgiría CONAMAQ, con la forma de una confederación de naciones y comunidades.

La CONAMAQ se adecuaba a la propuesta plurinacional discutida en la Asamblea y por su presencia política se constituía como una de las organizaciones centrales del Pacto de Unidad. Pero si bien esta organización confluiría con el MAS en la constituyente, su lugar político a nivel local era disputado con la estructura de los sindicatos campesinos en la CSUTCB, que conformaban la columna vertebral del MAS en las provincias. La CONAMAQ no tardaría en alejarse de los sindicatos que criticaba como coloniales (por reproducir formas políticas nacionalistas y modernas) y también rompería tempranamente con el MAS. Pero mantendría entre sus banderas la demanda de construcción de la plurinacionalidad, descolonización y autonomía indígena. Incluso en momentos de máximo enfrentamiento, parte de las bases de la organización seguirían apoyando a Morales. La organización también daría su apoyo al “sí” por la Constitución en el referéndum de aprobación. Una posición semejante de apoyo a la plurinacionalidad y crítica al Gobierno, especialmente desde 2009, que puede verse entre las organizaciones de las tierras bajas bolivianas y de la CONAIE en Ecuador.

Además del indianismo sindical, de la lucha armada, de las reformas multiculturales y de la reconstrucción del *ayllu*, después de la llegada del MAS al Gobierno, sería posible encontrar un indianismo gubernamental. Desde este lugar también se impulsó la propuesta plurinacional en la Asamblea Constituyente, argumentando a favor de la autonomía indígena pero especialmente defendiendo un sentido del concepto vinculado a la inclusión social (con lo indígena y lo popular como sinónimos, para Bolivia), donde no hay naciones con autogobierno territorial sino más bien un Gobierno que no modifica las formas institucionales, pero que es “de” y “para” los indígenas. En este nuevo escenario, el indianismo katarista estaría presente en el

discurso del Gobierno con la continua mención de la figura del líder indígena Tupaq Katari, en una política de modificación del panteón de héroes nacionales.

El indianismo tendría un lugar en el gabinete con la presencia del canciller David Choquehuanca, pero el pensamiento indianista de raíz katarista seguiría criticando al Gobierno con acusaciones de traición al movimiento indígena y la teoría del “entorno blancoide” de Evo Morales (Willka 2006). En estos momentos salió a luz el origen del MAS mucho más campesino y cocalero que indígena, y si no podemos hablar de la vieja tensión entre clase y etnia sin duda es el caso de una tensión entre dos formas de pensar la identidad indígena y la plurinacionalidad.

Otra fuente de lo plurinacional vinculada a las miradas indianistas dentro del Gobierno es la que tiene al vicepresidente Álvaro García Linera como importante difusor. Antes, como miembro del Grupo Comuna, formó parte del debate donde algunas interpretaciones que acompañaron la llegada del MAS fueron propuestas. García Linera escribió entonces *Marxismo, nacionalismo e indianismo en Bolivia* (2008), un corto bosquejo de la discusión en que hace referencia a que “una lectura más rica de la temática indígena y comunitaria vendrá de la mano de un nuevo marxismo crítico que, apoyándose en las reflexiones avanzadas por René Zavaleta Mercado (1937-1984), buscará una reconciliación de indianismo y marxismo”.²⁷ Él mismo identificaba su trayectoria política e intelectual en el espacio del “indianismo y marxismo” y fue

27 Luis Tapia ve a Zavaleta como el trabajo de síntesis más elaborado y complejo para entender Bolivia. Destaca su concepto de “lo nacional-popular”, síntesis más intensa y extensa de Bolivia, según Tapia. En un texto de 2000, evaluaría que no hay todavía una fuerza social que recuerde, encarne y sintetice la densidad de la historia, cuestión colonial y las nuevas condiciones de la explotación y dominación; pero sí rescataría la importancia del katarismo como síntesis de lo que fue y es Bolivia desde el punto de vista de los conquistados, colonizados o dominados y que –escribe Tapia– “en sus versiones más fuertes jala la historia y actualiza y plantea hoy la gran contradicción de estas tierras: somos un territorio multisocietal bajo dominio colonial, con una sociedad mestiza dominante racista y un estado inorgánico en relación a los pueblos y las culturas locales” (2007 [2000]: 86).

uno de los que pensaban el nuevo momento político que debería ser fundamentalmente indígena, dejando atrás el marco de un nacionalismo que desde los 80 había pactado con la economía neoliberal y que en los 90 se había acercado al multiculturalismo. Desde la cárcel, después de haber participado junto a Felipe Quispe en las organizaciones Ayllus Rojos, Ofensiva Roja y el EJTK, García Linera criticaría las políticas impulsadas por el MNR en un número de los *Cuadernos de discusión de Chonchocoro*, cuyo título es elocuente: “El ‘pluri-multismo’ o el vergonzoso asimilacionismo burgués” (1993).

Posteriormente, en *Indianismo y marxismo* (2008a) volvería a escribir contra el multiculturalismo defendiendo los sindicatos, al decir que “políticas de Estado de reconocimiento retórico de la multiculturalidad contraponen a la identidad indígena autónoma asentada en los sindicatos [...] una caleidoscópica fragmentación de identidades, de ayllus, de Municipios y de etnias”. Dentro del mundo de las organizaciones que proponían el Estado plurinacional, la misma crítica sería oída desde el sector campesino de la CSUTCB hacia la CONAMAQ: la reconstrucción de territorios fragmentaría un sujeto político común que debía unificarse para llegar al poder. La propuesta de lo plurinacional, sin embargo, sería acompañada de una defensa de autonomías territoriales que también formaría parte de la discusión antes y durante la asamblea. En un artículo de 2003 (García Linera 2003), el entonces lector de Bourdieu y profesor universitario, proponía un gobierno “multinacional” (que en publicaciones posteriores reeditaría ya como “plurinacional”). En este modelo, que también hacía eco de la demanda por autonomías departamentales que comenzaba a oírse con fuerza desde Oriente, convivirían autonomías regionales para los departamentos y étnicas para quechuas y aymaras con poder Ejecutivo y Legislativo; control sobre recursos no renovables, tierra y educación, seguridad, además de representantes en el parlamento y el gobierno central.

Ya como candidato a vicepresidente de Evo Morales, García Linera no hablaría de *Indianismo y marxismo*, sino de *Evismo, indianismo y marxismo* (2008b, con primera versión más corta de 2005).

Habla del indianismo como el movimiento que “cohesionará una masa movilizable, insurreccional y electoral, logrando politizar el campo político y consolidándose como una ideología con proyección estatal”. Distingue entonces la variante radical, liderada por Quispe, que constituye un “indianismo nacional aymara” y el “proyecto de indianización total de las estructuras de poder político”; de una variante moderada de indianismo liderada por Evo Morales con un “discurso campesinista que ha ido adquiriendo connotaciones más étnicas en los últimos años [...] con un abanico de alianzas flexibles y plurales [...] un proyecto de inclusión de los pueblos indígenas en las estructuras de poder y poniendo mayor énfasis en una postura antiimperialista” (2008b).

García Linera (2008b) define a la vertiente de Evo Morales como “indianista de izquierda por su capacidad de recoger la memoria nacional-popular, marxista y de izquierda formada en las décadas anteriores, lo que le ha permitido una mayor recepción urbana, multisectorial y pluri-regional, haciendo de ella la principal fuerza parlamentaria de la izquierda y la principal fuerza electoral municipal del país”. En el artículo citado, García Linera llama *evismo* a lo que con cierta licencia interpretativa considera “indianismo” del MAS, término hasta entonces empleado más bien en referencia a la tradición katarista. En otra entrevista (Stefanoni *et al.* 2009) explicará el MAS como “indianismo flexible capaz de convocar a los sectores no indígenas, mestizos, sectores medios urbanos”, en un “proyecto de autorrepresentación de la sociedad plebeya y los movimientos sociales que rompe las anteriores estrategias de lucha por el poder”, que propone un “nacionalismo expansivo, una nación con ‘unidad en la diversidad’”.

Fernando Garcés (2010: 69) reconoce la confluencia de ideas a favor de la plurinacionalidad en el contexto de la marcha de 2002 en que organizaciones indígenas de tierras bajas se encuentran con las de tierras altas en la demanda de una Asamblea Constituyente, a pesar que en esa oportunidad el MAS todavía no daría su apoyo a esa manifestación ni demanda. Pero en este momento, describe Garcés, “el filón katarista” de la CSUTCB, de donde surgen el Estado plurinacional

ya en documentos de 1983, se conecta con las discusiones del grupo Comuna y las propuestas de “condición multisocietal boliviana” (Tapiá) Estado plurinacional desde referentes lingüísticos (García Linera) y confederación de naciones (Raúl Prada); que se sumaría a sectores de la CSUTCB (en Ayopaya) que hablarían de Estado plurinacional en Asambleas Territoriales Constituyentes realizadas en 2004 y 2005 (2010: 69).

Garcés menciona que al debate del Estado plurinacional también contribuyeron las discusiones relacionadas al proceso de construcción de la propuesta del Bloque Educativo Indígena (BEI), conformado por los Secretarios de Educación de las organizaciones matrices indígenas y campesinas y los Consejos Educativos de los Pueblos Originarios (CEPO), creados en las reformas multiculturales de los 90 y que desde el año 2003 trabajaron en una propuesta educativa que planteaba la necesidad de elaborar currículos propios del pueblo indígena, creando un sistema educativo plurinacional en que cada pueblo o nación indígena iría a tener autonomía para la gestión de su propio sistema educativo. Cuando en mayo de 2006 se reunieron por primera vez las organizaciones del Pacto de la Unidad para construir la propuesta para la Asamblea Constituyente, escribe Garcés (2010: 69), el BEI presentó su propuesta y explicitó su mirada de Estado plurinacional con conciencia de lo que esto implicaría en el reordenamiento institucional.

Desde un lugar intelectual cercano al de García Linera, de la sociología indianista y de izquierda, Félix Patzi sería otra voz intelectual aymara en el debate e, inicialmente, en el Gobierno, aunque después crítico al proyecto plurinacional que veía alejado de un proyecto más amplio que se asociaba a la necesidad de descolonización. Según Patzi (2007), los mestizos de izquierda “se dieron cuenta que la propuesta ‘pluri-multi’ era la única teoría de confraternización que podía permitir la convivencia entre dominados y dominantes. Por eso se apropian de este planteamiento convirtiéndolo en algo propio”. Catherine Walsh, desde Ecuador, citaba también a Félix Patzi en el sentido de que:

Existe el riesgo de que sin cambios radicales en los sistemas económicos y políticos vigentes (cambios que realmente asume la plurinacionalidad), el reconocimiento de los sistemas culturales y simbólicos se conviertan en poco más que un nuevo pluri-multi-culturalismo, como una nueva estrategia de integración y de perpetuación y universalización del sistema económico del capital y del sistema político liberal (Walsh 2009: 231).

Ese debate recorrería la Asamblea Constituyente. Para los constituyentes del MAS comprometidos con lo plurinacional, nada tendría sentido si apenas se tratase de una repetición variada del multiculturalismo ya incluido en la Constitución en 1994. Pero la amenaza serían los controles liberales de la oposición que ante propuestas indígenas osadas buscarían pulir y mantener controlado lo plurinacional hasta convertirlo en un nuevo liberalismo con atención a la diversidad de culturas, en el sentido del multiculturalismo liberal trabajado por Wim Kymlicka y Charles Tylor. A pesar de las intenciones, la plurinacionalidad encontraría resistencia también desde representantes del propio MAS, con posiciones socialistas o de izquierda que también limitarían lo plurinacional desde la voluntad de crear un Gobierno fuerte, indígena, pero centralizado, enemigo de la particularidad. La propuesta plurinacional no era una propuesta indianista acabada de un movimiento indígena sin contacto con el resto de la política boliviana. La forma constitucional de la plurinacionalidad surgía del encuentro de tradiciones políticas presentes en la Asamblea, con sus tendencias hacia lo liberal, lo socialista y lo indígena o, mejor, como un compromiso que evitaba definirse para impedir la contradicción entre aliados que impulsaban una propuesta común.

En las discusiones de la bancada de constituyentes del MAS estos debates dieron lugar a propuestas innovadoras que combinaban miradas mayoritarias y minoritarias, campesinas, indígenas y de izquierda. Un ejemplo serían los largos debates alrededor de la definición del “pueblo boliviano” que sería el propietario de los recursos naturales y sujeto político que integraría todas las miradas para pensar el nuevo Estado plurinacional (Schavelzon 2012). En tales debates se presentaba un diá-

logo entre las miradas étnicas y de clase que ya se habían encontrado en el pensamiento katarista y que resonaban en las propuestas presentadas en la Asamblea Constituyente por el Pacto de Unidad. La definición de “pueblo” en los debates combinaba trabajadores e indígenas, naciones y pueblos, “bolivianos” e “indígena campesinos”, en una definición tensa que iba a contracorriente de comunes posiciones indianistas radicales que asociaban la izquierda al colonialismo, o bien de posiciones clasistas que se inclinaban por buscar lucha de clases de los indígenas con burguesías aymaras o la lectura de lo étnico subordinado a otras contradicciones prioritarias.

Dando cuenta de elementos clasistas en la genealogía del término plurinacional veríamos la presencia de la izquierda, que más allá de manipular desde su mirada conceptos indígenas o “para los indígenas”, vemos que en las elaboraciones reflató un origen del término en los Andes vinculado a la izquierda marxista desde su llegada, en propuestas inspiradas en el socialismo real de la Unión Soviética utilizado para pensar estas sociedades. Xavier Albó recordaba en una conversación privada para la investigación (Schavelzon 2012) las discusiones de Ovando Sanz, uno de los fundadores del Partido Comunista de Bolivia, que hablaba del problema de las nacionalidades en Bolivia y de un “Estado multinacional” inspirado en la jerga comunista y los trabajos de Engels que retomaban a Morgan con aquella secuencia evolucionista que partía en la fratria para llegar a la tribu y después a la nación, como preámbulo del Estado. En entrevista de 2009, Albó recordaba, sin embargo, que en el contexto de la década del 60 “el campesino era el saco de patatas y sólo importaba la clase obrera, como dice el *18 Brumario*”. En ese momento, las formas andinas precoloniales serían objeto de interés solamente académico. Ya en esa época, recordaba el jesuita y antropólogo Xavier Albó, John Murra decía “lo que ocurrió en un país como Rusia, no sirve para todas partes”. Se iniciarían investigaciones que en la década del 90 permitirían abrir un diálogo entre intelectuales e indígenas en el marco de proyectos de desarrollo o reconstrucción de la territorialidad.

El libro de Ovando Sanz era uno de los que llevaba el Che Guevara en su mochila en Ñancaguazú e incluso escribió algunas notas so-

bre esa propuesta.²⁸ Filemón Escobar, mentor político de Evo Morales en el Chapare, luego expulsado del MAS, también asociaba la idea de Estado plurinacional con esta tradición y los trabajos de Ovando Sanz, cuando en octubre de 2008 buscaba “alertar” a Evo Morales de los supuestos peligros de este tipo de Estado, que asociaba a “una declaración de noviembre de 1917 en Rusia, que establecía la igualdad y soberanía de todos los pueblos, su autodeterminación y el libre desarrollo de las minorías nacionales y etnográficas”. En una carta abierta, publicada en *La Razón* (Escobar 2008), el viejo líder minero y mentor de Evo Morales, pensaba que la propuesta podría “deshacer” Bolivia como “provocó el derrumbe de la URSS” cuando se intentó revertir el proceso de homogeneización cultural o “rusificación”.

Un último camino por el que el término “plurinacional” llega a Bolivia nos llevará al Ecuador. Era justamente desde la política indígena de este país que el concepto era alimentado en Bolivia, a partir de encuentros y redes en que las organizaciones indígenas andinas y amazónicas se encontraban. Según Garcés “hay que decir que había una suerte de retroalimentación mutua a este nivel: el debate de la CONAIE en los momentos previos a la asamblea ecuatoriana, a su vez, se alimentaba de los debates del katarismo boliviano” (Garcés 2010: 69). El estudio del concepto, así, debe llevarnos a entender dos contextos políticos diferentes, donde pueden surgir ideas parecidas, al igual que sus críticas, pero también debe llevarnos a preguntar por las conexiones que comunicaban los dos escenarios políticos aquí en cuestión.

En una nota de opinión, sin firma en la versión digital, el periódico *El Hoy* del Ecuador da cuenta de la influencia comunista también como elemento de crítica en la política ecuatoriana. Con el título “Los agitadores profesionales de los indígenas ecuatorianos”, el artículo criticaba a quienes estarían interesados en la propuesta de crear un Estado plurinacional, para dividir a los ecuatorianos quienes, desde la

28 Ernesto Che Guevara escribió sobre el libro de Ovando: “libro monocorde, con una tesis interesante sobre el tratamiento de Bolivia como Estado multinacional, aquí expresa que la Reforma Agraria Boliviana es un mito, cosa que habría que investigar más a fondo y estadísticamente”.

Constitución de 1812 con ratificaciones en las de 1830 y 1835, habrían escogido un “país unitario” formado por ocho provincias. El artículo citaba el art. 1 de la Constitución de la Unión Soviética, en que se lee: “la URSS es un Estado socialista de todo el pueblo que expresa la voluntad y los intereses de los obreros, de los campesinos y de los intelectuales, de los trabajadores de todas las naciones y etnias del país” y también otros artículos donde se reconocen 15 repúblicas integrando la Unión Soviética con derecho a separarse de la misma libremente. Se trataría, para el diario, de una propuesta “demagógica antihistórica y venal arremetida contra la unidad de los ecuatorianos y el sistema democrático, sólo en busca de apoyo político del voto analfabeto”.²⁹ La posición nacionalista, en este caso, se enfrenta a una propuesta indígena y de izquierda.

El libro *El Estado plurinacional*, de Ileana Almeida, con textos del periodo 1981-2007, da cuenta de este diálogo entre izquierda, el movimiento indígena y algunos investigadores sociales. Sus textos testimonian cómo se produce el acercamiento de la izquierda al pluralismo, partiendo del surgimiento de sindicatos indígenas y cooperativas en los años 40, en que era predominante la mirada clasista y agrarista, con respaldo de partidos de izquierda en las siguientes décadas, reclamos por la tierra e influencia de la revolución Cubana, hasta una agenda donde lo plurinacional y la autonomía van ganando espacio. También la autora da cuenta de la influencia de la Iglesia católica desde los 60, con el obispo Leónidas Proaño en Ecuador y el trabajo cercano a los indígenas y campesinos en toda la América indígena, primero con misioneros y después con fundaciones de apoyo que derivarían en las primeras ONG indigenistas.

En los artículos de Almeida, vemos cómo desde los 80 se desarrolla una crítica al “asimilacionismo” estatal del indigenismo clásico, pero también un alejamiento de la mirada de la izquierda más ortodoxa, criticando una visión socialista según la cual:

29 “Ecuador, país plurinacional”, 19/06/1991. [Disponible en: <http://www.hoy.com.ec/noticias-ecuador/ecuador-pais-plurinacional-51851.html>].

Se considera que el elemento nacional impide interpretar a la sociedad ecuatoriana como sociedad clasista y se piensa que la situación indígena encontrará su solución natural dentro de las propuestas generales orientadas a la construcción de un Estado socialista, pero no se toma en cuenta a los grupos étnicos para participar en la sociedad futura con los derechos propios de las nacionalidades (Almeida 2008: 20).

En toda América Latina el indigenismo se alejaría del consenso cristalizado en Patzcuaro, en 1940, cuando se crea el Instituto Indigenista Interamericano, o del convenio 107 de la OIT, de 1957, donde también se defiende la posición “integracionista”. Este proceso está íntimamente ligado a la aparición de la propuesta plurinacional, que pretende ocupar el lugar de nuevo paradigma sin definirse totalmente, pero claramente crítico de la visión anterior y sin embarcarse en el multiculturalismo liberal, no convincente en muchos lugares de Latinoamérica y en particular entre las organizaciones indígenas.

En texto de 1981, Almeida llama la atención para la falta de comprensión del problema de las nacionalidades y la construcción de la nación apenas a partir de una cultura y critica también que “no se toma en cuenta que los grupos étnicos no luchan simplemente por parcelas de tierras cultivables, sino por un derecho histórico”. Almeida ve insuficiente el término “campesino”, llamando la atención para que “por lo mismo se defienden las tierras comunales y se trata de preservar las zonas de significado ecológico-cultural” (Almeida 2008: 21). En una mirada afín al trabajo que en la misma época llevaban adelante en México antropólogos marxistas como Díaz Polanco (1997) y López y Rivas (2004), surgía la política étnica en las tierras bajas del oriente boliviano o investigaciones de antropólogos o militantes en Bolivia que reflexionaban junto a los campesinos y sindicatos kataristas. La filóloga ecuatoriana también llama la atención para los grupos selváticos, que a pesar de invasiones religiosas, de empresas industriales y de colonos conservan unidades territoriales cohesionadas (¡las nacionalidades de la plurinacionalidad!) y no podían ser englobadas o reducidas a campesi-

nos, término que también, escribe Almeida, “induce a negar el carácter étnico-social del pueblo kichua” (2008: 21).

Lo interesante de la posición de Almeida es que nos permite señalar un cambio en la subjetividad de la propia izquierda. No se trata entonces sólo de un retroceso de la visión clasista por parte de la problemática de la cultura y las nacionalidades (señalado desde Benedict Anderson a Fukuyama como marca del fin del siglo XX) sino de cómo se articulan esas cuestiones con la visión clasista, de fuerte tradición en los Andes. Todavía en el marco de esta tradición, de hecho, Almeida escribe en 1981 que “el análisis económico siempre será el determinante para aclarar las especificidades del Estado inca y del pueblo kechua” y que “el problema indígena rebasa la posición nacionalista”, mencionando el surgimiento de una burguesía incipiente en el seno de la nacionalidad kechua (en la zona de Otavalo) que “pone de manifiesto la división de clases, con lo cual se reproduce el modelo general de explotación capitalista” (2008: 24). Almeida señala en los textos de la década del 80 que “un acertado análisis teórico evidencia que coexiste un problema de clases con un problema de nacionalidades” (2008: 20) e insiste para que ambos problemas se vean interrelacionados, en el marco de la lucha por la liberación indígena que sólo puede entenderse acompañada de la nacional.

En simultaneo con la tesis política de la CSUTCB boliviana, ya en 1983 Ileana Almeida habla de las propuesta de crear un Estado plurinacional en Ecuador, dando cuenta de un debate más amplio del que participaban los partidos políticos ya en esa época. Por el camino de la defensa de las nacionalidades, la particularidad y la “autoconciencia” indígena, siempre en el marco de un pensamiento de izquierda, hay también una preocupación por la autonomía, ya mencionada en textos de 1994, de modo semejante a la aparición del término en las discusiones de antropólogos mexicanos en la época del estallido en Chiapas. Igual que en Bolivia, a Ecuador llegaría una discusión surgida de la asesoría de los antropólogos mexicanos citados arriba cuando contribuyeron en la confección de un régimen de autonomías para la costa atlántica nicaragüense, cuando el sandinismo elaboraba una nue-

va Constitución que sería aprobada en 1987. La propuesta derivaría en el desarrollo de modelos de autonomías pluriétnicas o comunitarias, según las organizaciones indígenas y los distintos teóricos, que serían retomadas por los zapatistas después del fracaso de los Acuerdos de San Andrés, en 1996.

En un texto de 1994 y otros posteriores, Ileana Almeida escribe sobre la necesidad de un Estado plurinacional vinculando el concepto a las autonomías y a la representación en instituciones e instancias parlamentarias, sin evitar que al mismo tiempo, si los indígenas lo deciden, participen en partidos políticos, dice la investigadora (2008: 62-67). Sobre las autonomías, en texto de 1999, definiría que la autonomía incluye aspectos culturales, lingüísticos, organizativos, sociales, territoriales, institucionales a partir de una historia propia y elementos étnicos diferencias. En cuanto a la “descentralización”, término con mucho alcance en la década del 90, escribe Almeida, “tiene alcances mucho menores que los de la autonomía, no pone en discusión valores históricos de los pueblos ni su capacidad de autodefinición política, su propuesta apenas se orienta al mejor funcionamiento de las unidades administrativas existentes” (2008: 77).

Según Pablo Ospina, la primera vez que se desarrolló la idea de la implicación territorial de la plurinacionalidad en Ecuador fue con la propuesta de “ley de nacionalidades indígenas” elaborada en 1988, donde se menciona que el territorio es más que subsistencia y abarca también el espacio para el desarrollo de la cultura. La ley reconocía el carácter inembargable e indivisible de las tierras comunitarias indígenas, pero quedaba mayormente limitada a la cuestión de la adjudicación de tierras, derivando el tema del reconocimiento territorial a futuros estatutos (Ospina 2010: 204). Ospina señala también que cuando la plurinacionalidad adquiere connotación territorial y autonómica “la reivindicación nacional ganó profundidad revolucionaria pero perdió cariño ecuménico” (2010: 204). De hecho, el presidente Rodrigo Borja hablaba desde su asunción en 1988, de plurinacionalidad de forma genérica, relacionado a culturas pero sin la amplitud de atribuciones que los indígenas aspiraban.

Estas discusiones llegarían también a Bolivia. El trabajo constituyente de 2006-2007 se beneficiaría de discusiones del movimiento indígena, internacionales, teóricas y también de la práctica política. Según Garcés:

La producción colectiva del conocimiento activó tres tipos de conexiones importantes en el equipo técnico. Por una parte, este se vio obligado al estudio del derecho constitucional comparado y su reflexión desde las prácticas concretas de la situación. En segundo lugar, se buscó articular el debate de los temas medulares de la asamblea con una serie de intelectuales que se mueven en el espectro de una academia con vinculación a procesos sociales; en este sentido, la interlocución con Boaventura de Sousa Santos (2007, 2008 a y b), Bartolomé Clavero (2011), Héctor Díaz-Polanco (1996) y Raquel Yrigoyen Fajardo (2009) fue positiva y recíprocamente enriquecedora. Finalmente, el trabajo intelectual del equipo técnico se lo sabía parte de un proceso de acción colectiva que obligaba a moverse permanentemente entre la teoría y práctica social” (Garcés 2010: 97) (original con cursivas).

La relación que hace a la autonomía indígena un componente del concepto de plurinacionalidad, conecta a Ecuador y Bolivia con pueblos de América Latina, además de los intelectuales, asesores, las ONG que también fueron importantes en la conexión de las situaciones locales. Después de la experiencia nicaragüense ya mencionada, con la incorporación de autonomías en la Constitución de ese país en 1987, en México hubo importantes debates sobre la forma que la autonomía debería tener: ¿étnica, pluriétnica, regional o comunal? Entre los zapatistas, desde 1996, la autonomía tiene un desarrollo independiente del Estado, en una experiencia de gobierno autonómico que derivaría con los Caracoles y Juntas del Buen Gobierno, después de que los diálogos de San Andrés, la propuesta de Ley COCOPA y la reforma constitucional fracasaron como camino para el reconocimiento de la autonomía política. En México también aparecen versiones de autonomía como forma incorporada a la estructura estatal, al margen de la insurgencia

neozapatista, especialmente en estados sureños como Oaxaca, donde hay más concentración indígena y la autonomía es reconocida en la Constitución local (Díaz Polanco 1997; López y Rivas 2004; Sánchez 1999; Anaya 2006).

En relación con estas discusiones Díaz Polanco escribió mucho sobre la idea de autonomías regionales, proponiendo formas de Gobierno pluriétnicas, no necesariamente pensadas para población indígena. Durante el diálogo de San Andrés, explica este autor, el Gobierno termina aceptando la autonomía indígena pero sin definirla a partir del autogobierno, el reconocimiento de la base territorial y la jurisdicción judicial propia (era meramente un reconocimiento declarativo de derechos, ya presentes en los tratados internacionales firmados por México). La posibilidad de autonomía en estas negociaciones retrocedería aún más cuando el Gobierno pasaría a hablar de “municipios con población mayoritaria indígena” y ya no de autonomía (Díaz Polanco 1996, 1997). Esa propuesta era etnicista, fragmentadora y antiautonomista, escribe Díaz Polanco, además de que separaba indios de no indios. Por otra parte, los indígenas de Oaxaca no estaban de acuerdo con la propuesta de autonomía regional defendida por Díaz Polanco y la ANIPA (Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía), planteando en su lugar la autonomía desde la comunidad (ver López y Rivas 2005). Cuando el zapatismo se aleja del objetivo de conformar un frente nacional, también comienza a pensar una autonomía de este tipo, proponiendo un modelo político de replicación de experiencias autónomas locales (los Caracoles), desarrollados como forma política junto a las Juntas de Buen Gobierno en un proceso interno de avance de las bases zapatistas en relación a la cúpula militar.

En Colombia, México y Perú la propuesta del Estado plurinacional se encuentra lejos de las posibilidades políticas actuales, pero sí se ha avanzado en distintas formas de autonomía, en el marco de los mismos debates. La autonomía se asocia así a experiencias como las de seguridad comunitaria y autodefensa campesina (ver Sierra 2007) o como bandera de lucha para defender territorios amenazados por

agronegocios y explotación de recursos. Entre los mapuches y otros pueblos es más que nada una lucha por una autonomía negada y combatida por el Estado, con persecución de líderes, avance de empresas forestales, con fragmentación de los territorios, etc.³⁰ Las formas de la autonomía son tan diversas como las estrategias de los pueblos y organizaciones, a veces concentrados en la realización de rituales para la recuperación de tradiciones y espiritualidad; otras veces como reconstitución territorial; y también asociada a la llegada al poder, de forma armada o democrática.

En la genealogía de la plurinacionalidad que llegaba desde el Ecuador, encontramos también un origen del concepto vinculado a la del Partido Comunista y a la mirada clasista con mayor influencia en el movimiento campesino e indígena Ecuador que en Bolivia. Ileana Almeida (2008) menciona la invitación del Instituto de Antropología de Otavalo al etnógrafo ruso Yuri Zubritski a dirigir talleres sobre diversidad de los pueblos en la Unión Soviética. La investigadora menciona que participaron líderes kichuas y estudiosos ecuatorianos entre los cuales fueron debatidos y “admitidos” los conceptos de nacionalidad y Estado Plurinacional. Xavier Albó (2008) menciona también estos talleres y becas a jóvenes indígenas de los Andes para realizar programas en quechua en Radio Moscú. Mientras los sindicatos campesinos en Bolivia se relacionaron con ideas socialistas pero leídas desde el indianismo de Reynaga y la figura de Katari, en Ecuador tanto la izquierda como la teología de la liberación parecen haber tenido más influencia tanto desde la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) –creado bajo influencia comunista– como desde la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas (FENOC), que participarían de la Confederación de Obreros Católicos (COC), en 1975 rebautizada como Confedera-

30 Sobre la autonomía en América Latina (contraparte territorial y política de la plurinacionalidad estatal) ver: Clavero (2008); Burguete (*et al.* 2008); Gabriel y López-Rivas (2005) y Gutiérrez Chong (2008). Sobre las autonomías indígenas en Bolivia ver: Rocha (*et al.* 2008); Galindo (2007); Albó y Romero (2009) y Molina (*et al.* 2008). Sobre Ecuador ver: Almeida (*et al.* 2005) y Erazo (2008).

ción de Obreros al unificarse con la organización de los comunistas (Albó 2008).

En toda la región, en la genealogía de la plurinacionalidad deben ser mencionadas instancias internacionales de Gobierno, muchas veces con un vínculo con los gobiernos antes que con el movimiento indígena y del cual también la discusión de la autonomía ha ganado cuerpo en el continente. El marco era el del convenio 107 sobre poblaciones indígenas, tribales y semitribales de la OIT (elaborado en 1957), criticado en la primera conferencia internacional sobre pueblos autóctonos organizada por la ONU en 1977 y después reemplazada por el convenio 169, aprobado en 1989, después de años de discusión entre especialistas de distintos países, con la autodeterminación reemplazando como paradigma a la tutela, asimilación y integracionismo. Este paradigma se constituiría desde los años 80 en marco referencial para disputas territoriales indígenas de mucha importancia. Como institución de la OEA basada en el convenio 107, el Instituto Indigenista Interamericano tenía presencia en los Andes y otros países, a veces con financiamiento del Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo. En este contexto, por ejemplo, funcionó en Bolivia y Ecuador la Misión Andina, en los años 50 y 60, época en que también llegaba desde EUA luchas indígenas (con la formación del American Indian Movement y en 1975 el Consejo Mundial del Pueblo Indígena) un poco posteriores al auge de la lucha por derechos civiles de los afrodescendientes.

En América Latina, una serie de organizaciones hermanas se crearían con pueblos amazónicos de los distintos países, con colaboración de religiosos, investigadores y distintas instituciones o voluntarios venidos de la izquierda o del trabajo cercano a campesinos e indígenas en proyectos “de desarrollo”. La Federación Shuar es creada en Ecuador tempranamente, en 1964, a inicios de los 70 el katarismo crecería en Bolivia y a inicios de los 80 se formarían la CONFENAIE en Ecuador, la CIDOB en Bolivia y en el Perú la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP). En la misma época, se formaría el Consejo Indio de Sudamérica (CISA) con la realización de un congreso indio.

La plurinacionalidad, la república y el presidencialismo

En la propuesta de Constitución presentada un día antes de inaugurada la Asamblea Constituyente de Bolivia, el 5 de agosto de 2006, el Pacto de Unidad proponía definir el carácter del Estado como “plurinacional”. La idea fue adoptada en el proyecto de Constitución impulsado por el MAS, que daría lugar a una definición donde el Estado de Bolivia era caracterizado como “unitario plurinacional comunitario social de derecho” como concepto único, al que se le agregaban las características de “descentralizado y con autonomías”, entre otras. El primer artículo, inspirado en la propuesta del Pacto de Unidad y redactado en la Comisión Visión de País, diría:

Art. 1. Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país.

Así, el primer artículo de la Constitución boliviana incorporaría varias tensiones como aquella entre lo unitario y lo descentralizado, intentando eludir la definición de “federal”, pero tendiendo hacia ello; la tensión entre lo comunitario y lo social, dos denominaciones colectivas que remiten a referencias y tradiciones políticas distintas: la de lo étnico y de la clase; y también una tensión propia de la coyuntura de la asamblea boliviana, donde el concepto de “Estado de derecho” defendido por la oposición al MAS, resultaba opuesto a lo “plurinacional comunitario social” defendido por el partido de Gobierno. En las primeras versiones de la Constitución el proyecto del MAS no incluía la definición de “social de derecho” como carácter del Estado, incluida posteriormente a instancias de la oposición.

Para los asesores del MAS-IPSP en la Asamblea Constituyente, el carácter plurinacional del Estado era la pieza más importante del nuevo texto constitucional. Había sido propuesto por las organizaciones indígenas y asumido como propio por la bancada de constituyentes

del MAS (Schavelzon 2012). Para el equipo de asesores principales y para muchos constituyentes el Estado plurinacional comunitario sería un aporte de esta asamblea al constitucionalismo a nivel mundial, en una inédita combinación de lo social, lo liberal y lo comunitario, con la cual se aprovechaba lo mejor de los constitucionalismos francés de 1789, mexicano de 1917 y soviético de 1935, agregando también el aporte de lo comunitario por parte de los pueblos indígenas, decían los asesores en la asamblea. El Estado plurinacional buscaría superar también dos modelos estatales referidos a la cuestión étnica: el monoculturalismo de la asimilación e “integración del indígena a la vida nacional”, asociado en Bolivia a la visión de la revolución de 1952 (dominando la política del país por varias décadas), avanzada en lo social pero limitada en el reconocimiento étnico y plural; y el multiculturalismo, asociado a las reformas constitucionales de la década del 90 en Bolivia y otros países latinoamericanos, entendido como un reconocimiento de la diferencia cultural que no altera en nada la subordinación de los pueblos culturalmente diferentes, por no acompañar el reconocimiento de la posibilidad de control territorial y poder político de libre determinación.

Lo que los defensores del concepto veían como innovación, por combinar componentes de tradiciones diferentes, sería justamente el punto señalado por algunos de sus críticos que veían negativamente, amenazante o incluso incoherente tal producto de la combinación. En este sentido, por ejemplo, Fernando Molina, periodista paceño, asume una posición liberal y considera que las innovaciones plurinacionales del texto son una “ficción jurídica” que no cuenta con instrumentos para cumplirse, del mismo modo que las primeras Constituciones liberales del país, aunque con contenido inverso, porque en ese momento se establecía lo que ahora es criticado por los indígenas (2009: 3). Para este autor, la nueva Constitución postularía la superación de la república sin haberla realizado. Para Molina, la Constitución promulgada en 2009 lleva hacia un extremo la concepción de Bolivia como sociedad no homogénea y diversa (él dice también “no nacional y fragmentaria”) introducida ya desde las reformas constitucionales de 1995; y también

vuelve a la matriz de la economía estatizada con influencia nacionalista, socialista y antiliberal, que es para él hasta la actualidad la principal “ideología boliviana”. Por otro lado, Molina describe las fuentes de la nueva Constitución de la siguiente manera:

El 70% o más de la Constitución está basada en el republicanismo latino (soberanía popular, división de poderes), el liberalismo inglés (limitación del Estado por medio de la definición de los derechos civiles y personales) y el francés (derechos políticos, principio de no discriminación). La autodeterminación de los pueblos indígenas ha sido tomada del acervo de la izquierda europea. La descolonización es un concepto ‘postcolonial’, es decir, desarrollado en los centros educativos del primer mundo (Molina 2009: 41).

Pero la mezcla y combinación de las distintas vertientes (en particular, indianismo y nacionalismo antiliberal) para este autor no se coordinan de modo adecuado. En ese sentido, Molina escribe sobre un “carácter híbrido e incluso contradictorio de la filosofía de esta Constitución, que por un lado apunta a la centralización y la acumulación del poder y por el otro ofrece garantías políticas y oportunidades de Gobierno a un sinnúmero de entidades subnacionales, en particular a los pueblos indígenas” (Molina 2009: 6). Sobre esa situación el autor vaticina que las dos tendencias son incompatibles, por lo que en uno de los dos aspectos necesariamente deberá fracasar.

Para este autor, autonomía no puede ir junto con control de los recursos naturales y libertad no combina con formas comunitarias. En sus críticas al texto constitucional boliviano, Molina señala que la propiedad colectiva y la propiedad comunitaria limitan la libertad económica y la propiedad privada. El autor reconoce que se acepta la explotación privada de recursos no renovables, pero señala que la Constitución de 2009 evita decirlo y sólo lo hace con eufemismos. Sobre la propiedad, que preocupa a Molina como buen liberal, critica la determinación constitucional de que el uso que se haga de la propiedad no debe ser perjudicial al interés colectivo. Molina ve el término “propiedad colectiva” como contradicción en los términos y que el mandato de “redistri-

buir la riqueza” apunta a “disminuir la propiedad de unos para favorecer a los otros”, prediciendo que muchos de los beneficios sociales que se establecen (como creación de empleo) deberán hacerse necesariamente a costas de la propiedad “de alguien”. También considera que el incremento de la propiedad estatal, con la participación en la industrialización y en el control de los recursos naturales, irá en desmedro de la propiedad privada (2009: 13).

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

En la olla de presión de los acontecimientos históricos y de los ritmos del poder, se ha convertido en una suerte de ‘puré’ en el que se mezclan, indistinguibles, ideales con conveniencias, hechos con mentiras, giros a la derecha, a la izquierda y al centro, estatismo con grandes ganancias privadas, indianismo naturalista con depredación ambiental, progresismo con machismo, homofobia, etc. (Molina 2011: s/n).

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

Otra posición que también critica el carácter heterogéneo y combinado del proyecto plurinacional es la del principal asesor del reclamo autonomista de la Media Luna en tiempo de la constituyente, Juan Carlos Urenda, abogado que coordinó la elaboración del Proyecto del Estatuto de Santa Cruz, con el que se intentó desafiar a la Constitución defendida por el MAS. En uno de sus libros (Urenda 2009) presenta un análisis de la Constitución y, como otros, avanza por el camino de la denuncia de “inconsistencias”. Urenda propone, para explicar la Constitución aprobada en 2009, la imagen de “El Estado Catoblepas”, retomando la figura legendaria de un animal monstruoso

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

En mi interpretación, la combinación de miradas de origen diferente aparece como virtud y no como problema de este constitucionalismo. Creo que una mirada abierta a la coexistencia es más adecuada a la hora de hablar de una Constitución y también se trata de una opción epistemológica por formas políticas que se acercan más al pluralismo que inspiraba la propuesta del Pacto de Unidad, que a la visión liberal donde se imponían las fuertes dicotomías como sociedad/Estado, individual/colectivo, naturaleza/sociedad, que en la Bolivia actual son problematizadas desde la recuperación de cosmovisiones indígenas sólo entendibles más allá de tales “purificaciones modernas” (Latour 1994). El reconocimiento de la Pachamama (Madre Tierra), de las formas territoriales de tierras bajas y las instituciones comunitarias de los *ayllus* andinos o sus reconstrucciones (e incluso las formas participativas y de control social discutidas en este proceso) exigían trascender las grandes divisiones y asumir formas híbridas, ambiguas o abiertas.

Las características combinadas del nuevo texto constitucional, por otra parte, se adaptaban mejor a las características compuestas de los conceptos que aquí queremos entender. La definición de lo pluri-

nacional no sería detallada en los artículos constitucionales, a pesar de ser definida en Bolivia como carácter del Estado. Se trataba de una Constitución que en otro lugar definí como “abierta” (Schavelzon 2012) por sus espacios no reglados, sus silencios, sus elementos indefinidos e incluso contradictorios, como estrategia de redacción que permitió incluir formas indígenas por omisión. Pero en el debate político boliviano la idea de lo plurinacional tendría un sentido fuerte: el de inaugurar un nuevo tipo de Estado que supere la forma republicana. Si bien la permanencia de instituciones republicanas básicas parece indicar lo contrario, una nube de significados que acompañaban al concepto, incluso en el texto de la Constitución, parecía buscar un modelo que vaya más allá de esas formas.

En el caso de Ecuador, la mención al término tiene menos peso simbólico y posibles desarrollos posteriores. En la formulación constitucional no aparece en oposición a la república. Aunque en ambos países el concepto se usa entre las organizaciones sociales en el sentido de transformar la forma del Estado, en la Constitución ecuatoriana de 2008 su lugar parece diluirse al final de una enumeración donde el término acompaña la idea de intercultural y de laico, aparentemente sin la fuerza que se le otorga en Bolivia:

Art. 1. El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Se organiza en forma de república y se gobierna de manera descentralizada.

Si pensamos en el desarrollo del concepto dentro de la Constitución, en la falta de “transversalización” denunciada por organizaciones sociales y constituyentes críticos y especialmente en la voluntad política de los gobiernos para avanzar en la plurinacionalidad, tanto Bolivia como Ecuador se encuentran ante procesos muy parecidos donde la prioridad es el desarrollo económico y no llevar adelante la construcción de una institucionalidad estatal crítica de las formas modernas. La fuerza del indianismo boliviano en la crítica de la República como continuidad de la Colonia, sin embargo, parece dar a lo plurinacional

un peso diferente. En Ecuador, la forma “república” es establecida en el mismo artículo que define la plurinacionalidad y está protegida junto a la importancia que para el Gobierno de Correa tiene el término de “ciudadanía”.

René Ramírez, desde la SENPLADES, como principal encargado de la argumentación intelectual del Gobierno, en un papel que en Bolivia estará más disperso según las discusiones, defendería la tradición republicana a partir de la necesidad de construir una libertad positiva que potencie las capacidades de los individuos (Ramírez 2010a, 2012). Define así el carácter republicano de la Constitución que defendía, pero con una argumentación que busca superar los conceptos liberales “en que la libertad es vista como no interferencia” para agregar también la idea de “libertad como no dominación y ni explotación”. Citando artículos de la Constitución de Montecristi, Ramírez defiende así que los derechos civiles pasan a ser colocados como derechos de libertad (art. 66.4 y 48), se incorporan derechos a la participación y deliberación (art. 95 a 111 y 207); la actividad pública y acción colectiva descentralizada se define como pilar del republicanismo. En su fundamentación de un republicanismo igualitario, Ramírez se refiere a la relación horizontal entre representantes y representados, sin agotar la vida política en la relación entre órganos públicos. Destaca así, en la Constitución, el apoyo a prácticas extra-parlamentarias para acceder a demandas sociales, el control social de las instancias públicas y privadas, junto a la alternabilidad y paridad en las listas entre hombres y mujeres y el respeto del principio de cada ciudadano un voto (Ramírez 2010a).

Si bien la plurinacionalidad ecuatoriana reconocería derechos territoriales y colectivos, no incluiría formulas de representación directa para las naciones o nacionalidades, sí incluidas en Bolivia –aunque de forma indefinida y ambigua- al igual que en Colombia y Venezuela, en proporción mínima de parlamentarios indígenas incorporados por canales distintos al del voto universal. La fuerza del republicanismo y la bandera de la ciudadanía (más bien concebida de forma individual), pueden estar marcando este límite en Ecuador, aunque la forma republicana de gobierno es también reconocida en el proyecto de Constitu-

ción presentado por la CONAIE en 2007, a pesar de documentos de esta organización que diez años atrás asumían la crítica anticolonial a la república. En este sentido, el proyecto de la organización indígena proponía:

Art. 1. El Ecuador se constituye un Estado plurinacional, soberano, comunitario, social y democrático de derecho, independiente, laico, solidario, con equidad de género y unitario. Su Gobierno es republicano, semi presidencial, responsable y de administración descentralizada (CONAIE 2007).

En Bolivia, después de la revisión del texto por parte de la oposición, se reintrodujo el término “república” antes eliminado, al definir en el art. 11 que “la República de Bolivia adopta para su Gobierno la forma democrática participativa, representativa y comunitaria, con equivalencia de condiciones entre hombres y mujeres” y también en referencia a las autoridades: presidente de la república, senadores de la república, Congreso de la república, usando la definición hasta entonces vigente. Pero la oposición entre Estado plurinacional y república, que en el contexto ecuatoriano aparece sin contradicción no quedaría en Bolivia limitada a las discusiones de las organizaciones sociales y los constituyentes.

Una vez promulgada la Constitución, el 9 de febrero de 2009, Evo Morales firma el Decreto Supremo 048 del 18 de marzo de 2009, modificando el denominativo del país y abandonando el de “República de Bolivia” para establecer el de “Estado Plurinacional de Bolivia”. El texto del decreto era: “en cumplimiento a lo establecido por la Constitución Política del Estado deberá ser utilizada en todos los actos públicos y privados, en las relaciones diplomáticas internacionales, así como en la correspondencia oficial a nivel nacional e internacional, la siguiente denominación: Estado plurinacional de Bolivia”. La prensa hablaría de “muerte de la república” y también en esa dirección puede leerse la frase del preámbulo de la Constitución boliviana, que no fue modificada en la revisión congresal previa a su aprobación, en octubre de 2008 y en la que se anuncia que los bolivianos:

Dejamos en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal. Asumimos el reto histórico de construir colectivamente el Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, que integra y articula los propósitos de avanzar hacia una Bolivia democrática, productiva, portadora e inspiradora de la paz, comprometida con el desarrollo integral y con la libre determinación de los pueblos.

Sin dejar de manifestar la voluntad de una Bolivia “productiva”, el preámbulo dejaba entrever el antirrepublicanismo del pensamiento indígena boliviano y su influencia en algunos constituyentes. Esta fuerza del concepto abriría un importante debate sobre cuáles serían los alcances de la tal plurinacionalidad. Una de las voces críticas sería la de Ricardo Calla (2010), ministro de Asuntos Indígenas del anterior Gobierno, para quien el cambio remplazaba el régimen republicano antimonárquico instalado en 1825 por uno sin rotación ni cambio periódico de Gobierno que potencialmente fragmentaría Bolivia en “micronaciones”, impulsado por un “nacionalismo étnico estadolátrico”, que con el reconocimiento de diferentes naciones, además, daría espacio al “utopismo localista y separatista” de Oriente.

Hablando del fin de la república como hecho consumado, lejos de la lectura que consideraba que no hubo cambios significativos con la nueva Constitución, también escribía Carlos Alarcón, funcionario del ministerio de justicia en un anterior Gobierno. Alarcón señala incoherencias y contradicciones desde una visión que no acepta la articulación de modelos, este analista afirmaba categóricamente que el Estado configurado por la nueva Constitución del año 2009 “es un Estado plurinacional y no un Estado Republicano”, oponiendo ambos sistemas. Para este analista, la mención a la república en el art. 11 es “un elemento decorativo de la redacción y sinónimo de Estado” y considera que el Estado plurinacional:

Se basa en un conjunto de entidades colectivas llamadas naciones o pueblos indígenas originarios campesinos y no en la totalidad de las bolivianas y los bolivianos individualmente considerados. No todos los bolivianos pertenecemos a naciones

o pueblos indígenas; los que no pertenecemos a estas entidades colectivas, por lo tanto, no estamos incluidos en la configuración del Estado (*La Prensa* 2009: s/n).

Por otro camino interpretativo, cuando se reintroduce el término de “república” junto al término “nación” en el acuerdo de octubre de 2008, Carlos Romero explicaría que este no había sido un pedido difícil de contemplar, porque a pesar de que la oposición hablaba de “desaparición de la república”, de hecho las instituciones que conforman la misma como forma de Gobierno que emerge en oposición a la monarquía, habían sido respetadas. En el art. 11 de la nueva Constitución, que define la forma de Gobierno, se reemplazó “el Estado” por “la república de Bolivia” (Romero 2009: anexo). De hecho, la crítica a la forma república en Bolivia tenía el sentido de oposición a un régimen oligárquico que había mantenido la desigualdad y no a las luchas europeas por la libertad de ciudades que reinventan el mundo contra el pasado feudal. En Bolivia, la república y el liberalismo se asocian a la Colonia y por tanto la ideología liberal se presenta alejada de la sociedad como inspiración progresista, pero de implementación conservadora y elitista. En este sentido, ha razonado siempre el indianismo aymara y, más recientemente, algunos intelectuales “vinculados al giro decolonial” que llamaron la atención sobre el lado oscuro, racista y colonial de la modernidad en América (ver Lander 2005).

Roberto Ruiz Bass Werner, como senador de PODEMOS, fue otro de los actores clave para destrabar y abrir un espacio de diálogo en el Congreso que apruebe la convocatoria a referéndum aprobatorio de la Constitución. En su texto reproducido por la revista dominical del periódico *La Prensa*, Ruiz le quita gravedad al hecho de que la palabra “república” aparezca sólo en el art. 11, sin centralidad. Entiende que la república no fue buena para los indígenas y atribuye al indigenismo emergente en el MAS haberla sacado; pero al mismo tiempo analiza que:

En la Constitución están presentes las instituciones republicanas; el régimen de derechos, deberes y garantías republicanos

y otros temas vinculados a la república como la periodicidad en los cargos; la transparencia de los actos de Gobierno; la responsabilidad de los funcionarios públicos; la separación, coordinación y control entre los poderes del Estado; el imperio de la ley; el ejercicio de la ciudadanía; la práctica de la tolerancia con las ideas opuestas; la igualdad ante la ley; la idoneidad como condición de acceso a los cargos públicos, entre otros (*La Prensa* 2009: s/n).

En este caso, la argumentación buscaba salvar la actuación de los opositores que pactaron, hecho que desestructuró irreversiblemente la agrupación PODEMOS, pero nos permite encontrar nuevamente una visión que minimiza los cambios y da cuenta de la coexistencia entre república y plurinacionalidad.

Cuando el debate de la república fue retomado, Rodríguez Ostría escribe que “en principio, la nueva Constitución no implica la desaparición de sentido republicano proclamado desde la Constitución de 1826 [y que] podrían avenirse, con territorios delimitados, dos sistemas políticos y culturales” (*La Prensa* 2009: s/n). Señala también que la idea no es nueva y ya estaba expresada en la idea de “dos repúblicas” del mundo colonial, de las reflexiones de Nina Quispe en los años 1930. En los hechos, según Rodríguez Ostría, Bolivia vivió siempre en la coexistencia, bajo la sombra del republicanismo, a pesar de que la Constitución de 1826 exigía que el mundo indígena se disolviera. A pesar del proyecto aristocrático que buscaba una nación uniforme, este autor afirma que “hubo puentes, en un territorio de mestizaje y presencia de la ‘nación clandestina’”.

Abordando la posibilidad de combinación como principio de este constitucionalismo, también para Jorge Komadina Rimassa (*La Prensa* 2009: s/n) era posible de hecho hablar de un “régimen híbrido o mixto en el cual se superponen los principios e instituciones liberales y republicanos con dispositivos comunitarios, multiculturales y participativos” (*La Prensa* 2009: s/n). Se trata de hibridación y no de ruptura, afirma Komadina, aceptando la posibilidad de un lenguaje común a dos paradigmas distintos que admite la superposición o cohabitación

de elementos de dos regímenes históricos, con “combinación y mezcla de instituciones ‘antiguas’ con instituciones ‘nuevas’”. No habría tabula rasa, escribe, sino progresividad y yuxtaposición. Y también en Ecuador encontraríamos fundamentaciones de la nueva Constitución que ponían en cuestión el marco liberal.

