



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos

Facultad de Filosofía y Letras

El derecho a la diferencia como derecho fundamental en América Latina

Tesis

Que para optar por el grado de: Maestría en Estudios Latinoamericanos

Presenta:

Blanca Angélica Mejía Acata

Tutora:

Dra. Ana Luisa Guerrero Guerrero

CIALC UNAM

México, D.F. septiembre 2014



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

Deseo agradecer, en primer lugar, a la Universidad Nacional Autónoma de México por haberme permitido continuar con mi formación académica en el Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, adscrito a la Facultad de Filosofía y Letras.

A la Dra. Ana Luisa Guerrero Guerrero, por haber aceptado ser mi tutora en este proceso de investigación, por su apoyo y comprensión, su guía y su ejemplo como una mujer fuerte, inteligente, trabajadora e imparable, por su gran calidad humana, por los retos y oportunidades intelectuales que me fue planteando en el camino, por las múltiples lecciones aprendidas y por permitirme ser parte del proyecto PAPITT IN400412 *Deconstrucción y Genealogía del concepto de Dignidad de los pueblos originarios en el pensamiento latinoamericano* y el Seminario: *Los fundamentos de los derechos humanos y la ciudadanía en América Latina: Hacia un gobierno ético-político intercultural*, gracias a estos espacios y a sus maravillosos integrantes pude exponer, discutir y madurar muchas de las ideas planteadas en la presente tesis.

Al Dr. Mario Magallón Anaya, por su apoyo incondicional, por sus múltiples enseñanzas y el espíritu inquebrantable y solidario que siempre lo ha distinguido, por seguir siendo mi maestro. Al Dr. Mauricio Gil Quiroga, por haber aceptado ser mi cotutor en la estancia de investigación realizada en La Paz, Bolivia, por todo su apoyo, guía y solidaridad.

Gracias a mi padre, Héctor Jesús Mejía Díaz (†), porque pese a nuestras diferencias y contra puntos nunca intentó detener el rumbo que tomaban mis pasos, porque me dejó volar, porque cuando tomé decisiones importantes las apoyó aunque no siempre estuviera de acuerdo, porque cuando quise dar pasos hacia atrás me recordó que eso no se hace ni siquiera para tomar impulso, porque un día decidió darse la oportunidad de abrirse para que nos conociéramos y nos comunicáramos realmente. Gracias papá por escucharme, por darme consejos, por discutir conmigo, por reír conmigo, por esperar a que regresara todos los días, por enseñarme que el peor riesgo en esta vida es no arriesgarse, por siempre responder mis llamadas y demostrarme que debemos pelear hasta el último segundo de nuestra existencia por las cosas realmente importantes: las personas que amamos.

Gracias a mi madre, Angélica Acata Lara, la mujer más importante de mi vida, un ejemplo de amor, de constancia, de lealtad, de esfuerzo, empatía y respeto. No hay día en que no aprenda algo de ti mamá, de tu enorme fortaleza, de tu entrega, de tu honestidad, espero saber demostrarte lo mucho que te amo y te admiro. Gracias también a mi hermano Héctor Jesús Mejía Acata y a mi cuñada Karla González Mata, ustedes con su amor y apoyo han compartido buenos y malos momentos, demostrando junto con mi sobrino Leonardo que no importa el tamaño de la tormenta, siempre vendrá la calma.

Esta tesis se escribió en medio de muchas crisis, y deseo agradecer al amor, porque sin él no hubiera podido concluir, el inmenso amor de mis amigos que sin importar nada

estuvieron siempre a mi lado, alentándome, apoyándome, regañándome, insistiéndome, regalándome besos, abrazos, sonrisas; ustedes jamás dejaron que me sintiera sola ni que me diera por vencida, en gran medida esta tesis es un logro colectivo, y porque estoy convencida de que sin ustedes jamás lo hubiera logrado:

A Itzel Regalado, por ser la constante más hermosa de mi vida, por entender como nadie mis demonios internos. A Ángeles Ambriz, porque sin importar el tiempo ni la distancia sigues en la parte más tierna de mi corazón. A Luz Álvarez, por volver a mi vida, sin necesidad de perdones, sin orgullos mal entendidos, y sin heridas. A Marco Antonio Sandoval Mercado, por la hermandad, por compartir mi catarsis caribeña, por las muchas sonrisas y por los abrazos sinceros. A Mario Antonio Villanueva Velasco, por demostrarme en medio de uno de mis peores hoyos negros que el amor tiene muchas tesituras, por regresarme la luz y las sonrisas, por regresarme la alegría y las ganas de vivir, por reinventar el amor. A Nayely Lara, por su fuerza, su coherencia, su entrega y su ser “rojo”, llena siempre de ternura. A Angélica Luna Leglisse por su infinita calidez, fuerza inteligencia, y su increíble solidaridad, con nada podría agradecerte a ti y a tu mamá la señora Ángeles Leglisse Cisneros los incontables gestos de generosidad que han tenido conmigo. A Columba Abigail Franco Ruiz, por ser más poesía que mujer, y llenarme siempre de los versos exactos. A Blanca Estela Castro Villamour por tu sonrisa franca y tu alma transparente, te quiero mucho tocaya. A Tania Sairi Gómez Hernández por ser mi brújula cuando me siento perdida, por los viajes ya pasados y los que vendrán, por llenarme de orgullo y calma. A Rosa Gutiérrez, mi espejo indestructible, la que me confronta con mis rincones más escondidos, por los muchos sueños que construimos día con día. A Doña María del Carmen Lara Hernández y su esposo Martín Tiburcio Herrera, porque sin pedirlo me acogieron, cuidaron y procuraron con infinito amor, gracias por todo, no tengo como expresarles lo que siento por ustedes. A Edgar Baltazar Landeros por retarme todos los días, por mostrarme y romperme mis propios paradigmas, por los debates con café, por mostrarme que siempre me puedo esforzar un poquito más, que las causas no conocen horarios ni cansancios, por todo el apoyo que siempre me has dado y todo lo que revolucionaste en mi vida. A Silvia Rábago, Sandra Escutia y Alejandro Zavaleta, por ser mis leales mosqueteros en esa etapa compartida, por su tiempo, su trabajo, su dedicación y su ejemplo. A Alejandra Morales y Gustavo Herrera por compartir la aventura andina, y por enseñarme a verme, a pensarme y a vivirme de otra manera, los amo. A Araceli Ávila Morales por su sororidad implacable. A Moisés Saucedo por ser tan mágico y especial. A José Emmanuel De Leon Lara por su gentileza, cariño y amabilidad, sabes que eres muy importante para mí y para mi familia, de la cual ya te consideramos parte. A Aída Rodríguez y a Rodrigo Bautista, por ayudar a consolidar un nuevo hogar, por su cariño y cuidado. A Luis Pablo Pasillas Mariscal, por enseñarme que la vida es una, que no tiene sentido sin alegría, que se trabaja para vivir en lugar de vivir para trabajar; te adoro, gracias por llegar a mi vida. A Darío, Gastón, Cheyenne y María, por acompañar esta última etapa y regalarme tantas sonrisas, los quiero.

A mi padre

Índice

- **Introducción**..... 1
- **Capítulo 1.- El Estado, la ciudadanía y la construcción epistemológica de los individuos hacia la normalidad y la periferia**6
 - Estado Nación colonizador y colonizado.....11
 - La ciudadanía del Estado Nacional colonizado y colonizador14
 - Racismo Multiforme.....22
 - Colonialidad Epistemológica.....27
 - Las lógicas de lo diverso.....29
 - Revalorando la diferencia desde una posición crítica.....34
- **Capítulo2.-El derecho a la diferencia como derecho fundamental en América Latina**.....42
 - Los Derechos Humanos y la posibilidad intercultural.....47
 - El Derecho a la Diferencia.....50
 - Luis Villoro.....55
 - Luis Tapia.....63
 - Reposicionamiento crítico.....72
- **Capítulo 3.- Interculturalidad y plurinacionalidad. Continuidades, rupturas, pautas y perspectivas desde la experiencia boliviana**.....76
- **Conclusiones**.....93
- **Bibliografía**.....112
- **Referencias electrónicas**.....114

Introducción

El problema del “otro” ha significado al mismo tiempo el problema del reconocimiento al derecho a la diferencia, y en ese sentido implica al mismo tiempo el problema de un “nosotros”. La presente tesis parte de un compromiso teórico y social adquirido en la tesis de licenciatura, donde trabajamos la idea de la utopía en América Latina, su actualidad y pertinencia, perfilando nuestro interés al final en las utopías políticas y su lectura como motor de transformación social. Justamente este interés nos condujo al tema del Derecho a la Diferencia, interesándonos en el debate de la diversidad cultural y los derechos de los pueblos indígenas, comenzamos a trabajar también la perspectiva de la fundamentación filosófica de los derechos humanos y al estar en trabajos colectivos, nutridos de la multidisciplina, surgió el interés por profundizar en el tema. Así nació el proyecto de investigación con el que se nos admitió en el Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos.