En este sentido, aceptando la coexistencia como posibilidad de pensar un Estado más fiel a la sociedad, lo que algunos veían como falta de ortografía (por la falta de separación entre “indígena originario campesinos”), de lógica o de Estado de derecho, para otros era fiel reflejo de identidades múltiples que coexisten en Bolivia. Era también la forma de ir en sentido contrario del vector homogeneizador del Estado nacionalista que había intentado transformar comuneros en campesinos e indígenas en ciudadanos, negando formas políticas y económicas alternativas. Se trataba así de adoptar la lógica que Silvia Rivera Cusicanqui describe como *chhixi* (2006) a partir de una imagen visual aymara, conforme con la cosmovisión inherente al idioma de este pueblo, donde dos diferentes se juntan sin necesidad de síntesis o nueva unidad, en una combinación compleja. Según esta autora, *chhixi* refiere al tercero incluido en que a diferencia de lo híbrido, las diferencias no se funden en una nueva forma pura. El concepto permitiría abarcar (utilizado para pensar Bolivia) sujetos y comunidades de identidades ambiguas, yuxtapuestas, cambiantes como el mismo pueblo boliviano de las migraciones, sistemas de organización social combinados o en transformación.

En una combinación diferente, Ecuador participaría del mismo debate postcolonial que Bolivia a pesar de énfasis distintos e incluso límites que, como no podría ser de otra manera, tendrían los textos constitucionales respecto a las discusiones de intelectuales y del movimiento indígena. En este sentido y a pesar de preservar la forma republicana, Ana María Larrea entendería la plurinacionalidad como camino a “la construcción de una sociedad postcolonial” (2010: 25). Desde la visión de que:

El colonialismo no terminó con la Independencia, pues la creación de nuestras repúblicas no implicó una lucha contra el

sistema monárquico, sino 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 homogeneización de los sectores subalternos, caracterizados como carentes de potencial político para plantear o constituir una alternativa para pensar el país (Larrea 2010: 25).

En su crítica, Larrea criticaría también el sesgo individualista del pensamiento liberal, que la Constitución de Montecristi superaría desde una concepción integral del VB/BV con la cual no habría jerarquía entre derechos de las distintas generaciones (“fundamentales”, “sociales”, “económicos”, “culturales”, “colectivos”) como en el constitucionalismo tradicional. Según esta autora:

Esto lleva en la práctica a la existencia de derechos fundamentales y secundarios; bajo esta concepción, los únicos derechos verdaderos son los civiles y políticos y los otros son sólo enunciados, deseos poco realistas. Detrás de esta concepción está la vieja distinción del liberalismo entre la libertad (concebida fundamentalmente como libertad negativa) y la igualdad. La libertad tiene prioridad sobre la igualdad (Larrea 2010: 26).

Con la declaración constitucional (art.11.6) de la igualdad de jerarquía entre derechos considerados interdependientes, se defiende su carácter integral incorporando lo colectivo social a la naturaleza, frente a la visión fragmentada de los derechos centrados en el individuo, explica Larrea. No habría, así, 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” (Larrea 2010: 24).

Después de que el proceso boliviano haya flirtado con la superación de la república, por la vía de la crítica indígena que piensa esa forma política como continuidad de la Colonia, el Gobierno decide reasumir los valores republicanos y también el propio término

“república”. Después del decreto que establece la plurinacionalidad en la nomenclatura del país, el término volvería a ser recuperado por los voceros del Gobierno como García Linera defenderían que lo plurinacional y la república no se oponen, en el mismo sentido que el Movimiento Sin Miedo de Juan del Granado hablaba, también en 2013, de “república plurinacional”. La figura de hecho retoma la propuesta del multiculturalismo liberal. En el mismo sentido, Ambrosio Velasco Gómez defiende en el debate mexicano que la autonomía es una demanda republicana y que en especial los Acuerdos de San Andrés y la iniciativa de la COCOPA representaban un proyecto de democratización republicana que trasciende pero no elimina los logros del proyecto de la democracia liberal (Velasco Gómez 2006: 143-144). En Bolivia, sin embargo, la plurinacionalidad nace como intento de ir más allá del multiculturalismo, incluido en la Constitución de 1996. En el debate político, para el indianismo y buena parte de la intelectualidad de izquierda, la república no es progresista sino continuidad de la Colonia asociada a instituciones que nunca incluían a las naciones originarias y sus descendientes.

En el discurso vicepresidencial del Día de la Independencia, en 2013, García Linera presentaría su propuesta de un Estado Plurinacional Continental Latinoamericano, anticipado poco antes en conferencias ofrecidas en Buenos Aires. La misma explora la voluntad de integración latinoamericana, en un sentido confluyente con el bolivarianismo de Chávez. Pero el costo parecería ser un alejamiento de las reivindicaciones indígenas de autonomía para las cuales, en el pasado, García Linera tuvo mucha apertura. En la fundamentación de esta propuesta, el vicepresidente diferenciaba entre “naciones culturales”. Estas últimas eran las naciones indígenas, que habían inspirado el Estado plurinacional pero que en la nueva plurinacionalidad estatal y continental saldrían de escena, desde una concepción que subordina la cultura a la política, mientras asocia lo indígena a la cultura con su territorialidad sólo reconocida como instancia subnacional evidentemente sin autonomía y autodeterminación política. Dando cuenta de un movimiento del proceso político boliviano, el vicepresidente se acerca al nacionalis-

mo de izquierda y criollo, dejando atrás las combinaciones políticas que existieron durante el proceso constituyente y que inspiraron la idea de Estado plurinacional.

Presentando los resultados de dos años de investigación sobre justicia indígena, Boaventura Santos (Santos y Exeni 2012) parte de otro lugar para afirmar que la justicia indígena para nada es una cuestión limitada a lo cultural. Se trata también de una cuestión de economía política y su futuro depende de saber si el timón irá en la dirección del capitalismo dependiente neoextractivista o en la dirección del *sumak kawsay* o *sumaj qamaña* (2012: 48). Para cumplir el mandato constitucional de coordinación entre justicias en un Estado plurinacional, afirma, “habrá que ir caminando lentamente de las dualidades de saberes jurídicos a las ecologías de saberes jurídicos” y califica ese objetivo de “utopía realista”. Para el sociólogo portugués, este escenario de nuevas Constituciones implica una lucha entre lo viejo y lo nuevo y presenta proyectos políticos novedosos e importantes, pero también muy vulnerables. La coordinación de justicias en la construcción de interlegalidad, así, no depende de una cuestión limitada al campo del derecho. Depende, por ejemplo, de pasar de la naturaleza como recurso a la naturaleza como Madre Tierra (Santos y Exeni 2012: 27). La diferencia entre la interculturalidad en el ámbito del Estado-nación y la interculturalidad en el ámbito plurinacional, escribe, es que en la última se incluyen las dimensiones culturales pero también políticas, territoriales y económicas, formas diferentes e igualmente legítimas de organizar la acción política, concebir la propiedad, gestionar el territorio y organizar la vida económica (Santos y Exeni 2012: 27).

En el debate de multiculturalismo y plurinacionalidad, como continuidad o quiebre, podemos citar a la ecuatoriana Mónica Chuji Gualinga (2008), kichwa de la Amazonía y asambleísta nacional constituyente en Montecristi, además de funcionaria del Gobierno de Correa. Ella defiende los avances de la Constitución de 1998 planteando el lugar de la interculturalidad como condición de posibilidad de la plurinacionalidad y el Estado plurinacional como única garantía para que las sociedades puedan construir la interculturalidad. Para esta autora:

La interculturalidad es el reconocimiento de las diferencias radicales al interior de la sociedad; por su parte, el Estado plurinacional lleva ese reconocimiento de las diferencias radicales al ámbito de los derechos, tanto en la esfera de su enunciación (dogmática y deontología constitucional), cuanto en aquella de las garantías de ejecución y procedimientos de implementación (parte orgánica constitucional, leyes, normas y reglamentos de aplicación) (Chuji 2008: s/n).

En la reforma de 1998, de hecho, los pueblos indígenas fueron incluidos en la institucionalidad del Estado a través del Consejo de Desarrollo de Pueblos y Naciones Indígenas (CODENPE), la educación intercultural (DINEIB), el fondo indígena (FODEPI), la salud intercultural, entre otros elementos incorporados por el trabajo de los constituyentes de Pachakutic y la presión de la movilización indígena.

Defendiendo el paso adelante que sería dado en la asamblea de 2008, continúa diciendo:

Para que la interculturalidad se convierta en una garantía de reconocimiento mutuo, es fundamental que la interculturalidad transforme a toda la estructura jurídica del Estado. La única forma por la cual la interculturalidad puede cambiar al Estado, es transformándolo en Estado plurinacional. El Estado puede reconocer la interculturalidad y declararse como Estado Intercultural, pero esa declaración no tiene fuerza normativa y capacidad vinculante para transformar a las instituciones y al derecho (Chuji 2008; s/n).

Plantea la importancia de la plurinacionalidad para dejar atrás el carácter unacional, homogéneo y monocultural del Estado. Afirmaba así, cuando la asamblea estaba en marcha, que “se trata de continuar con la propuesta que quedó trunca en 1998 y avanzar hacia la construcción del Estado plurinacional ecuatoriano” (2008: s/n).

En el sentido de una separación entre los significados asociados al multiculturalismo y la plurinacionalidad, Catherine Walsh define los términos de esta manera:

El ‘multi’ tiene sus raíces en países occidentales, en un relativismo cultural que obvia la dimensión relacional y oculta la permanencia de desigualdades e inequidades sociales. Actualmente es de mayor uso global, orientando políticas estatales y transnacionales de inclusión dentro de un modelo de corte neoliberal que busca inclusión dentro del mercado. El ‘pluri’ es término de mayor uso en América del Sur; refleja la particularidad y realidad de la región donde pueblos indígenas y negros han convivido por siglos con blanco-mestizos y donde el mestizaje y la mezcla racial han jugado un papel significativo. Mientras que lo ‘multi’ apunta una colección de culturas singulares sin relación entre ellos y en un marco de una cultura dominante, lo ‘pluri’ típicamente indica una convivencia de culturas en el mismo espacio territorial aunque sin una profunda interrelación equitativa. La interculturalidad, en cambio, aún no existe. Es algo por construir. Va mucho más allá del respeto, la tolerancia y el reconocimiento de la diversidad; señala y alienta, más bien, un proceso y proyecto social político dirigido a la construcción de sociedades, relaciones y condiciones de vida nuevas y distintas. Aquí me refiero no sólo a las condiciones económicas sino también a ellas que tienen que ver con la cosmología de la vida en general, incluyendo los conocimientos y saberes, la memoria ancestral y la relación con la madre naturaleza y la espiritualidad, entre otras (Walsh 2008: 140).

Del reconocimiento del derecho de existir de una nacionalidad a la implementación de mecanismos para que esta existencia sea legitimada en la estructura del Estado hay una distancia. Era justamente la distancia entre multiculturalismo y plurinacionalidad y no sería, hasta ahora, realmente recorrida ni en Bolivia ni en Ecuador. Entre esas formas con las cuales lo plurinacional comenzaría a tener una forma concreta más allá de la aceptación de su existencia, estaba la autonomía indígena. En la Constitución de Bolivia fue definido un régimen de autonomías (municipales, regionales, indígenas campesinas, departamentales) donde se distribuyeron competencias en difíciles negociaciones con los entonces prefectos (luego “gobernadores”) de la oposición. Por la disputa entre Media Luna y Gobierno las competencias quedarían

definidas al detalle como en ninguna otra Constitución en el mundo. La capacidad legislativa para los departamentos sería uno de los elementos cedidos en negociaciones que permitiría alcanzar el acuerdo final, de igual manera que la jerarquía de normas del Estado, que eliminaba la versión inicial por la cual un decreto presidencial tendría más jerarquía que una ley de departamento autónómico.

En Ecuador se definieron gobiernos autónomos y descentralizados de las juntas parroquiales rurales, los concejos municipales, los concejos metropolitanos, los consejos provinciales y los consejos regionales. No hay una articulación directa con la plurinacionalidad que pueda verse en la autonomía indígena campesina de Bolivia, excepto en el art. 242 donde se establece que “por razones de conservación ambiental, étnico-culturales o de población podrán constituirse regímenes especiales”. También se define que las circunscripciones territoriales indígenas y pluriculturales serán regímenes especiales, pero los mismos no se desarrollan en la Constitución, por ejemplo, determinando representantes salidos de las mismas o control sobre recursos naturales. En 2010 la asamblea discutiría su implementación, que sería apoyada por las organizaciones indígenas, excepto por su necesidad de adaptarse a parroquias, cantones y provincias, imposibilitando una verdadera territorialidad autónoma y adecuada a los pueblos indígenas, según su crítica.

Otra posibilidad para el desarrollo de la plurinacionalidad, sin embargo, se incluye en la Constitución cuando se establece la potestad de la Asamblea Nacional para “modificar la división político-administrativa del país, excepto en lo relativo a las parroquias” (art. 132). También el art. 250 determina que el territorio de las provincias amazónicas constituirá una circunscripción territorial especial donde habrá una ley que incluirá aspectos económicos, sociales, ambientales y culturales y donde se garantizará el *sumak kawsay*. Con menos jerarquía que los gobiernos autónomos, Ecuador reconoce de forma indefinida y derivado a una futura ley que “los pueblos ancestrales, indígenas, afroecuatorianos y montubios podrán constituir circunscripciones territoriales para la preservación de su cultura. La ley regu-

lará su conformación. Se reconoce a las comunas que tienen propiedad colectiva de la tierra, como una forma ancestral de organización territorial” (art. 60). Como en Bolivia, para las “naciones y pueblos indígena originario campesinos” se garantiza el uso y usufructo sólo para los recursos naturales renovables, aunque en Bolivia el mismo es en carácter “exclusivo” (art. 30).

René Ramírez fundamentaría la plurinacionalidad desde la SENPLADES, enmarcando su construcción como una de las premisas del republicanismo igualitario. Esta premisa se referiría a “políticas que permitan la reparación de las desventajas históricas de ciertos grupos y prefiguren un contexto efectivo de oportunidades igualitarias para todos los ecuatorianos. De esta forma, se puede señalar que el nuevo pacto es post-patriarcal, post-eurocéntrico y post-identitario”. Se trata del reconocimiento de la diversidad del Estado “y a la generación de una sociedad con múltiples trayectorias de lealtad y pertenencia a la comunidad política”. El nuevo Estado asume la idea de una multiplicidad de identidades que dialogan, para Ramírez, en “relaciones complejas con la nación” (Ramírez 2010).

En lo que sería una “arquitectura estatal de carácter flexible”, para Ramírez, la figura del ciudadano como titular individual de derechos se articula con la noción de derechos de titularidad colectiva: lenguaje, cultura, justicia y territorio. Además de “políticas que permitan la reparación de las desventajas históricas de ciertos grupos y prefiguren un contexto efectivo de oportunidades igualitarias para todos los ecuatorianos”, el Estado plurinacional estaría expresado en la estructura del Estado a partir de la descentralización, la autonomía y circunscripciones territoriales especiales (como las circunscripciones territoriales indígenas), que pasarían a primer plano. Por otra parte, el reconocimiento del Estado plurinacional e intercultural comprendería el reconocimiento del kichwa y del shuar (art. 2), la posibilidad de configurar territorios para la preservación de culturas ancestrales con reconocimiento a comunas con propiedad colectiva de la tierra (art. 60) y la garantía estatal de que la justicia indígena (art. 171). En este campo, explica Ramírez, “la justicia intergeneracional no sólo tiene que ver con

corregir las históricas injusticias sino con una ética de comportamiento social e individual que busca un Buen Vivir de igual o mejor calidad para las futuras generaciones”.

También desde la SENPLADES, Ana María Larrea enumeraba, antes de la aprobación de la Constitución, los siguientes alcances de la plurinacionalidad: 1) reconocimiento de territorios indígenas, afroecuatorianos y de pueblos montubios, que pasarán a asumir las mismas competencias del Gobierno seccional de la escala correspondiente; 2) el *sumak kawsay* 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 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; y 8) el reconocimiento del castellano, kichwa y shuar como idiomas oficiales de relación intercultural y de los demás idiomas como oficiales en las zonas en las que habitan las nacionalidades respectivas (Larrea 2008: 25-26).

Vale la pena remitirse a las Constituciones aprobadas, en los artículos 30 de Bolivia, sobre derechos de “naciones y pueblos”, y 57 de la Constitución del Ecuador, donde se concentran derechos para “nacionalidades”. Los mismos pueden ser leídos como desarrollo de la autonomía y de la plurinacionalidad. En el caso de la Constitución del Ecuador de 2008, es reconocido el carácter colectivo de los derechos. También explícitamente se reconoce y garantiza el mantenimiento de formas de organización social, el no ser objeto de racismo y discriminación, la propiedad de la tierra y territorios ancestrales, participar del uso, usufructo, administración y conservación de los recursos naturales renovables en sus tierras, a la consulta previa, libre, informada y oportuna sobre explotación o estudio de recursos naturales no renovables, así como de medi-

das legislativas que los afecten. El art. 57 también garantiza el desarrollo de derecho propio (siempre que no vulnere la Constitución, en particular de menores y mujeres). Se reconoce también el derecho a desarrollar y proteger los conocimientos colectivos, innovaciones y prácticas, el derecho a un sistema de educación intercultural bilingüe, al reconocimiento de sus organizaciones. La Constitución también prohíbe la actividad extractiva para territorios de pueblos en aislamiento voluntario, ordenando tipificar como delito, además de etnocidio. El mismo artículo garantiza también el derecho de los pueblos y nacionalidades a participar con sus representantes en los organismos oficiales (determinados por ley), en la definición de políticas públicas y el diseño y decisión de sus prioridades en los planes y proyectos del Estado. El artículo 398 avanza más en el reconocimiento de derechos de consulta previa. Pero se agrega que “si del referido proceso de consulta resulta una oposición mayoritaria de la comunidad respectiva, la decisión de ejecutar o no el proyecto será adoptada por resolución debidamente motivada de la instancia administrativa superior correspondiente de acuerdo con la ley”.

El art. 30 de la nueva Constitución de Bolivia define que como “nación y pueblo indígena originario campesino [a] toda la colectividad humana que comparta identidad cultural, idioma, tradición histórica, instituciones, territorialidad y cosmovisión, cuya existencia es anterior a la invasión colonial española”. Entre los derechos establecidos en el mismo artículo se incluyen: “existir libremente”, “a la libre determinación y territorialidad”; “a su identidad cultural, creencia religiosa, espiritualidades, prácticas y costumbres, con su propia cosmovisión y con derecho a crear y administrar sistemas, medios y redes de comunicación propios”. Relacionado al concepto de nacionalidad, se reconoce derecho a que “la identidad cultural de cada uno de sus miembros, si así lo desea, se inscriba junto a la ciudadanía boliviana en su cédula de identidad, pasaporte u otros documentos de identificación con validez legal”. A la protección de lugares sagrados y respeto y promoción de sus saberes y conocimientos, a educación intracultural, intercultural y plurilingüe, a un sistema de salud gratuito que respete su cosmovisión. En lo que hace a la institucionalización

de la plurinacionalidad, la Constitución reconoce el derecho de que las instituciones de las naciones y pueblos sean parte de la estructura general del Estado, además del derecho a la participación en los órganos e instituciones del Estado y al ejercicio de sus sistemas políticos, jurídicos y económicos.

La Constitución de Bolivia también reconoce el derecho a la titulación colectiva de tierras y el derecho a consulta, en estos términos: “a ser consultados mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles. En este marco, se respetará y garantizará el derecho a la consulta previa obligatoria, realizada por el Estado, de buena fe y concertada, respecto a la explotación de los recursos naturales no renovables en el territorio que habitan”. En este derecho directamente vinculado a la autonomía, los pueblos y naciones indígenas también tienen derecho “a la participación en los beneficios de la explotación de los recursos naturales en sus territorios [y] a la gestión territorial indígena autónoma y al uso y aprovechamiento exclusivo de los recursos naturales renovables existentes en su territorio” aunque ha sido agregada, en la revisión congresal, que la gestión y aprovechamiento será “sin perjuicio de los derechos legítimamente adquiridos por terceros”. Vemos que ambas Constituciones, ya incluyen salvaguardias a las inversiones extractivistas y productivas, limitando así los derechos de control de territorio, en el mismo acto en que se reconocen.

En la Constitución de Bolivia, estos derechos se encuentran más desarrollados en diversos artículos en todas las secciones de la Constitución. Se rompió así con la idea de que los pueblos indígenas corresponden a un capítulo separado de los textos. En algunos casos hay redundancia, que era defendido por los indígenas como inversión de la situación de exclusión en Constituciones pasadas. Así, los derechos indígenas se incluyen en los artículos: 2, sobre su preexistencia, libre determinación, autonomía, autogobierno y territorio; 3 sobre su lugar en la nación y el pueblo, 4 sobre respeto a sus creencias espirituales; 5 sobre oficialización de idiomas; 8 sobre valores; 11 sobre la forma

comunitaria de Gobierno; 24 sobre la elección directa; 31 a que los indígenas aislados y no contactados permanezcan en esa condición; 35 y 42 sobre medicina tradicional; 80, 83, 86, 91 y 93 sobre educación; 98 y 100 sobre patrimonio y conocimiento; 146 y 147 sobre participación en el parlamento; 179, 190 a 192, 197, 199 y 206 sobre justicia y participación en tribunales; 209 a 211 de representación política; 265 sobre integración con pueblos indígenas del mundo; 278 sobre representantes en legislativos departamentales; 284 sobre representantes especiales en municipios; 289 a 296 y 304 de la autonomía indígena; 307 sobre organización económica comunitaria; 337 sobre turismo comunitario; 352 y 353 de la consulta previa por recursos naturales y participación en beneficios; 388 sobre aprovechamiento forestal; 392 sobre productos extractivos tradicionales; 394 de la propiedad colectiva y comunitaria; 395 sobre dotación de tierras; 403 sobre territorio indígena campesino, derecho a aprovechamiento exclusivo de recursos naturales renovables, consulta y participación en beneficios (ver la Constitución de Bolivia 2009).

Otros artículos que afectan los pueblos y naciones indígenas van en la dirección de un Estado plurinacional, en el sentido de que intentan superar el “mero” reconocimiento multicultural y afectar directamente la estructura general de todo el Estado. Bolivia adoptaba para su Gobierno, así, la forma democrática, participativa y comunitaria (art. 11) y declarararía el principio del pluralismo jurídico (art. 178), que la función judicial es única y que “la jurisdicción ordinaria y la jurisdicción indígena originaria campesina gozarán de igual jerarquía” (art. 179). Al mismo tiempo, este pluralismo se relativiza, cuando balancea a favor de la justicia “ordinaria” del Estado en los artículos que se declara que “toda persona será protegida oportuna y efectivamente por los jueces y tribunales en el ejercicio de sus derechos e intereses legítimos”, (art. 115) y que “el Estado garantiza el derecho al debido proceso, a la defensa y a una justicia plural”, que podían ser interpretados como intervenciones de los tribunales “ordinarios”. La definitiva relación entre los dos sistemas, de hecho, no es resuelta en la Constitución. Otro artículo establece que “la Ley de Deslinde Jurisdiccional, determinará

los mecanismos de coordinación y cooperación entre la jurisdicción indígena originaria campesina con la jurisdicción ordinaria y la jurisdicción agroambiental y todas las jurisdicciones constitucionalmente reconocidas” (art. 192.III).

Bartolomé Clavero, profesor de derecho constitucional en Sevilla y especialista en derecho indígena de las Américas, hace una lectura crítica de lo que se dio en llamar “nuevo constitucionalismo latinoamericano”. Su objetivo es cuestionar la asociación habitual entre las Constituciones de Ecuador y Bolivia con la de Venezuela, que pese a ser presentada como parte del conjunto, sería propia de otra matriz, por su débil avance en cuestiones pluralistas y de derechos indígenas. Esta mirada permite situar lo que la plurinacionalidad tiene de particular. En su crítica, Clavero reconoce continuidades en el grupo de Constituciones, pero estas estarían dadas por elementos como la exacerbación del presidencialismo (“desequilibrado e irresponsable”) que neutraliza y entra en conflicto con el avance de la plurinacionalidad. El debate apunta a otras definiciones del “nuevo constitucionalismo latinoamericano”, que ponen énfasis en elementos como la participación, la intervención estatal en la economía, el perfil social y de integración en América Latina y no justamente en la fuente indígena de innovaciones constitucionales (ver Martínez Dalmau 2008).

Clavero destaca en el constitucionalismo de Bolivia y Ecuador el concepto VB/BV, entendido como alternativa al desarrollo desconsiderado con la naturaleza y en contraposición con el “bienestar”. Considera que las distintas expresiones indígenas del Buen Vivir como “concepción de la naturaleza inclusiva” y “concreción de la plurinacionalidad como aportación específica de las naciones indígenas a un constitucionalismo más humano por más natural” no en las políticas desarrolladas bajo las nuevas Constituciones, pero sí en ellas mismas; tanto que Clavero encuentra “una nueva antropología para los derechos humanos, una antropología de base más humana que la que ha venido representando hasta ahora tanto el derecho constitucional como el derecho internacional”. Finalmente, para Clavero nada de esto se encuentra

en la Constitución venezolana y encuentra entonces un contraste entre el modelo bolivariano y el plurinacional (2011a: 14).

Sería justamente en lo que los procesos boliviano y ecuatoriano tienen de “bolivarianos”, en lo que se alejan del modelo plurinacional. En ese sentido, Clavero analiza cómo la Constitución actual del Ecuador no le va a la zaga a Venezuela, exacerbando el presidencialismo con desequilibrio entre Función Legislativa y Función Ejecutiva hasta el punto de que pueden darse casos de prevalencia de la decisión de la Presidencia de la República sobre el acuerdo de la Asamblea Nacional a efectos incluso legislativos. Ecuador dio lugar, explica Clavero, a formas de apelación a la ciudadanía cuya activación se encuentra fundamentalmente en manos de la Presidencia de la República y que “se trata de procedimientos de toma de decisiones en nombre de la nación identificada con el Estado postergándose a las naciones formadas por los pueblos indígenas. No sólo no ayudan a articular la diversidad nacional, sino que pueden fácilmente concurrir a su desestructuración” (Clavero 2011a: 19).

Como ejemplo, Clavero se refiere a artículos en que la Constitución se refiere a “las ecuatorianas y ecuatorianos” como ciudadanas y ciudadanos sin atención a naciones y que gozan del derecho a ser consultados a partir de propuestas que corresponden a la Presidencia de la República (art. 61.4, 104 y 147.14), ignorando el derecho específico indígena a la consulta. Lo que importa aquí, continúa Clavero, “no es tanto que la presidencia actual del Ecuador propenda al empleo en clave antiplurinacional, valga la palabrota, de tales mecanismos, sino que la Constitución haya sido diseñada de forma que lo hiciera factibles”. En el caso de Bolivia, las relaciones entre órgano Legislativo y órgano Ejecutivo no estaban tan descompensadas, pero los mecanismos de apelación a la ciudadanía tampoco atienden la plurinacionalidad (Clavero 2011a: 19). Sobre la nueva Constitución del Ecuador, afirma que en la misma no hay funcionalidad en el funcionamiento de los poderes respecto a los derechos de los pueblos y estos no comparecen en las funciones legislativa y ejecutiva, las más estrictamente políticas, donde la plurinacionalidad no se aborda como podría haberse hecho

si, al menos, se articulaba el ejercicio de esos poderes con el derecho a consulta (Clavero 2011a: 16). Sobre el caso de la Constitución de Bolivia, Clavero ve que:

Existe una fuerte pulsión del nacionalismo político frente al plurinacionalismo institucionalizado potenciando la ciudadanía indistinta frente a la articulación constitucional. Puede con todo ponerse en cuestión la funcionalidad misma del Estado plurinacional como forma de articulación de una ciudadanía comprensiva de pueblos indígenas situándose a estos en una posición finalmente de igualdad. Hay efectivamente disfuncionalidades comenzándose por las que son efecto de la contaminación bolivariana. ¿Cabe concluirse que el constitucionalismo bolivariano, si constitucional puede decirse, no es ni tan siquiera compañero de viaje del constitucionalismo plurinacional, sino un agente que lo agrede y ningunea? En la práctica política la cuestión está abierta; en el pensamiento constitucional la agresión y el ninguneo es indudable [...]. En fin y en todo caso, pese al esfuerzo realizado por la Constitución del Estado plurinacional de Bolivia, no se ha formulado todavía un modelo que revise los poderes en coherencia suficiente con la revisión de los derechos. No se ha desarrollado todo el potencial de la plurinacionalidad como paradigma constitucional. Sin embargo, el modelo se encuentra suficientemente perfilado. El resto es reto, el reto constitucional pendiente en las Américas desde hace tiempo, tanto como desde las independencias (2011a: 15).

En referencia al caso boliviano, Roberto Gargarella, también constitucionalista, observa que “a pesar de ser la más avanzada, deja mucho en el camino respecto a las expectativas forjadas en los años anteriores”. Y atribuye la frustración de esta y otras reformas de la región (de forma coincidente con Clavero) al haber dejado “intocada la *sala de máquinas* de la Constitución, esto es, el área de la Constitución en la que se define cómo va a ser el proceso de toma de decisiones democrático”. En su libro, Gargarella muestra cómo a partir de reformas que no inciden en este aspecto, especialmente en la cuestión del presidencialismo, en diferentes contextos constitucionales latinoamericanos, el pasado institucional sobrevive (2012: s/n). En mi opinión, en la

Asamblea Constituyente de Bolivia hubo fuertes intentos por cambiar la Constitución en la “sala de máquinas” con propuestas que modificaban aspectos esenciales de la organización del poder. Hubo también una atenuación del presidencialismo por la presión de la oposición, limitando las posibilidades de reelección a dos mandatos (aunque esto no será aplicado a Evo Morales que, vía Tribunal Constitucional, logró habilitar su candidatura para un nuevo mandato). Pero la apreciación es adecuada si consideramos que una vez en el Gobierno, propuestas anteriores como la de establecer un poder social perdieron fuerza y dejaron de ser exigidas por las organizaciones de la base del MAS. Entre las modificaciones constitucionales que modificaron el Estado no se buscaba afectar el presidencialismo pero aun así pueden verse como parte de la construcción del Estado plurinacional en el sentido de que disputaban con el poder conservador, ligado al poder de la tierra y el tradicional dominio político y económico sobre los pueblos indígenas.³¹

Los gobiernos de Bolivia y Ecuador se encontraban con el proceso venezolano y eran parte de un proceso regional común que puede extenderse a otros países. Bolivia y Ecuador recibían ayuda económica

31 Entre las modificaciones de “sala de máquina” podemos citar que hasta las últimas versiones aprobadas en La Glorieta (Sucre) y Oruro, se hablaba de desactivar el senado y dar lugar a un parlamento unicameral, como se implementó desde 1999 en Venezuela. También de eliminar las circunscripciones departamentales para elección de diputados e incluir fuertes mecanismos de control social. En proyectos iniciales se hablaba de un cuarto poder, el social, pero las dificultades del oficialismo para obtener los “dos tercios” necesarios, contradicciones internas y presiones externas, impidieron muchas de las reformas. Sin embargo, en la versión final de la Constitución, se incluyeron temas vinculados a la organización del poder como la necesidad de aprobar por referéndum cualquier cambio constitucional; la democracia participativa, los mecanismos de revocatoria de mandato y la jurisdicción indígena de la justicia, con participación indígena también en los tribunales superiores que, además, serían conformados por jueces elegidos por voto directo de la población. Todos estos elementos perdieron fuerza después de la revisión final y eran más definidos y “cerrados” en versiones iniciales, pero algo llegaría hasta la versión final, adecuado de forma compleja con las formas anteriores o presentado como elementos abstractos pero que posibilitan avanzar en esa dirección.

de Venezuela y participaban del ALBA (Alternativa Bolivariana para las Américas), promovido como alternativa al ALCA que en los años '90 fue propuesto por Estados Unidos para el continente. Pero también se acercaron a Brasil y Argentina, si consideramos otros elementos del proyecto político como el énfasis en políticas de transferencia de renta –con planes sociales y rentas. El aumento de la intervención estatal en la economía (presente en Argentina y Venezuela) se combina con una propuesta desarrollista más parecida a la del Brasil, con una semejante irrupción económica de sectores de clase media baja. Pero si focalizamos en los conceptos que nos interesan en este trabajo, vemos que los casos de Bolivia y Ecuador se alejan tangencialmente de sus vecinos. En este sentido, Raúl Prada escribe:

En comparación con el proceso político en Venezuela, no ocurre lo mismo en Bolivia, donde se venció a las oligarquías regionales, sobre todo a su influencia política, durante los conflictos desatados durante el 2008-2009. Después de esta victoria sobre las oligarquías regionales, la tarea no es tanto aquí vencer a una derecha tradicional derrotada, sino efectuar las transformaciones estructurales e institucionales que demanda la Constitución y requiere la construcción del Estado plurinacional [...]. En un país de larga tradición de luchas sociales, donde los movimientos sociales se generaron por auto-convocatoria y auto-organización, los movimientos sociales requerían del ejercicio de la democracia participativa, del ejercicio plural de la democracia, directa, representativa y comunitaria y no [presenciar] la centralización y el monopolio del poder en la burocracia de funcionarios [...] Esto es lo que ha generado múltiples conflictos en el campo popular con el Gobierno, sobre todo dos crisis desgarradoras, la del 'gasolinazo' y la del TIPNIS. Por otra parte, las elecciones nunca fueron el objetivo principal de las masas insurreccionadas y movilizadas, al contrario, el primer objetivo fue el proceso constituyente y, en esta perspectiva, las transformaciones pluralistas. La expectativa electoral fue del MAS y ahora es la constante compulsiva del Gobierno. Pero, se trata de elecciones que no están asociadas a transformaciones sino a la prolongación de las nuevas elites en el poder. Esto no se hace atractivo para las masas votantes [...]. En las condi-

ciones de un bloque popular quebrado, de la construcción de una estructura del tiempo político de continuidad y sucesión, no de ruptura y cambio, preponderante en la mayoría de los sectores sociales, con un manifiesto desaliento en los sectores populares de las ciudades, no parece tener ningún impacto la pretensión del presidente de gobernar hasta 2025, aunque lo logre. La atmósfera se parece más a la indiferencia muy lejos del entusiasmo, salvo en los entornos de aduladores. Esta no es la forma de encarar la crisis del proceso. Es indispensable una reconducción del proceso, para que ocurra esto, es menester una rearticulación del bloque popular sobre la base del único programa aprobado por el pueblo boliviano: la Constitución (Prada 2012a: s/n).

La plurinacionalidad y el movimiento indígena-campesino

Ninguna definición teórica o jurídica de la plurinacionalidad y la autonomía puede ser explicada sin la fuerza de los indígenas organizados irrumpiendo en la política andina. Es desde este espacio que surgió la propuesta plurinacional adoptada por intelectuales, técnicos, políticos e investigadores de izquierda, en paralelo al consenso expresado internacionalmente acerca del derecho indígena. En este sentido, algo ocurrió desde 1990 en ambos países. En este año, en Bolivia, se organiza la primera marcha de las tierras bajas “por territorio y dignidad”, impulsada después del segundo encuentro en San Lorenzo de Mojos, por la Central de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB) y reconocida corrientemente como el primer antecedente directo de la Asamblea Constituyente, exigida entre las reivindicaciones de esa marcha e inaugurada en Sucre en agosto de 2006. El Gobierno de Paz Zamora respondería con el reconocimiento de territorios, entre ellos el del TIPNIS.

Los protagonistas de estas marchas en Bolivia serían los pueblos agrupados en la CIDOB, creada en 1982 y representante entonces de los primeros pueblos descendientes de civilizaciones amazónicas, organizados y hoy representantes de las minorías del concepto de plu-

rinacional, junto a los pueblos indígenas de lengua quechua y aymara, en una nueva forma de Estado. La CIDOB se forma con representantes de los pueblos guaraní-izoceños, chiquitano, ayoreo y guarayo (pueblos que guerreaban entre sí décadas antes). Desde 1977 –mientras los kataristas se dirigen a crear la CSUTCB– estos pueblos comenzaron a establecer contactos, impulsados por el guaraní Sombra Grande y el intelectual Jürguen Riester, que funda APCOB (Apoyo Para el Campesino del Oriente Boliviano). Se trata también del momento de ingreso de las ONG y la cooperación internacional, además de la participación de sectores de la Iglesia Católica, del mismo modo que había sucedido en las tierras altas con CIPCA, de Xavier Albó.

En Ecuador hubo un levantamiento indígena por tierras para los pueblos del Oriente también en 1990, con la toma de la iglesia de Santo Domingo por diez días. Un año después se realizarían otras movilizaciones. Como detalla Ospina, el séptimo punto del pliego de reivindicaciones del levantamiento indígena en Ecuador era la propuesta de creación de un Estado plurinacional (2010: 202). Otros países sudamericanos también vivieron levantamientos y marchas en 1992, a 500 años del inicio de la Conquista, con la realización de protestas y eventos importantes para la organización y contacto de los distintos pueblos y nacionalidades y en simultáneo al trabajo de comisiones de la ONU en la elaboración de un marco jurídico para los derechos indígenas, cristalizado con la aprobación del Convenio 169 de la OIT en 1989, que en los siguientes años los países latinoamericanos ratificarían.

En Ecuador, la movilización indígena y la fuerza del concepto plurinacional remite a la CONAIE, creada en 1986, a partir del Consejo de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONACNIE) de inicios de los 80 y que se convierte en marco de las organizaciones indígenas, incluyendo la Confederación de las Nacionalidades y Pueblos Kichwas del Ecuador (ECUARUNARI), creada en 1972. Dentro de la CONAIE también se agrupan los pueblos de la Costa en la Confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígenas de la Costa Ecuatoriana (CONFENIAE) y la Confederación de las Nacionalidades

Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONAICE), con siete y ocho federaciones cada una.

Miradas externas y opositoras a este proceso suelen minimizar la importancia de las movilizaciones indígenas, atribuyendo el reconocimiento de derechos al accionar de las ONG (“extranjeras”) que manipulaban a los indígenas para fragmentar la nación o permitir el ingreso de multinacionales. Cuando la voz crítica viene desde la defensa de inversiones extranjeras y el extractivismo, entonces la visión es que los pueblos irían en contra del desarrollo del país y los intereses de las mayorías. El expresidente peruano Alan García se referiría a ellos (después de los sucesos de Bagua en 2009) como “perros del hortelano, que no comen ni dejan comer”. Cuando conflictos territoriales los enfrentan a indígenas, los gobiernos progresistas de Ecuador y Bolivia defendieron desde 2009 conceptos parecidos, mostrando un consenso sudamericano a favor de la exportación de materias primas que no cambia de acuerdo con el signo político de los gobernantes.

Causas endógenas del estallido de la movilización indígena, sin embargo, dejan de lado la teoría de manipulación indígena por parte de intereses extranjeros. La constancia de las movilizaciones y el crecimiento de la organización, en un contexto de recuperación demográfica de los pueblos indígenas y de reconocimiento étnico, parecen indicar otras causas para las movilizaciones. En Ecuador, después del quinto centenario habría movilizaciones contra la Ley de Modernización Agraria del Gobierno de Sixto Durán Ballén (1994), una articulación con la Coordinadora de Movimientos Sociales (CMS) para impulsar la campaña por el “no” en el referéndum para la privatización de las áreas estratégicas del Estado (1995), experiencias que confluyeron en la creación del Movimiento Plurinacional Pachakutik-Nuevo País, que en 1996 obtendría el 21% de los votos para el congreso (8 de 82 diputados) y ganaría 24 municipios con algunos alcaldes y legisladores indígenas o de izquierda. En este movimiento confluye tanto la Amazonía y la Sierra, saliendo de este último espacio la propuesta del término “plurinacional” para el nuevo movimiento-partido.

En 1997, un nuevo levantamiento contribuye a la caída del presidente Abdalá Bucarán y en 1998 la CONAIE decide organizar asambleas en los pueblos, cuestionando la Asamblea Nacional Constituyente convocada ese año, donde a pesar de que Pachakutik cuenta sólo con 10% de los representantes, paradójicamente –y por presión de las asambleas locales alternativas– obtienen una influencia considerable en la introducción de propuestas. La reforma se integraría a una ola de reformas “multiculturales” de la región en las que, como en Bolivia en 1994, se reconocería la tierra pero no el territorio, el carácter pluriétnico pero no la autonomía, las lenguas pero sin oficializarlas, uso y usufructo de recursos naturales renovables pero no de los no renovables ni la propiedad de los mismos, como hasta hoy reclaman sectores del movimiento indígena. En la misma época, la Constitución de Colombia de 1991 había avanzado considerablemente y la de Brasil de 1988 y otras vivían similares discusiones en un contexto de atención a la cuestión indígena pero con límites.

En Bolivia encontramos un proceso de ingreso del movimiento indígena en la política electoral, pero con un resultado diferente al de la creación del Movimiento Pachakutik. En junio de 1990 una reunión de la CSUTCB con la CIDOB cerca del lago Titicaca elaboró una plataforma conocida como “Declaración de Corqueamaya”. Proponía la unificación de CSUTCB y CIDOB en la Asamblea de Nacionalidades. Definieron entonces sus labores más importantes: “la recuperación de identidades y del patrimonio indígena alienado, comenzando un proceso de autodeterminación a niveles económico, territorial, cultural e ideológico”. Se combinaban los horizontes de las distintas vertientes kataristas, tanto lo “pluri-multi” como la autodeterminación y la autonomía frente al Estado parecen estar presentes en esa declaración, que vemos como antecedente de las discusiones de la Asamblea Constituyente en 2007. Luego de la reunión quedó establecido un comité que incluía a CSUTCB, CIDOB, COB, la Iglesia y UNITAS (red de las ONG de donde proviene el canciller Choquehuanca) para convocar a la Asamblea de Nacionalidades que tendría lugar en octubre de 1992. El comité definió un “proyecto” en agosto de 1991 llamado

Campaña Quinto Centenario. Sin embargo Regalsky (2003: 153) da cuenta del “fracaso” de la Asamblea de Nacionalidades, cuya agenda avanzaba en discusiones colectivas que pasarían también por la Asamblea Constituyente.³²

En su investigación sobre Movimientos Sociales coordinada en 2003, García Linera (2004) da cuenta de una falta de claridad en los objetivos de la Asamblea de Nacionalidades. Para unos era una instancia para construir un Estado “pluri-nacional y pluri-multicultural”, para otros la Asamblea de Nacionalidades era un esfuerzo para la construcción del instrumento político (García Linera 2004: 310). Todavía sin una articulación firme, ya estaban presentes los elementos temáticos y los actores sociales de un mundo político que llegaría al Estado 15 años después. A pesar de que la agenda quedó inconclusa y la gran asamblea no llegó a ser convocada, vemos que se encontraban por primera vez los actores y las propuestas que en el Pacto de Unidad darían lugar al primer borrador de Constitución. Lo que los kataristas habían postulado en los 70, en los 90 empezaba a concretarse. Estos caminos y articulaciones dejan sin sentido las visiones que explican la Asamblea Constituyente únicamente a partir de la improvisación y la falta de rumbo.

Por el mismo camino de la marcha de 1990, que recorrió 600 km desde Trinidad a La Paz, habría otras marchas desde tierras bajas, cada vez mejor coordinadas con otros actores sociales del país (1994, 1996, 2000, 2002 y 2004). La segunda marcha, de 1994, se organiza en rechazo al proyecto de la Ley INRA del Gobierno con la participación de campesinos de la CSUTCB, indígenas de la CIDOB y colonizadores

32 Hubo un *Comité interinstitucional de los 500 años de resistencia y rechazo al festejo del “V Centenario”*. Regalsky cita las tareas propuestas en el encuentro de organizaciones, entre las que se incluían: escribir una nueva Carta Fundamental; Ley de Tierras y Territorio; Libro de Nuestra Historia; Propuesta de Educación Multinacional; Estrategia Económica; Nuevo Mapa de Bolivia; Libro de Cultura y Religión; Proyecto de Ley de Patrimonio Cultural. Sólo tuvo éxito la Reforma Educativa, propuesta en la comisión coordinada por Víctor Hugo Cárdenas, que publica el documento en 1991 y en 1994 daría lugar a una ley.

del Chapare, los actores que juntos articularían la propuesta del Estado plurinacional desde el Pacto de Unidad en 2006. La convocatoria fue “Marcha por el territorio, tierra, derechos políticos y desarrollo”. Además de consensuar la Ley INRA, se pedía incorporación de trabajadores asalariados del campo a la Ley General del Trabajo; postulación de candidatos a las elecciones sin intermediación de los partidos políticos; creación de fondos nacionales de desarrollo indígena campesino, etc. La marcha de 2002 pediría una Asamblea Constituyente, pero ya no contaría con el apoyo de los campesinos y el MAS de Evo Morales.

Otra experiencia en la dirección confluyente entre campesinos e indígenas contra el neoliberalismo y por la descolonización fue el Estado Mayor del Pueblo, con la participación de Evo Morales. Campesinos e indígenas se encontraban con la ausencia sistemática de la COB. Junto al pedido de una Asamblea Constituyente, el término plurinacional circulaba ya en reuniones y documentos en baja frecuencia, sin adquirir todavía la centralidad que tendría en 2006. Pero en Bolivia, a diferencia de Ecuador, no sería de estas movilizaciones indígenas desde donde surgiría el instrumento político que llevaría al Estado la propuesta de plurinacionalidad. Este papel quedaría en Bolivia en manos del Pacto de Unidad, que representaba el encuentro de las principales organizaciones indígenas y campesinas, pero no se integraba orgánicamente al MAS ni se convertiría en fuerza electoral. El MAS iniciaría un Gobierno con bases campesinas y aliados de izquierda, sin integrar al Gobierno las organizaciones étnicas nucleadas en CIDOB y CONAMAQ. Al mismo tiempo, en la elección de diciembre de 2005 el MAS llegaría al poder con una contundencia que Pachakutik no obtendría, mientras la presidencia terminaría con el independiente Rafael Correa, sin relación previa con las organizaciones sociales, a diferencia del MAS.

A pesar de que el MAS y Pachakutik fueron ambos creados en 1995 sería un error asimilarlos, en primer lugar por la diferencia entre la CONAIE, que articula las organizaciones indígenas movilizadas en años anteriores y el MAS, instrumento político de sindicatos campesi-

nos, con éxito electoral pero con una base que no incluye a los indígenas indianistas del altiplano ni de las tierras bajas, que confluirían con los campesinos en el Pacto de Unidad pero no en los proyectos electorales. En ambos proyectos se sumaría la izquierda de clase media, pero avanzando de 2006 a 2009 veríamos la posición opuesta de ambas fuerzas: el MAS como Gobierno, Pachakutik como opositor, formando parte de la Coordinadora Plurinacional contra el Gobierno de Correa, que presentaría a Alberto Acosta como candidato.

El periodo 2000-2005 sería igual de efervescente en ambos países. Ecuador tendría sucesivos levantamientos que se oponían a la eliminación del subsidio al consumo de la gasolina y al ALCA impulsado por Washington contra el que también Evo Morales había marchado en los años anteriores. En este periodo caerían dos presidentes en Ecuador (Mahuad y Lucio Gutiérrez) y dos en Bolivia (Sánchez de Lozada y su vicepresidente Carlos Mesa). Junto al avance de las movilizaciones debe mencionarse en Ecuador la creación, entre 1997 y 2000, de distintos espacios gubernamentales dedicados a los pueblos indígenas a veces con protagonismo de estos, como en el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y pueblos del Ecuador (CODENPE), de 1997, reestructurado un año después, el Ministerio de Asuntos Étnicos, la Dirección Nacional de Salud de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas (1999), el Fondo de Desarrollo Indígena del Ecuador (2000), a los que Correa quitaría autarquía y control indígena.

En Bolivia mencionamos la educación bilingüe y el reconocimiento de tierras que acompañó a las marchas y fue originado desde la lógica multicultural del primer Gobierno de Sánchez de Lozada y su vice aymara Víctor Hugo Cárdenas. La experiencia del movimiento indígena ecuatoriano en el Gobierno sería traumática después de apoyar al militar con vínculos amazónicos Lucio Gutiérrez, en 2002, e integrar su Gobierno por algunos meses, rompiendo con el mismo luego de una oposición por políticas neoliberales y de apoyo al TLC con Estados Unidos. Antes, los indígenas habían entrado a la sede del Gobierno y participado de un triunvirato que tomó el poder por unas horas en 2000. El brazo político de la CONAIE, integrado también por otros sectores,

seguiría creciendo y consolidándose como fuerza minoritaria, indígena y de izquierda. En la elección de 2009, a pesar de la victoria de Correa, tendría 5 prefectos (de 23), 31 alcaldes municipales (de 220) y 5 asambleístas (de 120). El crecimiento del MAS entre 1995 y 2005 sería más veloz, pero porque además de monopolizar el voto indígena y campesino representaría otros sectores y ocuparía el lugar que en Ecuador ocupó Alianza País.

Después de participar activamente en la discusión de la Ley de Convocatoria a la Asamblea, proponiendo formas de elección de representantes que incluyera a las naciones y pueblos –que no serían incorporadas–, las organizaciones del Pacto de Unidad construirían una propuesta de Constitución “de consenso”, a partir del trabajo en los encuentros nacionales de Cochabamba, Santa Cruz y La Paz, con una Asamblea Nacional en Sucre, que el 5 de agosto de 2006 le entregó a los constituyentes la “Propuesta para la Nueva Constitución Política del Estado”. El documento se entregó “a la Asamblea Constituyente, al Gobierno nacional y al pueblo boliviano” y los autores se presentan en el texto como “organizaciones campesinas, indígenas, originarias y de colonizadores”. Una versión definitiva sería presentada a los constituyentes en mayo de 2007. Firman este último documento un primer bloque de organizaciones campesinas: la CSUTCB, la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB), de los campesinos “colonizadores” (luego rebautizados “interculturales”), la Federación de Mujeres “Bartolina Sisa”; y un bloque de las organizaciones indígenas, con CIDOB y CONAMAQ, cada una incluyendo decenas de centrales indígenas regionales. También participarían organizaciones como el Movimiento Sin Tierra de Bolivia (MST) y la Asociación Nacional de Regantes (ANARESCAPYS), que no obstante dejarían el escenario durante la asamblea, cuando el Pacto de Unidad haría seguimiento del trabajo de comisiones, asesoramiento técnico, además de movilizaciones.

Dos trabajos permiten adentrarse en el largo proceso de elaboración de esta propuesta en sus distintos momentos y escenarios desde 2002, entre técnicos de las ONG, asesores de organizaciones, dirigentes

y bases de las comunidades (Valencia y Égido 2009; Garcés 2010).³³ Los testimonios de los protagonistas en tales documentos permiten entender la importancia de la propuesta del Pacto de Unidad para el propio desarrollo de la Asamblea Constituyente, la propuesta de Estado plurinacional y la cohesión de la bancada de constituyentes del MAS. También se da cuenta de la articulación con el poder Ejecutivo y los constituyentes, así como de las tensiones que no faltaron con esos actores y entre las organizaciones indígenas y las de perfil campesino. En uno de los testimonios citados por Garcés (2010: 61) da cuenta que los asesores del Pacto de Unidad trabajaban en un contexto donde el MAS no tenía ninguna propuesta propia, pero también con intentos desde el Gobierno de controlar la elaboración de la propuesta, y al mismo tiempo permitiendo que el proyecto del Pacto de Unidad llegase a las comisiones de la constituyente. Junto al pacto actuaría el “equipo de los doce” formado por cuatro técnicos de las organizaciones sociales, cuatro del Gobierno y cuatro de la asamblea, restringiendo un espacio más amplio de trabajo técnico pero concretando en las propuestas.

El texto de Fernando Garcés (2010) también da cuenta de que las propuestas presentadas en mayo de 2006 ya afirmaban el carácter plurinacional de Bolivia y cómo desde la CSUTCB surge la propuesta de definir explícitamente el carácter del Estado boliviano como plurinacional. Otras propuestas planteaban la caracterización de Bolivia como un país plurinacional, como también quedaría definido en la Constitución de Ecuador, pero el Pacto de Unidad le daría al concepto más entidad

33 Fernando Garcés divide la participación del Pacto de Unidad en cuatro fases comenzando con la de construcción de la primera versión de la propuesta del Pacto, del 4 de mayo al 5 de agosto de 2006; la segunda con “el Pacto de Unidad en las complejas tramas de la Asamblea Constituyente” (del 6 de agosto de 2006 al 19 de enero de 2007), luego una fase “de la articulación con otros actores y la visibilización de los temas conflictivos (del 20 de enero al 31 de marzo de 2007) y la cuarta fase, de los consensos finales (del 1 de abril al 23 de mayo de 2007). Desde las primeras reuniones, y como antes y después de este proceso, junto a las organizaciones trabajarían algunas ONG como Programa NINA, CEJIS, CENDA, Fondo Indígena, CEFREC, Agua Sustentable.

como definición de la forma del Estado. Garcés da cuenta de que la motivación de esta propuesta era evitar que el concepto de plurinacionalidad quede en un nivel declarativo, como en la reforma constitucional de 1994.