Cuando planteamos el proyecto de maestría propusimos investigar, analizar y reflexionar en torno al derecho a la diferencia como un derecho que nos parecía vital dado el contexto latinoamericano, pero que históricamente había sido anulado, colocando en su lugar la noción de igualdad jurídica entre los ciudadanos de un Estado Nacional, implicando la homogeneización de la población. Partimos de la idea de que existe una asociación donde se vincula el decreto de la igualdad jurídica con la homogeneización de los sujetos. Podemos identificar la raíz de esta situación con las primeras luchas por la igualdad en el mundo, ya que se trataban de un conflicto entre una élite hegemónica y otro grupo empoderado que quedaba al margen de la misma,

este último incluyó estratégicamente en su discurso a otros sectores de la población, con lo cual obtuvo su apoyo y consiguió sus metas.

El caso particular de nuestra América se adecua a lo anterior si tomamos en consideración que durante la colonia es posible identificar a los españoles como la élite hegemónica, ya que en ellos recaían los cargos públicos y clericales más altos; y a los criollos como el grupo empoderado no hegemónico, ya que pese a contar con una serie considerable de privilegios, tenían un acceso limitado a las esferas de poder, situación que fue creando un sentimiento de frustración, el cual aunado al denominado patriotismo criollo y el vacío de poder generado por las Abdicaciones de Bayona de Carlos IV y Fernando VII, cimentó las bases para que se gestaran los movimientos de independencia en la región.

La consolidación de los nuevos Estados Nacionales concebidos como Estados modernos se fundamentaron en la idea de un poder soberano único producto de una sociedad homogénea, de tal suerte que fue necesario uniformar la sociedad heterogénea latinoamericana, lo cual supuso la subordinación de diversas comunidades ante el poder central y el orden jurídico. Para conseguir este propósito se impuso como generalidad la figura del mestizo, como una síntesis de la humanidad en estos nuevos Estados. Con ello, se buscó establecer la igualdad jurídica. Esta igualdad ofrecía otorgar la misma cantidad de derechos y obligaciones a los nuevos ciudadanos se subordinaban al poder del Estado. Sin embargo se dejó de lado a todo aquel individuo que no se integró al ideario del mestizo, es decir a aquellas comunidades de indígenas y negros que decidieron conservar su identidad cultural. Esta problemática se ha venido arrastrando hasta nuestros días.

Propusimos analizar algunos debates en torno a la diversidad cultural para poder valorar los alcances y los tópicos pendientes en torno al problema del derecho a la diferencia, en esta discusión inicialmente recurrimos a la visión de dos importantes teóricos, Luis Villoro desde México y Luis Tapia desde Bolivia. Pensamos en recurrir a la propuesta de Villoro desde el Estado Plural, como un medio para solucionar el conflicto entre las demandas de autonomía indígena y el ejercicio del poder del Estado actual; en cuanto a Luis Tapia queríamos investigar las herramientas de análisis que usa para identificar las estrategias de exclusión política de las que se vale el Estado para poder conservar la situación marginal en la que viven las comunidades indígenas.

La mayoría de las reformas constitucionales que han pretendido incorporar los derechos indígenas en América Latina, parten, según Villoro, de un error de principio; que interpretarlo como la fundación de derechos, es decir, como derechos otorgados cuando no pueden ser otra cosa que derechos reconocidos. La mayoría de estos derechos se resumen en políticas asimilacionistas, enfocadas en convertir al indígena en un ciudadano pleno. De tal suerte nos planteamos las siguientes preguntas iniciales: ¿A partir de qué se construye la idea de ciudadanía vinculada a la noción de igualdad de sujetos homogéneos? ¿Qué es el derecho a la diferencia y cómo se relaciona con los derechos humanos? ¿Es posible construir una idea de Estado y una noción de ciudadanía basados en el derecho a la diferencia? ¿Es el Estado boliviano quien mejor integra el derecho a la diferencia a su legislación por haberse declarado plurinacional? ¿Cuáles son los retos que el derecho a la diferencia le plantea al Estado boliviano tras el triunfo de Evo Morales? ¿Es a través de la obra de Luis Villoro y Luis Tapia que podemos explicar de manera eficiente las necesidades y los retos del derecho a la diferencia?

Los problemas a los que nos enfrentamos para intentar resolver esas interrogantes fueron de diferente naturaleza, al inicio, como tal no encontrábamos bibliografía específica que nos hablara del derecho a la diferencia; fueron otras lecturas las que nos permitieron ir hilando, a la par del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, la idea del derecho a la diferencia. Lo cual nos ayudó a reformular el proyecto durante el primer semestre. La siguiente problemática estuvo relacionada con la disponibilidad de la obra de los dos autores en los que deseábamos centrarnos, ya que si bien los textos del filósofo mexicano eran fáciles de conseguir en el país, los de el teórico boliviano no. Se vio la necesidad de ir a Bolivia por los materiales necesarios, incluyendo en los objetivos de la estancia de investigación algunas entrevistas. Afortunadamente se obtuvo el apoyo necesario por parte del Programa de Posgrado para realizar dicha estancia, la cual tuvo una duración de 4 meses, durante ese tiempo fue posible localizar la bibliografía específica que se buscaba, y se concretaron las entrevistas programadas, los objetivos de la estancia se vieron rebasados en cuanto a los materiales adicionales y las entrevistas no programadas que fueron surgiendo. La misma experiencia de vivir en Bolivia resultó reveladora y transformadora, aportando a la investigación una mirada fresca que contrastaba los textos con la realidad. Tras la estancia de investigación el trabajo se multiplicó, los materiales y los resultados obtenidos durante la estadía en el extranjero le dieron un nuevo giro a la tesis, y el mismo proceso de investigación nos reveló que nuestros dos autores clave no nos eran suficientes para abordar el tema del derecho a la diferencia; por lo cual se tomó la decisión de modificar la centralidad de nuestro énfasis en ellos y diversificar la bibliografía para profundizar en el tema. La participación en diferentes Congresos, Foros, Coloquios y Seminarios ayudaron a la consolidación de los capítulos que conforman la presente tesis.

En el capítulo primero abordamos conceptualmente al Estado, el Estado-Nación, la ciudadanía y la igualdad, recurrimos al concepto de colonialismo interno para explicar algunas de las mecánicas de dominación y exclusión que siguen operando no solo en lo social, lo político y lo económico, sino también en el campo de las ideas, planteando así el colonialismo epistemológico, y su contra parte, el pluralismo epistemológico. En el segundo capítulo nos enfocamos en explicar brevemente las generaciones de los Derechos Humanos y tendiendo un puente desde los derechos de tercera generación, también conocidos como derechos colectivos o de solidaridad, llegamos al Derecho a la Diferencia y a la exposición de la investigación realizada en torno a Luis Villoro y Luis Tapia, mostrando las limitaciones que encontramos en ambos autores, para dar paso al tercer capítulo, donde decidimos plantear una reflexión en torno al proceso boliviano y su plurinacionalidad, presentando algunas de las críticas que la misma intelectualidad indígena le hace a la administración del presidente Evo Morales Ayma, para después presentar en las conclusiones las reflexiones finales a las que llegamos en torno al Derecho a la Diferencia, la aplicación que tiene en Bolivia y los retos que nos parece que nos plantea actualmente.