Según Garcés “se insistía en que el Estado debía reflejar dicha conformación plurinacional de la(s) sociedad(es) del país y, en tal sentido, reestructurarse institucional y territorialmente en tal perspectiva. Fue en este contexto analítico que se pasó de la concepción de país plurinacional a la de estado plurinacional” (Garcés 2010: 68). Además, en la sistematización de testimonios sobre la elaboración de la propuesta del Pacto de Unidad, Garcés agrega que:

El debate sobre Estado plurinacional se nutrió de debates previos, pero fue también avanzando en la construcción de una doble concepción de lo plurinacional en referencia al Estado: tanto como un Estado que debe reconocer y aceptar el cogobierno con otros colectivos políticos como un Estado que reconoce la existencia de una nación plural (Garcés 2010: 73).

El documento que el Pacto de Unidad presentó en 2006 y 2007 fue redactado en formato de Constitución y no sólo de artículos relacionados con la temática indígena. La misma fue adoptada como base para el trabajo en algunas de las 21 comisiones donde el MAS tenía mayoría –notablemente la de Visión País– y que iniciaron su trabajo en marzo o abril de 2007, después de los encuentros territoriales en las regiones. Artículos iniciales de la propuesta del Pacto de Unidad de 2007 establecían:

Art. 1. Esta Constitución respeta y constitucionaliza la preexistencia de las naciones y pueblos indígenas originarios y afrodescendientes, el dominio ancestral sobre sus territorios y garantiza su libre determinación que se expresa en la voluntad de conformar y ser parte del Estado Unitario Plurinacional Comunitario y en el derecho a controlar sus instituciones, al auto Gobierno, a desarrollar su derecho y justicia propia, su cultura, formas de vida y reproducción, al derecho a reconstituir sus territorios y al derecho a definir su desarrollo con identidad.

Art. 5. El poder constituyente reside en las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos, afrodescendientes y en la población culturalmente diversa del campo y la ciudad; es inalienable imprescriptible y es indelegable a ningún otro poder público y se lo ejerce en forma directa en defensa de la unidad de los intereses del Estado Unitario Plurinacional Comunitario (2007).

En otros artículos se establece el derecho a participación directa de los indígenas en toda la estructura del Estado, a partir de mecanismos propios de elección (art. 24) a la titulación colectiva, propiedad de los recursos naturales de sus territorios, consulta ante decisiones que los afecten, desarrollo de sistemas económicos de acuerdo a sus cosmovisiones y en la búsqueda del “Vivir Bien” (art. 21). El proyecto incluía un Poder Social Plurinacional como órgano independiente y autónomo de Gobierno (art. 114) y una estructura territorial conformada por “gobiernos descentralizados y con autonomías expresados en: regiones indígenas originarias campesinas, afrodescendientes y comunidades interculturales; entidades territoriales indígenas; municipios indígenas originarios campesinos, afrodescendientes y de comunidades interculturales; municipios interculturales; departamentos” (art. 55).

El proyecto del Pacto de Unidad, además, proponía un poder Legislativo conformado por una sola cámara con 167 miembros de los cuales 27 representarían a los departamentos, 70 a circunscripciones territoriales tradicionales (voto universal) y 70 “representantes de cada una de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos, afrodescendientes y comunidades interculturales, elegidos, nominados o designados directamente por normas propias” (art. 58). Relacionado con lo plurinacional, un tema en que se avanza es la justicia: se declara el pluralismo jurídico, que sería incorporado en la Constitución. Los artículos 101 y 102 de la propuesta del Pacto de Unidad desarrollan ese pluralismo estableciendo una jurisdicción indígena originaria que se ejerce a través de las autoridades, normas y procedimientos de las naciones y pueblos indígenas originarios y comunidades campesinas.

En Ecuador hubo propuestas de plurinacionalidad aprobadas en documentos y congresos de la CONAIE en 1993 y 1998 ya como propuesta para la Asamblea Constituyente convocada ese año. En 2001, el Primer Congreso de los Pueblos y Nacionalidades del Ecuador, máxima instancia organizativa de la CONAIE, aprueba un proyecto político plurinacional. En la presentación del mismo se define como guía la “lucha permanente de las nacionalidades y pueblos contra la invasión y el colonialismo español, el régimen republicano excluyente y el imperialismo con sus aparatos de dominación y Gobierno mundial que buscan someternos a la globalización” (CONAIE 2001). En la declaración política definen:

Que en el Ecuador el “problema del indígena”, no es únicamente un problema pedagógico, eclesiástico, o administrativo como señalan los sectores dominantes: Si no que fundamentalmente es un problema económico, social-político estructural y étnico-cultural; por lo mismo es un problema nacional que para solucionarlo requiere el concurso de toda la sociedad. [Y declaran que] para que el Ecuador sea una sociedad plurinacional, debemos construirla y desarrollarla teniendo en cuenta los procesos de desarrollo ininterrumpidos de las nacionalidades y pueblos, por lo que propugnamos el establecimiento de un Estado plurinacional (CONAIE 2001).

En este sentido, en uno de los documentos más fuertes y radicales en el desarrollo del concepto de plurinacional, el proyecto político de la CONAIE afirma:

Que los rezagos económicos, políticos, sociales, psicológicos y culturales de la Colonia; así como el eurocentrismo y etnocentrismo fomentado por los sectores dominantes que impiden el desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos de la sociedad en general, deben desaparecer para dar paso a la construcción y establecimiento de un nuevo Orden Económico, Social Político, Cultural y Jurídico del nuevo Estado plurinacional (CONAIE 2001).

En un lenguaje que combina los conceptos de plurinacionalidad, comunidad y autonomía con una visión de izquierda socialista se afirma que “el Estado uninacional burgués y sus gobiernos de turno, se han encargado de excluir, marginar e impedir la participación de las nacionalidades y pueblos en la vida política nacional e internacional; desde su constitución hasta nuestros días”. El documento critica la Constitución de 1998 por no reflejar la realidad plurinacional del país “en tanto fue elaborada por los representantes de los sectores dominantes es excluyente e impositiva y no responde a la realidad imperante”. Propone, entonces, una Nueva Constitución Política “que deberá incorporar los derechos de los pueblos y nacionalidades indígenas, así como de los diferentes sectores sociales marginales y excluidos” (CONAIE 2001).

La propuesta política consiste en “la creación y desarrollo de una nueva estructura –política y jurídica– del Estado plurinacional, conforme nuestra lucha histórica conjuntamente con la sociedad civil excluida y explotada hasta que se concrete el desarrollo integral de nuestra sociedad y de nuestros territorios ancestrales del continente” (CONAIE 2001). En un momento que parece importante para el desarrollo del concepto plurinacional, momento que debemos ver con significados que aún están en el interior del concepto y no como una evolución lineal, se habla de las nacionalidades indígenas y la nacionalidad hispanoecuatoriana. Este tratamiento desaparecerá en futuras expresiones de la plurinacionalidad tanto en Ecuador como en Bolivia, donde Felipe Quispe se refería a “las dos Bolívias”.³⁴

En un documento formado por muchas voces, con miradas de izquierda, indigenista e indígena, vemos la propuesta de “exigir al Estado burgués y sus gobiernos de turno, la suspensión y prohibición de las importaciones de artículos de lujo; y la sustitución de los mismos, por maquinaria agrícola, materia prima complementa-

34 Con su recordada frase, cuando le preguntaron por la continuidad del Ministerio de Asuntos Indígenas y respondió que en caso de llegar al poder los aymaras crearían un Ministerio de Asuntos de Blancos.

ria y otros productos de primera necesidad”. Este remite a algunas políticas de sustitución de importaciones implementadas por el Gobierno de Correa y vemos también la exigencia de leyes y políticas direccionadas al sector artesanal, con capacitación, investigación y desarrollo de diseños, colores, materiales y modelos utilizados por las nacionalidades.

En el mismo documento de octubre de 2001, la CONAIE avanza especialmente en la crítica al colonialismo cultural y propone las siguientes acciones:

Rechazar la folklorización de nuestras culturas indígenas, por parte de organismos del Estado y de las empresas privadas [...] rechazar la declaración del Estado monocultural oficial, en tanto niega, segrega y excluye a las diversas culturas de las nacionalidades y pueblos que forman parte de la sociedad ecuatoriana [...] exigir sanciones a las personas y/o instituciones públicas y privadas que sin autorización de las Nacionalidades utilicen nuestra identidad cultural para fines publicista y mercantilista [...] rechazar la política oficial de ‘integrar y/o asimilar’ a las nacionalidades y pueblos a la ‘cultura nacional’, por ser atentatoria, etnocida y genocida [...] exigir al Estado uninacional y sus gobiernos de turno, controle y prohíba la entrada de sectas religiosas al país y los cambios a otras religiones especialmente a las comunidades, nacionalidades y pueblos (CONAIE 2001: s/n).

Junto al proyecto político de la CONAIE salido del congreso de pueblos, sería anexado un glosario de términos donde se incluye: autodeterminación, autogestión, autonomía, comunitarismo, plurinacionalidad, entre otros. En el mismo se define el Gobierno Plurinacional como “el que ejerce el mandato que le otorgan los pueblos y nacionalidades del país y los ejecuta de manera descentralizada y autónoma con la participación directa de cada uno de los pueblos y nacionalidades”. El Estado plurinacional es definido como “la organización política y jurídica de los pueblos y nacionalidades del país. El Estado plurinacional surge cuando varios pueblos y nacionalidades se unen bajo un mismo Gobierno y Constitución. El Estado plurinacional es distinto

del Estado uninacional que es la representación de los sectores dominantes” (2001: s/n). La propiedad de los recursos naturales se establece en este mismo documento para el Estado (en la Constitución de Bolivia la fórmula sería la propiedad para el pueblo y sólo la administración para el Estado).

El proyecto político avanza también en definiciones vinculadas a lo que sería el modelo del *sumak kawsay*, que consideraremos más adelante. Así la CONAIE asume como filosofía de las nacionalidades y pueblos:

Una filosofía integral donde el hombre y la naturaleza están en estrecha y armónica interrelación garantizando la vida de todos los seres [...] consecuentes con el pasado y el presente, sustentamos el principio de la filosofía integral, en la interrelación y reciprocidad, entre el cosmos, hombre-naturaleza-sociedad; para conseguir mejores condiciones de vida individual y colectiva, propugnando para ello la construcción de la nueva sociedad plurinacional, comunitaria, colectiva, igualitaria, multilingüe e intercultural, equitativa, con visión de desarrollo sostenible (CONAIE 2001).

En la dirección del Buen Vivir también el glosario anexo al proyecto define el “modelo de desarrollo plurinacional” como “modo de producción del Estado plurinacional fundamentado en la propiedad familiar-personal, comunitaria-autogestionaria, estatal y mixta por medio de la racionalización de los recursos disponibles por los pueblos y nacionalidades” (CONAIE 2001: s/n).

Con el impulso de los indígenas, en los años siguientes sólo crecería el avance de lo plurinacional y la autonomía en la agenda política ecuatoriana. En esa dirección podemos citar encuentros internacionales como la II Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas, realizada en Quito en 2004. La agencia de noticias Minga Informativa titulaba su nota sobre el evento como “Indígenas del continente avanzan en la construcción de los Estados plurinacionales”, resumiendo conferencias donde distintos líderes indígenas del continente habían expuesto sobre plurinacionalidad (Rolong 2004).

Junto a esta demanda, crecería la de una Asamblea Constituyente pero rechazando convocatorias realizadas por el presidente Palacios y el congreso, para buscar convocar una asamblea originaria que permitiera modificar el Estado. Mientras llamaba a una Asamblea Constituyente, en el contexto de las elecciones de 2006, la CONAIE, a través del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País (MUPP-NP) buscaba contribuir a formar un frente de izquierda. Sin éxito, Luis Macas sería candidato presidencial por Pachakutik, pero en la segunda vuelta daría su apoyo a Rafael Correa que, a pesar de haber sido ministro de economía de Palacios, claramente se ubicaba a la izquierda.

El contacto de organizaciones de distintos países, que es una instancia fundamental para la llegada a los estados del concepto de plurinacionalidad, daría lugar en julio de 2006, a la formación de la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, de la que participarían organizaciones de distintos países, entre ellas ECUARUNARI del Ecuador y CONAMAQ, CSUTCB y Bartolina Sisa de Bolivia. En las reuniones de Cuzco las organizaciones indígenas presentaron el documento titulado “Hacia la construcción de Estados plurinacionales y sociedades interculturales”, donde se rechaza las “transnacionales y sus agentes”, se critican los “Estado-nación” y “Estados uninacionales y uniculturales”, así como la “colonización capitalista y neoliberal, a través de los TLC”. Además de llamar a una refundación como “Estados plurinacionales”, se menciona el objetivo de reconstitución de territorios e institucionalidades, se declara la intangibilidad de los mismos, se rechaza la privatización y mercantilización del agua y la Madre Tierra y se busca articular estrategias para expulsar las transnacionales que explotan recursos naturales en sus territorios. El documento también llama a la aplicación del Convenio 169 de la OIT, el respeto a la autonomía, formas propias de gobierno y derecho de consulta. El documento también critica a instancias internacionales multilaterales como la ONU acusándolas de invisibilizar y sustituir a los indígenas.

También se expresa solidaridad con los gobiernos progresistas de Venezuela, Cuba y Bolivia.³⁵

Una propuesta integral de Constitución del Ecuador, similar a la presentada en Bolivia por el Pacto de Unidad, comenzó a elaborarse por la CONAIE cuando en diciembre de 2006 Rafael Correa fue electo presidente. El documento final fue entregado después de meses de trabajo con talleres participativos en las regiones y presentado en septiembre de 2007, ante el consejo creado por la Presidencia de la República para elaborar propuestas. En el documento (CONAIE 2007), firmado por el Consejo de Gobierno de la CONAIE, el art. 1, que en parte sería retomado por el proyecto de Montecristi, establece que “el Ecuador se constituye un Estado plurinacional, soberano, comunitario, social y democrático de derecho, independiente, laico, solidario, con equidad de género y unitario” y también que “la soberanía radica en el pueblo que la ejerce a través de las diversas formas de practicar la democracia: directa y participativa mediante los mecanismos de participación popular, colectiva, comunitaria y la representativa por los órganos del poder público previstos en esta Constitución”. El primer artículo del proyecto de la CONAIE, además, define que “el castellano y el kichwa son los idiomas oficiales de relación intercultural. Los demás idiomas de las nacionalidades son oficiales en las regiones y áreas de su uso y forman parte de la cultura nacional”. El proyecto final adoptaría también el shuar (ya reconocido en la Constitución de 1998), pero sin oficializar las lenguas indígenas minoritarias, como en la Constitución boliviana.

35 Participaron las siguientes organizaciones: ECUARUNARI, CONACAMI, Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería, CONAMAQ, CITEM, Coordinación de Identidades Territoriales Mapuche, ONIC, Organización Nacional Indígena de Colombia, ONPIA, Organización Nacional de Pueblos Indígenas de Argentina, Consejo Nacional Aymara de Chile, CCP, Confederación Campesina del Perú, CNA, Confederación Nacional Agraria, CSUTCB y Federación Nacional de Mujeres Bartolina Sisa del Qullasuyu (ver: <http://www.llacta.org/organiz/coms/2006/com0407.htm>).

El proyecto de la CONAIE (2007) servirá de base para la nueva Constitución del Ecuador aprobada en 2008. Muchos de sus artículos serían incorporados en el proyecto final. En cuanto a la plurinacionalidad, encontramos cierta timidez (comparando con el documento de 2001) que quizás sirva para explicar por qué el proyecto final avanza poco en el desarrollo del concepto. El proyecto de las organizaciones indígenas no menciona el *sumak kawsay* ni la autonomía indígena. Respecto a derechos indígenas reconocidos, en realidad, el proyecto aprobado en Montecristi avanzaría más que el proyecto de la CONAIE. Un artículo que se refiere a la justicia indígena, por ejemplo, no parece haber sido redactado desde el punto de vista indígena y afirma, dentro de los estándares de los instrumentos de la ONU ratificados por Ecuador, que las autoridades de los pueblos indígenas “ejercerán funciones de justicia, aplicando normas y procedimientos propios para la solución de sus conflictos internos, de conformidad con su derecho propio, siempre que respete la igualdad de géneros y no sean contrarios a la Constitución” (CONAIE 2007).

Donde el documento de la CONAIE sí avanza en plurinacionalidad, es en una propuesta que no sería incorporada en la Constitución de Montecristi (2008): el reconocimiento de un Gobierno Territorial Comunitario con Autoridad Indígena o Afroecuatoriana elegidos mediante usos, costumbres y derecho propio (art. 100, 101 y 102 de la propuesta), como máxima autoridad de los territorios de nacionalidades y pueblos indígenas y afroecuatorianos y que reemplazan juntas parroquiales y municipios con decisiones vinculantes. Estos gobiernos se conformarían en circunscripciones electorales para indígenas, que elegirán representantes de cada nacionalidad y pueblos (sin especificar procedimientos ni número), así como de los afroecuatorianos, a los que sí se establece que corresponderán cinco diputados. Sin el reconocimiento territorial y político de autonomía que las organizaciones indígenas demandan, sin embargo, en 2010, la Asamblea Nacional implementó las Circunscripciones Territoriales Indígenas (CTI) como regímenes especiales dentro del Código de Organización Territorial, Autonomía y Descentralización.

En un texto de la época en que la propuesta de la CONAIE fue entregada a la Asamblea Constituyente, Pablo Ospina (2010) da cuenta de la opinión de uno de los dirigentes más importantes, pues no existirían condiciones para un verdadero Estado plurinacional ni para una auténtica interculturalidad (término este que la plurinacionalidad ecuatoriana rescata). Según Ospina:

Para estos dirigentes, lo que la actual coyuntura sudamericana y ecuatoriana permite es, tal vez, dar un nuevo paso, pequeño pero firme, en la dirección de construirlo. En efecto, los resguardos legales, los cambios institucionales y las garantías constitucionales son sólo una de las herramientas para lograrlo. No son siquiera la principal herramienta (2010: 206).

Ospina se refiere a la autonomía y autodeterminación “de facto” que ya existe en las comunidades para temas como justicia, manejo de recursos y herencia de tierra. Pero considera que sería poco ambicioso creer que la misma es suficiente para cubrir las aspiraciones de autogobierno indígena. Las organizaciones indígenas necesitan y buscan más atribuciones, recursos, garantías de respeto y márgenes de autonomía, escribe Ospina y afirma que en la búsqueda de empujar la legislación un paso más allá y de qué camino tomar, es donde las ambivalencias vuelven a aparecer (2010: 207). Una de estas ambivalencias se relaciona con las contradicciones entre la autonomía indígena y la autonomía buscada por sectores conservadores que en Ecuador se expresan desde Guayaquil. En un conflicto similar al de los pueblos indígenas del Oriente boliviano con el reclamo de la Media Luna, Ospina da cuenta de cómo los indígenas intentan distinguir su reclamo señalando un origen mucho más profundo.

Sectores indígenas del Ecuador cuyas organizaciones fueron influenciadas por la izquierda, especialmente en la Sierra, tendrían clara esta oposición que se plantea en términos de izquierda-derecha y que fortalece la alianza de los indígenas con el Gobierno de Correa, como en Bolivia de las organizaciones étnicas con el MAS. Sin embargo, señala Ospina, la muy mala experiencia de los indígenas con la administración estatal, por asuntos como el agua en la Sierra y el petróleo en la Amazo-

nía, los llevarían a coincidir con demandas de descentralización de los opositores. Como analizamos en otro lado (Schavelzon 2012), la propuesta de autonomía en Bolivia tenía muchos niveles de confrontación o afinidad. En la constituyente boliviana veíamos una tensión entre la posición del Gobierno contraria a las autonomías regionales pero favorable a las autonomías indígenas siempre que fueran de nivel local, recortando poder a las regiones. Al mismo tiempo, sectores no indígenas del propio MAS que representaban provincias o departamentos veían con las autonomías indígenas sus propios intereses o posibilidades contrariados (ver Chávez 2008).

Citando debates que acompañaron a la formulación de la propuesta de Constitución, Ospina menciona también problemas en asimilar la propuesta de autonomía por parte de algunas organizaciones (Ospina 2010). Un problema sería la relación con los mestizos, a partir de la urbanización y de las colonias existentes desde inicios del siglo XX en la Amazonía. Comunidades discontinuas en minorías que no tienen la misma situación que poblaciones indígenas mayoritarias. En los testimonios que Ospina recoge, aparece la preocupación de entender la autonomía como “aislarse”, cuando la intención de la política de algunos sectores indígenas por décadas había sido la de vincular reivindicaciones con el resto de las organizaciones, especialmente en la Sierra y con influencia de la izquierda. En este sentido, surge la idea de que se reproduciría una “república de indios” colonial, crítica que también puede ser escuchada al indianismo aymara de El Alto en Bolivia o entre los redactores del periódico Pukara, que consideran la plurinacionalidad como propuesta de las ONG (“extranjeras”), en el mismo sentido que los gobiernos de Ecuador y Bolivia comenzarían a criticar las demandas indígenas después de 2009. En este sentido, el director de este periódico (Portugal Mollinedo 2011) critica las visiones que considera posmodernas y culturalistas (que asocia a Boaventura de Sousa Santos y Raúl Prada) para defender una plurinacionalidad, autonomía y descolonización desde una verdadera construcción del Estado-nación de tipo moderno, basado en el carácter mayoritario de los indígenas en Bolivia y no del derecho internacional planeado para minorías.

Una de las interpretaciones de la plurinacionalidad en Ecuador, en el análisis de Ospina, es la que llevaría a convertir las organizaciones comunitarias en formas estatales e institucionalizadas gobernadas por los indígenas (2010: 212). Otra alternativa sería más bien modificar las estructuras territoriales y administrativas del Estado existente para convertirlas en gobiernos pluriétnicos. El debate recuerda la tensión entre *ayllu* y sindicato (y alcaldía) de las comunidades bolivianas, mostrando nuevamente la matriz del debate común a ambos países. En ambos contextos, sin embargo, más allá de la polarización encontramos coexistencia de formas y experimentación de combinaciones que en algunos lugares muestran sindicatos con rotación tradicional de autoridades, *ayllus* que reproducen formas sindicales, o pueblos donde distintas autoridades conviven de manera conflictiva o armoniosa, según los casos. De alguna forma, estas realidades territoriales pueden verse como la base material de la propuesta de plurinacionalidad que llegará a las Constituciones, hasta ahora, sin una rigidez que imponga modificaciones en la vida comunitaria o territorial de campesinos e indígenas, pero como marco nacido directamente de esas relaciones y experiencias de ruptura o adaptación respecto al ordenamiento territorial del Estado en los Andes y Amazonía.

A pesar de la tensión entre miembros indígenas y campesinos, en Bolivia, la propuesta plurinacional nace del Pacto de Unidad donde organizaciones étnicas y clasistas se articulaban con más éxito que en el proceso ecuatoriano, cuyas organizaciones indígenas y campesinas se mantendrían separadas. Era desde la propuesta del Pacto de Unidad de donde surgiría la fórmula de “indígena originario campesinos” como categoría única que define al pueblo y a la nación boliviana y que remitía a las relaciones entre sectores sociales diferentes. En 2006, en Ecuador fracasaron las conversaciones entre CONAIE, Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN) y Coordinadora Nacional de Organizaciones del Campo

(CNOC).³⁶ Según Kintto Lucas (en Simbaña 2011), en Ecuador, las organizaciones campesinas tendrían su mayoría incidencia a nivel local, sin proyección nacional y con mínima capacidad de movilización. En cuanto a las comunidades indígenas, habría poco más de 5.000 comunidades de las cuales más de 4.600 están vinculadas a la CONAIE. Sólo poco más de 200 comunidades se vinculan a la FEINE (Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos), 200 a la FENOCIN y 2 a la FEI (Federación Ecuatoriana de Indios). En cuanto a los sindicatos campesinos, estos no seguirían el camino de la CONAIE y su creciente confrontación con el Gobierno de Alianza País.

Como da cuenta Collaguazo Pilco (2011), las luchas contra el neoliberalismo durante los 90 en el campo, serían impulsadas por la CONAIE y la Confederación Nacional del Seguro Social Campesino (CONFEUNASSC-CNC), que confluyeron en espacios más amplios como la Coordinadora de Movimientos Sociales, que luchó por una ley agraria integral en 1992. Pero en su análisis del movimiento rural, Collaguazo Pilco encuentra dos posiciones: de intereses corporativistas y particulares, que se alía a sectores de derecha y otra en defensa del interés común y comunitario, cercano a la izquierda. Ambas se expresarían en tres espacios: 1) el que lo identifica con la derecha, o “etnoderecha”, pero que también aparece como izquierda radical; 2) el “tradicionalista-patrimonialista”, que se identifica con el proceso de cambio pero condicionando su colaboración por cargos que, cuando no los obtienen, dice Collaguazo, los lleva a juntarse con la derecha. Su crítica a este sector es la de qué pensarían que la revolución agraria se realiza en base a acuerdos con las elites dirigenciales. Al tercer sector los llama “alternativos”, quienes construirían su programa en base a discusión, contradicción, propuestas y tesis políticas. Ve a estos últimos como autónomos de par-

36 Ver comunicado del 13 de julio de 2006 en que se lamenta que la CONAIE no haya respondido al llamado de unidad de Fenocin, Feine, Fenacle, CNC, FEI y CNA, de la Coordinadora Nacional de Organizaciones del Campo, que buscaban crear espacio de unidad de izquierda para enfrentar el proceso electoral. La Fenocin también descartó apoyo al candidato de Pachakutik. [Disponible en: www.lacta.org/organiz/coms/2006/com0403.htm].

tidos, movimientos y especialmente de “la derecha”. Finalmente, 3) los alternativos, en su caracterización, estarían buscando contribuir a lograr la unidad de la izquierda y centroizquierda y combinando movilización, visión nacional y concreción del *sumak kawsay* (Collaguazo Pilco 2011: 63-65).

En relación al concepto plurinacional este escenario es importante porque determinaría distintas voces aportando en su construcción. En el Ecuador de 2012 escucharíamos el término plurinacional fuera del Estado. Con una marcha en marzo por la ley de aguas y con la propuesta de ley de tierras entregada a la asamblea como iniciativa popular, se explicitaría que hay distintas formas de entender la plurinacionalidad, territorialidad y Estado. Lo mismo en las críticas al Gobierno al ubicar el programa de educación indígena de la Dirección de la Educación Bilingüe (DINEIB) en la órbita del Ministerio de Educación, sin participación en la gestión por parte de los pueblos indígenas. Veríamos también surgir la Conferencia Plurinacional e Intercultural de Soberanía Alimentaria (COPIISA), desde enero de 2010, formado por organizaciones campesinas y de pueblos de la Costa, con protagonismo de la FENOCIN participación de pescadores, pequeños productores y asociaciones de consumidores; y con exclusión de la CONAIE y sin ruptura con el Gobierno. Este espacio trae nuevas formas de interpretar la plurinacionalidad, en este caso con protagonismo campesino. Con la candidatura de Alberto Acosta en la Coordinadora Plurinacional de las Izquierdas, para las elecciones de 2013, la plurinacionalidad se escucharía en críticas al Gobierno de la Revolución Ciudadana, con propuestas de Acosta que apuntarían a “formas horizontales de Gobierno que no permitan el surgimiento de un nuevo caudillo”.

En entrevista realizada para esta investigación, el economista Pablo Dávalos, también profesor y exasesor de la CONAIE, además de uno de los fundadores de Pachakutik y participante en la redacción de su base política nos permite acercarnos a una visión desde el movimiento indígena que es crítica del rumbo estatal del concepto plurinacional en sentido confluyente con la posición de intelectuales en Bolivia como

Raúl Prada y de organizaciones como CIDOB y CONAMAQ. En noviembre de 2011, Dávalos “constataba y ratificaba el proceso de disciplinamiento al movimiento político con control político y regulación, por su fuerza de alteridad radical respecto del capital y la modernidad”. Explicaba que con la valorización de territorios para el capital, en años anteriores, los indígenas que antes eran despreciados por no integrarse a las dinámicas de explotación del trabajo, se vuelven un obstáculo que debe ser expulsado de sus territorios. En ese contexto, no cree que la idea de revolución corresponda con el imaginario indígena. Lo que ellos hacen, explica Dávalos, es desde hace 500 años resistir, defendiendo ante todo su identidad y cultura sin esperar una revolución que resuelva todos los problemas.

Dávalos critica que la izquierda no entiende la cuestión indígena y ven el Buen Vivir y lo plurinacional como un slogan. También el Gobierno habría incorporado de esa forma el VB/BV que para Dávalos no es la forma con que se sale de la dinámica de acumulación y se cambia la estructura de poder. Ve al concepto cooptado por el Banco Mundial y a gobiernos que desconocen procesos de organización popular y han optado por un modelo extractivista. Notaba que ecologistas, la izquierda maoísta y los sindicatos campesinos estaban ya hablando de plurinacionalidad, pero que era necesario pensar esa tarea más allá de la autodeterminación local y de las elecciones. Con una imagen deportiva, explicaba que el Gobierno de Correa, cuando desafiaba a Pachakutik a que ganara las elecciones, llevaba la política a la serie “B” (de la lucha electoral) cuando la política de la CONAIE transcurría en la serie “A” en luchas por el territorio, el agua, los transgénicos. De esa forma, Ecuador era el único país que hasta el momento estaba consiguiendo frenar la minería y los transgénicos. Pachakutik estaba hecho para ganar elecciones, reconocía Dávalos, pero veía que participando del sistema este es avalado, por lo que veía que la lucha real no estaba ahí.

Conversando sobre la situación en Ecuador y Bolivia, Dávalos explicaba que la CONAIE tenía una trayectoria política más larga de enfrentamiento político con el poder y que a diferencia de los movimien-

tos bolivianos, donde las organizaciones se encontraban fragmentadas (indígenas de tierras altas, de tierras bajas, campesinos, mujeres), decía Dávalos, en Ecuador la CONAIE era la columna vertebral del movimiento social. Habría, por tanto, un proceso más avanzado de consenso y diálogo y también de avanzar más allá del reconocimiento étnico, que en Ecuador ocupaba un lugar menos importante, en parte por la diferencia demográfica indígena. Como resultado, también de que en Ecuador hubo un desarrollo capitalista más amplio, explicaba Dávalos, lo plurinacional estaba siendo pensado por la CONAIE como algo que va más allá de lo étnico.

Más allá de lo electoral y de la autonomía entendida como forma local, que Dávalos ve improductiva en la lucha para frenar la expansión del capital, la CONAIE estaría pensando formas de plurinacionalidad que iban lejos. En este debate, decía Dávalos, se está saliendo de lo jurídico para entrar en lo político y disputar la soberanía territorial. Pensaba en un federalismo donde la diferencia indígena no sea sólo reconocida en una autonomía local, sino más bien donde los marcos globales incorporen otras categorías, como el consentimiento libre e informado o presupuestos participativos para la deuda. Era la lectura ante un proyecto de Estado de 1839 que estaba agotado. Pablo Dávalos agregaba que en lugar de disputar elecciones, había que pensar en un sistema donde el Estado tenga nuevas instituciones que se articulen con otro tipo de instituciones, en un sistema de tipo federal.³⁷

Naciones, pueblos y nacionalidades

Era como propuesta de las organizaciones sociales que el concepto de plurinacionalidad llegaba a las asambleas constituyentes y al Estado. De la lucha social contra Estados neoliberales se había pasado a la construcción de Estados plurinacionales con cambios constitucionales primero y después legislación y gestión de políticas gubernamentales. Esa llegada de lo plurinacional acompañaba la entrada en el Estado de indígenas, campesinos o izquierda sensible a sus demandas y no sería

37 Entrevista realizada en Quito, en noviembre de 2011.

una fase definitiva: pronto escucharíamos que lo plurinacionalidad era reivindicado desde calles y marchas indígenas contra el Estado y los gobiernos de Correa y Morales. A pesar de las modificaciones necesarias en el “salto” hacia el Estado en Bolivia y Ecuador, el concepto plurinacional se densificaría.

La llegada del concepto era un paso necesario para quienes caracterizaban a Bolivia y Ecuador como sociedades pluriétnicas y concebían que tales etnias que componían el país eran más que una distinción simplemente identitaria, correspondiendo más bien a distintos “sistemas civilizatorios” o formas de organización, pensamiento y vida. Esta mirada de por sí postcolonial, puede encontrarse en autores como Luis Tapia, que insistía en el tipo multisocietal del país (2002), recordando la definición de René Zavaleta de una Bolivia “abigarrada”. Tapia define este tipo de formación social como “la sobreposición desarticulada de varios tipos de sociedad, lo que implica varios tiempos históricos, modos de producción, lenguas y formas de Gobierno, entre otros factores” y lo diferencia de una sociedad multicultural donde “la gente puede tener diferentes identidades, pero no cuenta con una forma de unificación de Gobierno político diferente y es parte de las mismas estructuras económicas y políticas. Lo multisocietal implica una complejidad y diferenciación mayor; no todo lo multicultural es multisocietal”, explica Tapia (2011: s/n).

También Javier Medina defiende la idea de civilizaciones que se encuentran en los Andes: el mundo de la indianidad (u Oriente) y el mundo europeo (u Occidente). Una versión de “las dos Bolivias” pero que apuesta a la complementariedad en lugar del choque (del etnocidio y algunas versiones de la idea de “indianización”) y que en lugar de ser una teoría de razas o poblaciones, busca comparar dos cosmologías o filosofías alternativas y contrapuestas (Medina 2001). Medina explica que la diferencia de tipo cultural remite a variaciones de las colectividades como española, portuguesa, francesa, etc., dentro de la civilización europea, o las culturas guaraní, aymara, quechua, dentro de la indianidad (junto a culturas como la hopi o tibetana). Las relaciones internas a cada civilización serían relaciones interculturales (entre aymaras y guaraníes o

españoles y franceses) pero que las relaciones entre aymaras y europeos eran de otro carácter, no intercultural sino intercivilizatorio (Medina 2012a: 41).

Son esas “civilizaciones” de un país “multisocietal” las que permiten pensar en un Estado plurinacional. El pasado milenarista de pueblos que, especialmente en los Andes, por la fuerza demográfica, tiene para muchos cierta vigencia, fundamentaría derechos culturales y posiblemente también territoriales y políticos de las “naciones” del Estado plurinacional. En Ecuador se hablaría más bien de “nacionalidades” y en ambos países estaría también el concepto de “pueblos indígenas” configurando un campo semántico complejo con sentidos polisémicos que afectaban el concepto de plurinacionalidad. La etnología aporta a esta lectura en su descripción de ontologías no modernas ni europeas, como aquellas que no parten de los clásicos divisores modernos (como cultura y naturaleza) y realmente desafían nuestro entendimiento del mundo al conocerlos.

En lugar de “nacionalidades”, en Bolivia se habla de “nación” aymara o “nación” guaraní, utilizando de la administración colonial. En Ecuador sí se habla de distintas “nacionalidades”, como la kichwa y la shuar, pero en uno y otro contexto hay consenso en que las fronteras nacionales y soberanía de Ecuador y Bolivia no son cuestionadas por el reclamo de autonomía y plurinacionalidad. Si bien en el derecho internacional desarrollado por la ONU la autodeterminación de los pueblos surge en África con un sentido descolonizador que también significa independencia, para los pueblos indígenas latinoamericanos siempre significa demanda de sus derechos como unidades subnacionales sin reivindicar independencia. Las parcialidades nacionales no excluyen, así, una nación más amplia. Al menos en el proceso que aquí respecta, las organizaciones indígenas están alejadas de cualquier proyecto separatista (similar al vasco, por ejemplo). A pesar del uso del término “pueblo” o incluso “nación”, está claro que el sentido es el de la crítica a la tutela y el colonialismo interno, en el marco de un solo Estado.

En la Constitución del Ecuador, la “nacionalidad ecuatoriana” se definiría, en el art. 6, como “vínculo jurídico político de las personas

con el Estado, sin perjuicio de su pertenencia a alguna de las nacionalidades indígenas que coexisten en el Ecuador plurinacional”. En Bolivia, con la llegada de un presidente aymara y un separatismo asociado más bien a sectores regionales conservadores y anti-indígenas, eran justamente indígenas y campesinos los que insistían en la unicidad de Bolivia que sería expresada con el término “unitario” de la caracterización del Estado. En el primer artículo de ambas constituciones, de hecho, lo unitario del Estado acompaña a lo plurinacional. Aunque se recuerda en ocasiones entre los aymaras la artificialidad colonial de las fronteras de Bolivia e incluso el carácter ficticio de la independencia de criollos que mantuvieron las relaciones coloniales intactas.

Desde 2000, el indianismo más radical hablaría no de crear territorios indígenas o reconocimiento en el marco del Estado boliviano, sino más bien de “indianizar” el país, en el sentido katarista de descolonizar y de reconquistar para los indígenas un territorio que les pertenece desde tiempos ancestrales y del cual todavía son mayoría. Visiones menos fuertes, como la de los sindicatos campesinos, que remiten más bien a una realidad mestiza donde la identidad indígena no choca con la pertenencia nacional inculcada en el ejército, la escuela o los medios de comunicación, también contribuyó a alejar cualquier asociación de la autodeterminación con la independencia.

Como parte del entendimiento del concepto plurinacional, de hecho, la complejidad de la discusión acerca de la nación en Bolivia no puede ser entendida desde una lectura inmóvil de la idea de “nación”. Se trata de una palabra polisémica y que puede servir como categoría de identificación étnica al mismo tiempo que es rechazada por su asociación con el nacionalismo monocultural y colonialista. Cuando consideramos que los indígenas en Bolivia son también los campesinos que de algún modo son “fruto” de la reforma agraria, vemos que el rechazo a la idea de nación se encuentra con fuerzas políticas que asumen simultáneamente la identidad indígena y la nacionalidad boliviana, defendiendo la idea de “nación” por oposición a los intereses extranjeros de la oligarquía.

Por otra parte, vemos que en la política boliviana la oposición clase/etnia de las décadas pasadas hoy toma la forma de nación/etnia, como cosmología política de los sindicatos campesinos, antes clasistas y hoy nacionalistas, pero rivalizan con la mirada étnica del indianismo de la recuperación del *ayllu*, con su articulación con intelectuales críticos de la modernidad y el Estado-nación. La influencia de estos últimos en la redacción de la Constitución, en 2007, hizo que prevaleciera la lectura katarista anticolonial crítica del monoculturalismo castellanizante. De ese modo, junto con la palabra “república”, también “nación” había desaparecido en la versión de texto constitucional aprobado en 2007. En octubre de 2008 y con una nueva lectura desde el MAS que se encuadraba más bien en la mirada indígena que también se asume como “nación boliviana”, el término en cuestión volvería al texto constitucional, identificándose con la idea de “pueblo”: art. 3. La nación boliviana está conformada por la totalidad de las bolivianas y los bolivianos, las naciones y pueblos indígena originario campesinos y las comunidades interculturales y afrobolivianas que en conjunto constituyen el pueblo boliviano.

La definición es interesante y compleja por varios motivos, pero notemos aquí que “la nación boliviana está conformada”, entre otras unidades (la totalidad de las bolivianas y los bolivianos), por “naciones y pueblos” que “en su conjunto” (¿las naciones y pueblos en su conjunto? ¿O “la totalidad” en su conjunto?) constituyen el “pueblo boliviano”. El pueblo boliviano –o la nación boliviana a lo que sería asimilado en el artículo– se compone de naciones y pueblos que, además, son “indígena originario campesinos”, en una verdadera innovación constitucional que mostraba la fuerza de la pertenencia étnica en Bolivia, concebida de forma inclusiva respecto de los campesinos, quienes devienen indígenas, o redefinen identitariamente como campesinos que son también indígenas.

De esta forma, como discutimos en otro lugar (Schavelzon 2012), Bolivia define el pueblo sin la unicidad y homogeneidad que caracteriza al concepto en política moderna y sin la relación necesaria con el Estado que presupone (ver Virno 2003, que opone pueblo a multitud

y presenta a todo pueblo como siempre “necesitando” un Estado). En una nota de opinión que da cuenta de un debate intelectual, Ileana Almeida comenta que “algunos teóricos se preguntan si la actitud político-social que han asumido los indígenas es una forma de nacionalismo. Se podría contestar que hay nacionalismos nefastos, pero también hay otros que generan ideas progresistas” (Almeida 2009). Defendiendo el Estado plurinacional, Almeida considera que sólo cuando las formas indígenas sean respetadas “el Estado-nación será menos nacionalista y los indígenas dejarán su ‘nacionalismo’ a un lado” (Almeida 2009). En el mismo sentido, Tapia explica que:

En el caso boliviano se combina la construcción de un Estado plurinacional con nacionalización. La base económica de la reforma en Bolivia es la reconstrucción del Estado-nación, que en los hechos es lo más fuerte, aunque en el discurso tenga más fuerza la idea de plurinacionalidad [...]. El MAS no tenía como proyecto el Estado plurinacional; este se dio, más bien, a raíz de una idea planteada por las bases a través del Pacto de Unidad. El Estado plurinacional se está construyendo, en parte, a través de la combinación de los diversos tipos de nacionalismo [...]. De hecho, un Estado plurinacional implica la existencia de naciones que lo conforman y que no se disuelven; de hacerlo, estaríamos pensando en otro tipo de Gobierno, democrático pero no plurinacional. En el caso boliviano, hay un nacionalismo aymara en ascenso; también un viejo nacionalismo, en una fase crítica, que no ha desaparecido. El mismo partido gobernante está recuperando una veta nacional-popular y nacional-estatal. El núcleo duro del proyecto del MAS es capitalismo de Estado y Estado-nación en el mismo sentido de 1952. Se podría decir que sin nacionalización sería difícil financiar el Estado plurinacional en Bolivia. En ese sentido, hay cosas que van juntas, pero otras se contradicen (Tapia 2011 s/n).

No estando la clave para entender el concepto de “nación” en diccionarios ni en la Constitución, debemos acudir al uso en la vida política boliviana y ecuatoriana. Es ahí donde encontramos una tensión entre pensar un Gobierno popular, que represente la nación y sus inte-

reses, con la demanda por autonomía y la diferencia de colectividades anteriores a la Colonia y todavía vigentes. Entre unidad y multiplicidad, debemos ver el uso que le dan las organizaciones indígenas de tierras altas, Sierra, Selva y tierras bajas para entender la forma en que los conceptos llegaron a ambas Constituciones y también el significado político que en las mismas adquiere el concepto de Estado Plurinacional. En Bolivia, la idea de “pueblos indígenas” remite a los grupos étnicos minoritarios de las tierras bajas y “naciones originarias” identifica a las parcialidades quechuas y aymaras del altiplano. No se trata de “nación aymara”, sino de los dieciséis *suyus* que conforman el Qullasuyu, mundo aymara y quechua del sur, que a su vez se integra en un mapa imaginario que recupera la cartografía política inca del Tawantinsuyu y sus cuatro cuadrantes cardinales.

El concepto de “indígena originario campesino” presentaba una forma particular de definir al pueblo, pero también encontraba una solución imposible entre visiones políticas en disputa. La falta de una coma gramatical que separe lo indígena de lo campesino (como sería lógico en contextos como el peruano y el ecuatoriano, donde la identidad indígena entre campesinos no es tan fuerte y donde no fue posible la articulación de organizaciones étnicas con organizaciones campesinas) permitía ir a contramano de la contradicción clase-etnia o campesino-indígena hasta hoy importantes en la política andina. Como explica Fernando Garcés:

Lo central de la discusión radicaba en la crítica a la auto-denominación de cada organización por parte de las otras; así, desde el CONAMAQ se criticaba tanto el hecho de que la CSUTCB y la FNMCB-BS se autoidentificaran como ‘campesinos/as’ como el que los pueblos de la CIDOB se definieran como indígenas. Así mismo, aquella organización criticaba la denominación de ‘pueblos’ y ‘etnias’ que venían en las propuestas de las otras organizaciones, sobre todo de tierras bajas. Para ellos, la definición de identidad política correcta era la de ‘naciones’ (Garcés 2010: 73).

Por parte de las organizaciones campesinas, CSUTCB y FNMCB-BS, continúa Garcés, “no tenían dificultad de articular su identidad de ‘campesinos/as’ y de ‘originarios/as’ de manera simultánea; su argumento era que las comunidades que las conforman como organizaciones mantienen formas culturales originarias y de manejo territorial a pesar del proceso de *campesinización* al que las sometió el Estado del 52” (Garcés 2010). Citando al dirigente de CONAMAQ, Justino Leño, Garcés nos permite escucharlo dar cuenta de la tensión entre clase y etnia que el proceso constituyente movilizaba: “la parte sindical estaba con otra visión; lo que defendía a raja tabla era el socialismo. El CONAMAQ, por ejemplo, se aferraba más al indigenismo” (2010). En el proceso boliviano, estas discusiones dieron lugar a que algunas organizaciones del Pacto de Unidad cambiaran su denominación. La Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB) pasaría a ser la Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia (CSCIB); la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia (FNMCB-BS) pasaría a llamarse Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Originarias e Indígenas de Bolivia, manteniendo el nombre “Bartolina Sisa” (CNMCOIB-BS).

En el caso de Ecuador, debemos remitirnos al modo en que la CONAIE define a las etnias que la conforman como nacionalidades y pueblos. El término “nacionalidades” en Ecuador ocupa un lugar similar al de pueblos o naciones en el caso boliviano, al menos en la Amazonía, y habría sido introducido por misioneros salesianos recuperando el uso de larga trayectoria en Italia (Almeida 2008). En el paso del uso como denominativo de pueblos al uso constitucional, en Ecuador, se establece una relación entre “nación” ecuatoriana y “nacionalidades” indígenas, de menor nivel. Esta relación está presente en Bolivia, pero no es expresada con dos términos diferentes. La polisemia, de cualquier modo, no está ausente en la política del Ecuador. La CONAIE da cuenta de estas diferencias al reconocer como nacionalidades de la Sierra solamente al pueblo kichwa, pero multiplicándolas para el caso de pueblos minoritarios de la Costa (con cuatro nacionalidades) y de la Amazonía (con nueve). La utilización del término “pueblo” por parte

de la CONAIE, invierte la “proporción de “nacionalidades por región””, con sólo un pueblo en la Amazonía, dos pueblos en la Costa y quince en la Sierra, definidos de forma bastante coincidente con la subdivisión colonial y republicana en provincias.

Si en Bolivia los denominados “pueblos” son más numerosos en la Amazonía, en el Ecuador es al contrario, con lo cual a la hora de preguntarnos cuales son las “naciones” o “nacionalidades” del Estado plurinacional tenemos un primer problema: ¿son las parcialidades internas a una cultura? ¿Son las etnias? ¿Son unidades políticas diferentes cuando comparamos Bolivia y Ecuador, e internamente, cuando pasamos de la altura serrana o altiplánica a los llanos y territorios selváticos? En el proyecto político de la CONAIE presentado en 2001, hay un glosario donde se definen “nacionalidades” como pueblos indígenas con un mismo origen, historia común e idiomas propios. Desarrollando la idea de “plurinacional”, se habla también de leyes y formas de organización social, económica y política propias en sus territorios, “con reconocimiento de derechos individuales y colectivos como pueblos”. Definen que se trata de grupos de personas con existencia anterior a la constitución del Estado ecuatoriano y enumeran entre ellos a las nacionalidades Kichwa, Shuar-Achuar, Chachi, Tsáchila, Siona-Secoya, Huaruani, Cofán, Awá y Épera (CONAIE 2001: s/n).

En el mismo documento y en un sentido confluyente con el anticolonialismo del indianismo aymara, la CONAIE menciona la “nacionalidad hispana-ecuatoriana”, definida como:

Pueblo mestizo, que tiene su origen a partir de la invasión-conquista y colonización española, de la mezcla de españoles ‘blancos’ con indígenas. Tiene una historia común, su idioma es el castellano o español, tiene un sistema jurídico-político y administrativo propio (occidental), cuenta con un aparato estatal, formas de organización social, económica y política propias; y está asentada básicamente en los territorios que constituyen las ciudades principales (capitales provinciales) y secundarias (cantones y parroquias) (CONAIE 2001: s/n).

En cuanto al concepto de “pueblo”, el glosario anexo a la propuesta política, lo define al interior de una nacionalidad como grupos étnicos con historia común, pertenencia local y propia forma de vivir su cultura. Incluye características similares a las nacionalidades, al considerar los pueblos como colectividad cohesionada por territorio, lengua, cultura y aspiraciones comunes. Además agrega que el pueblo indígena es un grupo que “ha quedado incluido en la institucionalidad de la sociedad dominante por el proceso de colonización que ocupa su medio original. Un pueblo indígena se define como tal en relación con una sociedad que no es originaria y que no logra serlo, por la conciencia que desarrollan sus miembros sobre esta situación” (CONAIE 2001: s/n).

Tanto en Bolivia como en Ecuador, estas clasificaciones se vuelven operativas o problemáticas en temas concretos como la representación directa en el parlamento, la oficialización de lenguas y la forma en que será concebida la autonomía. En Bolivia, cuando el congreso discutía en 2009 la forma de implementar las circunscripciones especiales indígenas, las propias organizaciones mostraron las contradicciones al reclamar más o menos escaños (ver Schavelzon 2012). Había quien razonaba que en un país con 36 etnias debería haber 36 representantes indígenas en el parlamento. Para otros debían ser más, ya que la nación aymara, por ejemplo, estaba compuesta por varias naciones (de tipo subnacional, pero igualmente reconocidas como naciones). Finalmente fueron aprobados siete escaños especiales, donde los grupos étnicos eran agrupados por departamento para acceder a curules especiales que darían cuerpo al Estado plurinacional y con la excepción de Chuquisaca y Potosí, donde no habría minorías étnicas, por considerarse que sus pueblos indígenas son mayoritarios en Potosí e inexistentes en Chuquisaca (a pesar de que el pueblo guaraní se extiende también por este departamento).

A la hora de pensar cómo dotar de institucionalidad al reconocimiento de la plurinacionalidad, el primer problema que aparece para los propios pueblos es el demográfico. La idea de crear una entidad nacional para cada nacionalidad en Ecuador o Bolivia, se torna

complicado por cuestiones del bajo número de algunas poblaciones indígenas. En el caso de Bolivia, si bien el 62% de los bolivianos reconocieron raíces étnicas en el censo de 2001 y 42% en el censo de 2012 –porque allí la identificación indígena alcanza a quechuas y aymaras– la población estimada del resto de los pueblos es la siguiente (censo 2001 en número de personas): Araona 112, Ayoreo 1.701, Baure 976, Canichana 420, Cavineño 1.677, Cayubaba 645, Chacobo 501, Chiman 8.528, Chiquitano 184.248, Ese Ejja 939, Guarasugwe 31, Guarayo 9.863, Itonama 2.940, Joaquiniano 3.145, Lecos 2.763, Machineri 155, Maropa 4.498, Moré 101, Mositén 1.601, Movima 10.152, Moxeño 76.073, Nahua s/n, Pacahuara 25, Sirionó 308, Tacana 7.056, Toromona s/n, Yaminahua 188, Yuqui 220, Yuracare 2.755, Guaraní 133.393, Tapiete 63, Weenhayek 2.020. Sólo el pueblo más numeroso de las etnias minoritarias (Guaraní) se identifica en Bolivia como “nación”. Estos números aumentaron en la mayoría de los casos en la contabilización del censo de 2012.

En el caso del Ecuador, la población indígena, sin incluir los hablantes de lengua kichwa, representan un 7% de la población nacional (de 14,5 millones de habitantes), mientras que los afroecuatorianos son el 7,2% y los montubios son el 7,4%, estos últimos equiparados en derechos constitucionales a los indígenas. Sólo la etnia Shuar, con 110 mil habitantes, entre catorce nacionalidades, alcanza un tamaño considerable. La población de algunas nacionalidades del Ecuador, según datos manejados por instituciones oficiales, es: 380 Secoya, 800 Andoa, 5.440 Achuar, 1.000 Confán, 1.000 Waorani y 8.040 (Chachi), aunque es importante señalar que muchas de las etnias tienen parientes separados por fronteras nacionales, por lo que la conformación política es aún más difícil de imaginar. En el caso de Ecuador, apenas podría pensarse un modelo confederal de naciones para el caso de los dieciséis pueblos kichwa de la Sierra, que no son reconocidos como nacionalidades y en muchos casos tampoco como indígenas.

Para hablar de una nación, en el sentido clásico del término, no es necesario considerar el factor demográfico. El origen romántico del término la asocia más bien a un espíritu o a una cultura esen-

cial o incluso un territorio y un idioma, pero no necesariamente a un Estado, a ciertas de formas políticas ni a modos de producción y cantidad de población, aunque haya una relación histórica innegable entre Estado-nación moderno y la expansión capitalista industrial del siglo XIX. A la hora de hablar de plurinacionalidad las formas políticas alternativas entraban en cuestión, en el tema en que el concepto de plurinacionalidad encontraba un avance respecto a las Constituciones reformadas en los años 90, sin embargo, era en el reconocimiento oficial de las lenguas. El acuerdo de 2008 (que permitió encaminar la aprobación de la nueva Constitución de Bolivia) tiene una cláusula transitoria agregada por la oposición que establece que la obligación de hablar lenguas indígenas tendrá carácter progresivo, sin estipular plazos. El siguiente artículo de la Constitución boliviana de 2009 es inédito en el mundo, por el grado de inclusión de la diferencia y alejamiento de la imposición monocultural de una lengua hegemónica para poblaciones minoritarias:

Art. 5. I. Son idiomas oficiales del Estado el castellano y todos los idiomas de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, que son el aymara, araona, baure, bésiro, canichana, cavinéño, cayubaba, chácobo, chimán, ese ejja, guaraní, guarasu'we, guarayu, itonama, leco, machajuyaikallawaya, machineri, maropa, mojeño-trinitario, mojeño-ignaciano, moré, mosetén, movima, pacawara, puquina, quechua, sirionó, tacana, tapiete, toromona, uru-chipaya, weenhayek, yaminawa, yuki, yuracaré y zamuco.

II. El Gobierno plurinacional y los gobiernos departamentales deben utilizar al menos dos idiomas oficiales. Uno de ellos debe ser el castellano y el otro se decidirá tomando en cuenta el uso, la conveniencia, las circunstancias, las necesidades y preferencias de la población en su totalidad o del territorio en cuestión. Los demás gobiernos autónomos deben utilizar los idiomas propios de su territorio y uno de ellos debe ser el castellano.

En el caso de Ecuador, el reconocimiento se limitó a algunas lenguas y sólo para la “relación intercultural” (una de las discusiones

entre Alberto Acosta, el movimiento indígena y el Gobierno de Correa). A pesar de no ser oficializadas plenamente, es un avance respecto al proyecto de la CONAIE que sólo reconoce dos lenguas oficiales. Si bien en una lectura política debemos decir que ambos países parecen estar dispuestos a tomar el mismo tipo de acciones, esto es, continuar usando el castellano como lengua oficial más allá de políticas y comunicaciones locales con indígenas, en Ecuador la plurinacionalidad no se entiende como derecho a que todas las lenguas tengan la misma jerarquía:

Art. 2. La bandera, el escudo y el himno nacional, establecidos por la ley, son los símbolos de la patria. El castellano es el idioma oficial del Ecuador; el castellano, el kichwa y el shuar son idiomas oficiales de relación intercultural. Los demás idiomas ancestrales son de uso oficial para los pueblos indígenas en las zonas donde habitan y en los términos que fija la ley. El Estado respetará y estimulará su conservación y uso.

La lectura de la oposición al MAS y a Alianza País en las asambleas constituyentes, surgiría desde la voz que defiende el mestizaje como destino y caracterización poblacional. Desde esta posición se negaría la existencia de naciones o nacionalidades más allá de la ecuatoriana o boliviana, alegando que la única identidad de estos países es la mestiza. Por otra parte, el debate sobre la plurinacionalidad se relacionaría con una discusión sobre territorialidad. Como parte de la definición del concepto “nación” y “nacionalidades”, las organizaciones indígenas incorporaron la territorialidad, así como lo hacía el concepto de “autonomía” y “autodeterminación indígena”. Era en este momento en que la oposición ponía el grito en el cielo advirtiendo sobre riesgos para el Estado de Derecho. Para los defensores de la plurinacionalidad, el reconocimiento de derechos territoriales, más allá de la propiedad de la tierra, como hábitat integral e incorporando dimensiones culturales, era lo que permitía dar el paso definitivo más allá del multiculturalismo.

La plurinacionalidad entendida como reconocimiento de naciones o nacionalidades con igual jerarquía, significaba dar lugar a formas indígenas, comunitarias y distintas a las del Estado liberal. Los críticos

advertían riesgos de fragmentación del país o debilitamiento frente a amenazas exteriores, conceptos defendidos tanto desde el nacionalismo de izquierda, como de posiciones más conservadoras preocupadas más bien con la anarquía, barbarie o falta de garantías liberales que la irrupción de nuevos actores en el juego estatal supondría.

Para voces intelectuales de izquierda o indígenas, por otra parte, la carencia de esta base territorial convertía la plurinacionalidad en algo meramente retórico. En un artículo de opinión titulado “Una plurinacionalidad *light*”, sin firma en la versión digital del periódico ecuatoriano *Hoy*, se critica que “si la declaración del Estado plurinacional no incluye algún tipo de autonomía política para las nacionalidades indígenas, así como el reconocimiento de unos derechos territoriales, su inclusión en el texto constitucional será un simple saludo a la bandera”. El problema de la base territorial para definitivamente separar el Estado reconocido como multiétnico y el Estado plurinacional, constituye también un problema no resuelto si consideramos la realidad de las naciones. En el mismo artículo se escribe:

¿Dónde están esos territorios en los que se pueda ejercer el derecho político al autogobierno de las nacionalidades? En el caso de la Sierra, esos territorios aparecen dispersos espacial y geográficamente en pequeñas comunidades, de tal manera que la idea misma de autogobierno, contenida en la tesis del Estado plurinacional, resultaría impracticable (*Hoy* 13/05/2008).

Si bien las críticas de la oposición se asemejaban a críticas contra fantasmas, ya que no había sobre la mesa un proyecto de ese tipo, es cierto que el movimiento indígena había defendido definiciones más fuertes de plurinacionalidad. En el proyecto discutido por el Pacto de Unidad en Bolivia, por ejemplo, había circulado la idea de “reterritorializar” Bolivia, rediseñando el mapa del país. Ante la correlación de fuerza, o por falta de convencimiento en la base aliada, el proyecto se postergaría, dando lugar a una definición de la plurinacionalidad que no hacía referencia a territorios étnicos y más bien se vinculaba con las ideas de descolonización y lucha contra el racismo indígena. Algunos autores, sin embargo, entendían el concepto de plurinacionalidad de

forma articulada con el de autonomía, que sí es pensado junto al control sobre los recursos naturales, como control territorial más allá de lo cultural (ver De Sousa Santos 2012).

Desarrollando el concepto de plurinacionalidad, en otro ejemplo, Luis Tapia avanza:

Empezado a imaginar geopolíticas para compartir el espacio a través de naciones, entre y dentro de ellas. Es hacia allá a donde debemos avanzar en la construcción de un Estado plurinacional. No es suficiente reconocerle a cada quien su territorio, sino pensar un territorio gobernado o co-gobernado de manera conjunta. En eso consistiría una geopolítica democrática, que no anteponga el derecho de alguien a cierto territorio, sino que comparta las decisiones acerca de territorios que se piensan que son comunes. Para llegar a eso, por la estructura colonial y capitalista pre existente, el paso está siendo reclamar la necesidad de autonomías indígenas y las otras autonomías, que son una resistencia a la ocupación de estos espacios (Tapia 2011: s/n).

El art. 2 de la Constitución boliviana es, de alguna forma, la fundamentación de la autonomía indígena. Se habla de “dominio ancestral del territorio” y parece tender a avanzar más en la definición de lo plurinacional, aunque reconoce también los límites territoriales de las unidades políticas no indígenas, al reconocer el marco de la unidad del Estado y también de la Constitución y la ley:

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

El miedo de la oposición era que estas declaraciones dieran lugar a recortes territoriales con excesivo poder que no sólo abarcaría la demarcación de tierra de pequeños grupos étnicos sino también de

las mayorías campesinas. En realidad, todo indica que se trató de una coyuntura especial donde en la disputa con la Media Luna, el MAS impulsó las autonomías indígenas que recortarían poder al nivel departamental centralizado localmente. En una columna de opinión del diario cruceño *El Deber*, firmada por Mario Rueda Peña, se hace eco de una lectura indignada que consideraba la propuesta de la plurinacional como peligrosa. El analista cree que a partir del reconocimiento del hábitat ancestral se crearán 36 “mini Estados” y que sobre esa territorialidad:

El etnoculturalismo, alentado por ciertas ONG, los empujará a atrincherarse en su territorio contra moros y cristianos [y] abrirá las puertas no sólo a enfrentamientos entre Municipios y pueblos nativos, sino entre las propias naciones ‘indígenas’. La pelea será por los recursos y el territorio [y que] en definitiva, lo ‘plurinacional’ es una bomba de tiempo (Rueda Peña s/n).

En la disputa constitucional de ambos procesos, el concepto de plurinacionalidad quedaría disociado de este sentido más fuerte de la autonomía y la territorialidad. De ahí su apertura y también sus límites. Pero eso no quitaría que las críticas avancen en esa dirección. Una de ellas, buscaría cuestionar el número de naciones o nacionalidades, poniendo en cuestión su supuesto carácter cerrado como entidad política distintiva. No tardarían en aparecer voces que aportarían a esta crítica desde el conocimiento etnológico. En nota del diario *La Razón* de enero de 2009, por ejemplo, la idea de Estado plurinacional y el número de 36 pueblos indígenas sería cuestionada por el antropólogo Wigberto Rivero (2009), que había sido el encargado del estudio gubernamental sobre etnias de Bolivia que dio como resultado ese número de referencia. Este antropólogo decía que posiblemente hubiera más etnias inicialmente no contabilizadas en el estudio que dio el número 36. Menciona en particular dos grupos nómades (naha y toromona) que viven en la frontera y no fueron incluidos en sus estudios de años atrás.

El resultado de esta crítica que estaba presente en la propia interpretación de plurinacionalidad del Gobierno boliviano era que la

plurinacionalidad se separaba de las naciones y pueblos, y se transformaba en un rótulo que no remitía a autonomía indígena y territorialidad. El titular de *La Razón* era “La tesis de 36 naciones indígenas carece de una base académica. Un mapeo completo de las etnias de Bolivia, en todas las regiones, no se ha hecho recientemente”. El artículo también menciona que dentro de las etnias aymara o quechua hay pueblos que se autodefinen como naciones, por lo que algunos de los 36 pueblos estarían conformados por varias naciones o más de una (*La Razón* 04/01/2009). Las críticas a lo plurinacional venían de dos extremos: no existirían esos pueblos “aculturados” por la colonización o existirían más de los previstos no reconocidos aún por la mirada de la nueva propuesta estatal. Desde la Media Luna se hablaría concretamente de “falsos pueblos indígenas” que habrían sido creados para conseguir tierra o derechos especiales pero también desde la izquierda y el indianismo habría críticas a lo plurinacional en el sentido de “encajonamiento”, reducción o delimitación forzada de grupos que en la vida social transitan entre fronteras. El debate no es novedoso y acompaña en todo el mundo al reconocimiento étnico que, como es natural, ocurre al mismo tiempo en que relaciones interétnicas y con la cultura hegemónica siguen adelante. En situaciones de disputas territoriales, cuando la etnicidad es también un camino para asegurar derechos, su validez deja de ser un consenso o folclore y se torna un problema político dando lugar a tensión violenta.

Contra un ataque que tiene mucho de racismo y de defensa de la propiedad expropiada de las comunidades indígenas, es bueno recordar la siguiente historia, donde se ironiza sobre la capacidad de occidente y sus instituciones para pensarse a sí misma como más allá de la cultura, al tiempo en que ve a los otros como exceso de simbolismo. Desde una concepción limitada a lo folclórico de lo “cultural” solamente el enunciador moderno tendría un punto de vista racional, materialista o atento a las “prácticas” desprovistas de cultura, mistificación, ideología o irracionalidad. La historia es de Marshall Sahlins, citada por el etnólogo Viveiros de Castro.

Hay una parábola que Marshall Sahlins cuenta en su librito *Esperando Foucault*, que es más o menos así: hay un lugar en el planeta, en el extremo occidente, donde vive un pueblo muy interesante y que hace cerca de seiscientos años atrás se consideraba enteramente desprovisto de cultura. Este pueblo había perdido toda su cultura ancestral al cabo de innumerables invasiones bárbaras, de sucesivas catástrofes, pestes, epidemias, cambios climáticos. A partir de cierto momento, sin embargo, este pueblo comenzó a reinventarse, con la ayuda de manuscritos, documentos y monumentos antiguos escritos en una lengua o erguidos de acuerdo con principios que ellos no entendían y empezaron a crear una cultura artificial: comenzaron a imitar una arquitectura de que sólo conocían ruinas o descripciones de viejos escritos, hacían traducciones vernáculas de lenguas muertas a partir de traducciones en otras lenguas, sacaban conclusiones delirantes, inventaban secretos perdidos inexistentes, tradiciones esotéricas perdidas [...]. Como se sabe, este proceso, que pasó en Europa más o menos entre los siglos XIV a XVI, obtuvo el nombre de Renacimiento. El Occidente moderno se inicia ahí (Viveiros de Castro 2006, traducción del autor).

Plurinacionalidad desde el Estado o desde el territorio y la comunidad

El recorrido hecho hasta ahora permite entender una tensión entre Estado y comunidad, entre formas republicanas y formas que intentan superar o cuestionar la república, en el marco de la descolonización. Es verdad que durante los procesos constituyentes esa separación firme entre lo estatal y lo diferente, indígena, propia de la modernidad política universalista, es puesta entre paréntesis o superada con la llegada de lo externo del Estado a la administración. La hoja de coca mascada en el Palacio de Gobierno y en la Asamblea Constituyente, en Bolivia, o los militantes sociales o intelectuales cercanos a las luchas indígenas que en Ecuador y en Bolivia ahora tomaban la palabra en las asambleas constituyentes desde un nuevo lugar, confundían o combinaban lo que en periodos de estabilidad era firme e indiscutido. Pero de híbridos está pagada la modernidad, como afirma Bruno Latour

(1994), el problema de la constitución moderna que este autor describe no es la inexistencia de este tipo de combinaciones, sino de cómo a pesar de la continua generación de las mismas –necesarias en la ciencia y política modernas– la modernidad crea una “purificación” que niega tales híbridos a partir de la definición de campos ontológicamente desconectados –como sociedad y Estado, cultura y naturaleza– creando una especie de ficción que niega justamente esas mezclas que son parte fundamental del juego.

En tanto la plurinacionalidad propone una apertura para naciones indígenas que recuerdan otros ordenamientos distintos al de la separación moderna –con la Pachamama, con una naturaleza con agencia– podemos ver en el proceso constituyente de Bolivia y Ecuador varios elementos que permiten conectar lo premoderno ancestral con lo no moderno del presente. Sólo cuando el escenario constituyente se disipa, cerca de 2009, dejando atrás el “momento excepcional” de mayorías y minorías llegando a un acuerdo para presentar una propuesta constitucional, veríamos cómo el momento de impasse en la república queda atrás. En las formas de entender la plurinacionalidad veríamos nuevamente dos polos, separando Estado de pueblos indígenas y dejando que la Pachamama y los derechos de la naturaleza pasen a ocupar un lugar de simbolismo o retórica sin consecuencias reales (ver el debate del “pachamamismo” en Schavelzon 2012 y más adelante).

Conflictos como la Ley de Minería en Ecuador, las discusiones del final de la Asamblea en Montecristi y el TIPNIS en Bolivia, nos pondrían nuevamente frente a una situación de Estado vs sociedad y sociedad contra el Estado. Las organizaciones indígenas que habían propuesto un Estado plurinacional se alejarían de gobiernos y, al mismo tiempo, continuarían defendiendo la nueva Constitución, la autonomía indígena y la plurinacionalidad. Las banderas estarían ahora en dos trincheras enfrentadas, que se constituyeron en nuevo escenario de la disputa política en Bolivia y Ecuador, dejando totalmente excluidos los a viejos actores protagonistas de la “larga noche neoliberal” y dando lugar a nuevos tipos de confrontaciones.

Es en este momento donde el concepto que estamos estudiando muestra su doble posibilidad de desdoblamiento: como fuerza indígena de la comunidad relacionada con la autonomía y la territorialidad indígena y como fuerza administrativa del Estado “para” los pueblos indígenas. Lo interesante es que las dos interpretaciones continuaron recorriendo el campo político de forma desordenada, dentro y fuera del Estado, como una de las dimensiones que continúan confundiendo esa fuerte separación moderna de Estado y sociedad. Vemos así una lucha entre lo viejo (que aparece incluso dentro de la plurinacionalidad) y lo nuevo (también enunciado desde el Estado).

Si bien el concepto de plurinacionalidad surge como propuesta necesariamente estatal, como forma política que resulta de la crítica al Estado monocultural, llevando al extremo la idea de un pluralismo; la plurinacionalidad nos lleva a un límite en la propia idea de Estado, como forma política cerrada a la diferencia que es liberada por la pluralidad. Como forma histórica de gobierno, en el límite, la pluralidad encontraría problemas para coexistir con un aparato de administración estatal, fundado en el control y la búsqueda de integración, igualación o captura, para decirlo en términos de Deleuze y Guattari. El Estado plurinacional, como pluralismo de civilizaciones realmente empoderadas, sería una paradoja que propone un Estado que al mismo tiempo es “no Estado”, como punto donde fuerzas de centralización se encuentran con fuerzas centrífugas inspiradas por la diferencia y la oposición a la unificación, homogeneidad y consenso absoluto. La plurinacionalidad, así, no sería tanto una amenaza para la nación, sino para el Estado, al menos como es entendido por la modernidad política. Y mucho más si analizamos los límites señalados por los indígenas a la forma “republicana de gobierno”, al presidencialismo, a las formas democráticas de representación y a las estructuras de decisión. La imposibilidad de estas formas políticas para representar o escuchar la diferencia es evidente, además, en las formas económicas del mercado capitalista que no sólo impiden expresión, sino que destruyen las formas alternativas de la comunidad.

Por un lado, la tensión dio lugar a versiones totalmente estatales que se apropiaban de los conceptos utilizándolos para modelar políticas públicas o proyectos gubernamentales. Y por otro, la plurinacionalidad y el VB/BV consistían en una lucha por fuera del Estado. A esa conclusión llega Pablo Dávalos como autocrítica por la estrategia partidaria de la CONAIE, que con el partido Pachakutik, se habían enfrentado a caminos sin salida. En un texto anterior a la llegada al Gobierno de Alianza País y la Asamblea Constituyente, Dávalos (2006) hablaba de “victorias que significan derrotas”, en referencia al paso del movimiento indígena por el Estado en alianza con Lucio Gutiérrez. En una entrevista de 2011, Dávalos expresó que ratifica, constata y comprueba ese juicio, ante lo que veía como proceso de disciplinamiento al movimiento indígena con control político y regulación. Un ejemplo reciente era la Consulta Popular en Quimsacocha, realizada conforme a todas las leyes y procedimientos necesarios, pero cuyo resultado el Gobierno había desconocido, criminalizando la protesta con la detención de sus líderes.

Dávalos decía en una entrevista para este trabajo, que Pachakutik había ganado las elecciones pero que era lo peor que les había podido pasar, calificando la alianza con Lucio Gutiérrez de “retroceso de años”. El apoyo a la Asamblea Constituyente de Correa también había sido otro retroceso de años, decía Dávalos. Era preciso, en lugar de eso, proponer una alternativa real al neoliberalismo, que es en lo que se estaban trabajando. En un artículo de Raúl Zibechi para *La Jornada* (2006), se menciona la posición de Dávalos en un evento donde narra cómo, desde la salida del Gobierno en 2004, la CONAIE se recupera para fines de 2005, volviendo a ser un actor social decisivo del país. Un modelo posible, para Dávalos, sería el de los zapatistas de Chiapas:

Supongamos que vamos a las elecciones y gana Luis Macas. Nos va a pasar lo mismo que a los bolivianos: los cuadros organizativos se convierten en cuadros del Estado y empiezan a legitimar al Estado, un Estado liberal y cuando hablan lo hacen en función del Estado y ahí ya tienes otras dinámicas y otros comportamientos. Por eso estamos discutiendo qué hacemos, porque

otra vez vamos a tener una victoria que la burguesía convierta en derrota, pero no es sólo un problema de los ecuatorianos sino de los bolivianos, los mexicanos (Dávalos en Zibechi 2006).

La discusión entre la comunidad y el Estado se desarrolla de forma clara cuando vemos significados de algunos componentes del concepto de plurinacionalidad. Como aquí lo entendemos, el concepto moviliza otros conceptos y los abarca, como un campo semántico complejo y de varios niveles que se engloban entre sí. Uno de esos componentes, de por sí un concepto con vida propia, es la idea de descolonización. En el mismo se expresan dos vectores con búsquedas de descolonización que parten desde el Estado o desde la comunidad contra el Estado. En el primero hablamos de políticas públicas, leyes contra el racismo o acción afirmativa con la idea de que es el Estado el instrumento que debe llevar a cabo la descolonización. Desde la otra perspectiva, una interpretación común del concepto de descolonización es la de que se debe empezar por descolonizar el Estado y así la forma de Gobierno republicana sería objeto antes que instrumento de descolonización. Se trata de menos Estado y más autonomía, así, conectando la descolonización con la externalidad y con la autonomía como otro componente de la idea de la plurinacionalidad.

La autonomía, igualmente, expresa el encuentro de fuerzas comunitarias y estatales. Es el producto directo del encuentro de actores políticos concretos, que en los procesos constituyentes se aliaron y pensaron juntos un nuevo país. La autonomía expresa de forma clara una tensión en la idea de plurinacionalidad entre vectores estatales y comunitarios. De un lado, la construcción de un Estado plurinacional buscaría avanzar en la racionalidad administrativa con todo lo que tiene pendiente en países pobres donde siempre la presencia estatal abarca desde el control de frontera hasta la implementación de derechos sociales. En este sentido, el nuevo Estado se acoplaría con la demanda por descentralización y desconcentración del poder, que lejos de ser una demanda exclusiva de la izquierda más bien es bandera de administradores liberales. Del otro lado, la autonomía y la construcción de plurinacionalidad se conecta con las luchas indígenas y con una auto-

nomía que no tiene que ver con la descentralización de funciones desde el Estado. La autonomía pensada “desde abajo” se articula con formas comunitarias ya existentes y en disputa con el Estado colonial, republicano, liberal o nacionalista, resultante en distintos pactos con el poder de afuera de la comunidad en la tensión entre controlar y vivir con autodeterminación. La autonomía desde la comunidad, así, se articula con un recorrido indígena de siglos y también con las organizaciones de pueblos y nacionalidades que encontraron en los nuevos gobiernos progresistas aliados para la institucionalización de autonomías “de facto” ya existentes, pero poco después se enfrentaron a esos mismos gobiernos cuando la coyuntura de los procesos constituyentes dio lugar a un escenario de proyectos mineros, petroleros o viales, donde el Estado plurinacional se encontró contra la autonomía, contra el Vivir Bien y contra las comunidades.

Lo interesante de este proceso, sin embargo, parece estar exactamente en el punto donde las fuerzas diferentes se combinan en un nuevo concepto. No en una definición de la autonomía que ya existía en las demandas indígenas, lejos del Estado, ni en las corrientes de reforma internas a la lógica estatal, de la que viven políticos en busca de renovar su imagen. Lo que caracteriza el concepto de plurinacionalidad después de las Constituciones de 2008 y 2009 en Ecuador y Bolivia es que propone un nuevo escenario de discusión, donde perspectivas diferentes se encuentran. Eso es lo que determina el carácter innovador de este constitucionalismo. Así, la Asamblea Constituyente permitiría la apertura de un nuevo modo de existencia para la plurinacionalidad y otros conceptos que la componen o se relacionan con ella sin llegar a ocupar el mismo espacio. Autonomía, descolonización y Vivir Bien se articulan y dan contenido a la plurinacionalidad pero al mismo tiempo exploran otros caminos. Con los procesos constituyentes, la plurinacionalidad dejaría de ser solamente una demanda y daría lugar a las formas institucionales de darle consistencia desde el Estado. Algunos críticos verían que con la estatización las propuestas indígenas perderían su fuerza. Otros encontrarían en el nuevo escenario la posibilidad de iniciar un nuevo tipo de proceso de cambio y descolonización.

Exploraremos, a continuación, las distintas formas que, entre el Estado y la comunidad pero también entre la apertura de posibilidades y un discurso de clausura estatal, darían cuerpo al concepto de plurinacionalidad en esta nueva forma post-constituyente.

En agosto de 2012, el Gobierno ecuatoriano expuso en la reunión del Comité por la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD), de la ONU, admitiendo la necesidad de aún continuar con “la tarea gigantesca de crear un verdadero Estado plurinacional”. La ministra agregaba que lo plurinacional “no tiene que ser sólo un enunciado”, dando cuenta de la principal amenaza del concepto: la no significancia, que reduce el proyecto de nueva institucionalidad y pacto político a un discurso retórico. En su argumentación, la ministra presentaba la acepción estatal-progresista del término: luchar contra el racismo y por la inclusión. Pero la jefa de la delegación ecuatoriana (ministra Coordinadora de Patrimonio María Fernanda Espinosa) mostraba el avance en la plurinacionalidad a partir de “los esfuerzos en el combate contra la pobreza, mediante el impulso del crecimiento económico y de la inversión pública, que pasó del 5,3% del PIB en 2006 al 13,8% del PIB en 2011”. Así como las “políticas redistributivas, la recuperación de la explotación estatal del petróleo, la creación de un sistema impositivo ‘más justo’, gravando a los más ricos y un incremento de la inversión social: de 1.980 millones de dólares en 2006 a 5.197 millones de dólares en 2011”. La ministra exponía que el resultado fue que en cinco años, el índice de pobreza había caído del 37,6% al 28,6%.³⁸

En cuanto a Bolivia, distintas conversaciones con protagonistas del proceso constituyente y de implementación de la Constitución nos permiten presentar matices de la propuesta plurinacional a partir de dos voces. Se trata de dos constituyentes del MAS que luego de la asamblea entrarían en la gestión estatal. Uno es Carlos Romero, que se acercaría al

38 Diario *Hoy*, “Ecuador admite la tarea gigantesca de crear un verdadero Estado plurinacional”, 05/08/2012. [Disponible en: <http://www.hoy.com.ec/noticias-ecuador/ecuador-admite-la-tarea-gigantesca-de-crear-un-verdadero-estado-plurinacional-558235.html>].

proceso constituyente como director del CEJIS, ONG responsable de la mayoría de los procesos de titulación de los indígenas de tierras bajas. Él fue actor clave en las negociaciones con la oposición y en encontrar un camino para el acuerdo constitucional de octubre de 2008; luego ocupó varios ministerios (Medio Ambiente, Autonomías, de la Presidencia, de Gobierno), pasando a formar parte del núcleo político del Gobierno Morales encabezando en 2014 las listas legislativas de Santa Cruz, para posiblemente buscar la gobernación cruceña en 2015. La otra posición es la de Raúl Prada, con papel clave para la constitucionalización de la plurinacionalidad y que entraría en el poder Ejecutivo con la tarea autoimpuesta de desarrollar este concepto en la legislación. Sería director en el ministerio de Hacienda, pensando una ley plurinacional de gestión pública, y luego viceministro de Planeamiento Estratégico, buscando superar el paradigma del desarrollo, también participaría en la elaboración de un proyecto de ley de la Madre Tierra. El rumbo del Gobierno que se oponía tanto a la profundización de la plurinacionalidad como del Vivir Bien lo iría desplazando al campo opositor, desde la crítica intelectual y en la participación de espacios críticos, como los que produjeron el manifiesto por la reconducción, citado en la primera parte de este trabajo.

En 2008, antes de la aprobación de la Constitución, Carlos Romero decía a la prensa que lo “plurinacional” es lo que verdaderamente hace particular y distinta a la nueva Constitución y “enfatisa el reconocimiento de colectividades que legítimamente pueden autoidentificarse como pueblos o naciones indígenas”. Romero diferencia lo plurinacional de lo “pluri o multi cultural”, ya en la anterior Constitución reformada en 2004, en que el pluralismo aparece “solamente como derecho declarativo y da pie a que la diferencia cultural sea vista sólo como un hecho básicamente folklórico, no asumen que el componente cultural es transversal a todas las relaciones sociales, con componentes económicos, políticos y sociales”. Lo que se pretendía con lo plurinacional, afirmaba, era un efectivo reconocimiento de las naciones originarias como parte efectiva del Estado boliviano.

Cuando lo entrevisté en 2011, Romero consideraba la plurinacionalidad como un nuevo tiempo en el constitucionalismo mundial, más allá del constitucionalismo social y liberal, y explicaba la plurinacionalidad como efectivización de derechos colectivos, ubicando a los indígenas como sujetos del agro, reconociendo sistemas organizativos, titulando territorios e impulsando autonomías indígenas. Reconocía que se trataba de un proceso en el que se avanzaba con gradualidad, habiendo iniciado un proceso autonómico indígena en 11 municipios que, según Romero, abrían la senda para otros con desarrollos. Mencionaba como ejemplo el sistema de autogobierno en Jesús de Machaca, con el desarrollo oral de los derechos y una estructura política que se grafica con una cruz de cuatro componentes: Deliberativo, Ejecutivo, Control Social y de Jurisdicción.

La entrevista se desarrolló días después de que Romero dejó el Ministerio de Autonomías para asumir el Ministerio de la Presidencia. Romero mostraba desde ese lugar un pensamiento orientado a la tarea de fortalecer el Estado y hacerlo funcionar mejor, desarrollando las primeras leyes post-constituyentes. Hablaba de institucionalización, estructuración, destacando que habían sido electos miles de autoridades ya en el marco del Estado plurinacional con autonomías, con asambleas legislativas departamentales funcionando e implementando cupos para indígenas. También con más mujeres electas. Veía la mayor transferencia de competencias con aumento de los ingresos locales. Romero se refería a distintos “ordenamientos” llevados adelante por el nuevo Estado y que él había acompañado y apoyado desde el ministerio de Autonomías, que ahora dejaba. Desde ese ministerio habían contribuido a la Ley Marco de Autonomías, aprobada en 2010 y que ahora debería dar lugar a nuevos estatutos en las autonomías de distintos niveles.

Ante mi pregunta por los movimientos sociales y sus agendas más allá de lo estatal, Romero afirmaba que la agenda de los movimientos sociales, salida de octubre de 2003 ya había sido cumplida y que en ese momento era necesario concentrarse en el desarrollo y la diversificación económica. En ese sentido, hablaba de la necesidad de

conseguir acuerdos programáticos entre las entidades autonómicas y el Estado nacional, a partir de planes de desarrollo locales que fortalezcan las autonomías y se articulen con el plan nacional para Vivir Bien. Veía necesario también un pacto fiscal con mecanismos programáticos de coordinación sectoriales, productivos y financieros. Destacaba que hasta ese momento habían sido aprobadas 300 leyes en los departamentos autonómicos, lo que las mostraba en funcionamiento, aunque decía que faltaba todavía incluirlas en el marco legal de los estatutos, en proceso de elaboración.

En su nuevo papel de ministro articulador tenía como prioridad dedicarse a la gestión de los proyectos estratégicos productivos. El nuevo modelo de desarrollo, decía, se jugaba en la capacidad de avanzar con esos proyectos (de industrialización de recursos naturales, explotación del litio y funcionamiento de empresas estatales, especialmente). Preguntado sobre la diferencia de este modelo de desarrollo frente a los anteriores Romero hablaba de la crisis terminal del capitalismo, que era más fuerte que las crisis anteriores y que había llevado a pensar en nuevas tesis políticas, como la del Vivir Bien, que rechazaba las tendencias economicistas o del desarrollo sostenible anteriormente recomendadas por las organizaciones multilaterales de crédito. El nuevo modelo de desarrollo tiene que efectivizar derechos colectivos y de la Madre Tierra, explicaba, equilibrando librecambismo con proteccionismo y fomentando también estructuras diferentes de Bolivia.

Para Romero, la plurinacionalidad era gestión y avance en la agenda de crear institucionalidad autonómica y descentralizada. En este mismo sentido, con la Constitución ya aprobada, el vicepresidente García Linera defendía una versión moderada de autonomías y plurinacionalidad, lejana de su artículo de 2003 (García Linera 2003) en que presentaba una detallada propuesta que llegaba a proponer participación de las naciones en todas las instancias de Gobierno y autonomías con competencias bien avanzadas. En una entrevista en el diario *La Prensa* le preguntaron a García Linera por el nuevo Estado y él respondió:

¿Qué es la plurinacionalidad? Es la igualdad de derechos de pueblos, de culturas en nuestro país. No es nada más que eso. Todo en el marco de una sola identidad nacional boliviana. Somos una nación de naciones. La plurinacionalidad es el reconocimiento de los derechos colectivos de mestizos, aymaras, quechuas, guaraníes, de su idioma, tradición y cultura; que todos tengan las mismas oportunidades para acceder a beneficios, a cargos públicos y a reconocimientos (García Linera 2010a).

Lo plurinacional como algo que “no es nada más que eso” conformaba a la izquierda nacional, a los campesinos y a cierta demanda de las mayorías indígenas que buscan participación de tipo moderno en el sistema de Estado liberal.

En enero de 2009, Raúl Prada presentó su lectura de la Constitución en una charla en La Paz (Schavelzon 2012). Veía dos vetas determinando el texto y el proceso. La matriz del texto son los movimientos y de ahí su carácter original y originario, decía. Pero también estaba el carácter formal, que se había hecho presente con la intervención del Congreso en varios momentos del proceso (ley de convocatoria, de ampliación, modificación final), “dándole al acto constituyente un carácter constituido”. Eran esas dos “racionalidades”, de lo constituyente y de lo constituido, que explicaban para Raúl Prada la tensión que veía presente desde el primer artículo de la Constitución. Prada señalaba algunas tensiones centrales en el nuevo texto constitucional. En esta “transición” se encontraban: la tutela y la autonomía indígena; lo plurinacional comunitario y lo social de derecho; la industrialización capitalista y el Vivir Bien.

Incluso desempeñándose como funcionario público, antes de encontrarse en una posición crítica al Gobierno del MAS, Prada defendía una visión de la plurinacionalidad en que el sujeto no era el Estado sino las comunidades y movimientos. “Después de reconocer que somos una sociedad comunitaria” decía, “es necesario todavía optar por salidas comunitarias en lo económico y en la organización territorial del Estado. La institucionalización y estatalización de la comunidad le da a la comunidad otro carácter y le hace perder su peso específico”.

El “presente pragmático trata de amortiguar el alcance logrado con la aprobación de una Constitución que hay que defender”, expresaba en una posición crítica al Gobierno que se iría acentuando. La lectura por la cual el proceso abandonaba su devenir comunitario sería parte de un debate al que tendríamos acceso durante un evento internacional sobre Estado plurinacional en La Paz, en febrero de 2011. En reacción a la posición de Raúl Prada, el senador Adolfo Mendoza, participante del proceso constituyente como asesor de las organizaciones campesinas, ponía en duda que la idea de “comunitario” haya surgido del Pacto de Unidad y en particular de las organizaciones campesinas que lo conformaban. En su opinión, lo comunitario no era una pieza fundamental del proyecto plurinacional y había sido introducido sólo por una parte de sus actores, que identificaba con el grupo Comuna (del que Prada y García Linera formaban parte), así como de CONAMAQ. Mendoza no negaba la presencia de lo comunitario (que de hecho caracteriza al Estado) pero debatiendo sobre el origen del mismo, le quitaba peso y relevancia. La posición de Mendoza, se alejaba de la lectura étnica a la que Prada y las organizaciones indígenas apuntaban.

En entrevista de febrero de 2009, poco después de aprobada la Constitución y nombrado el nuevo gabinete, Raúl Prada decía que veía “una paradoja muy peligrosa, con mucho *show* en relación a la promulgación de la Constitución y en relación a lo plurinacional y lo comunitario y lo nuevo; pero sin que haya en la práctica manifestaciones que de manera clara nos digan que estamos avanzando en este sentido”. Veía más bien “mucho del espíritu de las viejas leyes en las nuevas leyes, sin novedad ni deducción radical del texto constitucional”. Consideraba que ni el Gobierno ni las organizaciones estaban consiguiendo encontrar el nuevo paradigma. “Es un andar a ciegas en una noche oscura y no se termina de encontrar el horizonte”, graficaba la situación. Cito a continuación otros fragmentos de la entrevista realizada en 2009 para esta investigación.

El Estado es lo que tenemos y es lo que está transformando. Lo que habría que preguntarse es si esta salida pragmática no tiene un costo; que es la pérdida de iniciativa de los movimientos

sociales, la pérdida de la iniciativa de la opción de lo colectivo, de lo múltiple, de la multitud; que es lo que le da un carácter transformador al proceso, porque se democratizan las decisiones, se hacen a partir de acciones directas las transformaciones; y hay un proceso de maduración colectiva y política, de Constitución de sujetos nuevos. [Y pensaba que] cuando hay movimientos sociales hay una gran interpelación imaginativa de las instituciones. Hay un proceso realmente trastocador, que significa una madurez colectiva. Eso se ha perdido, la iniciativa está en el Gobierno y en los funcionarios. Y esta siempre va ser instrumental y no creativa. Se puede tener creatividad en los instrumentos, pero estos responden a un esquema de comportamientos y por tanto a lo dado y no a la posibilidad de devenir, creación proliferante, que es un acto revolucionario.

En 2009, la cuestión de la tensión entre Estado y comunidad era aún una pregunta abierta para Raúl Prada, que la veía como “una discusión”. Expresaba:

Si las comunidades se fortalecen en el proceso, querrá decir que la institucionalización fue un proceso de transición necesaria, para una salida comunitaria, o un socialismo comunitario. Si las comunidades se debilitan y sirven como base de sostén a un proceso de estatalización donde se reproduzcan las grandes burocracias, estamos apostando por una salida reformista burocrática y no una salida transformadora. No estamos optando por una salida autogestiva de lo comunitario.

Él veía peligros, pero veía que la decisión de hacerlo o no había que tomarla en el proceso después de fuertes discusiones. En ese sentido, agregaba algo que lo preocupaba: “esas discusiones no se están dando”. Su reflexión era que “lo más rico del proceso constituyente boliviano, inclusive de la conformación de lo plurinacional, era lo comunitario. Y lo más rico, se termina por institucionalizar”. En el punto crítico de su pensamiento decía: “nos estamos jugando el todo por el todo, en el desenlace del proceso. Estamos apostando a ciegas, o al azar, por una salida aún no correctamente discutida”; y continuaba:

Al optar por el reformismo nos estamos alejando de la utopía, que es lo comunitario. ¿Por qué hay una opción por el realismo político? ¿No hay otra salida? ¿Sólo está el principio de la realidad y no está el principio del placer? ¿Después de hacer la revolución no hay otra salida que el reformismo? ¿Qué es lo que está ocurriendo? Ahora, respondamos lo que respondamos yo creo que siempre hay un costo, que es el costo del proceso. Al optar por el reformismo estamos optando por un más largo plazo al proceso, estamos difiriendo. Estamos aceptando las mezclas y combinaciones, las transiciones, estamos aceptando las continuidades y las invenciones y estamos aceptando que este nomás va a ser el camino, un camino bastante zigzagueante. Y eso es un costo, porque hay gente que está esperando los cambios. El Movimiento Sin Tierra, espera el reparto inmediato de la tierra. Si se promulga la Constitución pero no hay posibilidad de tener tierra hay un problema.

En 2011 y 2012 ya encontramos a Raúl Prada como pluma afilada contra el Gobierno y a Carlos Romero en conferencias de prensa publicitando estratégicos operativos policiales y en la mesa chica de las decisiones políticas del gabinete de Evo Morales. Más allá de las trayectorias políticas personales, podemos ver los dos lugares que representan Prada y Romero como parte del desarrollo de los conceptos acuñados en el proceso de la nueva Constitución. Se trata de dos voluntades diferentes, una impulsando un desarrollo institucional y otra sintonizando la necesidad de movilización y construcción de la autonomía y la plurinacionalidad. Ambas son posibles en el marco de una Constitución abierta, con silencios y conceptos presentes, pero indefinidos y ambiguos. La tarea de construir y administrar un Estado, de un lado, se despliega con la idea de que son instituciones fuertes las que permitirán avanzar con la descolonización. La autonomía aparece, así, como parte de un intrincado modelo estatal; el Vivir Bien como resultado de un Estado con soberanía económica y distribución de la renta, y la plurinacionalidad como presencia indígena en el Estado. De otro lado, veríamos que la descolonización es un concepto político que debe avanzar contra el

Estado, mientras la autonomía, el Vivir Bien y la plurinacionalidad conciernen a las comunidades y organizaciones sociales.

El concepto de plurinacionalidad abarcaría esas distintas lecturas y otras más en los límites del Estado. Serían esas fuerzas encontradas, tal vez, las que explicarían la apertura que permitió aprobar una Constitución sin que diferencias irreconciliables se interpusieran. Ante posiciones polarizadas, sin dudas, no habría Estado plurinacional. Desde la posición comunitaria, la falta de definición sería criticada. La falta de desarrollo de la plurinacionalidad como forma también territorial y autonómica de las nacionalidades y pueblos, sin embargo, posibilitaba una circulación del concepto por todo lugar donde hubiese un reconocimiento étnico, sea en el campo o la ciudad. Sería un retroceso en lo inmediato, quizás como producto de correlación de fuerzas y resultado de batallas políticas internas a los procesos de cambio; pero sería un avance en el nivel de las posibilidades que da nueva energía de circulación a los conceptos que aquí buscamos entender.

EL CONCEPTO DE VIVIR BIEN/BUEN VIVIR

Entraremos ahora en la discusión de un segundo concepto constituyente: Vivir Bien en Bolivia y Buen Vivir en Ecuador (y Perú), que derivan del aymara *sumaj qamaña* y del *sumak kawsay* en quechua, aunque, como muchos han notado, hay problemas en la traducción de lenguas con lógicas polisémicas. La dificultad en la definición de un significante nos habla del inicio de un recorrido donde concepciones de vida y distintos “mundos” se traducen y delimitan para la construcción de conceptos políticos. Asumiendo los problemas de traducibilidad, sin embargo, de lo que aquí se trata es justamente de abordar un concepto que supera sus fronteras etimológicas originales y viene siendo traducido a la lengua de las organizaciones políticas, no obstante, sin romper nunca el puente que llega al Estado desde la comunidad y el pensamiento indígena. De modo imperceptible pero contundente Vivir Bien/Buen Vivir (VB/BV) se instaló como término de uso común y fue introducido en las dos constituciones.

La lectura conceptual que en este trabajo realizamos nos muestra una dificultad para definir jerarquías entre términos del uso político que, en realidad, se superponen. El VB/BV puede verse como aspecto de la plurinacionalidad y la autonomía, pero también estos son dimensiones fractales del VB/BV. Notamos, sin embargo, que en la discusión de los procesos políticos de Bolivia y Ecuador, mientras que lo plurinacional nos lleva al debate de las formas institucionales y la organización estatal y territorial, el concepto de VB/BV nos lleva al plano de la economía y el desarrollo. Esta separación, no es adecuada cuando se trata justamente de acercarnos a un pensamiento que no encaja en las casillas clasificadoras habituales, aunque conviva con ellas hace siglos. Así, la falta de estabilidad de conceptos nos permitirá ver cómo los mismos dicen algo de economía, pero para llevarnos al mismo tiempo a discusio-

nes de etnicidad o a pensar formas institucionales desde una alternativa política al desarrollo.

Entre los trabajos que han abordado el VB/BV tenemos: Vega Camacho (2011), Farah y Vasapollo (2011) Silva Portero (2011), Ministerio de Relaciones Exteriores de Bolivia (2010) Huanacuni (2010), Medina (2001), Dávalos (2008 a y b) De Marzo (2010), Acosta y Martínez (2009), Isch López (2008) y Mamani (*et al.* 2012).

Sobre la traducción literal del concepto, Pablo Mamani (2011: 66) menciona términos que permiten aproximarse al concepto agregando los sentidos de “riqueza de vida”, “saber vivir la vida”, “actitud”, “está lleno de gran corazón” e incluso “buen morir”. Javier Medina traduce el *qamaña* aymara como “buena vida, calidad de vida, bienestar, estilo de vida, buen vivir; quien sabe, felicidad, alegría [...] y que los aymaras llaman *qamaña*” (2001: 26). Xavier Albó (2011) sugiere como traducción de *sumaj qamaña* “buen convivir” o “convivir bien”, define *qamaña* desde los significados de “vivir”, “morar”, “descansar”, “cobijarse y “cuidar a otros”. Señala que insinúa la convivencia con la naturaleza, con la Madre Tierra (Pachamama), aunque sin explicitarlo. A pesar de encontrar mayores connotaciones semánticas en la versión aymara que quechua, Albó reconoce que las distintas voces refieren a una “cultura andina básicamente común”.

Raúl Prada comenta la visión de David Choquehuanca por la cual *sumaj qamaña* sería mejor traducido como “vida plena” antes que como “Vivir Bien”. Choquehuanca asocia el *sumaj qamaña* con el *taki*, el “camino”, el recorrido de los turnos de las autoridades originarias y con la maduración de la sabiduría y con la *pacha*, interpretada como equilibrio, armonía con la Madre Tierra y la comunidad (Prada 2013: 30). Podríamos ampliar en mucho la nube de significados si incluimos los distintos conceptos de las diferentes etnias amazónicas, también asociados al Vivir Bien y Buen Vivir. Raúl Prada (2013: 4-5) también da cuenta de la posición de Alison Spedding y Víctor Hugo Quintanilla, quienes niegan terminantemente la traducción de *sumaj qamaña* como Vivir Bien. El último, asocia el *qamaña* a los *qamiris*, “hombre con disponibilidad de recursos que en la actualidad se asocia a los acaudalados

empresarios aymaras de La Paz y Santa Cruz”. Los qamiris son para parte del indianismo actores clave en la descolonización y liberación del pueblo indígena. Para algunos, la descolonización no sólo se da con la llegada al Estado de aymaras y quechuas, sino también con el avance económico de los potentados aymaras (ver Saavedra 2012). El debate del lugar de una nueva burguesía aymara es parecido al de la política, ¿se trata de llegar al Estado o de descolonizarse del mismo?, ¿descolonizar es llegar y ocupar los lugares antes cerrados a los indígenas o es otra cosa? En lo económico se imponen los mismos interrogantes que nos llevan a observar que el poder económico de los qamiris se da en la economía de mercado, tal vez de forma más bien asociada a lo que sería el “vivir mejor”, concepto que se asocia al capitalismo como par opuesto del VB/BV, como veremos.

Al mismo tiempo, la evaluación del éxito económico que refleja la compra de bancos en Santa Cruz, el control del comercio en toda Bolivia y el avance en las exportaciones a Asia y otros lugares, sería la contraparte de la descolonización política. Es verdad que la existencia de una “burguesía” quechua y aymara explicita barreras de discriminación y racismo que con la llegada del MAS al Gobierno comenzaron a superarse en la arena política. Pero aunque estos sectores puedan valer de relaciones de parentesco y redes territoriales en algún sentido étnicas, los qamiris que triunfan en el comercio y desde ahí acceden al poder político no son actores que busquen un desarrollo alternativo ni un VB/BV en el sentido asociado a este término. Lo mismo puede decirse de la creciente “clase media” en sectores urbanos que, manteniendo el reconocimiento quechua y aymara, se aleja de la identificación indígena o comunitaria. Más que una problemática de traducción, sin embargo, entramos con este tema en el ámbito de la discusión acerca de cómo pensar un VB/BV que incluya las prácticas económicas de estos sectores, así como de los límites del concepto para tratar de estos asuntos.

Todavía sobre el tema de la traducción, Raúl Prada ensayará una definición amplia propia, tendiendo a coincidir con la idea de

“vida plena”.³⁹ Pero diferenciará las definiciones del *sumaj qamaña* propias de la vida cotidiana en la comunidad, de una definición ligada al proyecto político y cultural. Para esta última, se apoya en las movilizaciones de 2000-2005, en el proyecto de la Constitución “como propósito alternativo al capitalismo, a la modernidad y al desarrollo” y en las definiciones de la Conferencia de los Pueblos contra el Cambio Climático realizada en Tiquipaya (ver abajo). Prada recorre los significados del concepto VB/BV y dejando de lado un primer sentido asociado a reivindicaciones interculturales y de ampliación del reconocimiento del pluralismo cultural, lingüístico y jurídico, reconoce el desplazamiento del significado del concepto, que se radicaliza y plantea la autonomía, el autogobierno, la libre determinación y la autogestión. El sentido del término es entonces el de la descolonización

39 Raúl Prada aporta su propia interpretación del significado del VB/BV: “las significaciones del *sumak kausay* y el *sumaj qamaña* son similares, a pesar de sus variaciones. Esto nos muestra una cosmovisión compartida por quechuas y aymaras. Una revisión rápida nos evidencia las analogías. En quechua, *sumak* significa excelente; *sumax* significa bien, exquisito, bondadoso; *sumaxyachiy* significa embellecer; *sumaxyachiy* significa arreglar, asear; y *sumayniyux* significa honrado. En tanto que *kausana*, significa existir, también vivir; *kausarina* significa revivir; *kausayniok* significa experimentado; y *kausay* vida. De aquí viene la traducción de *sumak kausay* como vida plena [...]. En aymara *sumaj* significa hermoso, bueno; *sumachaña* significa reconciliar, que supone conciliar, mejorar; *sumachasiña* significa adornarse; *sumachuymani* quiere decir de buen corazón; *sumankaña* quiere decir estar en armonía, estar tranquilos; *sumata/sumataki* significa de buena manera; *sumthapiña* quiere decir hacer las paces; *sumthapiyaña* significa ayudar a la reconciliación. En tanto que *qamañ uru* quiere decir todo un día; *qamaña/tuliña* significa ocuparse; *qamaqi* se refiere al zorro; *qamasa* quiere decir coraje; *qamasiña* quiere decir tomar sitio para descansar, también vivir con alguien; *qamayaña* quiere decir hacer convivir; *qamäwi* significa lugar de residencia; *qamiri*, palabra que se refiere al *jaqi* rico, significa también colcha hecha de retazos de tela; y *qamaña* significa vivir, también residir. Se puede decir, tomando en cuenta este breve glosario, que, de estas traducciones, se ha interpretado *sumaj qamaña* como “Vivir Bien”. ¿*Qamaña* puede interpretarse como vida? ¿*Sumaj* puede interpretarse como excelencia? Entonces, ¿podemos también interpretar *sumaj qamaña* como vida plena? Lo más sugerente es que así lo hagamos, sobre todo por las concomitancias entre el aymara y el quechua” (Prada 2013: 47).

con perspectiva indígena, como proyecto civilizatorio alternativo al capitalismo, a la modernidad y al desarrollo. Dice Prada “es cuando se define a la descolonización como modulación civilizatoria nombrada “Vivir Bien” o “Buen Vivir”, también *sumaj qamaña* y *sumak kawsay*” (2013: 24-5).

Por el mismo camino y asociando el concepto a la plurinacionalidad, desde el Ecuador, Pablo Dávalos escribe que:

La noción de *sumak kawsay* (o *sumaj qamaña*, en aymara), forma parte del discurso político de los movimientos indígenas del continente, en especial del movimiento indígena de Ecuador y de Bolivia, y, en tal virtud, forma parte de su proyecto político e histórico. El *sumak kawsay*, de su parte, es la crítica más fuerte y radical que se ha realizado a los paradigmas de crecimiento económico por la vía de los mercados y a la noción teleológica del desarrollo como posibilidad histórica. Ambas demandas: plurinacionalidad y *sumak kawsay*, van de la mano y expresan las demandas y utopías de un sujeto histórico, que amplían el horizonte de posibles humanos a la emancipación [...]. Esta noción solamente puede tener sentido al interior de esa demanda de Estado plurinacional, es decir, como una contractualidad que incorpore las alteridades radicales y como parte de las propuestas de interculturalidad, en la perspectiva de abrir la sociedad al reconocimiento y diálogo de las diferencias radicales que la atraviesan y la conforman. Desde un Estado plurinacional y una sociedad intercultural, puede comprenderse y construirse una forma diferente de relación entre la sociedad y la naturaleza y la sociedad y sus diferencias. Esta forma de relacionamiento, que nada tiene que ver con los comportamientos de individuos egoístas que maximizan sus preferencias, puede ser adscrita a la noción del *sumak kawsay* [...]. De la misma manera que el Estado plurinacional es la alternativa a la contractualidad liberal del Estado moderno y la interculturalidad es la condición de posibilidad para que la sociedad pueda reconocerse a sí misma en las diferencias que la constituyen, el *sumak kawsay* es la alternativa al modo capitalista de producción, distribución y consumo (Prada 2013: 44-45).

La discusión del desarrollo

El concepto del VB/BV muchas veces se ubica en un campo semántico similar al del concepto “desarrollo”, también polisémico. Cuando no es una “alternativa al desarrollo”, el concepto puede llegar incluso a ser sinónimo del término “desarrollo”, por ejemplo, cuando se habla en la propaganda estatal de políticas que no presentan ninguna particularidad o innovación respecto de las antes llamadas “para el desarrollo” y ahora “para vivir bien”. Políticas de bacheo y pavimentación, de construcción de carreteras y políticas de vivienda o bonos, por ejemplo, suman como slogan el VB/BV sin tener ninguna relación con el concepto indígena. Además de compartir significado, el VB/BV ocupa, también, en los Estados boliviano y ecuatoriano las propias estructuras ministeriales y de políticas que antes se ocupaban el desarrollo, su ejecución y planeamiento. De ahí que no sea difícil encontrar los dos conceptos relacionados, sea como continuación o remplazo, o como superación y alternativa. El término “desarrollo”, sin embargo, con sus acepciones e importancia simbólica en la vida política de comunidades rurales, no cubre totalmente los significados del VB/BV.