Capítulo1

El Estado, la ciudadanía y la construcción epistemológica de los individuos hacia la normalidad y la periferia

El hecho de que exista una minoría privilegiada no compensa ni excusa, la situación de discriminación en la que vive el resto.
Simone de Beauvoir

Como punto de partida nos parece pertinente reflexionar sobre el Estado moderno como el marco donde nacen y se garantizan -también donde se violan- los derechos. Para iniciar nos parece relevante subrayar el hecho de que todo concepto es histórico y, en ese sentido, es una construcción social que se ve modificada a través del tiempo, de manera que los procesos y las coyunturas hacen que se redefinan, se les cambie el contenido o se les declare obsoletos. En cuanto al Estado diremos en primer lugar que se trata de un concepto eminentemente político, resultado de la modernidad, a lo largo de la historia se le han dado diversos “apellidos”, tales como benefactor, paternalista, liberal, neoliberal, fascista, y varios etc. Sin embargo presenta características que por su permanencia -al menos conceptual- permiten decir que el Estado es un poder político-administrativo que ejerce sus funciones sobre un territorio delimitado, reservándose el derecho exclusivo del ejercicio monopólico de la violencia legítima¹; es

¹Cfr: Villoro, Luis. *Estado plural, pluralidad de culturas*. Paidós/ FFYL-UNAM, México, 2006. Estas líneas generales logran abarcar los diferentes tipos de Estado que se conocen, la diferente tipología y sus correspondientes “apellidos” agregarán características específicas a los diferentes Estados, dependiendo de su relación con la economía, las relaciones con otros Estados, el trato que le dan a la población que los habita, entre una larga lista de etc.

decir, el Estado expresa una fuerte relación de dominación² con cierto grado de legitimidad. La legitimidad según Norberto Bobbio es:

el atributo del Estado que consiste en la existencia de una parte relevante de la población de un grado de consenso tal que asegure la obediencia sin que sea necesario, salvo en casos marginales, recurrir a la fuerza. Por lo tanto, todo poder busca ganarse el consenso para que se le reconozca como legítimo, transformando la obediencia en adhesión, la creencia en la legitimidad es, pues, el elemento integrante de las relaciones de poder que se desarrollan en el ámbito estatal³.

Es importante apuntar que en el marco del surgimiento del Estado moderno en el siglo XVIII se desarrolla también el liberalismo, el capitalismo, y la idea de nación⁴. Es pertinente acotar que la nación no es sinónimo del Estado⁵, existe un extenso debate en torno a cómo definirla⁶, en líneas generales diremos que se trata de una construcción social de identificación (hacia el interior) y distinción (hacia el exterior), es decir, al mismo tiempo que construye un “nosotros” construye también un “no-nosotros”⁷, esta construcción incluye un sentido de pertenencia vinculado a un territorio, una historia, una lengua, una religión (en la mayoría de los casos), un universo simbólico, la forma de organización socio-política y económico-productiva. En la actualidad no es común pensarlos como elementos separados, sin embargo es importante apuntar que el Estado-

² Max Weber quien define al Estado moderno como una “asociación de dominación con carácter institucional que ha tratado, con éxito, de monopolizar dentro de un territorio la violencia física legítima como medio de dominación y que, a este fin, ha reunido todos los medios materiales en manos de su dirigente y ha expropiado a todos los funcionarios estamentales que antes disponían de ellos por derecho propio, sustituyéndolos con sus propias jerarquías supremas”. Cfr. Weber, Max. *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1979, p. 92.

³ Bobbio, Norberto. *Diccionario de Política*, disponible en su versión digital en <http://es.scribd.com/doc/8977949/Norberto-Bobbio-Diccionario-de-politica> (fecha de consulta 31/05/13) página 12.

⁴ Cfr. Magallón Anaya, Mario. *La democracia en América Latina*. CCYDEL-UNAM/Plaza y Valdés editores, México, 2003. p. 211.

⁵ Es pertinente mencionar que para efectos de la presente investigación nos enfocamos en identificar rasgos generales que han permanecido durante el desarrollo histórico del Estado, esto no implica que ignoremos propuestas y definiciones más amplias en torno al tema.

⁶ Ampliamente conocida la obra de Enrique Florescano, Héctor Díaz Polanco, Xavier Albó, Rodolfo Stavenhagen, Pablo González Casanova, entre otros.

⁷ Cfr. Magallón Anaya, Mario. *La democracia en América Latina*. Op. Cit. p.210.

nación obedece a un momento preciso de la historia de occidente⁸; se despliega durante el siglo XIX, en el caso particular de América Latina es resultado de las luchas independentistas; hay un debate que gira en torno a si la nación se origina antes del Estado o si es su consecuencia⁹, lo que podemos señalar es que al consolidarse el Estado-Nacional lo que se impuso fue una noción hegemónica de nación sobre la diversidad contenida en el territorio, sobre todo si tenemos en cuenta sociedades con la experiencia colonial¹⁰; en esta concepción se construyó la idea de que a cada Estado, es decir a cada unidad político-administrativa correspondía una sola nación homogénea, por lo tanto se crearon Estados con pretensiones “unitarias”, monoétnicas, monolingüísticas, uninacionales, etc. consolidando además al mestizo como la síntesis sanadora¹¹ e ícono de la igualdad de los nuevos ciudadanos¹², basados en eso los Estados-nación se construyeron como unidades homogéneas. Miguel Alberto Bartolomé opina sobre las nuevas identidades nacionales:

el verdadero agente organizador de estas identidades fue precisamente el aparato político que generaron, es decir, el Estado derivado de las revoluciones burguesas, desarrolló sistemas legales normativos teóricamente unificando a la población ante las leyes, construyéndola como una ciudadanía [...] lo que en realidad se desarrolló en el siglo XIX fue la “ideología de la nación”, es decir, la creencia que las naciones eran unidades

⁸ Cfr. Villoro, Luis. *Estado plural, pluralidad de culturas*. Op. Cit. p.16.

⁹ Para referir solo un par de ejemplos véase Villoro, Luis. *Estado plural, pluralidad de culturas*. Op. Cit. y Magallón Anaya, Mario. *La democracia en América Latina*. Op. Cit. Para referir al denominado “patriotismo criollo” Véase también Brading, David. *Orbe Indiano, de la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. FCE, México, 1991.

¹⁰ Es importante tener en cuenta que durante la colonia podemos observar a los españoles como la élite hegemónica, ya que en ellos recaían los cargos públicos y clericales más altos; y a los criollos como el grupo empoderado no hegemónico, ya que, pese a contar con una serie considerable de privilegios, tenían un acceso limitado a las esferas de poder, situación que fue creando un sentimiento de frustración, el cual aunado al denominado “patriotismo criollo” y el vacío de poder generado por las Abdicaciones de Bayona de Carlos IV y Fernando VII, cimentó las bases para que se gestaran los movimientos de independencia en la región.

¹¹ Si las comunidades originarias eran la tesis, los europeos la antítesis, el mestizo representaba la síntesis que pretendía poner fin al “sistema de castas” donde la pigmentocracia fungía como marco regulador del escalafón social.

¹² Nos referimos fundamentalmente a los casos en cuyas sociedades experimentaron el intercambio genético entre la población originaria, los colonizadores europeos, la población africana y asiática que fue traída al continente; estamos conscientes de que en algunos casos este intercambio no ocurrió por igual en todo el territorio debido a diferentes factores entre los que se destacan la xenofobia, el desplazamiento y exterminio de la población no caucásica, el racismo y algunas políticas de Estado.

culturales y las únicas formas políticas legítimas que daban sustrato a los estados, creencia en la que estaba implícita la referencia al supuestamente homogéneo Estado Francés¹³.

Dentro de esta ideología la noción de igualdad es de vital importancia, como afirma Luis Villoro: “Ante la ley todos los individuos se uniforman. Nadie tiene derecho a ser diferente. El nuevo Estado establece la homogeneidad en una sociedad heterogénea.”¹⁴, de tal suerte que la ciudadanía se compone de individuos “iguales entre sí”, sometidos a una regulación homogénea, de ello se deriva la necesidad estatal por borrar la multiplicidad, la homogeneización se pretende sobre todo en el nivel cultural, la lengua es una de las expresiones más claras y reforzándolo por la educación. Recordemos que la lengua no es sólo un instrumento de comunicación, sino la expresión viva de la cosmovivencia de una cultura, es la forma en que se comunica lo que se aprehende y se construye del mundo; la educación de esta manera se convierte en un mecanismo de homogeneización social que ayuda a la consolidación del Estado-nación; es importante remarcar que la mayoría de ellos aglutina diversas culturas y por lo general hay una que resulta dominante. Es común que la cultura hegemónica imponga su lengua y su modo de vida a las culturas no hegemónicas, promoviéndolas como el denominador común y creando lo que Benedict Anderson denomina como “comunidades imaginarias”¹⁵.