Catherine Walsh (2010) advierte sobre el uso del concepto por parte del Estado, criticando la incorporación del VB/BV en el Plan de Desarrollo del gobierno del (SENPLADES 2009). Según la investigadora, el Buen Vivir se concibe como “desarrollo y Estado”; siendo el Estado quien “determina en términos tecnocráticos, economicistas y humanistas lo que es Buen Vivir y desarrollo”. Esta orientación sería clara en dos estrategias de cambio incluidas en el citado plan: “transformar el modelo de especialización de la economía a través de la substitución selectiva de importaciones para el Buen Vivir [y] inversión para el Buen Vivir, a través de la conexión de ahorros e inversión en una macroeconomía sustentable” (Walsh 2010: 20, traducción del autor). El plan criticado por Walsh toma mucho de su lenguaje y foco del modelo de Desarrollo Humano Sustentable Integral (“libertad”, “autonomía”, “inclusión”, “cohesión social”) mejorando las capacidades de la ciudadanía como individuos y seres universales. La posibilidad de “pensar con”, dice Walsh, otras filosofías, cosmovisiones y modos de relaciones colectivas de vida

no centrados en el individuo está ausente. La pregunta que queda latente, para Walsh es: en qué medida este VB/BV se separa de la matriz colonial de poder, de los viejos desarrollismos del pasado y de los intentos de humanizar el capitalismo y el proyecto neoliberal (Walsh 2010: 20).

Quizás sea cuando el término remite a concepciones holistas que no separan sociedad y naturaleza (Latour 1994) que los sentidos del concepto se alejan más del Estado y entran en el registro de las formas de vida indígenas que hasta hace muy poco tiempo carecía de relevancia o presencia en la política estatal y de los movimientos sociales, siendo discutida apenas por la etnología y la literatura. La izquierda y la derecha estaban demasiado preocupadas por el desarrollo de las fuerzas productivas, y el pensamiento político contemporáneo parece construirse justamente de un lugar donde ese desarrollo no permitía mirar. Con los seres humanos como hijos de la naturaleza, escribe Walsh, esta concepción no traza una división entre hombre-mujer (o cultura y naturaleza). El Bien Estar Colectivo afro y el Buen Vivir indígena consisten en una concepción “holística”, totalidad espacio-temporal de la existencia (Walsh 2010: 216).

En algunos de sus usos, el concepto de VB/BV se refiere a un tipo especial de desarrollo, con referencia a los pueblos indígenas pero de forma similar y superpuesta al llamado “desarrollo sustentable”, como si fuera una forma específica de desarrollo, el que tienen un cuidado especial por el medio ambiente. En este sentido, el art. 3 de la Constitución ecuatoriana define, entre los deberes primordiales del Estado: “planificar el desarrollo nacional, erradicar la pobreza, promover el desarrollo sustentable y la redistribución equitativa de los recursos y la riqueza, para acceder al Buen Vivir”. En el debate estatal, el término puede asociarse o equipararse con “bienestar”, además de “desarrollo”, pero también puede referir a formas de vida comunitarias no reducibles a las ideas occidentales de desarrollo, bienestar o riqueza. Como forma indígena de vida, el concepto se articula con la autonomía y la autodeterminación indígena.

Las nuevas corrientes sobre desarrollo sostenible, el ecodesarrollo y la protección del medio ambiente van en la misma direc-

ción, de modo que quienes antes despreciaban la típica reverencia y cariño de los pueblos originarios por la Madre Tierra, con la que hay que realizar convites y practicar también la reciprocidad, ahora se sienten rebasados por estos nuevos enfoques, más cercanos a los de aquellos pueblos ‘primitivos’ (Albó s/a).⁴⁰

En lugar de oposición y alternativa, luego de reconocer la cercanía del concepto *sumaj qamaña* con perspectivas contemporáneas sobre el tema, Xavier Albó habla de una “doble revolución copernicana en la concepción del desarrollo”, de la que el Vivir Bien sería parte. Estos cambios consistirían en que:

Ya no gira todo en torno al crecimiento económico sino que lo económico gira más bien en torno al crecimiento en humanidad [y que] tampoco la Madre Tierra –el cosmos, siendo más inclusivos– gira en torno de los humanos sino que nosotros también nos sentimos fruto y parte de esta Madre Tierra y Cosmos y tenemos que avanzar y convivir juntos de una manera armónica. De la prioridad económica se pasa a la humana y esta se inserta en lo cósmico, que no le excluye lo demás pero le da un sentido más incluyente. Y sólo entonces podemos comprender qué es realmente el convivir bien e intentar realizarlo (Albó s/a).

Uno de los tempranos autores que trabajan con el concepto de Vivir Bien en Bolivia, Mario Torrez (en Medina 2001), acerca el concepto al “bienestar” y lo aleja del “desarrollo”. Torrez define el significado de *qamaña* como “trama de vida cuya mutua interconectividad produce bienestar”. Expresa también una oposición a la “concepción occidental moderna de ‘desarrollo’” en que un universo orgánico, viviente y espiritual se reemplaza por la del mundo como máquina, metáfora dominante de la era moderna (Medina 2001: 60). En su fundamentación, describe la lógica del desarrollo occidental como la busca de la homogeneidad que implica inexorablemente la extirpación de la heterogeneidad. Por ejemplo, escribe, en ordenamiento territorial los desarrollistas buscan

40 Los siguientes testimonios de Xavier Albó provienen de un seminario organizado por CIPCA, cuyo texto me fue facilitado por el autor.

territorios homogéneos y contiguos mientras los aymaras buscan la complementariedad eco-simbiótica discontinua; o en agricultura del desarrollo se busca el monocultivo, las plantaciones, mientras los aymaras se orientan a policultivos y la simbiosis interzonal (Medina 2001: 62). También Torrez apunta que:

La noción rectilínea y progresiva del tiempo occidental moderno, sobre la que se asienta la noción de desarrollo para los aymaras tiempo y espacio están mutuamente interrelacionados en el concepto de Pacha; por tanto, por razones cosmovisivas, como los físicos del siglo XX por razones cosmológicas, no pueden desligar el Espacio del Tiempo y postular una visión temporal lineal y progresiva del mismo como los occidentales modernos. Los aymaras, por ello, no pueden ser ni ‘desarrollistas’ ni ‘progresistas’ por razones cosmológicas; tienen que comprender siempre la complejidad de la red de la vida (Medina 2001: 63).

Como alternativa al desarrollo, el concepto de VB/BV también posee un sentido de crítica y oposición al extractivismo, al modelo de crecimiento desmedido y a la propia idea de desarrollo como concepto que no es neutro, sino más bien parte de un “discurso” estatal utilizado para la subordinación de los países llamados “subdesarrollados”. Para Luis Macas, por ejemplo, el desarrollo social se basa en el crecimiento económico y se asocia al progreso sin alternativas. Para el líder indígena, el crecimiento económico y el desarrollo bajo el control del mercado son la expresión de lo individual y el egoísmo, opuesto al *sumak kawsay* (Macas 2010). Por este camino, el concepto VB/BV representa una civilización o sociedad alternativa al capitalismo. Este sentido aparece cuando VB/BV se opone a “vivir mejor”. La oposición surge originalmente en Bolivia y, dejando de lado la discusión del desarrollo, se articula con posiciones indígenas comunitarias alejadas del Estado de

las políticas públicas, aunque también se expresa en la voz estatal del canciller de Bolivia, David Choquehuanca.⁴¹

En el debate del VB/BV, algunos insisten en recordar el origen indígena del concepto, pero no como actualidad indígena, sino separándolo de la vida en comunidad para darle vuelo propio y convertirlo en concepto universal. Este es el salto que lleva el VB/BV a ser empleado como concepto estatal. La riqueza del concepto, sin embargo, parece estar en hacer eso pero de algún modo preservando su sentido comunitario y resistiendo la universalización. Es un campo semántico en movimiento donde la fuerza parece explicarse no por cómo sale de la comunidad ni cómo llega al Estado, sino cómo hace esas dos cosas al mismo tiempo.

En su expansión, algunos señalan similitudes con otros conceptos empleados en el ámbito internacional y que significarían lo mismo. Es el extremo donde se empieza a perder el vínculo con el origen. Académicos españoles, en un encuentro sobre el Buen Vivir organizado en la Universidad de Cuenca en noviembre de 2011, asimilaban el concepto con el Estado de bienestar europeo y con el índice de desarrollo humano. Otros investigadores hablaban del VB/BV como sinónimo de las ideas que podrían guiar planes de urbanismo en Venezuela e incluso hubo comparaciones con la teología de la liberación. Parte del esfuerzo de la SENPLADES y de algunos investigadores consistía en buscar encontrar indicadores que fuera útiles para medirlo en los Andes. Esta búsqueda de “indicadores para el VB/BV” es criticada con quienes relacionan el concepto con formas no cuantificables, pero

41 En el plano teórico, la crítica al desarrollo se nutre de aportes como el de Arturo Escobar (1994), que llevó adelante una revisión y visibilización del “discurso del desarrollo” como política cuyo marco inicial es el discurso del presidente norteamericano Truman, en 1954. Su análisis no incluye el concepto andino, pero se acerca a las miradas locales de donde el VB/BV saltaría a la escena política andina. Autores como Esteves, Iván Illich, Arnold Naess, Herbert Marcuse y Serge Latouche con sus teorías decrecionistas son parte de este debate que en Sudamérica tienen también a Eduardo Gudynas con importantes aportes.

muestra la continuidad con el concepto desarrollo y también su lugar en la política estatal.⁴²

Desde el Estado boliviano, más específicamente la Cancillería, también se asumirían posiciones no estatales del VB/BV con una visión desde la comunidad y afluente del indianismo katarista. Con un pasado vinculado a la cooperación, el ministro Choquehuanca presentaba en eventos internacionales una ruptura con el discurso del desarrollo y el “vivir mejor”, asociado al capitalismo salvaje, a la industrialización –no sin contradicción con el programa de Gobierno–, a la guerra, la muerte y a Occidente:

En nuestras comunidades no buscamos, no queremos que nadie viva mejor, como nos hablan los programas de desarrollo. El desarrollo está relacionado con el vivir mejor y todos los programas de desarrollo implementados entre los Estados y los gobiernos, absolutamente todos los programas de desarrollo desde la iglesia, nos han orientado a buscar un vivir mejor (Choquehuanca 2010a: s/n).

En el encuentro latinoamericano al que el canciller fue invitado, sus palabras fueron:

Frente al fracaso total del desarrollo, el mundo occidental quiere copiar la experiencia y la realidad de los pueblos indíge-

42 En este debate, Xavier Albó reconoce el trabajo de Amartya Sen con un enfoque que ve cercano al VB/BV, eliminando como indicador clave de desarrollo a la “renta per cápita”, substituyéndolo por el “Índice de Desarrollo Humano” (IDH), hoy ya generalizado. Sin embargo Albó hace un reparo, que nos habla del “algo más” que los pueblos indígenas aportan con el concepto de VB/BV, distanciándose de otras formas de desarrollo alternativo. Albó dice: “quizás se quedó corto en lo de ‘humano’ porque su IDH no llega a entrar en esas características más propiamente ‘humanas’ (humanistas, quizás dirían otros) arriba mencionadas. Sus indicadores sólo se refieren a individuos prescindiendo de si saben relacionarse o no entre sí y con los demás. Apuntan más al vivir y crecer como individuos que al *convivir* bien, que es un elemento tan fundamental para crecer en humanidad y para hacerlo en sintonía con la Madre Tierra” (documento compartido por el autor).

nas, pero sin realmente entender su alcance. Han empezado a hablar del desarrollo sostenible, desarrollo sustentable. Ahora están hablando de desarrollo armónico, desarrollo con identidad, pero siguen hablando del desarrollo, de vivir mejor en vez del Vivir Bien (Choquehuanca 2010a: s/n).

Para Choquehuanca, el desarrollo no es “la salvación de la humanidad” sino “el principal causante de la crisis económica extrema de los países donde vivimos y del mundo, la crisis de la naturaleza y los graves efectos del cambio climático, el desequilibrio de la vida comunal, el caos social y la amenaza a la vida y al planeta”. En un discurso que deriva de la participación boliviana en foros internacionales sobre el cambio climático, el canciller criticaba también “la exagerada industrialización de algunos países, el consumismo envidiado y la explotación irresponsable de la humanidad y los recursos naturales, amenazan a la madre naturaleza y la subsistencia del planeta”. En su crítica al desarrollo expresaba que “ningún sector, ningún experto, ningún especialista, puede debatir con el pueblo indígena sobre cómo vivir en armonía con el mundo natural, no solamente en complementariedad con el ser humano”. Y veía sólo dos alternativas: “o seguimos por el camino de la civilización occidental y la muerte, la guerra y la destrucción, o avanzamos por el camino indígena de la armonía con la naturaleza y la vida”. El presidente Morales también evocaría estos conceptos en algunas oportunidades.

Como concepto ambiguo, en la medida que trae algo de otra civilización, incompatible con la de las instituciones modernas, la presencia del VB/BV no se explica por sus expresiones puras, sino a partir de las interfaces que propone. En este marco se destacan dos polos semánticos, uno más próximo de las políticas y lógicas estatales, otro de la comunidad pero con un espacio de conexión y encuentro en la posibilidad de sentidos comunitarios para ser llevados al Estado y a políticas estatales. Es cierto que en ese espectro encontramos posiciones totalmente integradas y en continuidad con las dinámicas estatales anteriores y otras que surgen con total externalidad respecto al Estado. Posiciones filosóficas, de organizaciones sociales o actores estatales, se apoyan sobre uno de los polos, pero el trabajo de organizaciones no gubernamentales,

investigaciones académicas, encuentros sociales y el propio Estado, con actores comunitarios en su interior, entretejen el espacio de encuentro.

La amplitud semántica ya es un lugar común y aclaración necesaria para hablar de este tema. El amplio espectro a veces genera desentendimientos y críticas. Pero mientras algunos destacan su naturaleza “en construcción” del concepto (Gudynas 2011), otros descartan su viabilidad entendiendo la coexistencia de sentidos como contradicciones insalvables. Entre estos últimos, Pablo Stefanoni habla de “una retórica cuasi mística en algunos casos o simplemente utópica/altercivilizatoria en otros” (2012: s/n) y después de enumerar la variedad de sentidos del Vivir Bien oídos en un encuentro con autoridades del Gobierno que iban desde el “anticapitalismo” a las políticas públicas, pasando por el desarrollo de una “ética del trabajo”, Stefanoni considera que “esa voluntad sin duda elogiada de buscar alternativas no disuelve la necesidad de poner en cuestión las inconsistencias, puntos ciegos, excesos retóricos y contradicciones del ‘Vivir Bien’” (Stefanoni 2012: s/n).

De la misma forma que vimos con el concepto “plurinacionalidad”, el VB/BV era criticado por su amplitud. Creemos, sin embargo, que esa ambivalencia lo constituye como concepto que adquiere relevancia en esta época. La falta de definición estricta, que en caso de realizarse sin duda cortaría sus posibilidades o sus lecturas vinculadas a la comunidad, permitiría mantener en pie el campo semántico que estos conceptos movilizaban. Traería problemas, si después de constitucionalizados no hubiera una fuerza política para implementarlos. Pero al menos pueden introducirse en el orden constitucional, abriendo un camino que continuará en las políticas de Estado y en los territorios y comunidades.

Uno de los “saltos conceptuales” que esta apertura permite para el VB/BV es el que va de la comunidad al Estado. Otro movimiento sería el que lo lleva del campo a la ciudad, de la cosmovisión indígena a la izquierda pluralista y de la filosofía al discurso del desarrollo. Albó es uno de los que reconoce cómo los elementos señalados por Choquehuanca:

Pueden reencontrarse también en las ciudades, dentro de determinados gremios ocupacionales, fraternidades de fiestas o

en determinados barrios, aunque en ese contexto urbano, ya no participan todos sino sólo los que tienen más recursos y poder por lo que se corre más el riesgo de enfatiza más el lucro, el poder real y el prestigio individual, por encima del servicio y la posibilidad de que todos vayan avanzando más a la par, dentro de la lógica del *sumaj qamaña* (Choquehuanca 2010a).

Las voces que participan del debate en ambos países son diferentes y es notable que a los antropólogos, filósofos e intelectuales indígenas que participaron del debate del VB/BV en Bolivia, se suman también los economistas en el contexto ecuatoriano. El dato puede tener relación con los caminos del concepto en uno y otro país. Si las menciones estatales al Vivir Bien en Bolivia remiten frecuentemente a la comunidad, en Ecuador el debate estatal parte de la discusión ambiental y de las políticas públicas, con presencia ecologista y también de la economía solidaria. Las distintas características de la Cancillería en Bolivia y la SENPLADES en Ecuador, que protagonizan el debate, es seguramente uno de los factores que se suman a una hostilidad y distancia mayor y más temprana entre el movimiento indígena y el gobierno del Ecuador.

El VB/BV sería a veces un simple reemplazo burocrático de la palabra “desarrollo”, otras veces tendría más bien un uso utópico, en la movilización de organizaciones sociales y lucha social en alianza u oposición al Gobierno estatal. Su presencia en el debate era resultado de un proceso en que se encuentran actores sociales en el Estado y de la fuerza política de una civilización que se resiste a desaparecer. Era la vida en el campo, en comunidad y también una cosmopolítica de la tradición ancestral. Era insumo de políticas públicas o planes estatales, medibles y no medibles, irreductible concepto autóctono o concepto aplicable en nuevos escenarios, inclusive no indígenas. Podría asociarse incluso a la industrialización de hidrocarburos, como Vivir Bien de las mayorías del país con soberanía económica, en Bolivia. Y podía ser decrecimiento y rechazo al paradigma productivista del trabajo, como ocio productivo y creativo de formas indígenas salvajes y nómades, contrarias a la civilización occidental y al capitalismo.

Si en lugar de hablar de connotaciones otorgadas al término, nos centramos en los procesos políticos que le dan lugar, debemos mencionar el trabajo del THOA, con su aporte investigativo y también activista en los procesos de reconstitución del *ayllu*. Con sus trabajos no sólo ayudaron en la tarea de rescatar formas presentes en el inconsciente de muchos pueblos, cuando ya no estaban en su institucionalidad, sino que avanzaron en la crítica de las fuerzas nacionalistas, liberales, estatistas que desde distintos flancos buscan impugnar las formas tradicionales. Me referiré especialmente al libro *Ayllus y proyectos de desarrollo en el norte de Potosí* (1992), de Silvia Rivera Cusicanqui y el equipo THOA. En el mismo, antes de criticar frontalmente la visión del desarrollo sobre el *ayllu*, se revisa el despojo contra la comunidad en la región, dando cuenta de una historia colonial aún en curso. Los promotores del desarrollo, desde las instituciones, la Radio Pío XII o los sindicatos impuestos, muchas veces con dirigentes llegados de las minas sin ninguna organicidad, aparecen como actores contemporáneos de una larga y pesada trayectoria que el *ayllu* lleva a cuestas.

Entre los méritos de este trabajo, que da cuenta de discusiones y procesos que crearían el contexto para la aparición del concepto de VB/BV, se encuentra el de mostrar como la incomprensión de las formas originarias se daba muchas veces desde la imposibilidad de observarlas, a pesar de convivir con ellas. El etnocentrismo que acompañaba a los modernizadores, cuyo fracaso también abriría las puertas a pensar alternativas, se expresaba con promotores que podían ser progresistas y solidarios pero que tenían la seguridad de que la economía étnica o la estructura del *ayllu* no estaban más vigente y formaba parte del pasado. Incluso los sindicatos kataristas, protagonistas de luchas de resistencia contra la dictadura, tenían en relación a las formas tradicionales y autoridades “naturales” una posición indiferente.

Entre los elementos de la realidad y vigencia del *ayllu* mencionados en el libro se encuentra la ignorancia del sistema de interdigitación de parcelas familiares y tierras compartidas de los distintos niveles del *ayllu*. La promoción del “cultivo colectivo” o “colectivización de tierras” de usufructo privado, desconociendo mecanismos de control comunal

que no suponen producción colectiva y descuidando la importancia del equilibrio entre el nivel de decisión familiar y comunal (Rivera 1992: 95). Cuando el *ayllu* o el *suyu* es visualizado, se lo considera tan sólo como “costumbres”, por percibirlo en la festividad del *tinku* (combates rituales), pero no en el día a día de la vida comunitaria (Rivera 1992: 108). En este trabajo incluso se registra cómo las instituciones trabajaban con comunidades ignorando el *ayllu* a las que las mismas pertenecían, nucleando de forma arbitraria comunidades que en realidad respondían a estructuras diferentes.

La oposición de una economía étnica a una economía de mercado, así, se daba desde la ignorancia de la primera por la segunda. Lo que por sí mismo explica el fracaso de los programas que buscaban soluciones “modernas” tras la sequía de 1982-1983. En una nota, Silvia Rivera da cuenta de la revitalización de un “movimiento de alcaldes mayores particulares”, con congresos del *ayllu* y con la presencia de “antiguos caminantes”, sin duda precursores de experiencias que en parte confluirían en la formación de CONAMAQ (Rivera 1992: 72). La promoción del desarrollo reproducía prejuicios urbanos o de centros mineros cercanos, desconociendo el sistema de elección de autoridades, con formas de democracia no individuales y consultas (Rivera 1992: 118). También de la tenencia de la tierra, rotación y producción, con el sistema de pisos ecológicos descrito por John Murra y vigente al momento de la investigación, con un 25% de familias con presencia en valles, llegando por intercambio a un número mucho mayor (Rivera 1992: 153-155).

El tejido invisible de la racionalidad económica y productiva del *ayllu* se confundía con una apariencia de organización a partir de las ranherías visibles y se convertía en una continua fuente de malos entendidos y equivocaciones, con exclusión de autoridades originarias o familias e imposición de representantes externos sin capacidad para convocar y dialogar con las comunidades; o falta de coincidencia entre calendarios e intentos de reducir la organización tradicional a formas externas, por ejemplo incorporando autoridades originarias en los puestos de dirección del sindicato y así generando tensiones generacionales por subordinar autoridades y superposición de roles (Rivera 1992: 173).

El proyecto de ampliar la participación mercantil de los *ayllus* como proveedores de alimentos para los centros mineros (que genera dependencia, subordinación y vulnerabilidad frente a la manipulación y el clientelismo) se favoreció por la coyuntura de sequía y hambruna, junto a conflictos generacionales latentes y en conjunto con la imposición de formas externas como los sindicatos (Rivera 1992: 171), cuyo rechazo se materializó en un escenario propicio para la aparición del CONAMAQ como central que rivalizaría con la CSUTCB en la representación y articulación de las comunidades desde la década de los 90.

Es interesante que este caso muy gráfico de desencuentro colonial no siempre se dé sobre la base de la falta de información. Incluso cuando se conocen principios de la economía étnica, la misma sólo se concibe como forma arcaica sin existencia actual. Mientras el modelo del *ayllu* podría servir para pensar formas de organización alternativas para la producción comunitaria por sindicatos, dicen los autores, la relación unilateral vanguardista parece ser la única forma de relación concebida desde la izquierda de las minas en pos de una “alianza revolucionaria” entre campesinos y mineros. Más allá de la visión clasista, elementos como “revitalización cultural”, “recuperación de formas organizativas” y “adecuación a la agricultura andina” son sólo formas retóricas que buscan usar la cultura como mecanismo instrumental para lograr confianza de los comuneros, sin nunca adentrarse realmente en intentar entender la racionalidad interna y alternativa (Rivera 1992: 183).

En suma, la despersonalización cultural de los *ayllus*, el desconocimiento de su proceso histórico y de lucha, las funciones productivas y reproductivas de la cultura y su dinámica inserción en las relaciones sociales internas de los *ayllus* son el tipo de problemas que dan lugar a una respuesta desde la autonomía de la comunidad. Reconstitución de *ayllus*, búsqueda de descolonización, plurinacionalidad y VB/BV, así, salen a la luz con la llegada de campesinos e indígenas al Gobierno, con la redacción de una Constitución y el desarrollo de programas alternativos desde el Estado. Desde un proceso constituyente que dejó poco para los pueblos indígenas o desde la resistencia cotidiana de la comunidad, se da voz a una diferencia que subsiste a pesar de embates del poder y

los “procesos civilizatorios” de la sociedad dominante, que se repiten sin nunca imponerse totalmente, siempre destruyendo pero nunca logrando desarticular del todo las formas autónomas que el poder no entiende.

Vivir Bien/Buen Vivir como filosofía y forma desde la comunidad

Entre las voces que remiten a la fuente indígena y comunitaria del concepto VB/BV, vemos formas indígenas de sociabilidad propias del *ayllu*. Estas voces proponen una excursión del discurso político por el registro habitual de la etnología clásica, de descripción de cosmologías y sistemas de organización social. En Bolivia, antropólogos en diálogo con el Estado y las comunidades indígenas como Xavier Albó, con trabajos académicos como el de Dominique Temple con su elaborado estudio sobre reciprocidad publicado en los 90 o Tristan Platt, Olivia Harris y otros antropólogos o historiadores que ayudaron a descifrar la lógica del *ayllu* con etnografías y estudios de documentos, destruyeron el clásico prejuicio de que las formas andinas son arcaísmos, irracionalidad o fragmentos destinados a desaparecer con el mercado.

Intelectuales aymara como Ramiro Condarco o mestizos paceños vinculados al indianismo katarista y al THOA también contribuyeron a desarrollar estas ideas que bebían de la experiencia katarista, pero también sacaban sus conclusiones al ritmo del trabajo en las comunidades. Después de la sequía de 1982-1983, por ejemplo, muchas instituciones, iglesias y ONG se volcaron al campo desde la idea de que contribuían a modernizar e integrar los *ayllus* al mercado, entendido como progreso. El fracaso de estas experiencias dejó listo el escenario para la crítica al “desarrollo”, al cual el Estado y las instituciones se relacionaban, recuperando formas ancestrales como la autonomía y también criticando las recetas de la izquierda y los sindicatos.

Esta vertiente crítica, salida de experiencias de investigación, gestión y cooperación no tiene su foco en la definición del VB/BV, pero una de las lecturas acerca del VB/BV bebe de esta fuente para desarrollarse conceptualmente. Es también la vertiente que recibe en la discusión los nombres de “idealista”, “utópica”, “poco realista”, “milenarista”, “folclórica” o incluso “religiosa”. A pesar del fracaso de la “moderniza-

ción”, la misma continúa presentándose en estos debates como único horizonte que descalifica toda crítica que parta desde afuera de la civilización occidental. Muchas voces, liberales o de izquierda, sienten rechazo ante ontologías, metafísicas o filosofías que sin duda no coinciden con la metafísica, ontología y filosofía del materialismo estatal y con la ideología de la acumulación y el progreso.

En Ecuador, el movimiento indígena de la CONAIE, nuevamente, es el principal responsable de la irrupción del concepto al que, con posterioridad, también llega la academia y los intelectuales de izquierda. Ménthor Sánchez, quechua de la ECUARUNARI, investigador y asesor del área política de la CONAIE, escribía en un documento posterior al congreso de 2001 donde la CONAIE presentó su proyecto político, que: “el objetivo fundamental e histórico que recoge nuestro proyecto, es la construcción de un nuevo orden social, con un Estado plurinacional y una sociedad pluricultural” (Sánchez 2001). Sánchez trazó los objetivos del proyecto político de la CONAIE para que no se conviertan en letra muerta como en la Constitución de 1998. En su resumen del proyecto, destaca la dimensión económica y plantea:

La necesidad de construir y fortalecer un nuevo modelo de desarrollo económico que sea comunitario, solidario, equitativo y redistributivo para toda la sociedad ecuatoriana, especialmente, para los sectores más marginados. Este modelo no se sustentará ni tendrá como base de crecimiento la propuesta de producción, circulación y acumulación de riqueza en pocas familias, sino que parte de las prácticas ancestrales y comunitarias del trueque o intercambio justo de los productos de acuerdo a las necesidades de las nacionalidades y pueblos. También contempla la creación de espacios mixtos entre el capital privado y la iniciativa comunitaria, es decir, la combinación entre los dos modelos económicos (CONAIE 2001: s/n).

Estas ideas que todavía no se asociaban al concepto, resuenan, sin embargo, en la propuesta que veremos más adelante como *sumak kawsay*. Sin utilizar aún el concepto VB/BV, ese documento de la CONAIE también traería los componentes “filosofía integral” y “comu-

nitarismo”, que poco después sí pasarían a asociarse al VB/BV (y, con tono despectivo, al “pachamamismo” en el debate posterior a la aprobación de la Constitución de Bolivia [cf. *infra*]). El documento definía estos conceptos así:

La filosofía que las nacionalidades y pueblos practicamos es una filosofía integral donde el hombre y la naturaleza están en estrecha y armónica interrelación garantizando la vida de todos los seres [...]. Consecuentes con el pasado y el presente, sustentamos el principio de la filosofía integral, en la interrelación y reciprocidad, entre el cosmos, hombre-naturaleza-sociedad; para conseguir mejores condiciones de vida individual y colectiva, propugnando para ello la construcción de la nueva sociedad plurinacional, comunitaria, colectiva, igualitaria, multilingüe e intercultural, equitativa, con visión de desarrollo sostenible. La filosofía integral defiende, respeta y afirma los derechos de todas las vidas: de los seres humanos y de la naturaleza; como sustento de la espiritualidad, religiosidad, pensamiento y conocimiento de las nacionalidades y pueblos. [Y el comunitarismo como] forma de vida de todas las nacionalidades y los pueblos basada en la reciprocidad, solidaridad, igualdad y autogestión; es decir, un sistema socioeconómico y político de carácter colectivo en el que participan activamente todos sus miembros. Nuestro sistema comunitario se ha ido adaptando a los procesos económicos y políticos externos, se ha modificado pero no ha desaparecido, vive y se lo practica en las nacionalidades y pueblos cotidianamente, dentro de la familia y comunidad. El nuevo Estado plurinacional será el encargado de armonizar estos tipos de ‘propiedad’ con el objetivo principal de lograr la igualdad económica, política, cultural, tecnológica y científica de las nacionalidades y pueblos y demás sectores sociales de la sociedad nacional, garantizando la satisfacción de las necesidades materiales y espirituales de toda la sociedad; y potencializando este modelo del desarrollo de la humanidad y la conservación de la madre naturaleza (CONAIE 2001: s/n).

El debate del origen comunitario del VB/BV nos lleva a la discusión del Estado. Comunidad y Estado forman un par que sirve para entender parte de las discusiones que surcan el concepto. Comunidad

no siempre se opone a Estado, puede también ocupar su lugar; pero ambos polos permiten entender dos posibles devenires del concepto donde la universalización y también el control y la jerarquía del “uno” se oponen a la pluralidad horizontal comunitaria.

Recorriendo estas tenciones, Floresmilo Simbaña escribe que la llegada del VB/BV al Estado tiene el antecedente del periodo incaico donde un Estado se articulaba con las comunidades de una forma más armónica. Sobre el *sumak kawsay* este autor agrega:

En tiempos de los Estados originarios precolombinos, no sólo servía para organizar la comunidad, sino toda la sociedad, incluso al Estado mismo. Esta última característica, obviamente, no sobrevivió tras la destrucción de los Estados precolombinos por la conquista y posterior colonia. Por siglos, el *sumak kawsay* fue rescatado y practicado por las familias, el *ayllu*, la comunidad; y es justamente de aquí donde los actuales movimientos indígenas retoman y reivindican este principio como perspectiva ética-civilizatoria. Es justamente de aquí donde se toma al *sumak kawsay* para su actual elaboración como proyecto político (Simbaña 2011: s/n).

No es desde la comunidad, sino desde el Estado, el MAS y Alianza País se ocuparían de la elaboración de un plan de desarrollo inspirados en el VB/BV. No se trata de oponer comunidad y Estado cuando la riqueza de estos conceptos surge justamente en su intersección, pero sí es importante distinguir un uso del concepto pensado desde uno y otro lado, que se debe a una u otra razón. El plan de desarrollo es uno de esos momentos políticos que rara vez se constituyen en herramienta más allá que un paso burocrático de gestión. Otros intelectuales y técnicos estatales eran ahora los encargados de su redacción. Pero es difícil pensar que desde ahí se impulsó algo más que un cambio general de terminología. De hecho, es difícil ver los Estados del Ecuador y Bolivia con lógicas que pudieran calificarse del VB/BV. En 2007, en Bolivia, se aprueba el Plan Nacional de Desarrollo “Bolivia Digna, Soberana, Productiva y Democrática para Vivir Bien” (República de Bolivia 2007). En Ecuador, el nuevo plan se titulaba: Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013,

elaborado por la SENPLADES (2009), que era un actor importante en la definición del Buen Vivir estatal, dirigida entonces por René Ramírez, del cuadro correista. Uno de los centros discursivos del Buen Vivir en Ecuador es la SENPLADES, participando del debate político nacional y pensando su implementación. Ese papel, en Bolivia, estaría en manos de la Cancillería.

Desde el movimiento indígena, Floresmilto Simbaña consideraba que el Estado introduce los nuevos conceptos por la presión de abajo:

Las propuestas de plurinacionalidad y *sumak kawsay* se desarrollaron al calor de la resistencia contra el neoliberalismo y su fuerza y asimilación social fueron tales, que en este nuevo periodo marcado por el Gobierno de Rafael Correa (sobre todo en la Asamblea Constituyente), la nueva clase política no tuvo otra alternativa que asumir y consagrarlas en la nueva Constitución del Ecuador e inclusive en los discursos del Gobierno. [Pero se aleja del Gobierno, pues] el *sumak kawsay* no depende del desarrollo económico, como dicta el capitalismo, mucho menos del crecimiento económico exigido por el neoliberalismo, pero tampoco depende del extractivismo: depende de la defensa de la vida en general. Por lo tanto, el *sumak kawsay* no es una referencia moral individual o idea abstracta, como algunos funcionarios gubernamentales intentan insinuar. [Y cita a Gallegos y Ana María Larrea que entienden el *sumak kawsay* como] mejorar la calidad de vida de la población [y] contar con un sistema económico que promueva la igualdad a través de la redistribución social y territorial de los beneficios del desarrollo. [Incluso pensaría que] el *sumak kawsay* se reduciría a redistribuir los beneficios del desarrollo, no necesariamente a cambiar de modelo ni destruir las estructuras reales que lo sostienen (Simbaña 2011: s/n).

Para Simbaña, por otra parte, expandir la explotación económica con la promesa de redistribución, significaría debilitar la economía social de los pueblos. Evalúa que el Gobierno de Correa: “terminará asentándose en la sobreexplotación de la naturaleza, manteniendo la vigorosidad de las economías no productivas (financiera y comercial) y

potenciado otras nuevas, como en la de agronegocios y agroalimentos [que] como es obvio, esta ‘nueva realidad’ agrava los conflictos sociales” (Simbaña 2011: s/n). En lugar de esto, la propuesta sería un “comunitarismo” como principio organizador del proyecto político de la CONAIE. En este sentido, Simbaña cita un documento de 1994 (revisado en 2007), donde se afirma que:

Para nosotros el comunitarismo es un régimen de propiedad y sistemas de organización económica y socio-política de carácter colectivo, que promueve la participación activa y el bienestar de todos sus miembros. Nuestros sistemas comunitarios se han ido adaptando históricamente a los procesos económicos y políticos externos; se han modificado, pero no han desaparecido, viven y se los practica en las Nacionalidades y Pueblos indígenas cotidianamente, dentro de la familia y comunidad. El modelo sociopolítico que propugnamos, es una sociedad comunitaria e intercultural. En el nuevo Estado plurinacional se reconocerá y fortalecerá la propiedad familiar, comunitaria, pública y su economía se organizará mediante formas comunitarias, colectivas y familiares (Simbaña 2011: s/n).

Finalmente, Simbaña también afirmaba que “como podemos ver, el *sumak kawsay* no es un concepto que se pueda entender por sí solo, necesariamente está unido al de plurinacionalidad y estos directamente ligados a lo comunitario, que es la base constitutiva de ambos” (Simbaña 2011: s/n).

El trabajo alrededor del concepto de *sumaj qamaña* en Bolivia encuentra voces que provienen tanto de las comunidades como de afuera (esto es, las ciudades, el Estado, la cooperación, la intelectualidad académica) y al mismo tiempo asociados al “desarrollo”, la política (katarista) y también de la filosofía o cosmología aymara como campo de reflexión. Todas estas vertientes confluyeron en el proceso impulsado desde el Estado desde 1994 cuando el vicepresidente proveniente del katarismo Víctor Hugo Cárdenas buscara darle un lado comunitario a la política de descentralización municipal, impulsada por las leyes de municipalidades y de participación popular, donde la planificación co-

menzaba a ser transferida a alcaldías y organizaciones sociales, en el altiplano con gran presencia campesina e indígena. Este proceso tendría continuidad en 2000, con el lanzamiento de un diálogo nacional que buscaría incluir aspectos culturales a la lucha contra la pobreza. Según detalla Javier Medina, en este contexto

La cooperación alemana, GTZ, organiza un componente de su programa de cooperación y lo bautiza como *sumaj qamaña*, para indicar, justamente, su orientación. Entonces, en colaboración con la FAM: la Federación de Asociaciones Municipales, se produce una gran cantidad de material bibliográfico sobre el *sumaj qamaña*, *ñande reko*, *suma kawsay*, la vida buena municipal, que llega hasta los últimos rincones del país. Se logró posicionar el concepto como diferente del de desarrollo (Medina 2012: s/n).

Una serie de libros publicados en 2001 y 2002 sobre el Vivir Bien en la vida municipal –a partir de las reformas estatales de descentralización de la planificación y participación– dan cuenta de este trabajo, junto con artículos de Simón Yampara, Mario Torrez y Javier Medina (Medina 2001) en sintonía con el uso del concepto que encontraríamos después de la llegada al Gobierno del MAS. Yampara escribe que:

El paradigma ideológico y la búsqueda permanente del pueblo aymara-qhichwa, están expresados precisamente en la ceremonia ritual de la *jaqicha*. Más que la búsqueda del bienestar material, buscan la armonía entre lo material y lo espiritual; es decir, el bienestar integral/holista y armónico de la vida, que tiene que ver con cuatro tipos de crecimientos: a) crecimiento material, b) crecimiento biológico, c) crecimiento espiritual, d) gobierno territorial con crecimiento. Interaccionando simultáneamente estos cuatro factores, en un proceso holista, se llega a la armonía integral de la vida de los pueblos andinos que, en aymara, se llama: *sumaj qamaña*: ‘Vivir Bien en armonía con los

otros miembros de la naturaleza y con uno mismo' (en Medina 2001a).⁴³

La sistematización de Javier Medina es citada por Albó como “sumario más estimulante para comprender las múltiples facetas del *sumaj qamaña*”, aunque al mismo también como subidos a un lenguaje demasiado abstracto y elitista (Albó 2011). La propuesta de Medina inspirada en esta filosofía aspira a que Bolivia se convierta en una sociedad convivial, de frugalidad de vida y calidad de vida, de alta sinergia, de baja entropía, del equilibrio, eco-simbiótica con su espacio, de redes y flujos dinámicos, de democracias locales directas. Albó, que también es una voz siempre presente desde la cooperación misionera que deriva en las primeras ONG, da cuenta del trabajo de Medina sistematizando los principios holísticos de los pueblos indígenas y convocando a diversos teóricos de todas las latitudes, que contrasta con el enfoque “mucho más economicista y diseccionador de los modelos dominantes de desarrollo y planificación”. También se destaca la participación de Medina en la publicación con el apoyo de la cooperación alemana (GTZ y PADEP) de tres volúmenes sobre reciprocidad, del antropólogo francés Dominique Temple (2003).

Pensando desde la comunidad, pero fuertemente inserto en la política “del desarrollo” –aunque sea para darle al mismo un nuevo sentido desde el mundo indígena– el intelectual aymara y katarista Simón Yampara, ya en 1991 tiene publicaciones sobre el *sumaj qamaña*. Yampara dirigió el Centro Andino de Desarrollo Agropecuario (CADA), muy activo en estos procesos y fue director de Pueblos Indígenas de la

43 Yampara continúa refiriéndose a cómo los pueblos aymara-qhichwa no sólo se limitan al crecimiento material y con ello al bienestar, sino que se preocupan por el propio crecimiento biológico, entendido como mundos vegetal, animal, lítico y territorial. Regidos y administrados por un Gobierno político diárquico, estos espacios buscan el bienestar con felicidad, alegría y gozo, donde las actividades son una diversión/realización más que desgaste físico o tortura. Rito-trabajo-rito-fiesta parecen ser los elementos de la dinámica de vida de los pueblos andinos, donde las relaciones de reciprocidad, *ayni*, complementariedad, *yanapa*, redistribución *jilir/phuñchawi*, son prácticas cotidianas.

Prefectura de La Paz, en 2009. En un encuentro indianista organizado por el periódico *Pukara* Yampara manifestó que “el chiste es que este paradigma de vida que habíamos anunciado del *suma qamaña*, –entre mofa y seriedad– del cual me enorgullezco de ser autor; por lo menos puse al escenario político y al escenario internacional a esa palabra” (*Pukara* 2010: 191) y defendió el origen katarista del concepto, criticando el uso del mismo en un Gobierno que no reconocía como indígena y englobando “la derecha y la izquierda [en] la misma matriz civilizatoria cultural occidental”. Criticaba entonces el concepto de “socialismo comunitario” y el “capitalismo andino-amazónico” (ambos enunciados por el vicepresidente Álvaro García Linera) y de Estado “comunal” de Félix Patzi (2007: 193), surgido del espacio de encuentro entre clase y etnia.⁴⁴

En un escrito sobre el Vivir Bien, Javier Medina (2012) recorrería el proceso que llevó el VB/BV a la Constitución en Bolivia, evaluando esta inclusión como un gran avance pero sólo de carácter formal. Medina critica que, después de seis años de Gobierno, el MAS no haya podido implementar un solo proyecto de Vivir Bien y señala la disputa política entre la Cancillería y la Vicepresidencia, entendida como “indígenas vs izquierdistas” o “pachamamistas vs extractivistas”. Medina encuentra que por tras de la disputa habría un nuevo avatar del encuentro del pensamiento amerindio contra el occidental, pero con malos entendidos de los dos lados. Del lado indígena comunal, dice Medina, “si se les pide decidir entre desarrollo y Vivir Bien, demandan desarrollo, para sorpresa del preguntón. Dan por sentado que ya

44 Yampara, que en 2010 sería candidato a gobernador por el Movimiento Sin Miedo, enfrentando al MAS, continuaba con su crítica: “y lo que hemos hecho entonces los indianistas y kataristas en la década de fines del 70 y principios del 80, hemos dado la semilla y la resiembra para este proceso de cambio y no son los actuales que están allá en el palacio de gobierno y su entorno quienes han sembrado este proceso de cambio, que ahora quieren ser propietarios [...] hoy en el camino hay un grupo, grupículo que no tenía ninguna participación en ese proceso, en este escenario político, como se llama la izquierda ahora stalinista e indigenista. Ellos son los que se han metido a cosechar, para su provecho privado y esa es la diferencia que tenemos en este momento”.

tienen *sumaj qamaña*: algo intangible que, de todos modos, no puede percibir un occidental, educado por la objetividad y mensurabilidad de un universo cósmico” (Medina 2012). Critica también que la traducción castellana de los ideólogos del pachamamismo pierde las connotaciones sistémicas y cosmobiológicas de los idiomas amerindios antropocentrizando el concepto y recurriendo al lenguaje de la *new age* para hacerse entender, “con lo que deviene en algo parecido a un manual de autoayuda americano” (Medina 2012). En referencia al uso del concepto desde sectores afines al Gobierno, Medina nota que se trataría también de aymaras cristianos, desde una conceptualización asociada a idolatría y hablando de Pachamama en soledad, de forma monoteísta –aunque femenina– cuando la cosmología andina siempre es dual (sol y luna, Pachamama y Tata Inti, etc.).

Del lado “extractivista”, Medina encuentra la “vieja y no resuelta relación de la izquierda latinoamericana y los pueblos indígenas” y que en lugar de aprender la lección de los sandinistas con los Misquitos, se ha intentado traducir mecánicamente “proletarios” por “indígenas”, reproduciendo la clásica idea de partido, intelectuales y desarrollismo industrial, confundiendo lo comunitario con una “granja colectiva”.

La disputa entre cancillería y vicepresidencia quizás sea un poco simplificada en el análisis citado (pachamamistas vs izquierdistas), pero de hecho existe con rivalidades de baja intensidad entre dos espacios cercanos a Evo Morales y que en temas como las relaciones con Estados Unidos, la marcha de indígenas por el TIPNIS y demás, han chocado. El pasado de Choquehuanca en organizaciones de izquierda y la ceremonia andina en Tiwanaku donde García Linera celebró su boda, en todo caso, parecen hablar de un continuo intento de encuentro entre indianismo e izquierda en la base de la política boliviana plurinacional, a pesar de los énfasis y diferencias entre un espacio que fomenta el Vivir Bien y otro que desde 2009 impulsa el “salto industrial” (para una crítica a García Linera por sus trabajos sobre comunidad y capitalismo, donde la comunidad aparece fragmentada y por tanto fácilmente dominada por el capital ver Temple 2009). Tanto el desarrollo industrial como el Vivir Bien, en Bolivia, vienen siendo criticados como inexistentes y me-

ramente retóricos, sin embargo, desde los distintos espacios del Gobierno del MAS hay un intento de mantener ambos proyectos asociados.

En su crítica al Gobierno del MAS, Medina aborda propuestas salidas del Viceministerio de Descolonización, que cuenta con una Dirección Nacional de Despatriarcalización y que asocia también al “pachamamismo” gubernamental que “intentaría construir una religión neoandina que institucionalice el Vivir Bien”. Se refiere a políticas impulsadas desde el viceministerio dirigido por el exconstituyente proveniente del indianismo –y de izquierda– Félix Cárdenas, que en el marco del Vivir Bien organizó matrimonios colectivos con liturgia “pachamámica” y acompañados de la entrega de una “casa productiva para Vivir Bien”, según Medina, era “una vivienda social, más un taller, donde puedan emprender proyectos productivos que les financiará el Gobierno a través de un banco de segundo piso” (Medina 2012). En su visión, Medina considera que la filosofía occidental reduce el *sumaj qamaña* al antropocentrismo, en una lógica donde prevalece lo cuantificable, la contradicción y racionalización. Entiende la filosofía andina, por su parte, a partir de la complementariedad, la identidad, la no contradicción, el tercero excluido, la pertenencia al cosmos, lo cualitativo, lo no cuantificable, los universos paralelos, circulación de energía. Desde esta lógica no se trata de superar o invertir el desarrollo con otro paradigma, sino de pensar en complementariedad. Con una versión de VB/BV que todavía no es la que la izquierda interpreta como posibilidad de superación del capitalismo, la posición de Medina queda ilustrada en el título de otro de sus libros: *El futuro será reciprocidad con elementos de capitalismo* (2012b).

El vector indígena del VB/BV está presente en Ecuador y es impulsado también por la CONAIE en voces como la de su expresidente, Luis Macas, abogado kichwa excandidato presidencial por el partido Pachakutik. En una exposición organizada por la CAOI –espacio donde se materializa el encuentro de indígenas peruanos, bolivianos y ecuatorianos–, Macas presentaba el Buen Vivir en el marco de la comunidad, en armonía interna a la comunidad y entre comunidad y naturaleza. “Somos colectivos. Todos los pueblos originarios, incluso en el occi-

dente, nacieron así. Luego nos individualizan, nos ciudanizan, que es prácticamente romper con una vida para imponernos otra totalmente distinta” (Macas 2010: s/n). La oposición a la Revolución Ciudadana de Correa es explícita en un punto donde el Gobierno del MAS en Bolivia parece haber avanzado más, al menos en la simbología del nuevo poder, postulando un Estado plurinacional que también es comunitario, seguramente por influencia del katarismo. Más allá de los símbolos, sin embargo, la crítica de Macas avanza destacando el origen indígena de lo aprobado en la Constitución como VB/BV:

Ahora decimos en el Ecuador, como ironía, está ya colgado en la Constitución el *sumak kawsay*. Pero preguntamos si eso está reflexionado, para qué sirve y por qué está en la Constitución Política del Estado. Es claro que esto se origina en la vida, en la práctica, en la cotidianidad de nuestros pueblos (Macas 2010: s/n).

Haciendo notar una fuerte relación con la versión boliviana, Luis Macas define el VB/BV de la siguiente manera:

El *sumak*, es la plenitud, lo sublime, excelente, magnífico, hermoso(a), superior. *El kawsay*, es la vida, es ser estando. Pero es dinámico, cambiante, no es una cuestión pasiva. Por lo tanto, *sumak kawsay* sería la vida en plenitud. La vida en excelencia material y espiritual. La magnificencia y lo sublime se expresa en la armonía, en el equilibrio interno y externo de una comunidad. Aquí la perspectiva estratégica de la comunidad en armonía es alcanzar lo superior. El sistema comunitario se sustenta en los principios del *randi-randi*: la concepción y práctica de la vida en reciprocidad, la redistribución, principios que se manejan y están vigentes en nuestras comunidades. Se basa en la visión colectiva de los medios de producción, no existe la apropiación individual, la propiedad es comunitaria. El *ruray, maki-maki*, es la organización del trabajo comunitario, que se ha generalizado hoy por hoy en todos los pueblos. En Bolivia se dice la *minka* o el *ayni*. La organización del trabajo es así, absolutamente distinta a lo que nos han enseñado en la escuela, con mayor énfasis en la universidad. El *ushay*, es la organización social y política

comunitaria, que es el poder de la organización, el sistema de organización. El *yachay*, los saberes y conocimientos colectivos, se sigue practicando en nuestras comunidades. Los saberes no son individuales sino colectivos, la transmisión de esos conocimientos va de generación en generación (Macas 2010: s/n).

En Macas, el *sumak kawsay* aparece desarrollado también como una discusión epistemológica y descolonizadora. En ese sentido, el conocimiento, los sistemas económicos y el sistema de organización no son únicos, Macas habla de una “ruptura epistemológica” y opone una matriz civilizatoria occidental-cristiana, centenaria, eurocéntrica y egocéntrica a una matriz civilizatoria indígena milenaria. Critica entonces un paradigma occidental que viene acompañado por el cristianismo y establece como modelo dominante y universal el capitalismo con la esencia de acumulación y apropiación de los medios de producción en lo que Macas analiza en su exposición también la “privatización de la Madre Naturaleza”. En este sentido critica la idea de “recursos” con que actualmente se refiere a “recursos naturales” o “recursos humanos” y que asocia con la mercantilización de las cosas y del ser humano.⁴⁵

Catherine Walsh es otra voz en la construcción del Vivir Bien. Como académica y estudiosa de la colonialidad, ha escrito bastante sobre interculturalidad y política estatal. Basándose en autores como Medina, Estermann y Yampara, en su libro *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época* (Walsh 2009) define el “Bien Estar Colectivo y Buen Vivir”, con la Madre Tierra como eje central y

45 El Vivir Bien de Macas y, en parte, de la CONAIE, se conecta con una discusión intelectual y crítica política radical anticapitalista y descolonizadora, de la que participan intelectuales como Mignolo, Walsh y Quijano. Nos alejamos así del VB/BV que intenta implementarse como política de Estado de los gobiernos progresistas. El vínculo, sin embargo, está presente si vemos etnográficamente cómo las discusiones se superponen. Hay funcionarios estatales que incorporan la crítica civilizatoria y también parte del movimiento indígena con discurso anti-colonial, que no deja de estar atento a las políticas del desarrollo, incluso porque, además de mantener un discurso crítico contra el Gobierno, su tarea es solucionar necesidades de sus bases.

con cuatro principios fundamentales. 1) La relacionalidad, que sostiene el vínculo o interconexión entre todos los elementos que conforman la totalidad, los seres animados que se complementan, relacionan y autorregulan. 2) La correspondencia, por la cual los componentes de la realidad se corresponden de manera armoniosa no con nexos causales, sino más bien cualitativos, simbólicos, celebrativos, rituales y afectivos. 3) La complementariedad, que da especificidad a los dos principios anteriores, que postula que no hay entes o acontecimientos completos en sí. Así, el ser humano sólo tiene sentido desde la dualidad complementaria: un individuo autónomo aparece como incompleto. Como afirma Javier Medina, esto se opone a la lógica occidental de la identidad (coincidencia del ente consigo mismo) y el tercero excluido (no hay posibilidad más allá de verdadero y falso), que según Walsh fomentan el colonialismo y hacen imposible la interculturalidad. 4) La reciprocidad, que compete no sólo a las interrelaciones humanas, sino a todo tipo de interacción intrahumana, ser humano-naturaleza y que implica lo humano-divino. Para Medina, cita Walsh, la reciprocidad nace de la búsqueda de un equilibrio contradictorio entre identidad y diferencia, entre homogeneización y heterogeneización, entre inclusión y exclusión (Walsh 2009).

Raúl Prada participó de la elaboración de una propuesta de ley de la Madre Tierra, una de las últimas acciones del Pacto de Unidad antes del enfrentamiento de sus miembros por la política “desarrollista” del Gobierno de Evo Morales. Prada también motorizó la elaboración del anteproyecto de “Ley de gestión pública plurinacional comunitaria y autónoma” y trabajaba en el Plan Plurinacional del Vivir Bien cuando se alejó del Gobierno, en 2010. En un texto para la conferencia LASA-2012, titulado “Horizontes del Vivir Bien” (2012) Prada plantea el concepto como parte de un proyecto civilizatorio alternativo, con el VB/BV como herramienta transformadora y movilizadora y recurso político, imaginario e institucional, también como convocatoria regional e internacional. Reconoce en el mismo texto que el Vivir Bien tiene perspectivas culturales, religiosas, políticas, institucionales, filosóficas y pragmáticas.

En el debate filosófico, Prada menciona una posición oída en el encuentro anual de antropología del MUSEF, en 2009, cuando en un comentario alguien no identificado opinó que el VB/BV ya había sido escrito por Aristóteles y que no era ninguna novedad de aymaras y quechuas. Prada dijo que:

Esta observación es débil pues supone que se trata del vivir bien de la misma manera, forma, concepto, del Vivir Bien como hace dos milenios en Grecia. ¿Por qué se vuelve a plantear el Vivir Bien después de dos milenios o por qué perdura la cuestión durante dos milenios, por qué se convierte en un proyecto político, se incorpora constitucionalmente y por qué termina siendo parte de una resolución internacional de los pueblos contra el cambio climático? A diferencia de la historia de la ética mencionada, el proyecto civilizatorio del Vivir Bien no se centra en el sujeto, en el individuo de la modulación práctica y espiritual, sino en un referente distinto, descentrado del humano, en la complejidad e inmanencia de la Madre Tierra y el cosmos, considerados como matrices vivas e integrada por fuerzas animistas. Los seres humanos forman parte de la Madre Tierra y del cosmos, están inmersos en ámbitos de relaciones con otros seres componentes de la Madre Tierra y el cosmos, relaciones que deben ser armónicas y complementarias (Prada 2012: s/n).

También Ana María Larrea, subsecretaria de Reforma Democrática e Innovación de la Gestión Pública, de la SENPLADES, da cuenta de la “superación” andina de la concepción aristotélica del Buen Vivir.

Aristóteles en sus reflexiones sobre ética y política nos habla ya del Vivir Bien. Para Aristóteles, el fin último del ser humano es la felicidad, que se alcanza en una polis feliz. Es decir, solamente la felicidad de todos es la felicidad de cada uno; la felicidad se realiza en la comunidad política. Aisladamente, los seres humanos no podemos alcanzar la felicidad, sólo en sociedad podemos practicar la virtud para vivir bien, o ser felices. El fin de la polis es, entonces, alcanzar la felicidad de los seres humanos que la integran [pero] la concepción aristotélica del Vivir Bien no reconoce las relaciones del ser humano con la naturaleza ni las

dimensiones espirituales de las relaciones con los antepasados y con la naturaleza, que en la visión de los pueblos kichwa andinos son tan relevantes (Larrea 2010: 20-21).

Larrea resalta el énfasis que en ambas concepciones (andina y aristotélica) tienen del sentido de lo comunitario-social, frente a las visiones fragmentarias, economicistas y mercadocéntricas del “desarrollo” (2010: 21).

Desde una propuesta de hermenéutica intercultural, la respuesta de Raúl Prada al reduccionismo del Vivir Bien a la concepción de Aristóteles, remite a cosmovisión indígena pero al mismo tiempo a Deleuze, desde una ética ecológica que incorpore a los no humanos –también en sintonía con la antropología contemporánea– y que sin desechar la tradición ética de la filosofía, explica Prada, comprenda la diferencia entre una concepción basada en el sujeto y otras basada en subjetividades en devenir. En sus palabras, el Vivir Bien se descentra del humano y “estos ámbitos afectivos se emergen en múltiples devenires, devenir animal, devenir planta, devenir río, devenir montaña, devenir agua, etc. Las subjetividades son conectivas, se trata de subjetividades complejas, subjetividades integradas y en devenir” (Prada 2012: s/n). Citando conceptos del canciller Choquehuanca, Prada ve como “línea de fuga que abre la concepción del Vivir Bien” a la idea de *taki*: camino, recorrido y tránsito, así como la de ciclo o *jaque*, “por el cual una pareja debe pasar por distintas etapas, responsabilidades y cargos, participando en la gestión comunitaria” (Prada 2012: s/n).

Tanto la versión de Raúl Prada como la de Larrea, se ubican en la izquierda urbana e intelectual, dando cuenta que no siempre la izquierda fue cerrada a comprenderlo y desconectada de las discusiones venidas desde las comunidades y pueblos. La llegada al Estado del concepto, de hecho, será por el camino de la izquierda pluralista cercana al movimiento indígena. De todos modos, en el caso de Prada hay un acercamiento a la matriz cosmológica andina que no encontramos en la SENPLADES ecuatoriana, situada más bien en el desarrollo de una versión estatal que es defendida en diversos foros, documentos y espacios políticos, sin salir del universo de las políticas públicas.

Las propuestas al mundo

Con origen aymara y también de tradición katarista, el canciller David Choquehuanca fue importante en la difusión y desarrollo del concepto VB/BV en el escenario estatal e internacional. Su formulación se fundamenta en la vida de las comunidades altiplánicas pero hace un “salto” a la política exterior boliviana y también al ámbito estatal-nacional de la soberanía sobre los recursos naturales, elemento importante para el imaginario que acompaña al Gobierno del MAS. Su posición es importante no sólo por la difusión alcanzada, en foros e instancias multilaterales, sino por consistir una posición que sin dejar de ser estatal no pierde la referencia comunitaria, remitiendo con frecuencia a la forma de vida en *ayllus* del altiplano. Es desde el campo de ideas movilizadas en este debate que podemos pensar en un contenido político para el concepto de Estado plurinacional comunitario.

El canciller David Choquehuanca era el único ministro reconocido como indígena y, junto al ministro de Economía, el único que se mantuvo en el gabinete de Evo Morales desde la llegada del MAS al poder. Choquehuanca explícitamente se refería a la necesidad de impulsar acciones internacionales para reconstruir el concepto de Vivir Bien contra la lógica de la acumulación occidental. En los primeros días de 2010, mientras se iniciaba el segundo mandato de Evo Morales, ya con la nueva Constitución aprobada, se publicó una entrevista al canciller en el diario *La Razón*, donde este presentaba la filosofía del Buen Vivir sistematizada en 25 puntos (2010b). Ahí resumía el Vivir Bien como “vivir en armonía con la naturaleza”, modelo heredado de los ancestros andinos.

El discurso de Choquehuanca avanza en dirección de abandonar primero el individualismo, cediendo lugar a la comunidad y después el antropocentrismo, reconociendo la importancia de todos los seres. Choquehuanca afirmaba en el primer movimiento que:

En el Vivir Bien, lo más importante no es la persona individual. Lo más importante es la comunidad, donde todas las familias vivimos juntas. Somos parte de la comunidad, como la hoja

es parte de la planta. Nadie dice: voy a cuidar de mí solo, no me importa mi comunidad. Es tan absurdo como si la hoja dijera a la planta: no me importas tú, voy a cuidar de mí sola (Choquehuanca 2010b).

El antropocentrismo era criticado cuando el canciller se refería al cambio climático y hablaba de derechos cósmicos, que ubicaba en su escala de prioridades antes que los derechos humanos. “Para los que pertenecemos a la cultura de la vida lo más importante no es la plata ni el oro, ni el hombre, porque él está en el último lugar. Lo más importante son los ríos, el aire, las montañas, las estrellas, las hormigas, las mariposas” (Choquehuanca 2010b). Explicaba que el Vivir Bien “da prioridad a la naturaleza y postula que todos los seres que viven en el planeta se complementan unos con otros”. Esta filosofía sería propaganda para unos, “etnocracia” para otros, pero puede verse también como una de las discusiones que permiten dar cuenta de que hay algo de diferente en la llegada de los campesinos e indígenas al Estado y en el desarrollo de la plurinacionalidad. El polémico cuestionamiento a los derechos humanos, por otra parte, llama la atención sobre lo extremadamente occidental, antropocéntrico y eurocéntrico de su formulación.

Choquehuanca incluía en la filosofía del VB/BV el *ama qhilla*, *ama llulla*, *ama suwa* (código de ética inca traducido como “no seas flojo, no seas mentiroso, no seas ladrón”), con lo que caracterizaba la gestión de Evo Morales y las transformaciones del Estado plurinacional. Choquehuanca (2010b) decía “ahora empezamos a valorar nuestra historia, nuestra música, nuestra vestimenta, nuestra cultura, nuestro idioma, nuestros recursos naturales y luego de valorar hemos decidido recuperar todo lo nuestro” y relacionaba el Vivir Bien con la unidad de todos los pueblos. El trabajo también era importante para Choquehuanca y decía que Vivir Bien era considerar el trabajo como fiesta. Explicaba también que el trabajo es una forma de crecimiento y por eso en las culturas indígenas se trabaja desde pequeños. Por eso, el trabajo infantil no se había prohibido en la nueva Constitución. El Vivir Bien también considera al trabajo como “felicidad” y responsabilidad “del niño hasta

el abuelo”, oponiéndose al discurso de la cooperación y el derecho internacional contrario al trabajo infantil.⁴⁶

El modelo del VB/BV incluye también la convivencia en comunidad, donde todos se preocupan por todos y donde las decisiones se toman por consenso. Choquehuanca también destaca la importancia de comer, beber, bailar, comunicarse, trabajar y “oír a los abuelos”. Alguna vez Choquehuanca declaró, escandalizando a varios, que él hacía años que no leía libros y que aprendía leyendo las arrugas de las manos de los ancianos. En sus 25 puntos sobre el Vivir Bien, el canciller decía que lo más importante no es el humano (como plantea el socialismo) ni el dinero (como postula el capitalismo), sino la vida, sin prioridad de la vida humana sobre otras. Al mismo tiempo, se defiende una “vida más sencilla”, con el objetivo de salvar el planeta. Esta doctrina incluye a todos los seres que habitan el planeta, en referencia especialmente a animales y plantas y con respeto por las diferencias entre todos. En una columna de opinión, Andrés Soliz Rada (2010), referente de la “izquierda nacional”, habla de esta visión como “desprecio por el humano” comparándola con la destrucción nazi y las bombas atómicas.

En el Vivir Bien, el ministro incluía la necesidad de protección de las semillas y recuperación de la riqueza natural del país para que todos se beneficien. Por eso hablaba también de nacionalizar y recuperar las empresas estratégicas del país en el marco del equilibrio y la convivencia entre el hombre y la naturaleza, en contraposición con una explotación irracional de los recursos naturales. Choquehuanca comentaba que las comunidades continúan honrando con danza y música a la Pachamama pero en las ciudades las danzas originarias son consideradas como expresiones folklóricas. En la nueva doctrina se renovará el verdadero significado del bailar, afirmaba. También hablaba de vivir en complementariedad y equilibrio con la naturaleza y de defender la identidad. Para Choquehuanca, Vivir Bien era reincorporar la agricultura

46 Me baso en distintos documentos inéditos a los que accedí en la Cancillería, incluyendo transcripciones de discursos de Choquehuanca y borradores preparados para apoyar su participación.

a las comunidades, cultivando productos para cubrir las necesidades básicas para la subsistencia. Por eso en el Estado plurinacional, se hará la devolución de tierras a las comunidades, decía. En el nuevo Estado plurinacional se pretendía también retomar la comunicación que existía en las comunidades ancestrales. Entre los preceptos del nuevo modelo Choquehuanca incluía el “control social” y el respeto a la mujer. También la reciprocidad o *ayni*, que en la comunidad es devolver en trabajo la ayuda prestada a una familia en una actividad agrícola. Mencionaba distribuir racionalmente el agua y aprovecharla de manera correcta.

Fernando Huanacuni trabajó junto a Choquehuanca en el Ministerio de Relaciones Exteriores y acompañó a Evo Morales como director de ceremonial. Desde ahí, la Cancillería había ensayado pensar una diplomacia andina no reproductora de los viejos códigos. Huanacuni contribuía en la elaboración de una definición del VB/BV y la difundía en numerosas exposiciones, eventos o cursos. En Huanacuni, esta filosofía se propone como alternativa frente a una crisis global de la vida. En publicaciones y videos se describe la misma en oposición a la lógica occidental entendida como machista, centrada en lo humano, lineal, separada de la naturaleza, jerárquica y orientada por el dinero. La cosmovisión de los pueblos indígenas andinos, que se relaciona con los de otros lugares, se presenta como lógica comunitaria y propuesta de reformas estatales. En estas la tierra tiene un lugar especial, desde una concepción que no la concibe como propiedad privada. Huanacuni habla de un derecho “a la relación de las familias con la tierra”, que resultaría en una redistribución para que nadie quede sin tierra. La tierra como sujeto, en oposición a la tierra como objeto inerte, se integra en la propuesta del Vivir Bien que en lugar del dinero se orienta alrededor de la vida, vida no apenas humana sino de todos los elementos y seres del cosmos.

Distintos extranjeros también contribuían en el desarrollo del concepto desde la Cancillería boliviana, algo criticable desde el nacionalismo expresado por Soliz Rada en un discurso que sería también el del Gobierno para atacar a los movimientos indígenas opositores. Hablé con uno de ellos, Stefan Mehlstrand, hace años en contacto con las co-

comunidades bolivianas. Él había contribuido a interpretar cuáles serían los mandamientos para Vivir Bien y entre ellos incluía saber escuchar, saber compartir, saber vivir, saber soñar, saber alimentarse, saber bailar, saber beber, saber dormir, saber trabajar, saber meditar y saber amar y ser amado. Como paradigma contrario, desde cancillería se decía que “el vivir mejor” está respaldando la dignidad, el trabajo digno de esclavo en las haciendas, el trabajo digno de vender caramelos en la calle, lustrar zapatos o ser aparapita cargando bultos a los patrones. La dignidad sin identidad, diría Choquehuanca en sus discursos, es como una planta sin raíces y sin semilla original, es un disfraz occidental que olvida y excluye lo que tenemos adentro. Desde este pensamiento, en las comunidades no se defiende el “ser libre”, más bien se dice que:

Todos nos complementamos unos con los otros, la mujer se complementa con el hombre y el hombre se complementa con la mujer y los dos nos complementamos con la naturaleza. El hombre no tiene que sentirse libre, capaz de destrozar la planta, porque la planta es nuestra hermana, es parte de nosotros. Con la planta nos complementamos, porque ambos, la planta y nosotros, somos criados de la madre naturaleza.⁴⁷

En Ecuador la citada fundamentación del VB/BV parecía encontrar su carro insigne de batalla con la presentación del proyecto Yasuní-ITT, finalmente abortado, como vimos en la introducción. René Ramírez fue uno de los que defendió la iniciativa como propuesta en que se rompe con el antropocentrismo, con los valores instrumentales de uso, beneficio y provecho, con la lógica productivista y “crecientista” desde posiciones que buscan entender un bienestar intangible y en defensa del derecho al tiempo libre y el ocio. La propuesta Yasuní-ITT, de hecho, fue de los momentos más rupturistas en cuanto a propuestas concretas para imaginar el VB/BV y por tanto no es de extrañar que contrastara con su posición en otros temas como extractivismo e industrialización (en Bolivia con mandato constitucional). En la propuesta, Ramírez ve un salto del antropocentrismo al biocentrismo como forma

47 Documento facilitado por el autor, mimeografiado.

de llevar adelante los derechos de la naturaleza. Estos irían más allá del liberalismo, donde sólo tienen derechos los que asumen obligaciones. La propuesta también daba derechos a las generaciones futuras, se trata de un pacto de “posthumanidad” y “transgeneracional” (Ramírez 2010; ver también Acosta *et al.* 2009).

Ramírez justificaba la propuesta destacando que “el mayor valor de tal iniciativa se conseguirá cuando el mundo reconozca el valor de no hacer nada; porque esto implicará reconocer el significado de un bien mundial, público y común, así como el valor de la naturaleza, el valor de una acción colectiva global, el valor que tiene también la ‘no acumulación’ y también el valor igual que tuvo y tiene la vida ayer, la vida hoy y la vida mañana” (Ramírez 2010). Si bien la posición de Ramírez surge desde la izquierda, hay una problematización del marxismo cuando se postula la importancia de una “ética biocéntrica”, por otra parte, encontramos una conexión con la inconstancia del alma salvaje, tal como discutido por la antropología para las tierras bajas latinoamericanas (ver Viveiros de Castro 2009; Clastres 2003) que no se encauza con la valorización del trabajo como festividad y encuentro colectivo, más típicamente en la cultura andina. Ramírez escribe que “cuando se habla de transitar del desarrollo capitalista a la sociedad del Buen Vivir, la lectura no debiera restringirse a los modos de producción”, alineándose con las reflexiones de una izquierda pluralista, fuerte en la constituyente de ambos países y que da cuenta de cambios a partir de discusiones que décadas atrás no se podrían haber escuchado desde una izquierda cerrada a lo indígena y a la diferencia.

De esta forma, la crítica al capitalismo es también una crítica al “productivismo” y al desarrollo. De la misma forma, Ramírez declara que además de pensar una transición que lleva del capitalismo al socialismo debe ser pensada otra que va del colonialismo al Estado plurinacional.

Desde la crítica de este nuevo socialismo se rechaza la “moda verde” asociada al “desarrollo sustentable” y que para Ramírez es una “moda pro capitalista que tiene como fin la acumulación de capital”. Como alternativa, propone “yasunizar” el mundo, sumando el correis-

mo a la campaña internacional que propone gravar el capital financiero (Tasa Tobin) para financiar proyectos como el Yasuní-ITT en países en vías de desarrollo, con el objetivo de limitar la emisión de gases contaminantes o, avanzando aún más, evitar generarlos (Ramírez 2010). En otro ámbito, Ecuador también propone la creación de un Banco del Sur o Fondo del Sur, con una nueva arquitectura financiera que permita la transición socio-ecológica y que podría articularse con el pago de la “deuda ecológica” que sería reconocida como contrapropuesta del pago de la deuda externa o el impuesto Daily que grave la emisión de dióxido de carbono y las exportaciones de petróleo.

Estos proyectos fueron expuestos por Ecuador en distintos foros internacionales, como la conferencia climática de la ONU en Cancún-2010, en que Correa planteó el concepto global de “emisiones netas evitadas” referido a las emisiones de gases que una economía se abstiene de hacer y con Yasuní-ITT como ejemplo concreto. En términos netos, Correa destacó que no contaminar el medio ambiente, teniendo derecho a hacerlo, es equivalente a limpiarlo sin tener la obligación de hacerlo. Ramírez observa un pasaje de la lógica de la remediación a la lógica de la prevención, ya que mientras lo usual sobre calentamiento global es reducir la contaminación, Yasuní-ITT en lugar de reducirla se proponía no generarla. Sin embargo, en vista de la falta de resultados en las diferentes cumbres, después de haber sostenido la propuesta en los primeros años de gobierno, Ramírez ya barajaba la posibilidad de poca respuesta, calificándola de propuesta “post-estatal”. Eso significaba abrir el ámbito de la política, en realidad, al ámbito de donde la propuesta en realidad había surgido: “en la medida en que quizá no encuentre respuesta en los centros de Gobierno (como lo demostró la última cumbre sobre cambio climático en Dinamarca), sino que se viabilizará a través de los movimientos sociales mundiales y del cambio de comportamiento de una ciudadanía con conciencia ambiental” (Ramírez 2010).

Antes de la clausura definitiva de la iniciativa, el fracaso en conseguir una cantidad de dinero cercana a 7 mil millones para garantizar el proyecto era previsible. Por otro lado, una política ambigua del Gobierno sobre la iniciativa fue denunciada por líderes indígenas como

probable abandono de la propuesta, que posiblemente derivaría con un “Plan B”, consistente en concesionar la zona. Movimientos en el parque llevaron a que Franco Viteri, presidente de la CONFENIAE –estructura amazónica de la CONAIE– afirmara que:

Aunque teníamos información de las actividades en la construcción de infraestructura petrolera que se está realizando en el Bloque 31 y alrededor del parque, una vez allí debo indicarte que el Plan B del Gobierno, es decir, la lógica que se encamina a la extracción del petróleo en el ITT, está avanzando en el Yasuní. El discurso oficial a nivel internacional es bonito y seductor, el Gobierno de Correa dice defender a la naturaleza, el medio ambiente y a los pueblos indígenas, sin embargo la realidad dista mucho del mensaje propagandístico.

También desde Bolivia, la posición internacional crítica en defensa del planeta, daría lugar a una iniciativa propia. Junto a Ecuador y Venezuela, Bolivia haría un voto disidente en la Cumbre Climática de la ONU en Copenhague-2009, contrapropuesta diferente al consenso general cerrado en la mesa chica de los poderosos. En este marco, semanas después de la cumbre, Evo Morales lanzó la convocatoria a la Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra (CMPCC), a realizarse del 19 al 22 de abril de 2010 en Tiquipaya, Cochabamba. Que superó las expectativas de asistencia con 35 mil participantes, el doble de lo esperado.

Desde la Cancillería se explicaba la convocatoria a partir del documento firmado por Estados Unidos y China –principales productores de gases de efecto invernadero– en que no se acuerdan compromisos para solucionar los problemas climáticos. En el documento que uno de los asesores del canciller me facilitó, se consigna el llamado al movimiento global contra el cambio climático toma como principal premisa que “el causante principal de este problema es el sistema capitalista impuesto por occidente”. El documento cita también a Evo Morales, que en el Séptimo Período de Sesiones del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de la ONU dijo: “el sistema capitalista lamentablemente nos permite sólo acumular la basura y dentro de ese marco nos trae

egoísmo, individualismo; hasta regionalismo, la sed de ganancia, la forma de vivir en lujo, sólo pensar en el lucro y no jamás en la igualdad de los seres humanos que vivimos y habitamos en el planeta Tierra”. La conferencia buscó, dice el documento, “que se respete al planeta Tierra como nuestra madre y que en ese sentido se declaren sus derechos universales que son tan importantes que los del ser humano”. De esa forma, Bolivia se suma a la reivindicación de los derechos de la naturaleza, expresados de forma explícita sólo en la Constitución del Ecuador, en ese sentido, Bolivia consigue que la ONU apruebe su propuesta que establece el 22 de abril como Día Internacional de la Madre Tierra. En su discurso a propósito de la declaración del Día Internacional de la Madre Tierra, Evo Morales expresó que “para vivir en armonía con la naturaleza debemos reconocer que no sólo los seres humanos tenemos derechos, sino también el planeta, los animales, las plantas y todos los seres vivos tienen derechos que debemos respetar”.⁴⁸

Entre los objetivos de la cumbre se buscó irradiar una nueva manera de vivir en armonía con la naturaleza, pero también exigir que los países industrializados paguen la deuda climática. Se propondría, así, un referéndum global para que la población mundial se manifieste en contra de las acciones que dañan el medio ambiente. Articulando el discurso del Vivir Bien y la Pachamama con el anti-imperialismo nacido cuando las tropas americanas erradicaban cocales en Cochabamba, Evo Morales, en la conferencia de Copenhague, decía:

Tenemos profundas diferencias de presidente a presidente, de Gobierno a Gobierno. ¿Cuáles son esas diferencias?, tenemos dos formas de vida, por tanto está en debate dos culturas de vida, la *cultura de la vida* y la *cultura de la muerte*. La *cultura de la muerte* que es el capitalismo, nosotros decimos los pueblos indígenas que es el *vivir mejor*, mejor a costa del otro; y la cultura de la vida es el socialismo, el Vivir Bien. ¿Cuáles son las profundas diferencias entre el Vivir Bien y el *vivir mejor*? El *vivir mejor*, repito nuevamente, vivir a costa del otro, explotando al otro, saqueando los recursos naturales, violando a la Madre Tie-

48 Documento facilitado por cancillería para esta investigación.

rra, privatizando los servicios básicos [...]. La Tierra, el planeta Tierra o la Madre Tierra o la naturaleza, existen y existirá sin el ser humano, pero el ser humano no puede vivir sin el planeta tierra. Y por tanto, es nuestra obligación defender el derecho de la Madre Tierra. Defender el derecho de la Madre Tierra, defender el planeta tierra, es más importante que defender los derechos humanos (cursivas del original).

Entre las resoluciones de Tiquipaya,⁴⁹ se establecía que la estabilización del efecto invernadero (y control de temperatura media global a menos de 1° C) se base en el principio de las responsabilidades históricas diferenciadas según las cuales serían los países desarrollados los que se comprometan con metas cuantificadas de reducción de emisiones. Para eso se menciona la necesidad de medidas financieras, tecnológicas, de patrones de producción, consumo y otras esenciales como el reconocimiento de los derechos de la Madre Tierra para restablecer la armonía con la naturaleza. Las resoluciones rechazan también el “ilegítimo entendimiento de Copenhague, que permite reducciones insuficientes de gases de efecto invernadero, basadas en compromisos voluntarios e individuales, que violan la integridad ambiental de la Madre Tierra conduciéndonos a un aumento de alrededor de 4° C”. Así mismo:

Se rechazan los Tratados de Libre Comercio y Acuerdos de Asociación y toda forma de aplicación de los Derechos de Propiedad Intelectual sobre la vida, los paquetes tecnológicos actuales (agroquímicos, transgénicos) y aquellos que se ofrecen como falsas soluciones (agrocombustibles, geoingeniería, nanotecnología, tecnología *terminator* y similares) que únicamente agudizarán la crisis actual.

Además del referéndum mundial, la Cumbre de los Pueblos demandaba la creación de un Tribunal Internacional de Justicia Climática y Ambiental que tenga la capacidad jurídica vinculante de prevenir, juzgar y sancionar a los Estados, empresas y personas que por acción u omisión contaminen y provoquen el cambio climático. Por otra parte, se exige el reconocimiento

49 Ver Fundación Tierra (2010). [<http://cmpcc.wordpress.com>].

del derecho de todos los pueblos, los seres vivos y la Madre Tierra a acceder y gozar del agua (en el sentido de la propuesta del Gobierno de Bolivia para reconocer al agua como un derecho humano fundamental), así como la declaración de la ONU sobre los derechos de los pueblos indígenas, los derechos fundamentales de los “migrantes climáticos”, exigiendo que los países desarrollados los reciban. Por último, se llama también a construir un Movimiento Mundial de los Pueblos por la Madre Tierra, basada en la complementariedad y respeto a la diversidad de origen y visiones de sus integrantes.

Una vez abandonada la iniciativa Yasuní, Ecuador buscaría mantener su posición vanguardista por otros caminos. El asilo en la embajada ecuatoriana de Londres a Julian Assange, creador de WikiLeaks, abriría varios caminos. En el Proyecto Floksociety, iniciativa del Ministerio Coordinador de Conocimiento y Talento Humano, la SENESCYT, (Secretaría Nacional de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación) y el IAEN (Instituto de Altos Estudios Nacionales) se mapearían e impulsarían experiencias de conocimiento libre. Ecuador pondría, así, una economía social que incorpora el Buen Vivir, basada en lo común, opuesta al capitalismo cognitivo, donde prima el valor de cambio, contra la privatización del conocimiento y la propiedad intelectual. Correa presentaría la discusión proponiendo formas de promover ciencia y tecnología sin *royalties* y barreras legales para la creación de remedios. Diría que, como país chico, Ecuador no puede cambiar la división internacional del trabajo donde algunos producen ideas y otros la materia prima, pero el objetivo es superar barreras y hacer lo que se pueda para alterar el orden actual. En estas propuestas también se considera la economía de bienes ambientales y el Buen Vivir, retomando las discusiones que daban fundamento a la propuesta Yasuní-ITT, pero ahora desde otro lugar.⁵⁰

En la Carta Abierta a los Trabajadores del Procomún del Mundo, elaborada desde el Proyecto Floksociety, al que se convocaron acti-

50 Ver: [<http://flokociety.org/>] y [<http://www.youtube.com/watch?v=wxct7h53dqM>].

vistas e investigadores digitales del mundo para su desarrollo, se dice: “en concordancia con el Plan Nacional de Ecuador, no puede existir una política del ‘Buen Vivir’ que no está inspirada y enraizada en un conocimiento libre y abierto y en un próspero procomún”. Entre las iniciativas que el proyecto busca impulsar se encuentra el mejoramiento de las capacidades humanas, el cambio de la matriz productiva (exportadora de petróleo), innovaciones de marco legal e instituciones, la creación de infraestructuras y procomunes físicos basados en el conocimiento libre, abierto y común.

Como secretario de la SENESCYT, René Ramírez fue una vez más quien fundamentó las propuestas “de vanguardia”, hablando de “socialismo del siglo XXI” o “socialismo del Buen Vivir” en oposición al neoliberalismo. Ramírez hablaría de pasar de una economía de los “recursos finitos” a la de los “recursos infinitos”, apostando a la economía social del conocimiento, la creatividad e innovación.

No es capricho que el Gobierno dé tanta importancia a la educación y a la investigación científica. Si en el neoliberalismo la panacea ha sido (y sigue siendo) construir paraísos fiscales, en el socialismo del Buen Vivir, los territorios ideales son los paraísos del conocimiento abierto donde las personas y las ideas puedan circular libremente y se pueda trabajar colaborativamente.⁵¹

Desde el IAEN, de la Universidad del Estado, se convocaría a David Harvey para crear una cátedra para pensar el Buen Vivir y las políticas públicas. Pero en la vida política de Ecuador y Bolivia no faltarían voces señalando las contradicciones entre el discurso para afuera, o del ámbito intelectual, con el apoyo al desarrollo tradicional en que continúa basándose la economía de ambos países. Durante la Cumbre de Tiquipaya las organizaciones indígenas y distintas ONG abrirían una mesa número 18 (la Cumbre había habilitado 17 mesas temáticas) en que se buscaba llamar la atención hacia conflictos de extracción minera

51 Ver “Ecuador: del capitalismo cognitivo, a la economía social del conocimiento” Tercera Información. [Disponible en: <http://www.tercerainformacion.es/spip.php?article63945>].

y pedía una salida del modelo primario exportador dominante en la región. Entre las conclusiones de la mesa,⁵² leídas por Rafael Quispe, de CONAMAQ, se encontraba el rechazo a los corredores viales bioceánicos, una llamada a debatir por un nuevo modelo de desarrollo y por la suspensión de las obras que afectan el cambio climático y los territorios y derechos de pueblos indígenas. En la mesa, se denunciaron proyectos mineros, de hidrocarburos, de deforestación, de represas en la Amazonía. Se presentaron estudios sobre la carretera por el TIPNIS, el proyecto minero de Coro Coro, hidroeléctricas en el río Madera, entre otros proyectos con amenazas de daño ambiental.

Entre las resoluciones de la mesa también se decía: “pedimos concertar y construir un modelo racional de gestión de los recursos naturales acorde a la filosofía, cultura, usos y costumbres de los pueblos, que se sustenta en un modelo social y comunitario respetuoso de los derechos de la Madre Tierra, Pachamama, Gaia...”. De la mesa participarían varias ONG como CENDA, CEDLA, FOBOMADE, CEJIS, que históricamente trabajan con las organizaciones indígenas y también participaron activamente del proceso constituyente. Poco después, el Gobierno inició una campaña contra varias de ellas, asociándolas al imperialismo. Una semana después de la Cumbre de Tiqipaya, Álvaro García Linera dijo “nosotros no somos guardabosques del imperialismo” y poco después publicó también un libro con críticas a antiguos compañeros de ruta que entorpecían el avance industrializador de Bolivia.

La mesa 18 fue el un marco de una crítica que no haría sino aumentar y que con las marchas indígenas en defensa del TIPNIS tendrían su apogeo. Funcionarios estatales como Raúl Prada o el representante de Bolivia ante la ONU, Pablo Solón, meses después serían voces importantes en la crítica al Gobierno, en lo que podemos ver como síntoma del cierre definitivo del momento constituyente, donde las distintas posiciones aún convivían en el Gobierno. Salvo excepciones, como el

52 Conclusiones de la mesa 18. [Disponible en: <http://www.redunitas.org/Mesa18.pdf> y http://www.lostiempos.com/media_pdf/2010/04/22/123302_pdf.pdf].

propio Choquehuanca, la defensa de la plurinacionalidad, el medio ambiente y la autonomía indígena, con el derecho a la consulta previa, libre e informada, respetando las estructuras indígenas, sería escuchada desde afuera del Estado, en luchas que se opondrían al mismo. Del mismo modo, en el Gobierno prevalecía una voz campesina no indígena y el discurso del desarrollo, del crecimiento y de la industrialización.

De esta época es el debate sobre el “pachamamismo” que poco después empezaría a aparecer contrapuesta al “extractivismo”. Sin embargo, tuvo un rótulo despectivo en un debate surgido cuando el periodista e investigador Pablo Stefanoni (2010) publicó notas críticas (“¿Adónde nos lleva el pachamamismo?”) dirigidas a los que llamó “pachamámicos”, que vinculaba al indianismo en lo que definía como “neolengua a la moda” que:

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

Desarrollando esta crítica, diría que “desde el lado ‘pachamámico’ hay una crítica supergenérica y desinformada sobre la crisis de la civilización occidental que mete demasiadas cosas en la misma bolsa y echa toda la culpa de nuestros males a un Occidente bastante difuso con polaridades falsas como comunitarismo/individualismo. Para estas visiones el capitalismo estaría en crisis por una suerte de exceso de individualismo” (Stefanoni 2012).⁵³

La crítica no apuntaba a lo que más comúnmente se conoce en los Andes como “pachamamismo”: grupos culturales o corrientes no

53 Ver algunas expresiones en: “Debate sobre pachamamismo”. [Disponible en: <http://pt.scribd.com/doc/33675955/Debate-Ordenado-Sobre-El-Pachamamismo>]. (Ver Schavelzon 2012 y Soliz Rada 2011).

necesariamente políticos que buscan recuperar el folclore andino.⁵⁴ La crítica podía incluir eso también, pero fundamentalmente se dirigía a expresiones de una de las vertientes cosmológicas que recorrían el discurso oficial y que eran inéditas con esa fuerza en el Estado por su importancia en el imaginario de Gobierno. En el debate, “pachamámicos” se refería a las ideas indianistas o andinas en el discurso gubernamental que sin dejar de ser inéditos por sus características eran el lenguaje corriente de buena parte de la política del altiplano desde Reynaga y el katarismo.

En una discusión de la que participaron varios analistas de dentro y fuera de Bolivia, la crítica al pachamamismo señalaba el carácter meramente retórico del Gobierno en el uso de los conceptos que buscamos entender en este trabajo, pero también descalificaba los mismos, dudando de su potencia y posible desarrollo más allá de un discurso político. Equivocadamente, desde mi perspectiva, la crítica no tenía en cuenta la complejidad de un escenario donde desde la fuerza y vigencia de lo comunitario en los Andes surgían conceptos nuevos para pensar otro tipo de Estado. A pesar de haber juicios distintos sobre el carácter y eficacia de los cambios propuestos por Evo Morales.

La crítica al pachamamismo, así, demanda una implementación práctica y concreta que me parece asimétrica respecto a lo que se exige al liberalismo y la república, que no son juzgados por su poder de implementación de un sistema con libertades individuales que se autorregulan sin injusticias inherentes a su propia forma histórica. Toda teoría o proyecto político será solamente un marco de una realidad siempre más

54 Raúl Prada, atacado por los “antipachamamistas” escribiría, sin embargo: “la lucha por la reconstitución no se puede confundir con la recurrencia al hermetismo místico. Por esta recurrencia se opta por un camino fácil y directo; sin embargo, imaginario, declarando que la descolonización se reduce a la representación religiosa. Estos fundamentalismos místicos no son otra cosa que conservadurismos extáticos, que afianzan, paradójicamente, las cadenas de la opresión y los mecanismos de dominación colonial polimorfos. La reterritorialización de los fragmentos dispersos, su articulación e integración, corresponden a una lucha política decolonial, no a la mimesis de ceremonialidades religiosas” (2013: 36).

compleja que le escapa, pero el pachamamismo parece impugnado desde el vamos por no ser, digamos, un sistema alternativo que sustituya de forma definitiva al capitalismo. Quienes critican las tendencias “etnocráticas” de la plurinacionalidad, así, también se apresuran a decretar que la inclusión de elementos del pensamiento andino en la política sólo es politiquera y demagoga.

Así, en la crítica al pachamamismo, en lugar de reconocer algo de aire fresco para una política sin respuestas que no recupera lo mucho que aún existe como singular en los Andes (la república “colonial” criticada por quienes introdujeron la Pachamama y la comunidad en la política), parecía criticarse todo junto: propaganda y discurso político exagerado, proyectos alternativos al desarrollo que no logran solucionar el problema de la pobreza, una filosofía desde el pensamiento indígena o su reconstrucción contemporánea a la que no se da estatura ni relevancia. Así, la denuncia de una supuesta falsedad también acompañaba al concepto VB/BV como manifestación retórica que habría surgido como proyecto de poder y engaño. Esta crítica es un elemento importante de la política andina, el periodismo, las ciencias sociales de perfil más sociológico y la política de liberales y modernos que piensan en Bolivia de la misma forma que pensarían en Madison, Hamburgo o París.

Vivir Bien/Buen Vivir y socialismo

Al hablar del encuentro entre la izquierda y los pueblos indígenas, antes que nada, hay que situar un desencuentro. Siendo el movimiento minero la columna vertebral de la política boliviana por décadas y también el centro vital de la izquierda, se entiende la crítica a los campesinos que fueron parte del pacto con los militares aceptando una relación que tenía como objetivo aislar a los mineros. Pero basta mencionar el testimonio de Domitila Chungara, citada en el mencionado libro de Rivera y el THOA (1992) dando cuenta del trato discriminatorio recibido por los comuneros en la mina:

Hasta me he peleado con algunos compañeros, a mi vuelta a las minas, por la falta de solidaridad que existe incluso entre

nosotros con relación a los campesinos. Y me da rabia cuando veo que gritamos en contra de nuestra explotación y sin embargo, nosotros también somos capaces de explotar a los campesinos. Yo he visto, por ejemplo, que en algunas casas de mineros, cuando llega un campesino, un indiecito, a vender su papa, no le jedan dormir en su vivienda, no le sirven los mismos platos, no le dan la misma comida que preparan para la familia. Y cuando tienen a una campesina trabajando en el quehacer del hogar, no le pagan casi nada y no la tratan como debe ser (Chungara y Viezzer 1977: 178, en Rivera 1993: 137).

A pesar de fugaces momentos de encuentro y solidaridad política, la mina y la comunidad no se llevaron bien, mucho menos si tenemos en cuenta los modelos de desarrollo que desde uno y otro lado se constituyen. Cuando surge el VB/BV, sin embargo, mucha agua bajo el puente habría pasado, incluyendo la quiebra de la minería estatal, importantes procesos migratorios del campo a la ciudad y también experiencias políticas en la década del 70 y 80 que fueron en sentido contrario al del pacto militar-campesino, como la propia formación de la CSUTCB da cuenta, con un movimiento campesino que es la cuna de la plurinacionalidad.

Para el desarrollo de los conceptos que en este libro trabajamos, sería importante la mirada de izquierda y es por este camino que ellos llegan al Estado, desde una izquierda crítica, pluralista, abierta a la diferencia y a pensar un mundo con los indígenas, sin vanguardismo. Este movimiento de la izquierda occidental de hecho señala elementos que permiten buscar otras bases para el marxismo y el pensamiento de izquierda post-muro de Berlín y crítico de la modernidad. En este sentido, Michael Löwy fundamenta su propuesta de “ecosocialismo” afirmando que la cuestión de la destrucción de la naturaleza en el marxismo está abierta. Es verdad que se aspira a continuar con el desarrollo de las fuerzas productivas, pero también es Marx quien más denunció la lógica de la producción por la producción y acumulación por la acumulación del capital, de la riqueza y las mercancías como objetivo en sí, escribe Löwy (2011: 64).

Edgardo Lander, por su parte, reconoce la falta de crítica en el marxismo, de cómo para el mundo socialista el desarrollo de la ciencia era pensado de forma similar al del mundo capitalista. Pero diferencia en esta crítica a un marxismo ortodoxo, asociado a la experiencia de la URSS, al eurocentrismo, al determinismo y la confianza en la ciencia, de un marxismo crítico, considerado por el otro como sentimentalismo romántico burgués, donde el desarrollo tecnológico aparece como herramienta no neutral, susceptible de una lectura política y con tempranas críticas sensibles a la problemática del medio ambiente y la destrucción del planeta, además de humanista y desde donde se llega a considerar el atraso tecnológico como oportunidades para la revolución, en lugar de obstáculos (Lander 2007).

Como en el surgimiento del concepto de plurinacionalidad, el avance del VB/BV hacia el Estado es por el camino de la izquierda, sobre todo si pensamos en los procesos sudamericanos que en los últimos años posicionaron gobiernos progresistas en los distintos países. Serían los indígenas quienes lo ponen en la mesa del debate, en el mundo del desarrollo y la cooperación o en sus programas junto a movilizaciones y levantamientos. Pero al igual que con el concepto de plurinacionalidad, el VB/BV surge en la intersección del indianismo y la izquierda y como proyecto de reforma estatal alternando entre la crítica a las elites y la búsqueda de un lugar más allá de la dicotomía capitalismo/socialismo.

La izquierda que se acerca al concepto, se aleja desde el pluralismo de las izquierdas ideológicas y partidarias. Una izquierda que no es partidaria ni rígida, que es más bien libertaria y no es dogmática ni verticalista. Las ONG son también un espacio donde esta izquierda ha contribuido o tenido espacio, generando cuadros de Gobierno y también sus críticos. Desde esta izquierda de origen intelectual independiente, más que de bases organizadas (en sindicatos, movimientos o partidos), surgen actores clave como Raúl Prada en Bolivia y Alberto Acosta en Ecuador, como voces públicas en la llegada del Vivir Bien a las nuevas Constituciones y con una posición situada cien por ciento en la política que toma las nuevas Constituciones como base pero que advierte y denuncia rápidamente las contradicciones entre su contenido y las

políticas impulsadas por los gobiernos que promulgaron las Constituciones. En ambos casos habría un acercamiento al movimiento indígena y sectores ecologistas críticos.

Son estos intelectuales quienes difunden el papel de las organizaciones sociales en el sustento político a estos conceptos. Prada defiende la definición anticapitalista, alternativa, a la modernidad y al desarrollo y afirma que:

Siguiendo con el curso de las apropiaciones, interpretaciones y desarrollo de la conceptualización del 'Vivir Bien'/'Buen Vivir' el Pacto de Unidad de las cinco organizaciones campesinas e indígenas han desarrollado una concepción más elaborada del 'Vivir Bien'/'Buen Vivir', *sumaj qamaña/sumak kausay*, cuando elaboraron, durante un año, el Anteproyecto de Ley de la Madre Tierra. En este anteproyecto, sobre todo en el preámbulo, en las fundamentaciones de los artículos, en la definición conceptual, además en la estructura de los artículos mismos, las organizaciones sociales, campesinas e indígenas, logran articular tres estratos conceptuales; la concepción ambientalista, la teoría ecológica y las cosmovisiones indígenas. Lo sugerente de este anteproyecto es la visión cíclica, la incorporación de los derechos de los seres de la Madre Tierra, la configuración integral de los ciclos vitales. Desde este punto de vista 'Vivir Bien'/'Buen Vivir', *sumaj qamaña/sumak kausay*, es liberar la potencia de la vida (Prada 2013: 30).

Quien fuera director del SENPLADES hasta 2011, René Ramírez, expresa la versión socialista del concepto VB/BV en su artículo "Socialismo del *sumak kawsay* o biosocialismo republicano", donde se intenta vincular el socialismo con las discusiones ambientalistas, biocéntricas y ecológicas que es el marco ecuatoriano del VB/BV, con más lugar para el discurso verde que en Bolivia, excepto a raíz del conflicto del TIPNIS. Esta propuesta, lleva a que Ramírez hable del bio-socialismo como un post-socialismo. Podemos ver al post-socialismo como componente que reverbera en el concepto VB/BV.

Si bien la salida del antropocentrismo permite trazar un vínculo con cosmovisiones indígenas, cabe aclarar que en Ramírez, el Buen Vi-

vir aparece como propuesta de Estado y proyecto socialista, con origen indígena pero pensado para ciudadanos en el marco de una república (biocéntrica). Así, define el Buen Vivir como concepto donde:

La posibilidad del mutuo reconocimiento supone la creación de una sensibilidad pública ciudadana/colectiva, que construya el deseo de querer vivir juntos porque como individuo reconozco el Buen Vivir de todos –incluidos otros seres vivos y también a las generaciones futuras– como parte de mi calidad de vida. Esto no significa vivir como idénticos, sino *vivir como iguales, queriendo vivir juntos* (Ramírez 2010, original con cursivas).

Si bien en Bolivia no se explicita el biocentrismo, hay en el Vivir Bien una más corriente mención a la lógica de la comunidad y en ocasiones especiales se ha oído hablar de “socialismo comunitario”.

La posición política de Ramírez, como planificador del Gobierno de Correa, tiene dos extremos muy claros de los que intenta mantenerse distante. De un lado, el neoliberalismo, del otro, la izquierda crítica. Para eso Ramírez desarrolla una argumentación donde busca postular los límites del capitalismo, pero destacando continuamente la necesidad de viabilidad de las propuestas, como si fuera justificando las continuidades o transformaciones dejadas para otra “fase”. ¿Cómo pensar transformaciones reales?, es su problema. Con la propuesta del Yasuní-ITT habían querido buscar exactamente eso. Si bien descarta la idea de “secuencialidad”, Ramírez habla de fases que deben ser recorridas para alcanzar la “sociedad del Buen Vivir”. Para eso se deberá pasar por el post-neoliberalismo, el socialismo de mercado y finalmente el biosocialismo republicano o socialismo del *sumak kawsay* (Ramírez 2010: nota 32). Para reconocer que en ciertos ámbitos y, por ejemplo, en las políticas sociales, será necesario continuar con políticas iniciadas en el ciclo neoliberal. También se aleja de las concepciones economistas, que sólo conciben el cambio desde la acumulación y redistribución. En su posición define que si uno de los principios del socialismo es la supremacía del trabajo sobre el capital, la sociedad del Buen Vivir debería agregar que hay una “supremacía de la vida (buena) sobre el trabajo. Esa vida pone el centro de atención en la generación de bienes (no

males) relacionales, que incluyen la relación armoniosa de la mujer y el hombre con la naturaleza” (Ramírez 2010).

Si bien Evo Morales y Álvaro García Linera en algunos momentos hablaron de socialismo comunitario, desde la Cancillería y el movimiento indígena de matriz indianista, el Vivir Bien suele ser formulado “contra” el socialismo o por lo menos en una búsqueda de tercera posición, “ni de izquierda ni de derecha”, como en otros movimientos políticos que ponen el énfasis en la raza, la etnia o la nación. En el debate del VB/BV, sin embargo, también escucharíamos versiones en que el socialismo avanza con el desarrollo contra el Vivir Bien de la comunidad. Tanto como la plurinacionalidad y el VB/BV el propio socialismo sería en estos debates un significativo vacío con varias posiciones más o menos cercanas a los conceptos que aquí buscamos seguir. Alberto Acosta, por su parte, señala también el carácter “en construcción” del concepto VB/BV, pero detalla que el mismo cuestiona el concepto occidental de “bienestar”. Asocia el VB/BV con la lucha, la oposición a la colonialidad del poder y a los marginados. Así, reconoce otras fuentes de inspiración incluyendo algunas de la cultura occidental y “principios filosóficos universales” de origen aristotélico, marxista, ecológicos, feministas, cooperativistas y humanistas (Acosta 2010). Luego de esta apertura que lleva el concepto a un campo difuso, sin embargo, Acosta vuelve a restringir su significado llamando la atención para “no caer en la trampa de un concepto de *desarrollo sustentable* o *capitalismo verde* que no afecte el proceso de revalorización del capital, es decir el capitalismo” (Acosta 2010).

Alberto Acosta nos sirve para entender esa versión del Buen Vivir que encuentra límites en el capitalismo y busca ir más allá. Acosta afirma que en último análisis no puedes existir uno con el otro. En un texto que refleja su posición en la constituyente de Montecristi, Acosta reflexiona que la pregunta que cabe es si será posible y realista intentar un ordenamiento social diferente dentro del capitalismo, fundamentado en la vigencia de los derechos humanos y de los derechos de la naturaleza, y su respuesta es que “no”, considerando que “con la sola aceptación constitucional del Buen Vivir no se superará este sistema que es en

esencia la civilización de la desigualdad” (2010: s/n). Cabe aclarar, sin embargo, que esta posición anticapitalista de Acosta no lo ubica necesariamente lejos del Estado y las gestiones progresistas latinoamericanas. Un rasgo de estas últimas es justamente nacer de movimientos sociales o actores de izquierda anticapitalista, que optaron por un pragmatismo continuista con la lectura de qué sólo así sería posible mantenerse en el poder y realizar políticas sociales progresistas.

El propio Acosta llegó en ese contexto al Gobierno de Correa como ministro de Energía y su posición está lejos de las defensas más comunitaristas del VB/BV, defendiendo una visión típica de la izquierda marxista por la cual “este reconocimiento, de plano, no significa negar la posibilidad para propiciar la modernización de la sociedad, particularmente con la incorporación en la lógica del Buen Vivir de muchos y valiosos avances tecnológicos” (Acosta 2010). Su posición, en realidad, no esconde interrogantes de la época aún sin respuestas. En sus textos más recientes desarrolla una contundente crítica al progresismo latinoamericano por no haber continuado el avance perfilado en los procesos constituyentes, reconoce algunas áreas de avance, especialmente la social, pero critica la continuidad de prácticas desarrollistas propias de la economía extractivista. Se pregunta, en este punto, si hay posibilidad de propiciar otra forma de inserción en el mercado mundial y de generar nuevos estilos de vida, logrando una utilización sustentable de los recursos naturales y sin deterioro ambiental (Acosta 2010).

En 2012, desde un discurso de la campaña por el país que terminaría postulándolo como candidato opositor, Acosta denunciaba que el Gobierno que impulsó la Constitución:

Sigue atado a visiones y prácticas neodesarrollistas, que no garantizan un verdadero desarrollo y que, además, están en permanente contradicción con el espíritu del Buen Vivir. Por tanto, no sólo es indispensable superar las prácticas neoliberales, sino que es cada vez más imperioso garantizar la relación armónica entre sociedad y naturaleza (Acosta 2010).

Se trata de la aparición de una nueva agenda, evidente en Bolivia también desde 2009. Como una pista de por dónde se debe buscar políticamente este camino, Acosta piensa que:

A diferencia de las prácticas de los grupos oligárquicos (causantes de la crisis nacional) que han controlado el Estado durante décadas, no se quiere ganar posiciones simplemente con la fuerza del número, sino con el vigor de los argumentos y con la legitimidad de la acción democrática. Por eso, cuando la fuerza de la razón cede espacios a la sinrazón de la fuerza, cualquier proceso revolucionario desaparece (Acosta 2010).

Sin dejar de lado la democracia, el discurso de izquierda cercano al Vivir Bien, es una posición que se surge desde lo minoritario. Es una izquierda pluralista y aliada a los indígenas, por ahora sin fuerza electoral, dado el apoyo popular que demuestran mantener los “gobiernos progresistas” de Sudamérica.

Pensando en las formas variadas del VB/BV es importante marcar la continuidad entre algunas expresiones que aún se oyen en el Gobierno Correa y la propuesta de Acosta, marcada por el hecho de ser aún una propuesta estatal, por más cercana a los movimientos indígenas y conflictos territoriales que sea. Desde esta posición, como un proyecto electoral que tiene su objetivo en el Gobierno, Acosta menciona por ejemplo la necesidad de modificar la escala tributaria, haciendo pagar más a los más ricos. Señala los límites de opciones “estadocéntricas” a ultranza, pero reconoce en la Constitución de Montecristi el intento de construir una sociedad opuesta a la que buscaba imponer el pensamiento neoliberal, con recuperación de lo público, lo universal, lo gratuito, además de la diversidad, libertad, igualdad y las equidades, escribe Acosta (2010).