Sin embargo, la idea de la igualdad se presenta como un falso universal a nuestro entender, ya que esta igualdad jurídica pretendía otorgar la misma cantidad de derechos y obligaciones a los nuevos “ciudadanos” que se subordinaban al poder del Estado. No obstante se dejó de lado a todos aquellos seres humanos que no se integraron a al ideario del mestizo, es decir a aquellos sujetos colectivos o comunidades de indígenas y

¹³ Bartolomé, Miguel Alberto. “Etnias y naciones. La construcción civilizatoria en América Latina” EN Reina, Leticia (coord.). *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*. CIESAS/ INI/ Porrúa. México, 2000. p. 159.

¹⁴ Villoro, Luis. *Estado plural, pluralidad de culturas*. Op. Cit. p. 25.

¹⁵ Cfr: Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. FCE: México. 1993.

afrodescendientes que decidieron conservar su identidad cultural. Esta problemática se ha venido arrastrando hasta nuestros días. En la década de los 80 cobra relevancia dentro del debate teórico. Diversos Estados latinoamericanos, han intentado establecer políticas que integren a estas comunidades de manera eficiente a las prerrogativas de ley.

Es decir, se impuso la idea de la homogeneidad sobre una sociedad heterogénea. Antonio Cornejo Polar¹⁶ apunta que esta homogeneidad ontológica ha constituido una cancelación de la existencia del otro, es decir con la creación de este “nosotros” romántico se buscó simplificar la heterogeneidad y la complejidad de la realidad social, negando a un sujeto intrincado, disperso y múltiple al que denomina como “sujeto heterogéneo”. De manera tal que, al surgir las denominadas ideologías del mestizaje, se buscó explicar mediante el intercambio genético la complejidad de una realidad apremiante. Para Cornejo Polar el sujeto latinoamericano único y totalizador no existe; es decir esta categoría universal dista mucho de la realidad. Es más podríamos decir que la tergiversa, ya que lo existente son sujetos hechos de la multiplicidad de identidades diversas. Por lo tanto, el autor percibe que la “integración” de los grupos marginales, encabezada por el Estado, trae detrás de si la idea de homogeneizar a los sujetos como signo y símbolo de la civilización y el progreso, aún hoy en día las nociones dicotómicas y racistas de civilización vs. barbarie siguen latentes.

¿realmente podemos hablar de un sujeto latinoamericano único o totalizador? ¿o deberíamos atrevernos a hablar de un sujeto que efectivamente está hecho de la inestable quiebra e intersección de muchas identidades disímiles, oscilantes y heteróclitas?[...] por qué nos resulta tan difícil asumir la hibridez, el abigarramiento, la heterogeneidad del sujeto tal como se configura en nuestro espacio [...] porque introyectamos como única legitimidad la imagen monolítica, fuerte e inmodificable del sujeto moderno, en el fondo del yo romántico, y por qué nos sentimos en falta, ante el

¹⁶ Cornejo Polar, Antonio. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas*. Ed. Horizonte. Lima.1994.

mundo y ante nosotros mismos, al descubrir que carecemos de una identidad clara y distinta¹⁷.

Estado Nación colonizador y colonizado

En este punto, nos parece relevante retomar la siguiente reflexión: La colonia y la colonialidad no son la misma cosa, la primera se refiere a un periodo histórico en el que un territorio delimitado y la población que contiene es dominado militar, económica, política y socialmente por otro mediante el uso de la fuerza; como periodo histórico tiene un principio y un fin determinado y se puede fechar; mientras que la colonialidad refiere por su parte a la actitud sociopolítica instaurada en la colonia y perpetuada después de su término. El concepto de *colonialismo interno* surgió con Rodolfo Stavenhagen¹⁸, aunque quien le dio mayor profundidad y desarrollo fue Pablo González Casanova¹⁹, quien sostenía la tesis de que en el interior de México se daban relaciones sociales de tipo colonial, ya que para él, el colonialismo no sólo se presentaba en la escala internacional sino en el interior de un mismo país, debido a que contiene una notable heterogeneidad étnica y esta se liga a las relaciones de dependencia, explotación y jerarquización socio-política de clases dominantes y explotadas, de manera que constituye un fenómeno característico del desarrollo del capitalismo en nuestra región.

¹⁷ *Ibid* Pág. 21.

¹⁸ Cfr. Stavenhagen, Rodolfo. "Siete tesis equivocadas sobre América Latina". En *Sociología y Subdesarrollo*, Nuestro Tiempo, México, 1981. pp. 15-84. Disponible en su versión electrónica en: <http://pensamientolatinoamericanounmdp.files.wordpress.com/2011/10/pc3a1ginas-de-stavenhagen-sietetesisequivocadassobreamricanlati.pdf> consulta 4/07/ 13.

¹⁹ Cfr. González Casanova, Pablo. *La democracia en México*. Ediciones Era, México. 1965. Disponible en su versión electrónica en: <http://www.inap.org.mx/portal/images/RAP/la%20democracia%20en%20mexico.pdf> consulta 4/07/ 13.

En una definición concreta de la categoría de colonialismo interno, tan significativa para las nuevas luchas de los pueblos, se requiere precisar: primero, que el colonialismo interno se da en el terreno económico, político, social y cultural; segundo, cómo evoluciona a lo largo de la historia del Estado-nación y el capitalismo; tercero, cómo se relaciona con las alternativas emergentes, sistémicas y antisistémicas, en particular las que conciernen a “la resistencia” y “la construcción de autonomías” dentro del Estado-nación, así como a la creación de vínculos (o a la ausencia de estos) con los movimientos y fuerzas nacionales e internacionales de la democracia, la liberación y el socialismo [...] los colonizados en el interior de un Estado-nación pertenecen a una “raza” distinta a la que domina en el gobierno nacional, que es considerada “inferior” o, a lo sumo, es convertida en un símbolo “liberador” que forma parte de la demagogia estatal; la mayoría de los colonizados pertenece a una cultura distinta y habla una lengua distinta de la “nacional”.²⁰

Como podemos ver el fin de la etapa colonial no significó el fin de las prácticas coloniales, de tal suerte que los nuevos Estados Nacionales Latinoamericanos perpetuaron el colonialismo tanto en la escala internacional como hacia adentro de sus configuraciones. Siendo además resultado del capitalismo, es decir, del sistema de explotación capitalista. Estos nuevos Estados como unidades administrativas adoptaron una política entreguista, clientelar, corrupta, que bajo la idea de “progreso” perpetuó un sistema de explotación basado en la picmentocracia, es decir, en palabras de Agustín Cueva:

[...] la estructura económico-social heredada del periodo colonial se caracterizó por un bajísimo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas y por relaciones sociales de producción basadas en la esclavitud y la servidumbre, hecho que constituyó un *hándicap*, por decir lo menos, para el desarrollo posterior de nuestras sociedades. Lo

²⁰ González Casanova, Pablo “Colonialismo interno (una redefinición)” en Revista *Rebelión* No. 12 octubre 2003. Disponible en su versión electrónica en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/campus/marxis/P4C2Casanova.pdf> consulta 4/07/ 13.

cual no significa negar la conexión evidente de las formaciones esclavistas o feudales en América Latina con el desarrollo del capitalismo a escala mundial.²¹

Es importante subrayar que la manera en que entra el capitalismo a América Latina tiene particularidades que la distinguen de otras realidades, una de estas especificidades consiste en que, en lugar de romperse las mecánicas de explotación y sobreexplotación socio-económica feudal, se perfeccionaron, se sofisticaron y se les colocaron “envolturas” como las denomina el mismo Cueva²². Se combinaron los sistemas semi-feudales y semi-esclavistas con el capitalismo. Se pasó de la encomienda a la hacienda y al latifundio, de ser esclavo o siervo, a ser peón, aunque esta modificación fue sólo nominal, ya que, si bien se creó “la mano de obra libre”, la pauperización absoluta fue la condición material que se le dio, restándole obligaciones al “amo” ahora convertido en “patrón” y creando impresionantes sistemas de endeudamiento que aseguraban la permanencia y el sometimiento de los hombres convertidos en pura fuerza de trabajo, tal es el caso de las tiendas de raya y sus incontables deudas hereditarias; esta situación de la “liberación” de la mano de obra se dio tanto en la hacienda mexicana, como en la estancia argentina y la *fazenda* brasileña, por poner algunos ejemplos emblemáticos.