En la definición de Acosta sobre el Buen Vivir, este aparece como “nueva forma de organización de la sociedad” a partir de “la expansión de las potencialidades individuales y colectivas” sin paternalismo, “desarrollando la persona” sino más bien dejándola desarrollarse, pero asegurando una sociedad donde todos tengan las mismas posibilidades de elección. Sería el Estado el que corregirá las deficiencias de

los mercados y que actuará como promotor del cambio, escribe Acosta, pero “con equidades, igualdad y libertad, tanto como camino, como objetivo” (2010: 15). En un razonamiento estatal y de izquierda, Alberto Acosta recuerda la importancia de una “convivencia sin miseria, sin discriminación, con un mínimo de cosas necesarias y sin tener a estas como la meta final. La ausencia de miseria, como objetivo fundacional de una nueva sociedad, implica, por lo demás, la ausencia de la opulencia causante de dicha miseria” (2010). La crítica a la opulencia remite a las discusiones de los teóricos del “decrecimiento” y si bien es característico de la izquierda estatal la mención al proyecto de eliminar la miseria, en Acosta no se trata de la clásica receta socialista estatal o de los Estados de bienestar de impulsar fuerzas productivas controladas por el Estado para redistribución y gasto social. Se trata de combatir la miseria pero también la opulencia y la acumulación desmedida.

En entrevista realizada en 2011 para esta investigación, Alberto Acosta manifestaba que para pensar una nueva sociedad era importante incorporar varios aportes de tradiciones diferentes. Algunos vendrían de la tradición social, como la necesidad de distribución de la riqueza e ingresos. Pero eso no sería suficiente porque el socialismo no recogía la visión de que no estamos al margen de la naturaleza, decía. Incluso para que sea un verdadero socialismo, resaltaba, es necesario dar paso a propuestas biocéntricas. Continuaba afirmando que:

Lo interesante es que las respuestas a la crisis multifacética de un sistema que empieza a implosionar desde problemas energéticos, ambientales, sociales, económicos no vendrá ahora desde visiones de grupos iluminados, u organizaciones que lideren, sino desde la periferia de la periferia, desde los marginados de la historia, desde nuestras raíces y desde los más débiles, que eran prohibidos de hablar en sus lenguas, con políticas de blanqueamiento.

El reto para Acosta era que la “izquierda tradicional” asuma el cambio, de lo contrario, “se va a quedar sólo tradicional, no de izquierda”. ¿Qué es ser de izquierda hoy?, preguntaba y reflexionaba que “son trabajadores, por supuesto, la equidad, por supuesto, los derechos hu-

manos por supuesto. Pero hay también que abrir el escenario e incorporar el tema de la equidad con la naturaleza, equidad regional, de género, generacional”. Acosta comenzó a doblar un pedazo de papel y mostraba que la acumulación capitalista estaba compuesta por diferentes dobles: la colonización del ser, del saber, del poder. Con su demostración quería llegar a que no es posible representar sólo a un sector: si sólo nos concentramos en un clivaje, capital-trabajo, dejamos la inequidad étnica, intergeneracional, de género, que son distintas formas de exclusión y confrontaciones a los que la izquierda debe responder. Si la izquierda no asume esos ratos, decía, va a terminar siendo sólo tradicional, no más izquierda.

Donde la izquierda estaba teniendo más problemas para asimilar nuevas preocupaciones era justamente en el poder. Tanto en Bolivia como en Ecuador, en realidad, la plurinacionalidad y el VB/BV habían sido incorporados al discurso del Gobierno, pero de forma simultánea y cada vez más pronunciada, a una defensa a la industrialización y crecimiento económico como camino para un socialismo, incluso, para el Vivir Bien o Buen Vivir, pensado como bienestar obtenido contra la oligarquía por un Estado fuerte y social y no como forma de vida comunitaria vinculada a otras formas de entender la relación con la naturaleza. García Linera quizás sea el caso más claro de fundamentación vehemente desde la izquierda a la necesidad de electrificar, industrializar y desarrollar, con ecos soviéticos reconocidos por el propio García Linera. Este es el programa de gobiernos sudamericanos de cualquier signo, pero en el vicepresidente de Bolivia y a pesar de su adscripción al indianismo que critica el nacionalismo, excluirse de la lucha contra la pobreza por el camino de la soberanía económica significaría aliarse a los peores intereses imperialistas para la región.

El debate tendría otra dimensión después de 2009, en Bolivia y Ecuador, cuando el escenario constituyente había dado lugar a los proyectos para encaminar la gestión. El MAS explicita su posición industrialista en este momento con una confrontación con el discurso ecologista, que pasa a ser asociado al imperialismo. Conceptos como plurinacionalidad y Vivir Bien, al mismo tiempo, sin ser abandonados

perderían espacio y más bien los interpretará en un sentido estatal desarrollista y de inclusión social, dejando de lado la versión minoritaria, comunitaria y pluralista. En un discurso en un acto en el Chapare, García Linera se referirá a la cuestión territorial y comunitaria, en el sentido de que las comunidades deberían tener poder económico (en Bartra 2010). García Linera decía: “el Estado no puede crear lo comunitario, esto es tarea de las propias comunidades. Pero sí puede crear condiciones para que pasen de la *propiedad en común* a la *producción en común*”. Y decía que era de la comunidad de donde nació el paradigma “Vivir Bien”, con mecanismos de desarrollo que no estaban basados en la rentabilidad. Pero que sin embargo “el Vivir Bien no se sostenía sobre la miseria”, creando argumentativamente la necesidad del Estado y las políticas estatales hacia la comunidad. Para García Linera era necesario salud, educación, carreteras, electricidad, sin destruir el entorno. Pero le preocupaba que el derecho a la consulta fuera vinculante porque cuando se quisiera explotar un recurso no renovable y la comunidad no quiera, esta dice que “no se toca” y entonces “no se toca”. Como quedó claro en el conflicto del TIPNIS y otros, cuando se trata de bien común o de la administración del Estado sobre las riquezas no hay posibilidad de veto, consulta vinculante o autonomía territorial plena de los pueblos indígenas.

Consideraba que el reto era en ese momento incorporar plenamente las comunidades al Estado plurinacional. Ahí era donde aparecía nuevamente la necesidad de Estado en su razonamiento: “hasta 2008 el interés general lo representaba el movimiento y el Estado iba a la zaga. Ahora es al revés. Debido al repliegue de ciertos sectores a su interés particular, el Estado debe asumir por sí mismo la representación del interés general”. Y consideraba que esa presencia del Estado debía ser temporal, porque no habría revoluciones permanentes, sino por oleadas. García Linera decía, entonces, esperar una nueva oleada de masas más adelante que cerraría la fase estatal actual. La relación entre socialismo y VB/BV era, entonces, en el presente boliviano, una relación que se construía desde el Estado y con desarrollo económico que llegaría a las comunidades, incluyéndolas en el Estado plurinacional.

En una conversación con el vicepresidente de Bolivia, en julio de 2013, él compartía conmigo su mirada respecto al rumbo del proceso político y el Estado. Decía entrever:

La posibilidad de vetas, de tendencias post-capitalistas. En general la sociedad mundial, pero en particular en la sociedad boliviana, que ha sido conmovida por un proceso revolucionario, están latentes como burbujas que de rato en rato salen. Pero también las propias condiciones de anulación de esas burbujas, están igualmente presentes. Y lo que un Estado puede hacer [...] lo más que puede hacer un Estado progresista, revolucionario, nunca va hacer substituir ni organizar, eso es un fracaso total. Lo más que puede hacer es crear mejores condiciones para que se despliegue (Schavelzon, 2014, s/p).

Decía que “si uno es honesto intelectualmente tiene que ver que lo que hay es capitalismo y que así va a ser en los siguientes 500 años”. De lo que se trata, entonces, decía García Linera, es de “cómo en medio de este capitalismo estas tendencias, estas vetas, estas burbujitas se convierten en una burbuja más grande y en vez de burbujas se convierten en un contenido”. Y comentaba las dificultades de emprendimientos con sectores sociales apoyados por el Estado. García Linera ubicaba el límite de los proyectos comunitarios y autónomos post-capitalistas, enfocando no en las comunidades indígenas, sino en los sectores sociales en la base del Gobierno del MAS y apoyados por el Estado.

¿Hay posibilidad de construcciones comunitarias de una forma de gestión no capitalista? Sí. El ejemplo más avanzado es Huanuni. ¿Qué pasó en Huanuni? Son los trabajadores, ellos en asambleas deciden al gerente [...] ellos en asamblea deciden las inversiones, las máquinas que hay que comprar, la contratación de nuevos trabajadores [...]. Son productores de gran industria, son 5.000. Y se asumen a la vez como administradores y gestores directos de estos recursos. En ese sentido es muy avanzado. Es una de las más avanzadas de América Latina. Pero así como esto es una burbuja, que la habíamos intentado potenciar. Está su contraparte, que ya no es un límite del Estado, es el límite de la propia clase. Porque agarran los compañeros y deciden en que

van a invertir. Pero también deciden comerse el excedente. Y lo que es una riqueza pública, lo que es un principio de autogestión deviene en una forma de privatización corporativa. Son ellos mismos. ¿El Estado podría haber hecho algo? No. Es la experiencia de ellos. Lo que hizo el Estado es crear un escenario propicio [...] de inversión, de propiedad, de apoyo técnico (Schavelzon, 2014, s/p).

Y el mismo límite lo encuentra en el momento más alto de la movilización social. Es la misma discusión de abril en la guerra del agua en Cochabamba. Recordé, en la conversación, sus escritos en que explicaba cómo se estaba superando el límite de la marcha por la vida y del trabajador subordinado que pedía al Estado. En 2000 se estaba ejerciendo el poder con una visión de autonomía. El vicepresidente mencionó lo que entendía como su reflexión de seis meses después de la Guerra del agua, con los siguiente ejemplos:

En El Alto, en 2003, como ahorita, se toma la ciudad de El Alto. Los gobiernos barriales controlan quien se mueve y quien no se mueve. Les falta gas. Y se van a la planta de YPF. Y en lugar de tomarla y gestionarla para todos el gas, colocan su garrafa. Familia por familia. La solución es familiar, la solución no es social. Tanto heroísmo, han derrotado al ejército, han asumido el control territorial, son ellos ejército, policía y ley, pero al momento de gestionar la producción son familia. Se derrumban. Es un avance y es a la vez un retroceso. Lo mismo es Huanuni y lo mismo son las 9 y hasta 11 empresas sociales. Los compañeros del Chapare, los compañeros de Omasuyos, los ponchos rojos, nos dicen compañeros, acá tenemos muchas vacas ‘como federación provincial, queremos que en vez de que los sindicatos vendan a la PIL, nosotros la procesemos’; ‘que necesitan?’; ‘una fábrica’; ‘aquí está la fábrica’; ‘quien va a gestionar?’ La federación provincial, va a organizar los sindicatos para en vez de vender a la empresa PIL, peruana, la vendan a su propia fábrica, la administren la gestionen, distribuyan, e implementen una especie de empresa social comunitaria. Pasa un año y las 11 empresas fracasan y los compañeros dicen: ‘compañero Evo, gracias por la fábrica de leche, pero te la devolvemos. Y danos un tiempo, un

año, dos, tres años [...] hasta que aprendemos como gestionar, para volver a asumir³ y se la devuelven al Estado [...] lo que era de la federación (Schavelzon, 2014, s/p).

Se trata, entonces, para García Linera, de esperar el desarrollo de una práctica comunitaria. El Estado no puede imponerla:

Lo que puede hacer un Estado revolucionario es fomentar, apuntalar, difundir, articular. Pero la producción en común o lo hacen los productores libremente asociados o no lo hace nadie. Políticamente hay muchas cosas en común. Evo es producto de una comunitarización de la política. Sí. ¿Un bloqueo es una forma de acción comunitaria, no? [...] Una cosa es lo común como resistencia. Y otra cosa es lo común como administración. Y cuando tú vayas viendo experiencias de común de administración, eso es la sustitución del Estado, pero eso no se decreta, eso surge. Y sobre lo que surge se potencia. Eso surge de la propia experiencia de la gente. Que hasta ahorita ha podido hacer lo común para bloquear la calle, pero no ha podido hacer lo común para obtener el gas. [...] Es lo común para la guerra. Es lo común para la política. Pero eso es sólo un paso, necesario, temporal. Hoy la clave es lo común para la riqueza y ahí es donde encuentras la limitación, los tropiezos, las debilidades (Schavelzon, 2014, s/p).

Podemos decir que el VB/BV, para García Linera, es lo que el refiere como “la experiencia material de la gente para asumir lo común”. En la reflexión del vicepresidente, citando su trabajo *Forma comunidad*, la comunidad andina no es un sistema de producción común:

Tiene que ver con que hay cosas comunes en el mundo campesino indígena: el agua, los pastos, ciertas tierras comunales. Pero no es común la producción. No lo fue. Quizás en los relatos míticos de cómo era antes, había trabajo en común y en tierras del Estado. Desde esas experiencias, la producción en común [...] hay asociación de familias. Es una producción individual-familiar. Una suma de producciones individuales y familiares. El límite del *ayllu* antiguo es su forma familiar individual. Pero hay potencia, hay experiencia de propiedad común, de gestión co-

mún, de gestión de pastos y de agua común. Pero en el momento de producción no (Schavelzon, 2014, s/p).

De lo que se trata, en García Linera, es de “pasar de la producción común de la política a la producción común de la riqueza”. Menciona a Hegel y presenta una visión en que a pesar del estatismo actual, piensa la revolución, tal vez también el vivir bien, como horizonte de producción común de la riqueza, en una sociedad que supere la lógica individual.

Con García Linera, encontramos una idea de VB/BV que se enmarca de hecho en un proyecto socialista, pero sin cuestionar el modelo de producción y desarrollo de las fuerzas productivas. Es el Vivir Bien de la sociedad que no se aliena en la lógica del trabajo asalariado, explotación y plusvalía. La sociedad, a partir, quizás, de emprendimientos sociales como burbujas en un entorno capitalista, que producen para el común, que salen de la dinámica del capitalismo no por proponer otras formas de desarrollo y consumo, sino porque son poseedores de la riqueza social, producida por todos. García Linera dice: “la posibilidad de un post-capitalismo tiene que asentarse sobre una forma distinta de gestionar y producir la riqueza. En el mundo indígena y en el mundo obrero. Hay momentos de avance y luego retroceso y otra vez avance. Y el Estado revolucionario tiene que potenciarlo”.

Según la visión de Luis Tapia (2012: 288-295), que fue parte del grupo Comuna, con García Linera y Raúl Prada, pero desde el inicio del Gobierno del MAS se mantuvo en un perfil crítico, el MAS y los sindicatos campesinos (CSUTCB) operaron como fuerzas desmovilizadoras de los sectores indígenas. No hay elementos revolucionarios en el MAS, sino contrarrevolucionarios, conspirando contra el VB/BV. En términos sociológicos, Tapia entiende al MAS como expresión de amplios sectores de población de origen aymara y quechua que llama “biculturales”, en el sentido de que a pesar de hablar lengua originaria y reivindicar su identidad son sujetos capitalistas, a partir del capital comercial próspero, pero también empresarial y en la colonización articulada con la expansión de prácticas que fomentan la depredación y explotación de

recursos naturales. Estos sectores son la dirección de la CSUTCB y de los candidatos del MAS en las últimas elecciones, dice Tapia.

El proyecto político de estos sectores sería “más capitalismo” y en ese sentido convergen con el partido de Gobierno, que según Tapia “opera hoy como dirigente de una nueva expansión del capitalismo en Bolivia y como articulador de los distintos bloques capitalistas: capital extranjero transnacional, nueva burocracia estatal que defiende un estado extractivista y el capital nacional agroindustrial, financiero y manufacturero, la ‘burguesía señorial boliviana’ y el capital comercial y agrario de origen aymara y quechua”. Alternativamente, Tapia distingue otro sector aymara y quechua que se identifica con CONAMAQ y sostiene un proyecto de Estado plurinacional montado sobre el reconocimiento de territorialidades indígenas colectivas. La separación de ambos proyectos antes confluyentes en el Pacto de Unidad, dice Tapia, permitió al menos la reapertura del horizonte plurinacional, generada por el proceso de autonomización de las organizaciones indígenas respecto del Estado y el Gobierno del MAS (Tapia 2012: 288-295).

Otra reflexión sobre el punto de encuentro entre socialismo y VB/BV es la de Boaventura de Sousa Santos, sociólogo portugués que sigue de cerca los procesos aquí estudiados y que en *Hablamos del socialismo del Buen Vivir* (2010: s/n) distingue un “socialismo del siglo XXI” de un “socialismo del Buen Vivir”. Considerando que “el socialismo del siglo XXI, se parece mucho al socialismo del siglo XX” mientras que “cuando hablamos del socialismo del Buen Vivir no hay confusión posible, es otra cosa nueva que está surgiendo”. De Sousa Santos considera que hay luchas ofensivas, en Bolivia, Ecuador y Venezuela, mezcladas con luchas defensivas, no socialistas, que pueden tener una vocación socialista pero no serían una lucha de un cambio radical transformador (2010: s/n).

El debate del VB/BV sería para De Sousa Santos un debate civilizatorio, impulsado especialmente en los últimos treinta años y con presencia en todo el continente. Este debate se relaciona con la conquista y la diversidad cultural y sería más amplio, o por lo menos diferente, de la transición entre capitalismo y socialismo. El debate implicaría dis-

tintas cosmovisiones, distintas concepciones de desarrollo y de Estado y un diálogo nuevo que pasa por el constitucionalismo transformador del continente. De Sousa Santos en este debate se refiere a la Pachamama y el VB/BV y destaca la “presencia conceptual” de los pueblos indígenas:

¿Cómo podríamos pensar que los pueblos olvidados, los pobres ignorantes, inferiores, como eran los indígenas, tendrían una presencia conceptual en esta Constitución de Ecuador tan fuerte que es orgullo de todos los ecuatorianos, que es orgullo de todos los progresistas del mundo? ¿De dónde viene la palabra Pachamama, de dónde viene el *sumak kawsay* que nos apropiamos? Estamos aprendiendo de ellos y esa es la gran riqueza del debate civilizatorio (De Sousa Santos 2010: s/n).

Boaventura de Sousa Santos considera que la diferencia no es trivial entre hablar de socialismo del siglo XXI y socialismo del Buen Vivir. “El socialismo del Buen Vivir combina las dos transiciones: del capitalismo al socialismo, de colonialismo a descolonización, al fin del racismo, al fin del exterminio” (2010: s/n). Se trata de una transición del capitalismo a socialismo, pero combinada con otra del colonialismo a la autodeterminación. De Sousa Santos remite a la teoría de “los dos ojos” del katarismo: de la clase y la etnia, que inspiró el Pacto de Unidad y mucho de la propuesta plurinacional y que ahora marca el ritmo de la política andina post-constituyente. El sociólogo portugués describe la forma actual de esa vieja tensión entre socialismo e indianismo andino; destaca así las formas democráticas no liberales: participativas, comunitarias, que enriquecen la democracia representativa y que el sociólogo portugués considera “revolucionarias”. Se refiere a las luchas que acompañan los procesos constituyentes y que superan un constitucionalismo moderno que borraba las diferencias en nombre de la igualdad.

Según De Sousa Santos, “no necesitamos teorías de vanguardia, necesitamos teorías de retaguardia para acompañar la riqueza del movimiento social”. Y llama también, frente a un auditorio ecuatoriano, a “desaprender algunas cosas que aprendimos para poder crear espacios, porque mucha gente está hablando de *sumak kawsay* pero después combina *sumak kawsay* con neoextractivismo, con productivismo selvático,

cuando no se puede, las dos cosas no van juntas”. Entonces, tenemos que desaprender y ver cómo se puede crear un futuro que tiene que recoger lo ancestral, afirma. Y contrasta la idea moderna occidental por la cual el futuro siempre está adelante, nunca atrás, con la idea andina de pasado como forma de futuro, más respetuoso de la diversidad de este continente.

En otro texto, surgido de otra charla en Ecuador (2008), De Sousa Santos aborda la transición al socialismo y la autodeterminación como el problema que combina el tema de la soberanía de un país con la posibilidad de convivencia entre nacionalidades diferentes dentro de un mismo Estado. Para él, en lugar de significar un peligro, la plurinacionalidad refuerza el nacionalismo y no hay necesariamente conflicto entre los dos conceptos de nación: el de la concepción de nación cívica, de origen liberal, ciudadana, de que “todos somos ecuatorianos, somos bolivianos, somos brasileños, somos portugueses” y el del concepto étnico-cultural que ha sido reivindicado en los Andes pero también en Etiopía, Nueva Zelanda, Canadá, Bélgica, Suiza, como nacionalidad que no colisiona con el primer concepto de nación.

Vivir Bien/Buen Vivir en el Estado y la Constitución

En su versión constitucional, a veces el concepto VB/BV parece no agregar mucho, como cuando en la Constitución ecuatoriana se afirma que “la provincia de Galápagos tendrá un Gobierno de régimen especial. Su planificación y desarrollo se organizará en función de un estricto apego a los principios de conservación del patrimonio natural del Estado y del Buen Vivir, de conformidad con lo que la ley determine” (art. 258). Hugo Chávez, en este sentido, introdujo el término en Venezuela como “homenaje a los indígenas” al bautizar como “tarjeta del Buen Vivir” una tarjeta distribuida en la población para gastos sociales subvencionados por el Estado. Esa sería la forma, sin mucho contenido, del concepto cuando la lógica del desarrollo y el Estado (de la “inclusión social”) prima en el texto.

En otros momentos, el VB/BV se alinea con la crítica a la civilización occidental y el Estado republicano en la búsqueda de otra cosa

no claramente definida aún, pero que se aleja del Estado y la acumulación capitalista y de modelo desarrollista. En la Constitución de Bolivia (2009), el término en aymara *sumaj qamaña* viene acompañado de conceptos de otras etnias en lenguas nativas, al que el Vivir Bien también viene asociado, ahora como parte de los “principios étnico-morales de la sociedad plural” asumidos por el Estado, junto a conceptos también propios de distintos regímenes discursivos occidentales. Se trata de conceptos con origen en la comunidad y pueblos indígenas, pero que adquieren *status* de concepto estatal. Es un VB/BV que trasciende sentidos originales, como parte de un proceso que busca también un Estado distinto, un Estado plurinacional:

Art. 8.I. El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: *ama qhilla, ama llulla, ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), *sumaj qamaña* (Vivir Bien), *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaj ñan* (camino o vida noble). II. El Estado se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales, para vivir bien.

El VB/BV, aquí, se integra sólo como una pieza más de una amplia constelación que remite a varios mundos y ontologías indígenas que no pueden ser reducidas a una. En la sumatoria de conceptos de precedencias comunitarias y estatales, por otra parte, el VB/BV transita el espacio ambiguo donde comunidad y Estado se encuentran. La tensión está presente en el preámbulo de la Constitución boliviana, si observamos el vocabulario empleado, que sitúa al concepto Vivir Bien junto a los típicos derechos sociales que reclaman presencia estatal: “búsqueda del Vivir Bien; con respeto a la pluralidad económica, social, jurídica, política y cultural de los habitantes de esta tierra; en convivencia colectiva con acceso al agua, trabajo, educación, salud y vivienda para todos”.

La tensión entre un origen comunitario y un lenguaje estatal es clara también en la Constitución del Ecuador, que determina en el art. 85 que “las políticas públicas y la prestación de bienes y servicios públicos se orientarán a hacer efectivos el Buen Vivir y todos los derechos y se formularán a partir del principio de solidaridad” y en el propio diagrama del índice de la Constitución, cuando en el Título VII: Régimen del Buen Vivir se incluye:

Capítulo primero: Inclusión y equidad, Sección primera: Educación, Sección segunda: Salud, Sección tercera: Seguridad social, Sección cuarta: Hábitat y vivienda, Sección quinta: Cultura, Sección sexta: Cultura física y tiempo libre, Sección séptima: Comunicación social, Sección octava: Ciencia, tecnología, innovación y saberes ancestrales, Sección novena: Gestión del riesgo, Sección décima: Población y movilidad humana, Sección undécima: Seguridad humana, Sección duodécima: Transporte.

Aún desde el punto de vista estatal del VB/BV encontramos también tensión en el concepto. A veces hay el sentido de armonía con la naturaleza que se acopla con un discurso ecologista o crítico del crecimiento económico como objetivo nacional. Otras veces el VB/BV remite a políticas públicas que traerían bienestar a la población, reducirían la pobreza y revertirían la desigualdad, sobre la base de soberanía económica, industrialización de recursos naturales y crecimiento que permitiría al Estado implementar tales políticas.

En las Constituciones, además de la vida comunitaria y las políticas públicas, el VB/BV se introduce también en el discurso económico. En el art. 307 de la Constitución boliviana leemos que “el modelo económico boliviano es plural y está orientado a mejorar la calidad de vida y el vivir bien de todas las bolivianas y los bolivianos”. De esta forma el concepto se aleja de su origen comunitario y engloba políticas como la nacionalización de hidrocarburos, creación de empresas estatales y planes sociales de transferencia de renta. De hecho, en el mismo artículo se define que “la economía plural está constituida por las formas de organización económica comunitaria, estatal, privada y social cooperativa”. Como parte de las tensiones constituyentes y la combinación de

horizontes, en el art. 307 también leemos una frase que fue introducida en la última sesión de la asamblea y que no era del MAS: “el Estado tiene como máximo valor al ser humano”. La frase agrega que [el Estado] “asegurará el desarrollo mediante la redistribución equitativa de los excedentes económicos en políticas sociales, de salud, educación, cultura y en la reinversión en desarrollo económico productivo”. En el art. 312 leemos que “toda actividad económica debe contribuir al fortalecimiento de la soberanía económica del país” y que “todas las formas de organización económica tienen la obligación de generar trabajo digno y contribuir a la reducción de las desigualdades y a la erradicación de la pobreza”.

El imaginario desde el cual se redactaron estos artículos no estaba pensado en formas económicas comunitarias e indígenas, que no generan trabajo digno, erradican la pobreza ni fortalecen la soberanía económica; se trata de una voz muy presente en el universo discursivo del MAS y también en Correa, como uno de los elementos centrales en los discursos electorales y las defensas políticas de los proyectos progresistas de ambos países, en sintonía con el proyecto político bolivariano y de otros países sudamericanos. El VB/BV se incluye así en el panorama político del modelo estatal adoptado en la mayoría de los países. En Bolivia, este VB/BV se adapta a la demanda de la nacionalización de recursos naturales (central en la agenda de octubre y presente en el horizonte del MAS), como lo muestran las medidas anunciadas cada primero de mayo, pero que cobró protagonismo especial después de la aprobación de la nueva Constitución en 2009.

En los art. 212 y 213 se agrega, sin embargo, que “todas las formas de organización económica tienen la obligación de proteger el medio ambiente” y que “para el logro del Vivir Bien en sus múltiples dimensiones” la organización económica boliviana establece los siguientes propósitos: “generación del producto social en el marco del respeto de los derechos individuales, así como de los derechos de los pueblos y las naciones”. Con lo cual pensamos que quizás la economía de autoconsumo o de caza, pesca y recolección puede estar siendo incluida. Pero en el mismo artículo nuevamente vemos que los propósitos de la

organización económica también son “el desarrollo productivo industrializador de los recursos naturales” y “la participación activa de las economías pública y comunitaria en el aparato productivo”. Los constituyentes bolivianos estaban hablando de Vivir Bien como objetivo de la futura industrialización y crecimiento económico.

La Constitución del Ecuador presentará al Buen Vivir más desconectado de los valores y cosmología indígena, y relacionado con el desarrollo, con las políticas públicas y también con el medio ambiente. En el art. 14:

Se reconoce el derecho de la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el Buen Vivir, *sumak kawsay*. Se declara de interés público la preservación del ambiente, la conservación de los ecosistemas, la biodiversidad y la integridad del patrimonio genético del país, la prevención del daño ambiental y la recuperación de los espacios naturales degradados.

Vinculado al VB/BV, en la Constitución del Ecuador encontramos a los derechos de la naturaleza, una de las principales innovaciones del constitucionalismo latinoamericano de esta época. En estos derechos por primera vez la naturaleza es considerada sujeto de derecho, permitiendo abandonar el antropocentrismo como único horizonte constitucional. Lo biocéntrico o la cosmopolítica que incorpora no humanos como parte del mundo común se presenta como elementos que entran en las instituciones. Es cierto que el art. 283 de la Constitución del Ecuador establece que el ser humano es sujeto y fin del sistema económico; pero el mismo artículo postula la necesidad de una relación dinámica y equilibrada entre sociedad, Estado y mercado, en armonía con la naturaleza, garantizando la producción y reproducción de las condiciones materiales e inmateriales que posibiliten el Buen Vivir.

En el art. 277 se establece que “para la consecución del Buen Vivir, serán deberes generales del Estado: 1. Garantizar los derechos de las personas, las colectividades y la naturaleza”. Ana María Larrea considera que “el proceso constituyente en el Ecuador fue un espacio privilegiado para la reflexión sobre el cambio paradigmático que implica la concep-

ción del Buen Vivir” y que “aunque inacabados e incluso contradictorios en algunos momentos, buena parte de los planteamientos sobre el Buen Vivir, están reflejados en la Constitución”. Larrea destaca que:

La noción de Buen Vivir permite una importante conexión, no lograda en la Constitución anterior, entre la parte dogmática y la parte orgánica de la Carta Magna, ya que los derechos logran una articulación sustantiva con la estructura del Estado, su organización territorial y los denominados ‘régimen de desarrollo’ y ‘régimen del Buen Vivir’ (Larrea 2010).

En el art. 275, este régimen de desarrollo es entendido como “conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socio-culturales y ambientales deben garantizar el Buen Vivir”. El reconocimiento de derechos de la naturaleza se da en los artículos 71 al 74:

Art. 71. La naturaleza o Pachamama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observarán los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda. El Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas y a los colectivos, para que protejan la naturaleza y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema.

Art. 72. La naturaleza tiene derecho a la restauración. Esta restauración será independiente de la obligación que tienen el Estado y las personas naturales o jurídicas de Indemnizar a los individuos y colectivos que dependan de los sistemas naturales afectados. En los casos de impacto ambiental grave o permanente, incluidos los ocasionados por la explotación de los recursos naturales no renovables, el Estado establecerá los mecanismos más eficaces para alcanzar la restauración y adoptará las medidas adecuadas para eliminar o mitigar las consecuencias ambientales nocivas.

Art. 73. El Estado aplicará medidas de precaución y restricción para las actividades que puedan conducir a la extinción de especies, la destrucción de ecosistemas o la alteración permanente de los ciclos naturales. Se prohíbe la introducción de organismos y material orgánico e inorgánico que puedan alterar de manera definitiva el patrimonio genético nacional.

Art. 74. Las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades tendrán derecho a beneficiarse del ambiente y de las riquezas naturales que les permitan el buen vivir. Los servicios ambientales no serán susceptibles de apropiación; su producción, prestación, uso y aprovechamiento serán regulados por el Estado.⁵⁵

Los derechos de la naturaleza serían la particularidad más destacada del VB/BV ecuatoriano, al menos en su versión constitucional. Articulado con la crítica indígena a la civilización occidental y la crítica de izquierda al capitalismo, permitirá descentrar la mirada moderna e individualizante centrada en el hombre para abarcar ecosistemas y también grupos étnicos o campesinos que se presentan como colectivos y no sujetos individuales de derecho. Además, como escribe Larrea, con el reconocimiento de la naturaleza como “espacio donde se reproduce y realiza la vida”, estos derechos significan que la naturaleza deja de ser considerada como “recurso” inerte a ser explotado (Larrea 2010: 23). Según René Ramírez el concepto de Buen Vivir se introduce en la Constitución de 2008 vinculado a los derechos de la naturaleza, como nuevo

55 En artículos relacionados de la Constitución del Ecuador, el Estado “garantiza el principio de precaución y se establece que en aquellos casos de duda sobre los impactos ambientales de una actividad, aunque no exista evidencia científica del daño, el Estado adoptará medidas protectoras oportunas” (art. 396). Se reconoce el derecho de las comunidades de ser consultadas antes de la aprobación de cualquier decisión que pudiera afectar el ambiente. También se reconoce el derecho de los pueblos ancestrales de mantener, proteger y desarrollar sus conocimientos colectivos, ciencias, tecnologías y saberes, y se prohíbe toda forma de apropiación de los mismos (art. 57, numeral 12). Se prohíbe la realización de actividades extractivas en áreas protegidas (art. 407). La producción de bienes de alto valor agregado deberá tomar en cuenta los límites biofísicos de la naturaleza y el respeto a la vida y a las culturas (art. 284, numeral 4).

sujeto que permite llevar la justicia “más allá del reino humano”, pasando del antropocentrismo al biocentrismo, dejando atrás el liberalismo y utilitarismo que caracteriza la Constitución de 1998 y también abarcando como sujetos de derecho a los hombres de futuras generaciones, tampoco contemplados en otras Constituciones (Ramírez 2010).

Eduardo Gudynas, ecólogo e investigador del Centro Latinoamericano de Ecología Social (CLAES), de Montevideo, aportó su mirada durante el proceso constituyente. En uno de sus textos observa que el *sumaj qamaña* aparece en Bolivia como fundamentación ética desde la plurinacionalidad, mientras en el caso ecuatoriano el *sumak kawsay* “tiene más amplitud, como marco para un conjunto de derechos y como expresión de buena parte de la organización y ejecución de esos derechos” (Gudynas 2010). Si en Bolivia el Vivir Bien remite a los derechos ciudadanos tradicionales, para Gudynas, en Ecuador, el concepto referiría también a otras concepciones del derecho. Si en Bolivia y otros países la naturaleza es salvaguardada por su importancia para los humanos, en Ecuador habría un reconocimiento de derechos a los ciclos vitales de restauración (serían derechos ecológicos, más allá de los tradicionales “ambientales”). Además, en Ecuador se ampliaría el significado de naturaleza con la mención de “naturaleza o Pachamama”, que abarca así tanto la visión de la modernidad europea como de la concepción indígena biocéntrica que rompe la visión instrumental del ambiente. La Pachamama no está presente en el texto boliviano más allá de una mención en el preámbulo, aunque en el contexto político y discurso gubernamental en Bolivia la Pachamama esté incluso más presente que en Ecuador.

En un texto escrito por Gudynas y Alberto Acosta (2011: 20), los autores se distancian de las políticas extractivistas de los países progresistas mientras se insiste en el carácter novedoso del *sumak kawsay* en la Constitución del Ecuador, por abarcar un conjunto de derechos y un contrapeso que impondría un nuevo régimen de desarrollo por llevar adelante el concepto como organización y ejecución de tales derechos en el Estado y en la sociedad. Según los autores, en Bolivia el vínculo entre *sumaj qamaña* y derechos no es explícito sin haber, por ejemplo, una referencia al concepto Vivir Bien en la sección de derechos

fundamentales. Considerado un “fin” en la Constitución boliviana, en Ecuador estaría más jerarquizado, con derechos derivados. En compensación, la Constitución boliviana habría desarrollado más la plurinacionalidad, por ejemplo, en el reconocimiento que alcanzan 36 lenguas indígenas, además del castellano, y en el reconocimiento de la territorialidad (Acosta y Gudynas 2011).

En el análisis de Acosta y Gudynas, en los derechos de la naturaleza, “se busca proteger especies y áreas degradadas, pero de forma independiente de la justicia ambiental. No se trata de indemnizar a humanos por el daño ambiental sino de restaurar ecosistemas afectados con una nueva justicia, la ecológica, que funciona en paralelo a la ambiental”. Las redes de vida, como conjunto que abarca ecosistemas y especies, como sujeto de derecho, dan lugar a otro tipo de ciudadanía que “se construye en lo social pero también en lo ambiental. Ese tipo de ciudadanía es plural, ya que depende de las historias y de los ambientes” y es denominada “meta-ciudadanía ecológica” (Acosta y Gudynas 2011). El resultado sería procesos de desmercantilización de la naturaleza, revertiendo privatización del agua o criterios mercantiles utilizados para comercializar servicios ambientales. Los autores aclaran, sin embargo, que en la postura biocéntrica no se trata de una “naturaleza intocada”, sino que sea preservada y no sea más un objeto (un “recurso” o “capital natural” a ser domado, explotado o mercantilizado). Los autores presentan así una crítica a la separación radical entre economía y naturaleza, entendiendo a la naturaleza como canasta de recursos a ser aprovechados, presente en la política y en la Constitución boliviana cuando se habla de industrialización (art. 9, 77, 355) en el marco de la idea clásica de progreso, aquí acompañada de una idea de desarrollo nostálgica de décadas pasadas.

En su texto, Acosta y Gudynas llaman a revisar el estilo de vida de las elites, “como forma de alcanzar un biocentrismo o un socio-biocentrismo en un proceso sostenido y plural que organice la economía preservando los flujos de energía y de materiales en la biosfera y preservando la biodiversidad” (Acosta y Gudynas 2011: 8). Los autores refieren a una lucha que ya no es de los proletarios, sino de la humani-

dad (citando a Prada), pero que continúa siendo contra el capitalismo y todas las bases materiales de la producción que lo sostienen (como el extractivismo). El discurso económico, en estos autores, no es la industrialización y el desarrollo, sino el modelo de la economía solidaria (citando a Coraggio) por la cual el trabajo es la base de la economía, se reconoce la igualdad de condiciones de todos los trabajos, pero además de defender a los trabajadores contra la explotación, se defienden los ecosistemas.

En otro texto, Gudynas analiza los cambios en la izquierda latinoamericana después de las experiencias de Gobierno en Bolivia, Ecuador, Venezuela, Uruguay, Brasil y otros países (Gudynas 2014a). Así, marca una importante separación entre las posiciones tradicionales de la izquierda en la región y las actuales del progresismo. Describe cómo se ha pasado de la crítica conceptual y prácticas concretas relacionadas al desarrollo, a cambiar la matriz primario-exportadora impuesta por el desarrollo convencional. Gudynas también marca el abandono de la agenda de la radicalización de la democracia y el alejamiento de la defensa de derechos, ejemplificado con la expresión de Rafael Correa en el sentido de que los derechos de la naturaleza serían “supuestos”. En su oposición entre viejas izquierdas y nuevos progresismos, Gudynas marca también la tolerancia con la corrupción, un alejamiento de los movimientos sociales y la aceptación de la gobernanza global del comercio. Si bien el origen de los gobiernos vinculados con la izquierda es innegable, Gudynas afirma que sin incorporar temas como el Buen Vivir y si persisten en el hiperpresidencialismo y el extractivismo, el progresismo se distanciaría definitivamente de la izquierda, quedando el discurso sobre industrialización, justicia y participación como mera retórica o contradicción.

El post-extractivismo y las transiciones del VB/BV

En el pasaje del proceso constituyente al post-constituyente, el neoextractivismo se ubica en el centro del debate. Es quizás una de las puertas para dar lugar a una nueva forma política, después que los movimientos y sus conceptos políticos llegaron al Estado y participaron en la

creación de un nuevo orden constitucional. El tema rápidamente entró en la agenda en Ecuador, cuando poco después de aprobada la Constitución de 2008 se aprobó una ley de minería impulsada por Correa, generando rechazo de las comunidades. La megaminería también generó grandes protestas en Perú, Bolivia, Colombia y Argentina, aún en pie. Como desdoblamiento del Vivir Bien, pero llevando el concepto nuevamente afuera del Estado, vemos surgir una posición post-extractivista, que busca encontrar lugar en la crítica a un post-neoliberalismo que no rompía con el modelo anterior respecto al desarrollo. Factores externos contribuían, en un momento donde el mundo y en particular China aumentaba la demanda de *commodities*, para los conflictos en territorios indígenas.

Eduardo Gudynas tiene grandes contribuciones en el estudio de este modelo, reflejadas en publicaciones junto a Alberto Acosta, que dan cuenta de talleres, encuentros políticos y diálogos donde participa parte de la cooperación internacional, las ONG, actores políticos e intelectuales bolivianos y de otros países.⁵⁶ Gudynas busca aplicar un nuevo paradigma que no esté orientado especialmente por la acumulación material, mecanicista y supuestamente infinita, con una estrategia económica incluyente, sostenible, democrática y en busca de igualdad y justicia social, pero también valorando otros saberes que permitan salir del antropocentrismo occidental para generar otras relaciones con la naturaleza (Gudynas 2011). La relación del post-extractivismo con el socialismo es compleja. Gudynas expresa que esta crítica post-desarrollista se opone tanto a la tradición liberal y conservadora como a la socialista y marxista. Reconoce, sin embargo, que algunas críticas al capitalismo son compartidas con el socialismo clásico y han sido revisadas al menos en algunos “ecosocialismos”. Pero por su fidelidad a la idea lineal de la historia y por sus ideas sobre la manipulación de la na-

56 En 2012 participé de un taller sobre transiciones en Bolivia, organizado por la red de organizaciones vinculadas a la ecología LIDEMA, que convocaba para pensar alternativas investigadores, políticos y ecologistas y también había sido organizado en otros países. En un texto reciente Gudynas hace una revisión de los conflictos extractivistas en toda la región, clasificados por su tipo y modalidad, y evaluando sus consecuencias (Gudynas 2014).

turalidad, duda que un post-desarrollo pudiera denominarse socialismo (Gudynas 2011: 44).

En su crítica a los gobiernos progresistas de América del Sur, llama la atención por la falta de discusión acerca de la racionalidad del desarrollo entendido como crecimiento: aparente consenso indiscutido en la región (Gudynas 2011). Para él, se discute si el mismo debe ser impulsado por el Estado, en tales países, o si el Estado sólo debe regularlo (en el neoliberalismo); se discute si se debe mantener la ortodoxia macroeconómica (en Brasil o Bolivia) o si el Estado debe intervenir (como en Venezuela y Argentina), sin embargo, el crecimiento nunca es puesto en cuestión, dice Gudynas. Es parte del manual estatal la defensa del crecimiento con aumento de exportaciones e inversiones, para crear trabajo y calentar la economía. En su libro *Más allá del desarrollo* (2011) propone mostrar históricamente cómo es posible separar “desarrollo” de “crecimiento” y luego de revisar teorías “decrecionistas”, ambientalistas y otras, propone un modelo para superar el desarrollismo de los 60 que hoy está “con otro ropaje”. La propuesta del post- extractivismo surge en diálogo con el post-desarrollo, que se consolida desde fines de los 80, con autores como Arturo Escobar y Gustavo Esteva.

En su posicionamiento, Gudynas (2010) se refiere también al “neoextractivismo progresista” como expresión actual de la ideología (mito o religión) del progreso. Este apoya, desde la administración de los nuevos gobiernos progresistas, inversiones en minería o hidrocarburos de la misma forma que en los gobiernos conservadores, aunque aumentando las regalías e impuestos estatales. También debe notarse que el gasto de los gobiernos progresistas es diferente, priorizando lo social, escribe Gudynas; Pero nota que se mantiene la idea de que los impactos ambientales pueden ser compensados económicamente y se rechaza la existencia de límites ecológicos al crecimiento. A raíz de esta crítica, Gudynas distingue “desarrollos alternativos” de “alternativas al desarrollo”. Según este autor, los primeros tratan de distintas opciones de rectificación, reparación o modificación del desarrollo contemporáneo, pero aceptando sus bases conceptuales. En cambio, en las “alternativas al desarrollo” se busca generar otros marcos conceptuales a esa base ideológica (Gudynas 2010: 43).

Entre los desarrollos alternativos, Gudynas encuentra “alternativas instrumentales clásicas” que proponen reparación de efectos negativos (desarrollo nacional popular, reformismo socialdemócrata, neoextractivismo progresista), “alternativas socialistas o neomarxistas” como el estructuralismo de la teoría de la dependencia y algunos exponentes del socialismo del siglo XXI, basados en el papel del capital en los procesos económicos; así como “alternativas enfocadas en lo social” con énfasis en empleo y pobreza, desarrollo endógeno, incluyendo el multiculturalismo liberal y énfasis en economías campesinas, domésticas, informales e indígenas. También incluye entre las “alternativas al ecodesarrollo” con la sustentabilidad débil y algunas “fuertes” que reaccionan a los impactos ambientales.

En cuanto a las alternativas que van más allá del progreso y la modernidad, Gudynas menciona la “convivencialidad” (Iván Illich proponía en México de los 70 reemplazar el valor técnico de la industria por un valor ético y no material); el desarrollo sustentable “superfuerte” biocéntrico y la “ecología profunda” (Arne Næss), la crítica feminista, la desmaterialización de las economías, algunas de las teorías decrecimentistas (Latouche, discutiendo su alcance para América Latina); el pluralismo de las ontologías relacionales, en base a la interculturalidad y, por último, el Buen Vivir en algunas manifestaciones (Gudynas 2010: 47).

De esta forma, Gudynas contribuye con una versión post-desarrollista y post-extractivista del VB/BV. Asocia al concepto con una crítica a la modernidad y en relación con los pueblos indígenas como fuentes privilegiadas para pensar alternativas, debido a sus ontologías relacionales y racionalidades no insertas en la ideología del progreso. Entre estas formas diferentes de pensamiento, Gudynas destaca la ruptura con las dualidades modernas y la idea de lo convencionalmente llamado “naturaleza” con agencia, *status* moral y expresión política, o elementos sociales que se incluyen en lo que Occidente denomina “ambiente”. Si en la década del 80 el trabajo de antropólogos fue importante en Bolivia para la teorización indígena del *ayllu* y el surgimiento del *sumaj qamaña*, los derechos de la naturaleza y la propuesta de Gudynas también encuentran fundamento en antropólogos contemporáneos que describen ontologías no modernas (ver Povinelli 2001; de la Cade-

na 2010; Viveiros de Castro 2011; Blaser 2013). Entre los aportes post-desarrollistas organizados recientemente como Buen Vivir, Gudynas reconoce la ventaja de que se abandone el uso de la palabra “desarrollo”, pero no restringe el concepto a los pueblos indígenas, reconociendo que el mismo se nutre de visiones de otros pueblos y tradiciones críticas “de los márgenes de la modernidad”, como el ecologismo biocéntrico y el feminismo (Gudynas 2010: 72).

Retomando un trabajo de diversos talleres en distintos países sudamericanos con la articulación de distintas organizaciones y entidades, Gudynas resume la labor realizada acerca de transiciones posibles al post-extractivismo y propone una “transición al Buen Vivir”. Gudynas encuentra una meta post-extractivista en el Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013 (SENPLADES 2009) pero observa que el mismo “no ofrece detalles convincentes de las mediaciones para alcanzarla y la marcha actual de las medidas gubernamentales apunta en sentido contrario”.⁵⁷ Así, escribe sobre la necesidad de “un (nuevo) proceso de cambio orientado al Buen Vivir, donde se reconozcan los derechos de la naturaleza” y que atienda dos condiciones indispensables: erradicar la pobreza, e impedir nuevas pérdidas de biodiversidad.

Con este programa, el post-extractivismo busca no ser solamente una crítica para avanzar en una nueva propuesta estatal. En su análisis, pobreza y biodiversidad se relacionan en el sobreconsumo y

57 Entre los antecedentes de esta transición, Gudynas menciona el Grupo de Escenarios Globales de Suecia (Global Scenario Group), que desde los años 90 elaboró distintas transiciones y escenarios alternativos. El Programa Europa Sostenible y los aportes de investigadores del Instituto Wuppertal por el Clima de Alemania, con conceptos como la “desmaterialización de las economías”, la “economía ecológica” y las propuestas de economías de estado estacionario, el movimiento del decrecimiento, etc. Gudynas menciona el proyecto GEO (Global Environmental Outlook) promovido por el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA), con escenarios de análisis en América Latina y el Caribe realizados en 2003. En Europa también hubo experiencias ciudadanas de reducir el consumo y en América Latina la iniciativa Yasuní-ITT y los reclamos por la consulta previa e informada frente a la minería en distintos países. En Perú se presentó en 2011 una agenda para el nuevo Gobierno con escenarios de transición al modelo extractivo, con la participación de decenas de organizaciones sociales y no gubernamentales.

despilfarro de recursos naturales. Presentando necesidades “sociales”, Gudynas reconoce la necesidad de algún tipo de crecimiento. Pero este no es más una meta para el desarrollo y más bien se trata de pensar una regulación por la cual algunos sectores crezcan y otros se reduzcan. Por tal motivo la propuesta supera las fronteras nacionales. Es en los países industrializados, según Gudynas, donde para iniciar una transición será necesario un decrecimiento. Con una transición regional o global se lograría impedir que intereses extractivistas simplemente migren a un vecino que no los restrinja. Tampoco propone en su plan una prohibición estricta de todo extractivismo, diferenciando más bien, en la transición, un extractivismo “depredador”, de otro “sensato” e “indispensable” (2011).

Entre las medidas propuestas, se incluye el fin de los subsidios del Estado al extractivismo (agua gratuita o energía subvencionada); cambios en las retenciones fiscales; una corrección social y ambiental de precios de los productos de emprendimientos extractivos, incluyendo las externalidades ambientales, generalmente asumidas por la sociedad junto a un cumplimiento estricto de las normas de cada país. Estas medidas llevarán inmediatamente a la clausura de unos primeros emprendimientos, por inviabilidad económica por aumento del costo, lo que debe ser realizado de forma coordinada entre los países. Gudynas también menciona la necesidad de una nueva planificación territorial, uniendo los enclaves extractivistas con mecanismos de coordinación y compensación nacional y continental, con participación ciudadana. Y en crítica a la política progresista, llama a romper el vínculo de necesidad establecido entre planes de lucha contra la pobreza y extractivismo. Se trata, según Gudynas, de generar financiamientos genuinos para que la justicia social no dependa de bonos y otras medidas de compensación económica.

En una crítica al regionalismo abierto propuesto por la CEPAL (1994), con una integración regional recostada sobre el libre comercio se propone un “regionalismo autónomo” como coordinación entre países para recuperar capacidades de decisiones sobre el desarrollo. La idea es evitar que los países sudamericanos compitan entre sí exportando

conjuntos similares de materias primas, con una política coordinada de precios y exigencias a las empresas. Esta transición al VB/BV sería realizada con ritmos diferentes, a veces con regulaciones económicas, otra con expulsión de empresas, apelando al Estado o residiendo en la sociedad, en muchos casos ya movilizada (Gudynas 2011).

De modo complementario a medidas políticas normativas, Gudynas se refiere a la necesidad de “desmaterialización”, indispensable para reducir la demanda de productos extractivos, con cambios en el consumo, como un aumento en el periodo de uso de los bienes y la moratoria sobre ciertos bienes de alto impacto. Estas y otras medidas se complementan con el combate de la opulencia, continúa:

Si bien las transiciones post-extractivistas apuntan a una mayor calidad de vida, sin duda ese futuro será más austero. Los actuales niveles de sobreconsumo, especialmente aquel que es superfluo y banal, deben ser abandonados. La calidad de vida deja de ser entendida como una simple acumulación de bienes materiales, para ser ampliada a dimensiones culturales, afectivas, espirituales, etc.; y la opulencia ya no es motivo de festejo (Gudynas 2011)

Finalmente, en artículo escrito con Alberto Acosta, Gudynas recuerda que la incompatibilidad del Buen Vivir con el extractivismo no se debe sólo a que depreda la naturaleza, sino a que mantiene una estructura laboral explotadora de la mano de obra, a la que tampoco le asegura un empleo adecuado. Para estos autores, la organización misma de la economía debe cambiar en un escenario donde ni el mercado ni el Estado son la solución. Para evitar una sociedad mercantilizada, proponen una relación dinámica y constructiva entre mercado, Estado y sociedad, sin subordinación de la sociedad que derive en egolatrismo individualista. Acosta y Gudynas, en la propuesta post-extractivista buscan escapar de una economía controlada por monopolios especuladores, tanto como de una visión estatista a ultranza de la economía (Acosta y Gudynas 2011).

Según Raúl Prada, “la transición” había comenzado con la aprobación de una Constitución con ese carácter, en 2009, pero seguiría

por fuera del MAS, desde 2010, cuando la posición más firmemente industrialista y la pérdida de peso en la agenda del Gobierno de la plurinacionalidad, lo encontraría en la oposición impulsando una “reconducción” del proceso de cambio con críticas al Gobierno. Entre uno y otro momento, Prada destaca “la elaboración mayor, más trabajada, más reflexionada, más avanzada sobre el Vivir Bien se encuentra en el proyecto de ley de la Madre Tierra. La rica discusión entablada por las comunidades indígenas originarias y campesinas del Pacto de Unidad, de las cinco organizaciones componentes, acaban en el consenso de un documento, el mismo que es la base del proyecto de ley consensuado con la Asamblea Legislativa y el Gobierno”. El documento del Pacto de Unidad es conocido como “Manifiesto político de la Madre Tierra” y sería en realidad el último trabajo del Pacto de Unidad como tal, antes que sus integrantes siguieran por caminos divergentes.⁵⁸

Según Prada (2012b), este proyecto incorpora las cosmovisiones indígenas, inmanentistas, animistas y pluralistas, logra un diálogo intercultural con las teorías ecológicas y las tesis ambientalistas, y propone una transformación institucional adecuada a la defensa de los derechos de la Madre Tierra. Desde su perspectiva, la ley debe reconducir el proceso mediante la adecuación de todas las leyes a la ley de la Madre Tierra, considerada ley matricial y fundacional. Otro eje asociado al VB/BV, en la sistematización de Prada, tiene que ver con la búsqueda de otro consumo, con otra alimentación y estructura de necesidades, que significa al mismo tiempo resguardo de la biodiversidad y la información genética. Prada se opone así al “mal vivir” (citando a Tortosa, que escribe sobre el “maldesarrollo y mal vivir”). Otro eje se asocia a la defensa de bosques, suelos, agua, aire y ciclos de estos seres y la Madre Tierra, en oposición al modelo extractivista, la deforestación, desertización, depredación y otras causas estructurales de la crisis ecológica.