De manera tal que estos nuevos Estados Nacionales nacen perpetuando el régimen colonial y edificando sobre él sus nuevas leyes que, si bien hacen algunas modificaciones importantes, de fondo no hacen modificaciones estructurales que rompan de manera eficiente con el sistema de explotación heredado de la colonia. Basados en lo anterior es que afirmamos que los Estados Nacionales Latinoamericanos

²¹ Cueva, Agustín. *El desarrollo del capitalismo en América Latina*. Siglo XXI editores, México, 2007. p. 15.

²² *Cfr. Ibid* p. 82.

decimonónicos surgen como Estados colonizados y colonizadores, colonizados hacia el exterior en tanto perpetúan un sistema económico extractivista y de explotación cuyos mayores beneficios se destinaban a las antiguas metrópolis y posteriores “socios comerciales”, convertidos en potencias internacionales, debilitando la economía en lugar de fortalecerla debido a la falta de creación y fortalecimiento del mercado interno, etc. Colonizador hacia adentro, al instaurar el colonialismo interno con el mantenimiento de un sistema de división social del trabajo basado en la pigmentocracia del sistema de castas, aunado al fortalecimiento del ideario social racista, sexista, excluyente, discriminador que ayudaría a mantener las decisiones político-administrativas y económicas de la “nueva” élite en el poder.

La ciudadanía del Estado Nacional colonizado y colonizador

Otro de los mecanismos que ayudó a fortalecer el proceder de estos nuevos Estados Nacionales fue la creación de la idea de ciudadanía vinculada a la idea de igualdad. Estamos conscientes de que la idea de la “igualdad” aparece ya en la Carta de los Derechos del Hombre y del ciudadano de 1789²³. Sin embargo, esta igualdad está pensada como un atributo inherente a un corpus ambiguo²⁴, de manera que dicha igualdad no era entre todos, ya que edificaba un núcleo donde efectivamente sus integrantes podían ser considerados iguales y, al mismo tiempo, una periferia donde estaban todos aquellos seres humanos que no tuvieran cabida en el núcleo, ya fuera por

²³ Aunque poco o nada se hable de la Carta de los Derechos de la Mujer y la ciudadana de 1791.

²⁴ Al decir que “todos son iguales en derechos” es cuestionable a quienes incluye y excluye ese “todos”, ya que para comenzar hay una clara distinción entre ser sólo un hombre y ser un ciudadano (haciendo además fehaciente la exclusión hacia las mujeres y todo aquel que no cubriera las dos categorías).

su sexo, edad, condición económica, raza y, sobre todo por su condición o no de propietarios. Desde aquí podemos encontrar que la idea de igualdad vinculada a la ciudadanía se postula como un falso universal, ya que en realidad no todos somos iguales. Es importante remarcar la forma en que se construye la ciudadanía desde un punto de enunciación excluyente y clasista, profundamente vinculado al sentido de propiedad.

Como podemos ver, la ciudadanía es un concepto que aparece en el marco del Estado, atravesado por las ideas de nacionalismo y soberanía. Los nacionalismos, asociados según Wallerstein²⁵, a una forma que vincula características específicas de los sujetos para ser calificados como “verdaderos ciudadanos”, de manera que quienes no cumplan con esos requisitos quedan fuera de la categoría de ciudadanos. Luis Tapia afirma que el concepto de igualdad está fuertemente vinculado con el de homogeneidad y con el de “normal”; al mismo tiempo que el concepto de heterogeneidad está relacionada con la noción de diversidad y “anormal”, por lo que estas cadenas de ideas se enfrentan entre sí de manera antagónica. Luis Tapia por su parte apunta:

La desigualdad instituida por el poder político dominante deviene un orden económico tributario, en el que unas sociedades trabajan para otras. Inicialmente la desigualdad es política y cultural, pero luego se convierte en estructura de desigualdad económica [...] El colonialismo implica la exclusión de los procesos de gobierno político para los miembros de las sociedades dominadas. El colonialismo es la institución explícita de la desigualdad. La exclusión política ejercida sobre la base del supuesto de la desigualdad cultural contiene la exclusión principal²⁶.

²⁵ Cfr. Wallerstein, Immanuel. *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*, Ed. Siglo XXI. México. 2005. p. 30.

²⁶ Tapia, Luis. *Política Salvaje*. CLACSO/Muela del Diablo/Comuna. La Paz, Bolivia. 2008. pp. 28-29.

Este autor boliviano apunta que las primeras formas de ciudadanía moderna fueron eminentemente patriarcales y patrimoniales, es decir, reconocían como ciudadanos a sujetos masculinos y titulares de propiedad, y las mujeres eran consideradas propiedad de los varones, de manera que pasaban de la tutela parental a la conyugal. Según Tapia, este momento de desigualdad sobre el que se fundan los derechos modernos persiste hasta hoy en su núcleo de desigualdad, respondiendo a lo largo de los años a procesos de ampliación y reducción. De manera tal que la ciudadanía para él es un proceso histórico, resultado de la dinámica social²⁷.

En el ámbito de la política se organizan las formas de producción y reproducción de las desigualdades socio-económicas y se crean las condiciones legales e institucionales de su reproducción; pero en el ámbito de la política también se imaginan y constituyen las fuerzas y sujetos que pueden cuestionarlas y reorganizan las condiciones de varias formas de democratización del poder social y político²⁸.

Podríamos preguntarnos a qué se debe que gran número de Estados compartan esta conceptualización de la ciudadanía y de las relaciones políticas; invariablemente la respuesta estaría vinculada a la creación de una geocultura²⁹. Meditando más al respecto tendríamos que apuntar que la generalización de las ideas obedece a una situación de imperio, donde se crea un mundo epistémico en el que las ideas también se convierten en símbolo de hegemonía y dominación³⁰, siendo una manifestación de lo que se ha denominado como colonialidad del poder y del saber. Incluso hemos llegado al punto donde se habla de una “sociedad del conocimiento”, donde se privilegia un tipo de

²⁷ Cfr. Tapia, Luis. *La invención del núcleo común. Ciudadanía y gobierno multisocietal*. Muela del diablo editores/autodeterminación. Bolivia. 2006. pp. 9-25.

²⁸ *Ibid.* p. 5.

²⁹ Como la denomina Wallerstein.

³⁰ Cfr. Kennedy Paul, *Auge y caída de los grandes imperios*. Traducción de J. Ferrer Aleu, Ed. De Bolsillo. México. 2007.

conocimiento específico³¹ y algunos focos generadores del mismo, ninguneando, desconociendo o demeritando otros centros productores de conocimiento por su condición no hegemónica.

Esta situación imperial se ha manifestado históricamente, podemos ver como esta homogeneización del individuo mediante los mecanismos del Estado, tiene como resultado la conformación de la idea de ciudadanía; no es una ciudadanía cualquiera, es la ciudadanía acotada en la “democracia”, con lo cual sus derechos, obligaciones y posibilidades políticas se ven concentradas en el ejercicio del sufragio “universal”, de manera que más allá del voto no existe una verdadera cultura política³².

En cuanto a lo que se refiere a la soberanía, es conveniente tener en mente, como señala Wallerstein³³, que se trata de un concepto moderno vinculado con las relaciones interestatales, originado para aumentar el poder efectivo del Estado, favoreciendo la construcción de las burocracias. De acuerdo con la perspectiva de Luis Villoro³⁴, en la promulgación de los derechos de los pueblos se contempla el derecho a la libre autodeterminación, este surge para legitimar el proceso de descolonización posterior a la Segunda Guerra Mundial, de tal suerte que “pueblo” adquirió la connotación de “Estado-nación” en la práctica, y no ha podido establecer una conciliación con el sentido de comunidad.

³¹ Enfocado generalmente en la productividad, la explotación de recursos y acumulación de bienes materiales.

³² Estamos conscientes de que la categoría de imperio puede describir organizaciones políticas que no contemplen la figura del ciudadano, ya que está más vinculada a la relación de poder que se establece entre diferentes Estados de manera que es geográficamente muy amplio; relaciones que no se limitan solo a lo económico, derivado de una necesidad de potencia, David Harvey vincula la idea de imperialismos a la de acumulación por desposesión, entendida como la apropiación de unos cuantos mediante la riqueza de otros, esta desposesión puede trascender a nuestro entender el aspecto económico, y trasladado al ejercicio del poder mientras unos se empoderan otros se ven desempoderados, de manera que la construcción de la idea de ciudadanía tendría que pensarse desde esta óptica, quienes se ven incluidos y quienes quedan al margen, qué derechos se ganan y cuáles se niegan con la “democracia”. Cfr: Harvey, David. *El nuevo imperialismo*. Ed. AKAL. Madrid. 2004. Para efectos del presente texto nos enfocamos en la situación imperial en la que ya se contempla la figura del ciudadano.

³³ Cfr: Wallerstein, Immanuel. *Análisis de sistemas-mundo: Op. Cit.*

³⁴ Cfr: Villoro, Luis. *Estado plural, pluralidad de culturas. Op. Cit.*

De esa manera, los ciudadanos conforman una masa homogénea, supuestamente indiferenciada, en la que los sujetos híbridos, diferenciados, particulares, heterogéneos son tratados como “minorías”, cuando en realidad son una parte significativa de la población que sufre algo en común, el capitalismo, la discriminación, la marginación, la violencia, y/o un largo etc. En este sentido es importante subrayar que la construcción de lo “marginal”, de las “minorías”, no es un espacio que se erija como una automarginación celebrada, es siempre una etiqueta impuesta de manera vertical, que constituye un espacio de discriminación, violencia y dominación, evidencia la estratificación social que sigue vigente.

Esta situación no sólo se circunscribe en el marco de la idea de ciudadanía, es posible identificar las pretensiones del establecimiento de una sola matriz macrocultural que busca imponernos su manera de entender el tiempo, el espacio, las relaciones sociales y erótico-afectivas, las formas de producir y obtener conocimiento, descartando toda forma que se genere fuera de su esquema, de manera que podría incluso arrebatarnos la multiplicidad como posibilidad de crear una opción, un paralelo, una utopía. Si pensamos la globalización³⁵ como este proceso de estandarización, mundialización e imposición de las ideas neoliberales, no podemos perder de vista que estas ideas no pertenecen sólo al ámbito económico. Existen varios tipos de globalización que involucran la cultura, la tecnología, la estructura de gobierno, hábitos de consumo, los ideales, etc. sólo por mencionar algunos factores.

Aparentemente habría una parte positiva de la globalización al consolidarse un sistema de derechos y libertades asegurados, supuestamente, a escala mundial; sin embargo, existe una brecha entre el sin fin de declaraciones “bien intencionadas” y su

³⁵ Cfr: Martínez González-Tablas, Ángel. *Economía política de la globalización*, España, Ariel, 2000.

aplicación, ya que se construye una falsa envoltura de igualdad en la pretendida universalidad de Declaraciones y/o acuerdos internacionales; de manera que la diferencia se interpreta como disidencia y se convierte en presa fácil de la estigmatización social. Esto se da porque el lugar de enunciación es monolítico, macrocultural en el sentido de despreciar a las otras matrices culturales por considerarlas inferiores, global en el sentido de pretender imponer una visión del mundo y de las experiencias locales a una gran mayoría de la población mundial, unívoca en cuanto se escucha una sola voz y no se entra en diálogo con los otros. Para nosotros este problema de construcción epistemológica está estrechamente vinculado con un problema de posicionamiento ético-político, etnocéntrico y clasista, expresado no sólo en términos de discusión teórica, sino en el entramado mismo del tejido social a través de prácticas discriminatorias.

La discriminación es una práctica violenta³⁶ contra el otro, puede ser ejercida como el rechazo, el no reconocimiento, la cancelación, el menosprecio, la degradación, o la subordinación del otro, su cultura, su lengua, su filosofía, su conocimiento, su cosmovivencia, etc. El desconocimiento y la falta de comprensión de las formas culturales de aquellos a los que consideramos como diferentes, no nos da el derecho a restarles legitimidad. Debemos de partir de que no existe una única forma de entender el mundo, y que incluso la manera en que nuestra propia cultura ha pensado ha ido cambiando³⁷, justo porque la humanidad no es estática, sino histórica y viva, cambiante,

³⁶ Si bien no podemos negar que la violencia se experimenta en diferentes tonos y matices, debemos tomar en cuenta que como praxis social humana tiene como fin la dominación del otro, el grado de coerción dependerá en todo caso de lo que esté en disputa. Es importante no perder de vista que ninguna clase social hegemónica está dispuesta a abandonar voluntariamente el escaño que ocupa. *Cfr.* Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, Grijalbo, México, 1980. Podríamos decir con Bolívar Echeverría la violencia es un instrumento de la política, y en la época de la modernidad capitalista impera la violencia de las cosas mismas sobre los seres humanos, esta violencia se ha interiorizado en el cuerpo social. *Cfr.* Echeverría, Bolívar. *Vuelta de siglo*, Era, México, 2006.

³⁷ *Cfr.* Gaos, José. "La idea contemporánea y nuestra" En *Historia de nuestra idea del mundo. Obras completas XIV*, UNAM, México, 1994. pp. 443-606.

y las cosas que son válidas para un momento específico pueden no serlo para otro momento. Ninguna cultura puede abarcarlo todo, aprehenderlo todo, ni hegemonizarlo todo. Existen enfoques distintos, experiencias cognitivas diversas, prácticas heterogéneas.

Es importante resaltar en este punto la relevancia que tiene el compartir un código³⁸ para poder entablar un diálogo, el no compartirlo nos lleva a la descalificación. Existe, por otra parte, una necesidad de reformulación teórica continua, lo cual implica la imposibilidad de los universales como ideas o teorías únicas e inamovibles. La teoría depende conceptualmente de la interpretación de quien la formula, la reelaboración de los esquemas implica reelaborar la interpretación. Hay ideas y teorías que se convierten en hegemónicas, la hegemonía es una construcción, un proceso continuo que expresa las relaciones de subordinación, dominación, resistencia y convencimiento. Lo hegemónico es capaz de incorporar aquello que le genera oposición y cambiarle el sentido³⁹, de manera que termina por fagocitar de alguna manera las demandas que se hacen en su contra.

Una de las herramientas de la hegemonía para asegurar su estatus quo es la creación de sentidos de identificación afines a sus intereses, uno de los más fomentados es el de la identidad nacional. De esta manera el ideario de lo nacional se construye como un mito, es decir con un lenguaje de poder que pretende justificar y legitimar el orden establecido, al mismo tiempo que buscan deslegitimar todo aquello que quede fuera del marco simbólico que han instituido, expresando así las relaciones de poder que se dan al interior. No podemos perder de vista que las relaciones de poder expresan siempre

³⁸Cfr: Geertz, Clifford “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura” y “El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre” En *Interpretación de las culturas*” Gedisa, Barcelona, 2003, pp. 19-40, 43-59.

³⁹Cfr: Williams, Raymond, “Hegemonía” En *Marxismo y literatura*. Edición digital disponible en <http://es.scribd.com/doc/13406274/Raymond-Williams-Marxismo-y-literatura> (25/02/2012).

correlaciones de fuerzas con mayor o menor grado de tensión entre las partes. Es pertinente entonces apuntar que un horizonte cultural-civilizatorio, como lo llama Silvia Rivera Cusicanqui⁴⁰, se impone de manera violenta sobre otros horizontes⁴¹.

De esta manera, podemos afirmar que el mestizo como el paradigma simbólico de lo nacional se construye también como un mito en el que se pretendía armonizar y dar por finiquitada la etapa de la subhumanización de unos (los muchos) y la sobrehumanización de otros (los menos); esta idea precisaba que aquellos que tenían una identidad sociocultural diferente al proyecto de Nación en boga, la abandonarían para integrarse a esta mezcla homogénea, de manera que la diferencia se construyó como una característica negativa; las comunidades que decidieron conservar su cultura y su identidad quedaron al margen de los “beneficios” de la ciudadanía mestiza-homogénea-monocultural-uninacional⁴². En otras palabras, se sobrepuso al mestizo como la nueva “raza” de la ciudadanía, pero no debemos de perder de vista que este mestizo estaba mucho más cerca de la blanquitud que de cualquier otra cosa, era un mestizo que daba prioridad a la cultura occidental.