58 Anteproyecto de Ley de la Madre Tierra. [Disponible en: <http://www.cidob-bo.org/images/2012/cartas/Ley%20Madre%20Tierra.pdf>]. Cartas de Brigada Indígena y el CONAMAQ impugnando la ley aprobada. [Disponible en: <http://plataformaenergetica.org/content/3602>].

En cuanto a las transformaciones políticas e institucionales relacionadas con el Vivir Bien, Raúl Prada, en entrevista que le realizáramos, se refiere a la democracia participativa y el ejercicio plural de la democracia, con democracia representativa pero también directa y comunitaria. Comenta también las iniciativas institucionales o legislativas de las que participó después de la constituyente. El Anteproyecto de Ley de Gestión Pública del Ministerio de Economía y Finanzas, del que Prada estaba a cargo en 2008: “es un decodificador y herramienta de interpretación del sentido comunitario implícito en la Constitución”, como intento de transformación participativa de la gestión, a partir de la incorporación de las organizaciones sociales, instituciones y comunidades a la práctica del control social de la gestión y a la propia gestión. Para Prada, esto implica “configurar una política desde lo común, de la riqueza común” y se apoyaría en la propuesta de una Escuela de Gestión Pública de formación de servidores públicos y controladores sociales de la gestión.

En la posición de Prada y de otros intelectuales cercanos al proceso que se alejaron del Gobierno, vemos una versión del Vivir Bien que es de izquierda, se presenta como programa internacionalista, se articula fuertemente con la visión y cosmología indígena y además se despliega en algunos anteproyectos legislativos que buscan avanzar en las bases presentes en la Constitución. Los proyectos no fueron aprobados y a pesar de avanzar en algunos casos con consenso institucional, quedaron en un momento en que el Gobierno se alejó de la visión que primó durante la Constituyente. El concepto se cargaría de significantes en estos desarrollos que abarcan lo institucional, pero se asociaría a horizontes y programas antes que a formas estatales y legislativas. A pesar de su trabajo de gestión, Raúl Prada acompañaría este movimiento adensando la formulación filosófica del VB/BV, definido como “el supuesto transversal de la transición pluralista”. En esta búsqueda de horizontes que continúen el proceso de cambio, para Raúl Prada, “el Vivir Bien es el *ethos* de la construcción del Estado plurinacional comunitario y autónomico, forma política de la transición hacia una alternativa civilizatoria a la modernidad, al capitalismo y al desarrollo” (2012b: s/n). En Raúl

Prada, como una de las posibles trayectorias del VB/BV, el recorrido del concepto fue de la comunidad a la Constitución, de la Constitución a la institucionalidad del Estado y del Estado de vuelta afuera del Estado, como *ethos* u horizonte de lucha por el que se debe construir.

El descontento con el Gobierno tuvo expresión nuevamente cuando la “Ley marco de la Madre Tierra y desarrollo integral para Vivir Bien” fue finalmente aprobada, en agosto de 2012, sin consenso con las organizaciones indígenas y sin respetar el anteproyecto firmado por el Pacto de Unidad. Tanto CONAMAQ como la brigada de asambleístas indígenas (con firma de los parlamentarios Pedro Nuny, Bienvenido Zacu, Blanca Cartagena y Cristina Valeroso) se manifestaron en contra. Se denunciaba el alejamiento de la propuesta realizada en 2011 y, en la carta, los legisladores recuerdan que en el anteproyecto rechazaban el concepto “mercantilista” y “capitalista” de “recursos naturales”, proponiendo su abolición, en el mismo sentido discutido del Ecuador, por expresar apropiación violenta de la Madre Tierra. El retroceso en los derechos colectivos reconocidos, como el de consulta, hacía de esta, para los indígenas, una ley “extractivista”. Los indígenas también criticaban, en sus cartas a la Presidencia del Congreso el empleo del término “desarrollo integral”, entendido como contradictorio con el Vivir Bien y que con la frase “derecho al desarrollo y el derecho a salir de la pobreza” justificaría, según CONAMAQ, “una visión desarrollista, extractiva e industrializadora”. Raúl Prada calificaría a la nueva ley de “grotesco político” y de “ley del padre tierra”, considerándola inconstitucional y como reducción de la Madre Tierra a cenicienta del desarrollo sostenible (2012c).⁵⁹

En cuanto a la transición hacia el VB/BV, desde el punto de vista gubernamental, René Ramírez (2010) escribe:

59 “Ley de la Madre Tierra aprobada por la Asamblea Plurinacional”. [Disponible en: <http://clavero.derechosindigenas.org/wp-content/uploads/2012/06/Bolivia-LEY-madre-tierra-y-D.I.-No.pdf>]. Artículo de Raúl Prada sobre “Ley del Padre Tierra”. [Disponible en: <http://horizontesnomadas.blogspot.com.br/2012/09/lo-grotesco-politico-la-ley-padre-tierra.html?spref=fb>].

En el corto plazo –de aquí a unos diez años–, esperemos se dé el tránsito de una sociedad utilitaria liberal a una sociedad igualitaria republicana, pasando por intermedio lo que podemos llamar ‘socialismo de mercado’, algo que desde cierta perspectiva de la izquierda molesta, pero que es completamente realista y pragmático [...]. Dentro del Plan Nacional para el Buen Vivir, hemos sugerido que mientras transitamos por este socialismo de mercado, el énfasis radique en las políticas públicas redistributivas, principalmente centradas en la redistribución de los medios de producción, sistemas tributarios progresivos, control del poder de mercado y obviamente el tema del reconocimiento de lo diverso, de lo plurinacional [...]. En este período de cuatro años lo que podemos hacer tiene que ver con la redistribución intensiva. Hemos empezado algo complicado, pero lo estamos haciendo, principalmente con los temas de la tierra y el agua. En el tema tierra, encontramos que el principal terrateniente se llama Estado; la redistribución empieza por esas tierras, para luego pasar a lo que se ha denominado como tierras ociosas (Ramírez 2010: 135-136).

En su definición de Buen Vivir, la entiende como “concepto que se está debatiendo, que está en construcción; es un concepto completamente móvil, que llama a reflexionar. Se trata de un concepto complejo, no lineal, históricamente construido y en constante resignificación” (Ramírez 2010: 139). Propone una síntesis que para nada se apoya en los pueblos indígenas:

Se trata de la satisfacción de las necesidades, la consecución de una calidad de vida y muerte digna, el amar y ser amado, el florecimiento saludable de todos y todas, en paz y armonía con la naturaleza y la prolongación indefinida de las culturas humanas. El Buen Vivir presupone tener tiempo libre para la contemplación y la emancipación; que las libertades, oportunidades, capacidades y potencialidades reales de los individuos se amplíen y florezcan, de modo que permitan lograr simultáneamente aquello que la sociedad, los territorios, las diversas identidades colectivas y cada uno –visto como un ser humano universal y particular a la vez– valoran –también subjetivamente–, sin producir ningún tipo de dominación a otro (Ramírez 2010: 139).

En cuanto al futuro, Ramírez dice: “ahora bien, en el largo plazo, visualizamos una sociedad socialista cuya pauta distributiva es la igualdad y la democracia”. Define que:

No hablamos de una estrategia de desarrollo, porque estamos proponiendo una moratoria a la palabra desarrollo, o por lo menos estamos haciendo una provocación analítica para reflexionar sobre un concepto que ha sido tan flexible, tan manipulado, tan maleable, pues cada crítica que ha tenido ha implicado la recuperación de su sentido bajo otra forma. Por eso y para emprender el proceso de definiciones de largo alcance delineadas por el Buen Vivir, nuestro devenir se nombra en el Plan Nacional para el Buen Vivir (Ramírez 2010).

Llama la atención la propuesta política de largo plazo, dialogando con las discusiones de este trabajo, pero planteando un proyecto post-extractivismo polémico desde el punto de vista de economías sumamente dependientes de la exportación del petróleo: “en el Plan Nacional para el Buen Vivir lo que proponemos es transitar desde un modelo primario exportador hacia lo que denominamos una ‘biopolis eco turística’ (en el largo plazo), que centre la acumulación principalmente en el conocimiento y en el turismo comunitario” (Ramírez 2010: 137).

Se trataría de una sociedad con valores y objetivos realmente invertidos. No sería la productividad lo que guie a los hombres, ya no centrados en sí mismos y en la mercantilización de la naturaleza. Se trataría de valorar la no productividad:

Tiene mucha más trascendencia cuando el otro reconoce que el no hacer nada tiene valor. En este caso, el mundo reconoce –o intentamos que reconozca– que dejar el crudo en tierra tiene un valor en sí mismo, el no hacer nada tiene un valor en sí mismo y eso implica una retribución material. Es un cambio de valor a nivel mundial, por tanto es una propuesta completamente revolucionaria, como las que se requieren para el tránsito al Buen Vivir (Ramírez 2010).

Una sociedad que tenga en el turismo comunitario la base de su economía sería la forma de ejercer la soberanía energética, la soberanía

nía del conocimiento, la soberanía financiera, la soberanía alimentaria y otras, escribe Ramírez. Al mismo tiempo, pocas líneas después, Ramírez afirma la necesidad de continuar por el camino de la industrialización: “en estos cuatro años, para hacer ese tránsito de largo plazo, tiene que haber una recuperación de la industria nacional, aspecto muy importante para dirigirnos de una economía primaria a una secundaria y terciaria, en la cual juega un papel fundamental la integración latinoamericana” (Ramírez 2010: 137-138).

Elegí concluir con una voz gubernamental, de modo de hacer una vez más presente la complejidad de escenarios y conceptos que atraviesan fronteras estatales y comunitarias, indígenas y campesinas, de izquierda, nacionalistas y postcoloniales. La molecularidad de ideas que llegaron al Estado, sin embargo, no nos impide ver con claridad los compromisos de los gobiernos de Bolivia y Ecuador con un modelo tradicional de desarrollo, que se refleja también en alianzas políticas con poderes territoriales y empresariales de siempre, y no se distinguen de las decisiones de gobiernos no progresistas en la región. La llegada al Estado de ideas de afuera permitieron que durante los procesos constituyentes fueran cuestionados límites y nuevas formas surgieran donde todo parecía inamovible. Una vez aprobadas las constituciones plurinacionales, sin embargo, estas ideas se continuarían evocando, pero cada vez como contradicciones menos sostenibles al lado de políticas extractivistas y violación de derechos indígenas. La realidad política con gobiernos que mantendrían popularidad electoral pero se alejarían de importantes aliados originales, por otra parte, desplazaría la búsqueda de la plurinacionalidad, el Buen Vivir y el Vivir Bien especialmente al ámbito de luchas territoriales desde donde un nuevo horizonte político con nuevas premisas comienza a ser construido.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, A.
2008 *Bitácora constituyente*, Quito: Abya-Yala.
2010 “El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi”, en: *Policy Paper*, n° 9, octubre, Quito: FES/ILDIS.
2009 *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*, Quito: Abya-Yala.
- Acosta, A. y Martínez, E. (comp.)
2009 *Plurinacionalidad: democracia en la diversidad*, Quito: Abya-Yala.
- Acosta, A. et al.
2009 *Dejar el petróleo en tierra para el Buen Vivir: elementos para una propuesta política, económica y ecológica para la iniciativa de no explotación petrolera en la Amazonia de Ecuador*, Programa de las Américas: Informe de la Política, Washington DC: Center for International Policy.
- Albó, X.
1987 “From MNRistas to Kataristas to Katari”, en: Steve J. Stern (ed.), *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World: 18th to 20th Centuries*, Madison: University of Wisconsin Press, pp. 379-419.
1991 *Por una Bolivia diferente: aportes para un proyecto histórico popular*, Cuadernos de Investigación n° 34, La Paz: Hisbol.
2008 *Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú*, La Paz: CIPCA.
2011 “Suma qamaña=convivir bien. ¿Cómo medirlo?”, en: Farah, I. y Vasapollo, L. (coord.), *Vivir Bien: ¿paradigma no capitalista?*, La Paz: CIDES/Sapienza de Roma/OXFAM. [Disponible en: http://www.cides.edu.bo/webcides/images/pdf/Vivir_bien_Paradigma.pdf].
- Albó, X. y Barrios, F.
2007 *Por una Bolivia plurinacional e intercultural con autonomías*, La Paz: PNUD.
- Albó, X. y Romero, C.
2009 *Autonomías indígenas. En la realidad boliviana y su nueva Constitución*, La Paz: Vicepresidencia del Estado, GTZ-PADEP.
- Almaraz, A.
2011 “La reveladora furia de García y el proceso de cambio”, en: VV. AA. *La MAScarada del poder*, Cochabamba: Textos Rebeldes. [Disponible en: <http://es.scribd.com/doc/101938312/La-MAScarada-Del-Poder>].
- Almaraz, A. et al.
2012 “Documentos sobre el TIPNIS y la consulta”. [Disponible en: <http://www.somossur.net/bolivia/economia/no-a-la-carretera-por-el-tipnis/1032-en-defensa-de-la-consulta-verdadera.html>].

- Almeida, I.
2008 *El Estado plurinacional. Valor histórico y libertad política para los indígenas ecuatorianos*, Quito: Abya-Yala.
- 2009 “Estado plurinacional”, en: *Hoy*, Quito, el 18 de octubre de 2009. [Disponible en: <http://www.hoy.com.ec/noticias-ecuador/estado-plurinacional-373532.html>].
- Almeida, I. et al.
2005 *Autonomía indígena. Frente al Estado Nación y a la Globalización neoliberal*, Quito: Abya-Yala.
- Anaya Muñoz, A.
2006 *Autonomía indígena, gobernabilidad y legitimidad en México. La legalización de usos y costumbres electorales en Oaxaca*, México: Okaza & Valdés.
- Andrade, S. et al. (eds.)
2009 *La nueva Constitución del Ecuador*, Quito: UAS, Corporación Editora Nacional.
- Ávila Santamaría, R.
2011 *La Constitución de 2008 en el contexto andino*, Quito: Ministerio de Justicia. [Disponible en: <http://www.minjusticia-ddhh.gov.ec/images/stories/publicaciones/Const2008.pdf>].
- Ayala Mora, E. y Quintero López, R.
2007 *Asamblea Constituyente: retos y oportunidades*, Quito: La Tierra.
- Bartra, A.
2010 “Altas y bajas: revolución agraria en tierras bolivianas”, en: *La Jornada*, México, agosto de 2010. [Disponible en: <http://eju.tv/2010/08/altas-y-bajas-revolucin-agraria-en-tierras-bolivianas>].
- Bautista, R. et al.
2012 *La victoria indígena del TIPNIS*, La Paz: Autodeterminación.
- Blaser, M.
2013 “Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: Toward a Conversation on Political Ontology”, en: *Current Anthropology*, nº 5, pp. 547-568.
- Böhrt, C. et al.
2008 *Hacia una Constitución democrática, viable y plural*, La Paz: FES-ILDIS/FBDM.
- Böhrt, C. et al.
2008 *Puentes para un diálogo democrático*, Proyectos de Constitución y Estatutos: Compatibilidades y Diferencias, La Paz: FES-ILDIS/FBDM.
- Böhrt, C. et al.
2009 *Del conflicto al diálogo. Memorias del Acuerdo Constitucional*, La Paz: FES-ILDIS/FBDM.
- Burguete, A. et al. (coords.)
2008 *Gobernar en la diversidad: experiencias indígenas en América Latina. Hacia la investigación de co-labor*, México DF: CIESAS, FLACSO, Publicaciones de la Casa Chata.

- Calla, R.
2010 “Bolivia ya no es República” en: *Bolpress*, 8 de junio de 2010. [Disponible en: <http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2009080606>].
- Carrithers, M. et al.
2010 “Ontology Is Just Another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory”, en: *Critique of Anthropology*, 30 de junio de 2010, Universidad de Manchester, pp. 152-200.
- Charters, C. y Stavenhagen, R.
2010 *Making the Declaration Work: The United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, IWGIA.
- Chávez, M.
2008 “Autonomías indígenas y Estado plurinacional. Proyectos políticos de los movimientos indígenas y campesinos en Bolivia”, en: *OSAL CLACSO*, año IX, n° 24, octubre de 2008. [Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clasco.org.ar/ar/libros/osal/osal24/03chavez.pdf>].
- Chávez, M. et al.
2012 *Extractivismo y resistencia indígena en el TIPNIS*, La Paz: Autodeterminación.
- Chungara, D. y Viezzer, M.
1977 “Si me permiten hablar”: testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia, México DF: Siglo XXI.
- Choquehuanca, D.
2010a “Ponencia para el Encuentro Latinoamericano ‘Pachamama, Pueblos, Liberación y Sumak Kawsay’”, Fundación Pueblo Indio del Ecuador, 27 de enero de 2010, Quito.
2010b “25 postulados para entender el ‘Vivir Bien’”, en: *La Razón*, 31 de enero de 2010, La Paz: Ministerio de Relaciones Exteriores. [Disponible en: http://www.altaalegremia.com.ar/Vivir_Bien.phtml].
- Chuji, M.
2008 “Diez conceptos básicos sobre plurinacionalidad e interculturalidad”, en: *ALAI: América Latina en Movimiento*, 9 de abril de 2008. [Disponible en: <http://alainet.org/active/23366&lang=es%20sobre%20lo%20que%20se%20aprob%C3%B3%20en%201998>].
- Clastres, P.
2003 *A Sociedade Contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify.
- Clavero, B.
2008 *Geografía jurídica de América Latina. Pueblos indígenas entre Constituciones mestizas*, México DF: Siglo XXI.
2004 *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*, São Paulo: Cosac Naify.

- 2004b “Do etnocídio”, en: *Arqueologia da violencia*, São Paulo: Cosac Naif, pp. 81-92.
- 2010 “Ecuador, ¿Estado plurinacional?”, texto digital. [Disponible en: <http://clavero.derechosindigenas.org/wp-content/uploads/2010/09/Ecuador-Plurinacionalizar.pdf>].
- 2011 “Estado plurinacional o bolivariano: nuevo o viejo paradigma constitucional americano”, texto digital. [Disponible en: <http://clavero.derechosindigenas.org/wp-content/uploads/2011/05/Estado-Plurinacional.pdf>].
- Collaguazo Pilco, R.
- 2011 “Sin revolución agraria y del mar ¡no hay revolución!”, en: *La Tendencia*, nº 12 octubre-noviembre de 2011, pp. 63-65. [Disponible en: <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/quito/05108/tendencia-12.pdf>].
- CONAIE
- 2001 *Proyecto político plurinacional*. [Disponible en: <http://www.llacta.org/organiz/coms/com862.htm>].
- 2007 *Propuesta de Constitución de la República del Ecuador*, octubre de 2007. [Disponible en: <http://tukuishimi.org/documentos/DocD05.pdf>].
- Correa, R.
- 2013 “Cadena nacional sobre liquidación de fideicomisos del Yasuni”, 15 de agosto de 2013. [Disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=315v8QPAqQg>].
- CSUTCB
- 1983 *Tesis política*. [Disponible en: <http://www.intcul.tohoku.ac.jp/syoshida/katarismo/csutcb83.htm>].
- Dávalos, P.
- 2006 “Ganamos pero perdimos: balance de lo logrado y problemas pendientes”, en: Gutiérrez y Escárzaga (eds.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, vol. 2, México: Casa Juan Pablos-CEAM-Universidad de Puebla, pp. 231-236.
- 2008a “El ‘Sumak Kawsay’ (‘Buen vivir’) y las cesuras del desarrollo”, en: *ALAI*, 6 de mayo de 2008, Quito. [Disponible en: <http://alainet.org/active/23920&lang=es>].
- 2008b “Reflexiones sobre el Sumak Kawsay (el Buen Vivir) y las teorías del desarrollo”, en: *ALAI*, 5 de agosto de 2008, Quito. [Disponible en: <http://alainet.org/active/25617>].
- De la Cadena, M.
- 2010 “Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond Politics”, en: *Cultural Anthropology*, 25(2), pp. 334-370.
- De Marzo, G.
- 2010 *Buen Vivir. Para una democracia de la Tierra*, La Paz: Plural.

- De Sousa Santos, B.
 2007 *La reinención del Estado y el Estado plurinacional*, Cochabamba: CEJIS-CENDA-CEDIB.
 2008a *Pensar el Estado y la sociedad: desafíos actuales*, La Paz: CLACSO-Muela del Diablo-Comuna-CIDES-UMSA.
 2008b *Conocer desde el sur. Para una cultura política emancipadora*, La Paz: CLACSO-CIDES-UMSA-Plural.
 2010 “Hablamos de socialismo del Buen Vivir”, ALAI-América Latina. [Disponible en: <http://jbcs.blogspot.com/2010/03/hablamos-del-socialismo-del-buen-vivir.html>].
- De Sousa Santos, B. y Exeni, J. L. (eds.)
 2012 *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*, Quito: Abya-Yala & Rosa Luxemburg. [Disponible en: <http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Justicia%20ind%C3%ADgena%20Bolivia.pdf>].
- Deleuze, G. y Guattari F.
 1993 *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Anagrama.
- Díaz Polanco, H.
 1996 *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, México DF: Siglo XXI.
 1997 *La rebelión zapatista y la autonomía*, México DF: Siglo XXI.
- Erazo, J.
 2008 *Construyendo la autonomía: organizaciones indígenas, Gobierno y uso de la tierra en la región amazónica del Ecuador, 1964-2001*, Quito: Abya-Yala.
- Escobar, A.
 1994 *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton University Press.
- Farah, I. y Vasapollo, L. (coord.)
 2011: *Vivir Bien: ¿paradigma no capitalista?*, La Paz: CIDES-Sapienza de Roma-OXFAM.
- Fischermann, B.
 2012 “La carretera por el TIPNIS. Racionalidades, racionamientos, derechos y convivencia conflictiva de la naturaleza, indígenas colonos y empresarios”, en: *Extractivismo y resistencia indígena en el TIPNIS*, La Paz: Autodeterminación.
- FUNDACIÓN TIERRA
 2010 “Resultados de la Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra”, 19 al 22 de abril de 2010, Cochabamba, Bolivia. [Disponible en: http://www.ftierra.org/ft/index.php?option=com_content&view=article&id=2506:resultados-de-cmpcc-y-los-derechos-de-la-madre-tierra&catid=152:cc&Itemid=210].

- 2012 *Marcha indígena por el TIPNIS*, La Paz: Fundación Tierra. [Disponible en: http://www.ftierra.org/ft/index.php?option=com_wrapper&view=wrapper&Itemid=118].
- FUNDACIÓN UNIR
- 2011 *Análisis de la conflictividad del TIPNIS y potenciales de paz*, octubre de 2011. [Disponible en: http://www.unirbolivia.org/nueva3/images/stories/cabecera/21oct2011_Analisis_conflictividad_TIPNIS__y_potenciales_DE_paz_links.pdf].
- Gabriel, L. y López-Rivas G. (coord.)
- 2005 *Autonomías indígenas en América Latina*, México: Plaza & Valdés.
- Galindo, M.
- 2007 *Visiones aymaras sobre las autonomías. Aportes para la construcción del Estado nacional*, La Paz: PIEB.
- Gamboa Rocabado, F.
- 2007 “Dilemas y laberintos políticos en la Asamblea Constituyente de Bolivia: una evaluación de su dinámica”, s/d. [Disponible en: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/asamblea%20Bolivia.pdf>].
- Gangotena Guarderas, A.
- 2010 *De la Constitución a la no Constitución*, Quito: Cevallos.
- Garcés, F.
- 2010 *El Pacto de Unidad y el proceso de construcción de una propuesta de Constitución Política del Estado*, sistematización de la experiencia, La Paz: Pacto de Unidad-NINA-CEFREC-Caritas-CEJIS-CENDA-Agua Sustentable. [Disponible en: http://www.redunitas.org/PACTO_UNIDAD.pdf].
- 2013 *Los indígenas y su Estado (pluri)nacional: una mirada al proceso constituyente boliviano*, Cochabamba: UMSS-CLACSO-JAINA.
- García Linera, A.
- 1993 “El ‘pluri-multismo’ o el vergonzoso asimilacionismo burgués”, en: *Cuadernos de Discusión de Chonchocoro*, s/d.
2003. “Autogobiernos indígenas. Estado multinacional y multicivilizatorio: una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de naciones indias”, en: *La descentralización que se viene. Propuestas para la (re) Constitución del nivel estatal intermedio*, La Paz: ILDIS-FES-Plural.
- 2007a “Temo que el país se radicalice si la asamblea fracasa”, en: *El Deber*, 21 de octubre de 2007. [Disponible en: <http://www.eldeber.com.bo/2007/2007-10-21/vernotanacional.php?id=071021003330>].
- 2007b “García Linera: la Asamblea Constituyente está secuestrada”, en: *El Mundo*, 3 de septiembre de 2007, Santa Cruz. [Disponible en: <http://www.elmundo.com.bo/Secundarianew.asp?edicion=07/11/2007&Tipo=Nacional&Cod=6924>].

- 2008a “Indianismo y marxismo”, en: García Linera, A., *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, Buenos Aires: CLACSO-PROMETEO.
- 2008b [2005] “Evismo, indianismo y Marxismo”, en: *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, n° 2, España: CLACSO. [Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/cuadernos/es/garci.pdf>].
- 2010a “Lo plurinacional sólo es igualdad de derechos”, en: *La Prensa*, 18 de enero de 2010.
- 2010b “El Estado plurinacional”, Ponencia del vicepresidente Álvaro García Linera en la inauguración de la Escuela de Formación Evo Morales Ayma. [Disponible en: <http://pt.scribd.com/doc/67177026/El-Estado-Plurinacional>].
- 2011a *Las tensiones creativas de la revolución. La quinta fase del proceso de cambio*, La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional. [Disponible en: http://www.vicepresidencia.gob.bo/Portals/0/documentos/Tensiones_revolucion.pdf].
- 2011b *El “oenegismo”, enfermedad infantil del derechismo (O cómo la “reconducción” del proceso de cambio es la restauración neoliberal)*, La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional-Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional. [Disponible en: <http://www.vicepresidencia.gob.bo/Portals/0/documentos/EL-OENEGISMO.pdf>].
- 2012a “El pueblo boliviano vive la mayor revolución social”, en: *La Jornada*, 8 de febrero de 2012, México. [Disponible en: http://www.vicepresidencia.gob.bo/IMG/pdf/entrevista_la_jornada_de_mexico.pdf].
- 2012b *Geopolítica de la Amazonía. Poder hacendal-patrimonial y acumulación capitalista*, La Paz: Vicepresidencia. [Disponible en: http://www.vicepresidencia.gob.bo/IMG/pdf/libro_final.pdf].
- García Linera, A. et al. (coord.)
2004 *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política*, La Paz: Diakonía-Oxfam.
- Gargarella, R.
2012 *200 años de constitucionalismo en América Latina (1810-2010)*, manuscrito inédito.
- González, M. et al.
2010 *La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, Quito: FLACSO-GTZ-IWGIA-CIESAS-UNICH.
- Gutiérrez Aguilar, R. et al.
2002 *Democratizaciones plebeyas*, La Paz: Comuna-Muela del Diablo.
- Gudynas, E.
2009 *El mandato ecológico. Derechos de la naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*, Quito: Abya-Yala.

- 2010 “La ecología política del progresismo sudamericano: los límites del progreso y la renovación verde de la izquierda”, en: *Sin Permiso*, n° 8, Barcelona, pp. 147-167.
- 2011 “Desarrollo, extractivismo y Buen Vivir” y “Sentidos, opciones y ámbitos de las transiciones al post-extractivismo”, en: VV. AA., *Más allá del desarrollo*, Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, Quito: Abya-Yala, Fundación Luxemburgo.
- 2014a “Diez tesis sobre el ‘divorcio’ entre izquierda y progresismo en América Latina”, en: *Página Siete*, 9 de febrero de 2014, La Paz. [Disponible en: <http://www.paginasiete.bo/ideas/2014/2/9/tesis-sobre-divorcio-entre-izquierda-progresismo-america-latina-13367.html>].
- 2014b “Conflictos y extractivismo: conceptos, contenidos y dinámicas”, en: *Decursos*, Revista de Ciencias Sociales, n° 27-28, Cochabamba: CESU-Universidad Mayor San Simón, pp. 79-115.
- Gudynas, E. y Acosta A.
2011 “El Buen Vivir más allá del desarrollo”, en: *Qué Hacer*, n° 181, Lima: DESCO, pp. 70-81. [Disponible en: <http://www.gudynas.com/publicaciones/reportes/GudynasAcostaBuenVivirDesarrolloQHacer11.pdf>].
- Gutiérrez Chong, N.
2008 *Estados y autonomías en democracias contemporáneas*, México: UNAM, Plaza & Valdés.
- Guzmán, A. *et al.*
2011 “Manifiesto, coordinadora reconducción”. [Disponible en: <http://www.papelesdesociedad.info/IMG/pdf/recuperacion-cambio.pdf>].
- Harnecker, M.
2011 *Ecuador: una nueva izquierda en busca de la vida en plenitud*, Quito: Abya-Yala.
- Holbraad, M. *et al.*
2014 “The Politics of Ontology: Anthropological Positions. Theorizing the Contemporary”, en: *Cultural Anthropology*, 13 de enero de 2014.
- Huanacuni, F.
2010 *Vivir Bien/Buen Vivir*, La Paz: Convenio Andrés Bello.
- Hurtado, J.
1986 *El katarismo*, La Paz: Hisbol.
- Ibarra, H.
2008 *Visión histórico política de la Constitución del 2008*, Quito: CAAP.
- Irigoyen, R.
2009 “Aos 20 anos da Convenção 169 da OIT: balanço e desafios da implementação dos direitos dos povos indígenas na América Latina”, en: Verdum, R. (coord.), *Povos indígenas: Constituições e reformas políticas na América Latina*, Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos, pp. 9-62.

- Isch López, E.
2008 *El “Buen Vivir” o Sumak Kawsay*, 24 de julio de 2008. Disponible en: <http://www.voltairenet.org/El-buen-vivir-o-Sumak-Kawsay>].
- LA PRENSA
2009 “Controversia de la república al Estado plurinacional”, en: *Revista Domingo*, 1 de Agosto de 2009, La Paz. [Disponible en: <http://eju.tv/2009/08/controversia-de-la-repuacute-blica-al-estado-plurinacional>].
- Lander, E. (coord.)
2005 *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*, São Paulo: Colección Sur Sur-CLACSO.
2007 “Marxismo, eurocentrismo e colonialismo”, en: Borón, A. *et al.* (coord.), *A Teoria Marxista Hoje*, São Paulo: CLACSO.
- Larrea, A. M.
2010 “El constitucionalismo post-neoliberal y el Sumak Kawsay”, en: SENPLADES, *Los nuevos retos de América Latina: socialismo y Sumak Kawsay*, Quito: SENPLADES, pp. 15-28.
- Latour, B.
1994 *Jamais Fomos Modernos. Ensaio de Antropologia Simétrica*, Río de Janeiro: Coleção TRANS Editora 34.
- Lazarte, J.
2011 “La Asamblea Constituyente de Bolivia. El pacto era necesario, ¿por qué no fue posible?”, en: Zuazo, O. *et al.* (coord.), *Lo que unos no quieren recordar es lo que otros no pueden olvidar. Asamblea Constituyente, descolonización e interculturalidad*, La Paz: FES-ILDIS, 319-431.
- Llasag Fernández, R.
2009 “Constitucionalismo y pluralismo jurídico: balance de la aplicación de las reformas constitucionales relativas al derecho indígena en el Ecuador”. [Disponible en: <http://ibcperu.org/doc/isis/12667.pdf>].
- López y Rivas, G.
2004 *Autonomías democracia o contrainsurgencia*, México: Era.
- LOS TIEMPOS
2008 “La esencia del proyecto del MAS”, 31 de octubre de 2008, Cochabamba.
- Löwy, M.
2011 *Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista*, Buenos Aires: Herramienta-El Colectivo.
- Lucio Paredes, P.
2008 *En busca de la Constitución perdida*, Quito: Trama.
- Macas, L.
2010 “Ponencia del Foro Público El Buen Vivir de los Pueblos Indígenas Andinos”, Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), 28 de enero de 2010, Lima: ALAI.

- Mamani Pacasi, R. *et al.*
 2012 *Vivir Bien: significados y representaciones desde la vida cotidiana*, La Paz: PIEB.
- Martínez Dalmau, R.
 2008 *El proceso constituyente boliviano (2006-2008). En el marco del nuevo constitucionalismo latinoamericano*, La Paz: Oxfam Gran Bretaña.
- Medina, J.
 2001 “Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Vida Buena”, en: *Gestión Pública Intercultural (GPI)*, n° 8, La Paz: PADEP-GTZ.
 2012a “Una cartografía boliviana Suma Qamaña, Vivir Bien y de *vita beata*”, en: *Bolpress*, s/d. [Disponible en: <http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2012090103>].
 2012b “El futuro será reciprocidad con elementos de capitalismo”. [Disponible en: <http://www.circuloachocalla.org/el-futuro-sera-reciprocidad-con-elementos-del-capitalismo>].
- Mesa Gisbert, C.
 2012 “Tres grandes aplazos”, en: *Página Siete*, 26 de mayo de 2012, La Paz. [Disponible en: <http://www.paginasiete.bo/2012-05-27/Opinion/Destacados/18Opi00127-05-12-P720120527DOM.aspx>].
- MINISTERIO DE RELACIONES EXTERIORES
 2010 *Vivir Bien. Mensajes y documentos sobre el Vivir Bien 1995-2010*, La Paz: Ministerio RREE.
 2009 *El Vivir Bien como respuesta a la crisis global*, La Paz: Ministerio RREE.
- Molina, F.
 2006 *Evo Morales y el retorno de la izquierda nacionalista*, La Paz: Eureka.
 2009 *La ideología de la Constitución*, La Paz: CIPE-Fundación Milenio.
 2011 “El puré ideológico del Gobierno”, en: *Página Siete*, 7 de agosto de 2011, La Paz. [Disponible en: <http://www.paginasiete.bo/2011-08-12/Opinion/Destacados/17Opi00112-08-11-P720110812VIE.aspx>].
 2011 “La implosión de comuna”, en: *Página Siete*, 24 de marzo de 2011. [Disponible en: <http://www.paginasiete.bo/2011-02-25/Opinion/Destacados/17Opi00125-02-11-P720110225VIE.aspx>].
- Molina, W. *et al.*
 2008 *Estado, identidades territoriales y Autonomías en la región amazónica de Bolivia*, La Paz: PIEB.
- Noguera Fernández, A.
 2008 *Constitución plurinacional y pluralismo jurídico en Bolivia*, La Paz: Oxfam Gran Bretaña.
- Núñez del Prado, J.
 2009 *Economías indígenas. Estados del arte desde Bolivia y la economía política*. La Paz: CIDES-DIPGIS-ASDI.

- Ospina, P.
 2008 “Ecuador al ritmo de la iniciativa política del Gobierno de la Revolución Ciudadana”, en: Lucas, K. (ed.), *Constitución 2008. Entre el quiebre y la realidad*, Quito: Abya-Yala, pp.125-142.
 2010 “Estado plurinacional y autogobierno territorial. Demandas indígenas en Ecuador”, en: González, M. et al., *La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, Quito: FLACSO-GTZ-IWGIA-CIESAS-UNICH, pp. 201-218.
- PACTO DE UNIDAD
 2007 *Propuesta de Constitución del Estado Boliviano (propuesta consensuada por el Pacto de Unidad)*. [Disponible en: <http://www.constituyentesoberana.org/3/propuestas/osio/propuesta-cpe-pacto-unidad.pdf> 23/5/2007].
- Paredes, L. y Albó X.
 2009 “Bibliografía relacionada con la Asamblea Constituyente”, en: *Tinkazos*, vol. 11, n° 23-24, marzo de 2008, La Paz. [Disponible en: <http://www.scielo.org.bo/pdf/rbcst/v11n23-24/v11n23-24a09.pdf>].
- Paz, S.
 2012 “Dos actores, dos modos de vida y un sector social en ascenso: los colonizadores. El TIPNIS en el centro del interés global”, agosto de 2012. [Disponible en: http://somosur.net/documentos/Dos_actores_tipnis092012.pdf].
 2012 “La marcha indígena del TIPNIS en Bolivia y su relación con los modelos extractivos en América del Sur”, en: Chávez, M. et al., *Extractivismo y resistencia indígena en el TIPNIS*, La Paz: Autodeterminación, pp. 7-50.
- Pedersen, M. A.
 2012 “Common Nonsense: A Review of Certain Recent Reviews of the ‘Ontological Turn’”, en: *Anthropology of This Century*, n° 5.
- Pérez Ordoñez, P. (comp.)
 2009 *La Constitución ciudadana*, Quito: Taurus.
- Prada, R.
 2008 *Subversiones indígenas*, La Paz: Comuna-Muela del Diablo-CLACSO.
 2010 “Crisis y cambio. Umbrales y horizontes de la descolonización. Ensayo histórico y político sobre la relación de la crisis y el cambio”, inédito.
 2011 “El último jacobino”, en: *Página Siete*. [Disponible en: <http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2011021901>].
 2012a “¿Qué porvenir tiene el proceso?”, septiembre de 2012. [Disponible en: <http://horizontesnomadas.blogspot.com.br/2012/09/que-porvenir-tiene-el-proceso.html>].
 2012b “Horizontes del Vivir Bien”, texto para la Conferencia LASA, inédito.
 2012c “Miseria de la geopolítica”, septiembre de 2012. [Disponible en: http://horizontesnomadas.blogspot.com.br/2012/09/miseria-de-la-geopolitica-critica-la_8756.html].

- 2013 “Ontología política del Sumak Kausay-Sumaj Qamaña”, [Disponible en: <http://dinamicas-moleculares.webnode.es/news/potencia-existencia-y-plenitud>].
- Portugal Mollinedo, P.
2011 “Descolonización y autonomías indígenas en Bolivia”, en: *Periódico Pukara*, diciembre de 2011, año 5, n° 64, pp. 6-9, La Paz. [Disponible en: <http://www.periodicopukara.com/archivos/pukara-64.pdf>].
- Povinelli, E.
2001 “Radical Worlds”, en: *American Review of Anthropology*, n° 30, pp. 319-34.
- PUKARA
2010 *Historia, coyuntura y descolonización. Katarismo e indianismo en el proceso político del MAS en Bolivia*, La Paz: Fondo Editorial Pukara. [Disponible en: <http://periodicopukara.com/archivos/historia-coyuntura-y-descolonizacion.pdf>].
- Quintero, R.
2008 *La Constitución del 2008. Un análisis político*, Quito: Abya-Yala.
- Ramírez, R.
2010a “Socialismo del sumak kawsay o biosocialismo republicano”, en: VV. AA., *Los nuevos retos de América Latina. Socialismo y sumak kawsay*, Colección Memorias, n° 1, Quito: SENPLADES.
2010b “La transición ecuatoriana hacia el Buen Vivir”, en: León, I. (coord.), *Sumak Kawsay/Buen Vivir y cambios civilizatorios*, Quito: FEDAEPS, pp. 125-141. [Disponible en: http://www.fedaeps.org/IMG/pdf/La_transicion_ecuatoriana_hacia_el_Buen_Vivir.pdf].
2012 “Izquierda y ‘buen capitalismo’. Un aporte crítico desde América Latina”, en: *Revista Nueva Sociedad*, n° 237, enero-febrero de 2012.
- Regalsky, P.
2003 *Etnicidad y clase. Estrategias del Estado nacional en el manejo del espacio*, La Paz: CENDA-PLURAL.
- REPÚBLICA DE BOLIVIA
2007 “Plan Nacional De Desarrollo. Bolivia digna soberana, productiva y democrática para vivir bien”, en: *Gaceta Oficial de Bolivia*, 21 de septiembre de 2007, La Paz.
2009 *Constitución Política del Estado*. [Disponible en: <http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Bolivia/bolivia09.html>].
- Rivera Cusicanqui, S.
1992 *Ayllus y proyectos de desarrollo en el norte de Potosí*, La Paz: Aruwiwiri.
1993 “La raíz: colonizadores y colonizados”, en: Albó, X. y Barrios, R., *Violencias encubiertas en Bolivia*, tomo I, La Paz: Aruwiwiri, pp. 27-139.
2010 *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires: Retazos-Tinta Limón.

- Rivero, W.
2009 “La tesis de 36 naciones indígenas carece de una base académica. Un mapeo completo de las etnias de Bolivia, en todas las regiones, no se ha hecho recientemente”, en: *La Razón*, 3 de enero de 2009.
- Rocha, J. A. *et al.*
2008 *Autonomías indígenas, construcción de nación y fortalecimiento del Estado*, La Paz: PIEB-Kawsay.
- Rolong, J.
2004 “Indígenas del continente avanzan en la construcción de los estados plurinacionales”, nota de prensa de la CONAIE, 23 de julio de 2004, Quito. [Disponible en: <http://www.llacta.org/organiz/coms/com662.htm>].
- Romero, C.
2008 “Lo ‘plurinacional’ entraba el debate de la autonomía”, en: *La Razón*, 10 de junio.
2009 “Bolivia: de la confrontación al pacto político”, en: Böhr, C. *et al.*, *Del Conflicto al diálogo*, memorias del acuerdo constitucional, La Paz: FBDM-NIMD y FES-ILDIS.
- Saavedra, J. L.
2012 “La insurgencia del Poder Kolla. Una aproximación al pensamiento político de Fernando Untoja”, en: *Reflexión Política*, vol. 14, n° 27, pp. 22-37, Colombia: Universidad Autónoma de Bucaramanga. [Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/110/11023066003.pdf>].
- Sahlins, M.
1983 “La sociedad opulenta primitiva”, en: *Economía de la Edad de Piedra*, Madrid: Akal.
- Sánchez, M.
2001 “Puntos básicos del proyecto político de la CONAIE”. [Disponible en: http://movimientos.org/indigena/conaie-ec/show_text.php3?key=781].
- Sánchez, C.
1999 *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, México DF: Siglo XXI.
- Schavelzon, S.
2011 “Bolivia del TIPNIS: entre la vergüenza de haber sido, el dolor de ya no ser y la posibilidad de seguir siendo”. [Disponible en: <http://anarqui coronada.blogspot.com/2011/10/silvia-rivera-sobre-el-conflicto-en.html>].
2012 *El nacimiento del Estado plurinacional. Etnografía de la Asamblea Constituyente de Bolivia*, La Paz: Plural-CLACSO-CEJIS-IWGIA.
2012a “La lucha contra una carretera revitaliza el debate y el movimiento social en Bolivia”, en: *Desinformémonos*, n° 27, febrero de 2012, México. [Disponible en: <http://desinformemonos.org/2012/01/la-lucha-contra-una-carretera-revitaliza-el-debate-y-el-movimiento-social-en-bolivia>].

- 2012b “La plurinacionalidad en tiempos de consulta en el TIPNIS”, agosto de 2012. [Disponible en: <http://rebelion.org/noticia.php?id=154702&titular=la-plurinacionalidad-en-tiempos-de-consulta-en-el-tipnis>].
- 2013 “Una charla con Álvaro García Linera” Publicado en Blog Lobo Suelto, disponible en: <http://anarquiacoronada.blogspot.com.br/2014/09/una-charla-con-alvaro-garcia-linera.html>
- 2014 “Una charla con Álvaro García Linera” Blog Lobo Suelto. Disponible en: <http://anarquiacoronada.blogspot.com.br/2014/09/una-charla-con-alvaro-garcia-linera.html>
- SENPLADES
- 2009 “Plan Nacional Para El Buen Vivir 2009-2013”. [Disponible en: <http://pt.scribd.com/doc/36953479/Plan-Nacional-para-el-Buen-Vivir-2009-2013-version-completa>].
- Serham Jaldin, G.
- 2008 *La historia no oficial de la Asamblea Constituyente*, número especial de la revista Opiniones y Análisis, La Paz: Hanns Seidel Stiftung ev & FUNDEMOS.
- Sierra, M. T.
- 2007 “Justicia indígena y Estado: retos desde la diversidad”, en: Robinson, T. y Valladares (coord.), *Política, etnicidad e inclusión digital en los albores del milenio*, Porrúa y UAM, pp. 265-294.
- Simbaña, F.
- 2011 “El sumak kawsay como proyecto político”, en: *Más allá del desarrollo*, Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, Quito: Abya-Yala & Fundación Luxemburgo. [Disponible en: <http://lalineadefuego.info/2011/04/12/el-sumak-kawsay-como-proyecto-politico>].
- Soliz Rada, A.
- 2010 “El canciller y las hormigas”, en: *La Prensa*. [Disponible en: <http://bolpress.com/art.php?Cod=2010050903>].
- 2011a “Ocaso etnicista”, en: *Patria Grande*, Revista de la Izquierda Nacional, año 4, n° 34, enero de 2011. [Disponible en: <http://www.patriagrande.org.bo/archivos/revista2numero34enero2011/ocaso.pdf>].
- 2011b “Retroceso socialista”, 5 de junio de 2011. [Disponible en: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=129785&titular=retroceso-socialista>].
- 2011c “Trampas ideológicas de los pachamámicos”, 11 de marzo de 2011. [Disponible en: <http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2012031104>].
- 2012 “Indigenismo o Estados continente”, en: *Rebelión*. [Disponible en: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=158937&titular=pugna-de-modelos-civilizatorios-indigenismo-o-estados-continente>].
- Stefanoni, P.
- 2006 “El nacionalismo indígena en el poder”, en: *OSAL*, (Observatorio Social de América Latina), año VI, n° 19, pp. 37-44, abril-mayo, Buenos Aires: CLACSO. [Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal19/stefanoni.pdf>].

- 2010 “¿Adónde nos lleva el pachamamismo?”, en: *Rebelión*. [Disponible en: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=104803>].
- 2012 “El anticapitalismo y sus molinos”, en: *Página Siete*, 27 de septiembre de 2012. [Disponible en: <http://www.paginasiete.bo/2012-08-28/Opinion/Destacados/15Opi00128-08-12-P720120828MAR.aspx>].
- Stefanoni, P. *et al.*
- 2009 *Las vías de la emancipación*, Conversaciones con Álvaro García, La Paz: Océano Sur.
- Stengers, I.
- 2010 *Cosmopolitics I*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Tapia, L.
- 2002 *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo y modernidad*, La Paz: Muela del Diablo.
- 2008a *Política salvaje*, La Paz: CLACSO-Muela del Diablo-Comuna.
- 2008b *Una reflexión sobre la idea de un Estado plurinacional*, La Paz: OXFAM Gran Bretaña.
- 2011 “Sociedad abigarrada. Repensando la democracia multicultural en Bolivia”, en: *Revista Estudiantil Latinoamericana de Ciencias Sociales*, 17 de octubre de 2011. [Disponible en: <http://relasco.flacso.edu.mx/?p=102>].
- 2012 “Los pueblos de tierras bajas como minoría plural consistente”, en: Bautista, R. *et al.*, *La victoria indígena del TIPNIS*, La Paz: Autodeterminación, pp. 253-295.
- Temple, D.ç
- 1995 *Economía del don*, La Paz: HISBOL.
- 2003 *Teoría de la reciprocidad*, tomos I, II y III, La Paz: PADEP-GTZ.
- 2009 *Marxismo y reciprocidad. Crítica de las tesis de Álvaro García Linera*, mimeografiado.
- TINKAZOS
- 2008 “Asamblea Constituyente”, vol. 11 n 23-24, marzo de 2008, La Paz. [Disponible en: http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_issueotoc&pid=1990-745120080001&lng=es&nrm=iso].
- Urenda, J. C.
- 2009 *El Estado Catoblepas. Un estudio didáctico sobre la Constitución. Las contradicciones destructivas del Estado boliviano*, Santa Cruz de la Sierra: Edición Bilingüe (español-inglés).
- Valencia, P. y Égido I.
- 2009 *Los pueblos indígenas de tierras bajas en el proceso constituyente boliviano*, Santa Cruz: CEJIS-CIDOB.
- Vega Camacho, O.
- 2011 *Errancias, aperturas para vivir bien*, La Paz: CLACSO-Muela del Diablo- Comuna.
- Velasco Gómez, A.
- 2006 *Republicanismo y multiculturalismo*, México: Siglo XXI.

- Verdum, R. (coord.)
2009 *Povos indígenas: Constituições e reformas políticas na América Latina*, Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos.
- Verdesoto Custode, L.
2007 *Procesos constituyentes y reforma Institucional. Nociones para comprender y actuar en el caso ecuatoriano*, Quito: FLACSO & Abya-Yala.
- VICEPRESIDENCIA DEL ESTADO PLURINACIONAL
2012 *Enciclopedia de la Asamblea Constituyente*, La Paz: Quality.
- Viveiros de Castro, E.
2006 “No Brasil Tudo Mundo é Índio, exceto quem não é”, entrevista s/d. [Disponible en: <http://nansi.abaetenet.net/abaetextos/exceto-quem-n%C3%A3o-%C3%A9-eduardo-viveiros-de-castro>].
2011 “Posfácio: O intempestivo, ainda”, en: *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*, São Paulo: Cosac Naify.
2010 *Metafísicas canibales*, Buenos Aires: Katz.
- VV. AA.
2008 *Análisis. Nueva Constitución*, Quito: ILDIS-La Tendencia.
- VV. AA.
2009 *Reflexión crítica a la nueva Constitución Política del Estado*, La Paz: KAS.
- VV. AA.
2010 *Miradas. Nuevo Texto Constitucional*, La Paz: IDEA-Vicepresidencia del Estado Plurinacional-UMSA.
- VV. AA.
2011 “La MAScarada del Poder”, Cochabamba: Textos Rebeldes. [Disponible en: <http://es.scribd.com/doc/101938312/La-MAScarada-Del-Poder>].
- VV. AA.
2011 *Descolonización en Bolivia. Cuatro ejes para comprender el cambio*, La Paz: Vicepresidencia-BDM. [Disponible en: <http://www.rebellion.org/docs/132769.pdf>].
- Walsh, C.
2009 *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra*, Quito: UASB & Abya-Yala.
2010 “Development as Buen Vivir: Institutional arrangements and (de) colonial entanglements”, en: *Development*, vol. 53, nº 1, pp. 15-21.
2008 “Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado”, en: *Tabula Rasa*, nº 9, julio-diciembre de 2008, pp. 131-152. [Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/396/39600909.pdf>].
- WILLKA
2006 “Evo Morales entre: entornos blancoides, rearticulación de las oligarquías y movimientos indígenas”, en: *Análisis, Pensamiento y Acción de los Pueblos en Lucha*, revista semestral, año 1, nº 1, El Alto.

- Yampara, S. (comp.)
1991 *Naciones autóctono originarias: vivir y convivir en tolerancia y diferencia*, La Paz: Qamañpacha-CADA.
- 2001 *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Vida Buena*, La Paz: PADEP-GTZ.
- Zavaleta, R.
1974 *El poder dual. Problemas de la teoría del Estado en América Latina*, Cochabamba: Los Amigos del Libro.
- Zegada, M. T. *et al.*
2008 *Movimientos sociales en tiempos de poder. Articulaciones y campos de conflicto en el Gobierno del MAS*, Centro Cuarto Intermedio, La Paz: Plural-PCCS.
- Zibechi, R.
2006 “Dilemas electorales de la CONAIE”, en: *La Jornada*, 14 de abril de 2006, México. [Disponible en: <http://www.llacta.org/notic/2006/not0414b.htm>].
- Zuazo, M. y Quiroga, C. (coord.)
2011 *Lo que unos no quieren recordar es lo que otros no pueden olvidar. Asamblea Constituyente, descolonización e interculturalidad*, La Paz: FES-ILDIS. [Disponible en: <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/bolivien/08870.pdf>].

Desde la crisis de las formas modernas intervenidas por autonomías, pluralismos y descolonizaciones, vemos que se amplía el ámbito de lo que consideramos “político”. Hay más mundos a tener en cuenta cuando pensamos en un plan de desarrollo o una asamblea popular. Mundos que nos llevan a pensar una economía que es más que cálculo y gestión de la desigualdad, una política que es más que representación y control hegemónico, en suma, un mundo compuesto de muchos mundos y que son tenidos en cuenta por las búsquedas de nuevos lenguajes en el Estado y la organización autónoma de la vida en común.

Buscando escapar de un romanticismo que imagine mundos indígenas no afectados por la penetración constante del mercado, el Estado y la “occidentalidad”, pero también evitando la mirada desencantada que impide medir cómo el mundo indígena permite repensar la política, las instituciones y hasta la propia concepción de naturaleza y sociedad; en este libro, Salvador Schavelzon (antropólogo, profesor e investigador en la Universidad Federal de São Paulo, Brasil), recorre las tensiones y significados que atraviesan y surcan los conceptos de Plurinacionalidad y Buen Vivir, tal como discutidos en los procesos políticos y constituyentes recientes de Bolivia y Ecuador.



**Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales**

**Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais**

ISBN: 978-9942-09-259-5