La identidad nacional, y los imaginarios sociales al respecto, tuvieron en consecuencia un proceso de blanqueamiento, el tránsito hacia una occidentalización euro-anglo-céntrica, por haber perdurado la idea de que su racionalidad, cultura, modo de vida y concepción del mundo eran no sólo mejores, sino superiores a cualquiera de las preexistentes en el continente, lo originario siguió siendo calificado de atrasado,

⁴⁰ Cfr. Rivera Cusicanqui, Silvia. *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La mirada salvaje, La Paz, Bolivia, 2010.

⁴¹ Al hablar del indígena suele hacerse también como si se tratara de una masa homogénea e indistinta, en la obra antes mencionada Silvia Rivera Cusicanqui nos da luces al hablar de la sociedad multiétnica pre-colonial.

⁴² La castellanización como medio de acceso a la ciudadanía implicaba concebir al indígena como un obstáculo para el progreso, de forma que sólo sería sujeto de derecho si dejaba su indianidad y asumía los rasgos de la ciudadanía occidental: propietario, escolarizado, productor y consumidor mercantil y al final mestizo, lo cual equivale a hablar de una ciudadanía capitalista forzada como imposición del modelo civilizatorio occidental.

bárbaro, inferior, carente de valor, improductivo, y una larga lista de descalificativos, a favor de una cultura nacional excluyente, homogeneizadora y colonial.

El mestizo presenta, en cambio, una unidad de costumbres y deseos, una comunidad de sentimientos actos e ideas que hacen de él una gran familia. La unida patria se logrará con la disolución de las clases criollas y con la absorción de todos los grupos sociales por el mestizo [...] es absolutamente indispensable que en el elemento mestizo se refunde toda nuestra población, para que se transforme en la verdadera población nacional.⁴³

Esta supremacía del mestizo se ejemplifica perfectamente en la obra de intelectuales como José Vasconcelos, quien eleva al plano universal el ideal del mestizo⁴⁴. Esto lo convierte en “indigenista”⁴⁵. Ahora bien, ese indigenismo lo que pretende es *occidentalizar al indio*, aprehenderlo e integrarlo a la vida “civilizada moderna y avanzada” de los mestizos.

Racismo Multiforme

Como hemos podido apuntar anteriormente, en América Latina la idea de colonialidad está vinculada estrechamente a la idea de “raza” como instrumento de división y estratificación social, creando un patrón de poder que se asocia a la explotación del trabajo y al capitalismo mundial, presentando como “natural” la explotación y sobre explotación de un grupo étnico-social sobre otro. Esta colonialidad

⁴³ Molina Enríquez, Andrés, *Los grandes problemas nacionales*, Ed Porrúa. México 1909. pp. 309 y 328.

⁴⁴ Cfr: Vasconcelos, José. *La raza cósmica*. Ed. Austral. México, 1995.

⁴⁵ Al referirnos al indigenismo nos referimos a la apreciación social que se ha tenido del indígena y como esto ha repercutido en las relaciones que se establecen (o se dejan de establecer) entre ellos como “minoría” y los no indígenas hegemónicos (blanco-mestizos), las políticas de Estado que se adoptan hacia ellos sin que una sola los haya tomado en cuenta como sujetos, sino como un problema, un objeto, un agente pasivo sin voz por el cual hay que decidir.

no sólo opera en términos económicos y de estratificación social, transgrede a las construcciones epistemológicas y discursivas, las prácticas religiosas, modos de producción-relación con la naturaleza, relaciones erótico-afectivas, expresiones estéticas, etc. De manera tal que la relación patria, nacionalidad, ciudadanía y civilización quedaron acotadas en el mestizaje como matriz colonial y discurso de poder.

La heterogeneidad es concebida como un problema, se le ve como disidencia, como algo que necesita solucionarse, y se dan dos vías para hacerlo, una era la integración (forzosa en muchos casos) al nuevo esquema nacional, y la segunda era el exterminio; dependiendo del desarrollo histórico y la ideología de los dirigentes de los diferentes Estados Latinoamericanos, podemos ver una o ambas estrategias presentes en diferentes momentos, todo siempre en beneficio del ideal de blanqueamiento social y mental de la población.

Pese a las fuertes y violentas políticas contra las comunidades indígenas y afrodescendientes, estas han logrado mantenerse a lo largo del tiempo, conservando su identidad, lo cual no quiere decir que las identidades sean estáticas, sino que ellos han decidido en base a sus propias necesidades, formas de organización y también en base a sus contextos, conflictos, tensiones y luchas tanto internas como externas, las cosas que desean preservar y las que desean modificar, incluso Catherine Walsh⁴⁶ afirma que estas modificaciones han sido estratégicas. La inclusión como medio de reivindicación, sin tomar en cuenta los proyectos, deseos, intereses ni opiniones de los indígenas, es decir, tratándolos como agentes pasivos, aún como niños o como menores de edad, puede

⁴⁶ Cfr: Walsh, Catherine. *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Universidad Andina Simón Bolívar/ Abya Yala, Quito, 2009.

denominarse como “inclusión subordinada”. El mestizo elige “paternalmente” lo que cree que es mejor para el indígena.

Desde la década de los 70 del siglo pasado, diversos teóricos se han enfocado en estudiar estas mecánicas que podríamos denominar como colonialistas, en tanto que prolongan una situación de dominación-exclusión originada en la colonia como ya lo hemos expuesto con anterioridad. La emergencia de los discursos de la *episteme* vista como orientación de verdad ha perfilado un enfrentamiento entre la modernidad occidental y cualquier otro imaginario, de manera que, tal y como lo piensa Boaventura de Sousa Santos, una experiencia local se universaliza, convirtiéndose en un mecanismo discursivo hegemónico que posibilita la colonialidad, mediante mecanismos introyectados, tales como la alteración de la noción de pasado unívoco, el deseo de imitar lo hegemónico, la homogeneización de la idea de futuro y su influencia en la perspectiva que se tiene de la historia, pensada como un relato lineal de acontecimientos progresivos, cancelando las temporalidades divergentes, las otras historias o formas de contar la historia⁴⁷.

Frente a un Estado que funciona como generador de lo nacional homogéneo comenzaron a hacerse patentes las reflexiones en torno a la diferencia y su relevancia en la composición social real de las sociedades latinoamericanas⁴⁸. En particular hemos destacado la figura del mestizo, que en gran parte de los Estados Nacionales Latinoamericanos funge como este ícono sintetizador de la unidad política⁴⁹. Como podemos ver existe una relación entre la hegemonía política y la hegemonía étnica. Si a

⁴⁷ Como por ejemplo el conflicto del reconocimiento de las historias orales o de los registros no escritos de la historia, tal es el caso de los *quipus*.

⁴⁸ Podemos ubicar aquí las reflexiones de Pablo González Casanova, Santiago Castro Gómez, Anibal Quijano, Walter Mignolo y de manera más reciente Silvia Rivera, Luis Tapia, Pablo Mamani, entre otros.

⁴⁹ Cabe aclarar que las naciones son fundamentalmente discursos, alegorías de la modernidad, diseñadas desde una perspectiva vertical, donde las élites buscan darle legitimidad al orden político establecido.

esto agregamos los efectos del capitalismo, el neoliberalismo y la globalización, nos encontramos con una postura estatal incapacitada para admitir la diferencia y la diversidad, de manera que las demandas de autonomía (cultural y política) que hacen diferentes comunidades indígenas parecen atentar contra la “democracia” del Estado.

En el caso de América Latina es preciso no perder de vista que la naturaleza ontológico-política y racional del indígena ha sido cuestionada desde la conquista hasta nuestros días, con diferentes grados de profundidad. El lugar jurídico que ocupan se ha debatido largamente, durante la colonia, quizás, la polémica más conocida sea la sucedida entre Fray Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, en dicha controversia no sólo se discutía la humanidad del indígena, sino su lugar político, ya que al admitir su humanidad debían ser tratados como súbditos de la corona y por tanto se hacían acreedores a derechos políticos básicos. Pese a que Las Casas argumentara mejor en el debate teórico y demostrara la humanidad de los indígenas, las ideas de Sepúlveda predominaron en la práctica. De manera que pese a la existencia de las Repúblicas de indios, la mayor parte de la población indígena sufrió de violentos atropellos contra su vida y su cultura, siendo fuerte y abiertamente excluidos como sujetos políticos.

Desde la creación de los Estados Nacionales se ha hablado de la necesidad de inclusión de la población indígena, sin embargo la inclusión como medio de reivindicación, sin tomar en cuenta los proyectos, deseos, intereses ni opiniones de los indígenas, es decir, tratándolos como agentes pasivos⁵⁰, aún como niños o individuos incapaces de hacerse cargo de sí mismos, puede denominarse como inclusión subordinada. El mestizo elige “paternalmente” lo que cree que es mejor para el

⁵⁰ En el mejor de los casos, ya que en la mayoría se les ha tratado como objetos y no como sujetos, restándoles poder de decisión e incluso arrebatándoles la voz para poder demandar y expresar sus necesidades.

indígena, obligándosele en la mayoría de los casos a una “ladinización”; es decir, a dejar de lado las características que se consideren negativas de su forma de vida (bárbara y retrasada) para poderse integrar (a la vida moderna y civilizada), una de las primeras cuestiones es la de la lengua, haciéndolos sentir avergonzados de la propia y forzándolos a adoptar la de la clase dominante: el español. Esta castellanización forzada se expresa en los diferentes proyectos gubernamentales para acercar las ventajas de la modernidad a las comunidades indígenas “atrasadas”⁵¹. Todo esto está atravesado por categorías como lo pluri, lo multi, lo trans y lo intercultural, cada una cargada políticamente de sentido⁵², reflejando diferentes posicionamientos fundados en supuestos éticos concretos.

Según María de Lourdes Casillas⁵³ la ladinización⁵⁴ constituye la homogeneización como ese mecanismo de integración al que se han tenido que someter diferentes comunidades e individuos con el fin de alcanzar esa “igualdad” con el blanco-mestizo; pese a ello, la autora cree que esto acarreó intercambios dispares e hibridistas. A la fecha las comunidades que no son bilingües y en parte “biculturales” se enfrentan a un panorama aún peor que aquellas que comparten, al menos, nuestro lenguaje occidental (español). La autora reconoce que la educación bicultural y bilingüe, se esgrime como único esfuerzo por parte del Estado para la integración de las

⁵¹ Los libros de texto bilingües, pizarrones electrónicos en escuelas de educación básica, programa oportunidades, campañas de diversos servicios médicos, etc. son una muestra de los esfuerzos realizados durante el siglo XX y parte del XXI por algunos países.

⁵² Cfr. Viaña, Jorge. “Fundamentos para una Interculturalidad crítica” En: Viaña, Jorge, Tapia Luis y Walsh Catherine, *Construyendo interculturalidad crítica*, La paz, Convenio Andrés Bello, 2010.

⁵³ Casillas, María de Lourdes. “Políticas Públicas y de la sociedad civil en la interculturalidad” En: *Política e interculturalidad en la educación. Memoria del II encuentro multidisciplinario de educación intercultural CEFIA-UIC-CGEIB*. CGEIB/Instituto Internacional de Filosofía. México. 2006. pp. 47-56.

⁵⁴ Entendida por la autora como este proceso de aprehender formas occidentales (como la lengua, el vestido, etc.) por parte de los pueblos indígenas.

comunidades indígenas en materia educativa, resultando insuficiente por la cantidad de compromisos incumplidos que ha acumulado⁵⁵.

En su análisis sobre los problemas de las políticas públicas y la educación bilingüe en México, Casillas propone como solución brindar igualdad de oportunidades a todos los individuos, siendo la propia diversidad de cada uno quien dictará que tomen o no esas oportunidades, siendo lo único importante que como sociedad y como Estado las hayamos puesto a su alcance, lo cual se confirma con las políticas de los Estados multiculturales o pluriculturales indigenistas.

Colonialidad Epistemológica

El panorama anterior nos permite afirmar que la situación de colonialidad que ha subsistido en la región y su expresión en las lógicas del euro-anglo logocentrismo han sido las responsables de la violencia epistémica aplicada a las concepciones de las matrices u horizontes culturales no hegemónicos, aplicando una domesticación de la construcción cognitiva, edificando una única manera de construir el conocimiento y expresarlo, desconociendo o demeritando cualquier otra posibilidad. El racismo epistemológico⁵⁶ ha despreciado durante siglos toda racionalidad no caucásica, ejemplos

⁵⁵ Ahora bien, esta educación bilateral que promueve el Estado Mexicano no sólo se aplica a las comunidades indígenas. Nosotros como sociedad “mestiza” también recibimos una educación bilingüe con respecto a un idioma y cultura hegemónicos, tan es así que la educación básica que se imparte de manera “laica, gratuita y obligatoria” ha incorporado las clases de inglés en las escuelas públicas de educación básica cada vez con mayor presencia, sin embargo dada la baja calidad que manifiesta y gracias a la idea que promueven los medios de comunicación masiva, ha proliferado el incremento de escuelas particulares “especializadas” donde personas de todas las edades pretenden aprender la lengua extranjera con el fin de poder superarse laboralmente.

⁵⁶ Al hablar del racismo epistemológico estamos conscientes de que el choque no sólo está presente entre “caucásicos y no caucásicos”, sabemos que existen otras variables a considerar, tal es el caso de la cuestión de clase y de género por mencionar algunas; también sabemos que el concepto de “occidente” tiene usos jabonosos, y que no toda la población que habita las geografías euro-anglo dominantes lo hace en las mismas condiciones, es decir no cerramos los ojos a que la construcción de “occidente” como lugar

de lo anterior se han manifestado a lo largo de la historia, trastocando otros campos de conocimiento que podríamos pensar asépticos a este debate, como la Geografía, pero no podemos perder de vista, como lo señala Catherine Walsh retomando a Eduardo Galeano, que incluso en la cartografía se expresa la dominación política:

Hasta el mapa miente. Aprendemos la geografía del mundo en un mapa que no muestra el mundo tal cual es, sino tal como sus dueños mandan que sea. En el planisferio tradicional, el que se usa en las escuelas y en todas partes, el ecuador no está en el centro, el norte ocupa dos tercios y el sur uno. América Latina abarca en el mapamundi menos espacio que Europa y mucho menos que la suma de Estados Unidos y Canadá, cuando en realidad América Latina es dos veces más grande que Europa y bastante mayor que Estados Unidos y Canadá. El mapa, que nos achica, simboliza todo lo demás. Geografía robada, economía saqueada, historia falsificada, usurpación cotidiana de la realidad del llamado Tercer Mundo, habitado por gentes de tercera, abarca menos, come menos, recuerda menos, vive menos, dice menos⁵⁷.

Esta colonialidad del poder como la denominó Anibal Quijano, pasa al campo del saber, no sólo negando o desconociendo la producción intelectual no hegemónica, sino fijando al euro-anglo centrismo como la única perspectiva del conocimiento, es decir, siguiendo a Eze Chukwudi, colocándole un color a la razón, una raza específica, la caucásica (como lo haría el mismo Kant), que con el tiempo se ha visto inmersa en el concepto mismo de occidente como esta región simbólica hegemónica que se distingue a sí misma del resto del mundo⁵⁸, expresándose en interpretaciones valorativas con

de enunciación y ombligo epistémico encierra al mismo tiempo la explotación y dominación de diversas matrices culturales contenidas en esas geografías

⁵⁷ Citado por: Walsh, Catherine. "Interculturalidad, conocimientos y (de) colonialidad. En: *Política e interculturalidad en la educación. Memoria del II encuentro multidisciplinario de educación intercultural CEFIA-UIC-CGEIB*. CGEIB/Instituto Internacional de Filosofía. México. 2006. pp.18.

⁵⁸ Cfr. Chukwudi Eze, Emmanuel, Paget Henry y Santiago Castro-Gómez. *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2008, en este texto el autor retoma fundamentalmente dos obras de Kant para exponer el racismo que detecta en la producción de este filósofo, apunta pues a *Antropología* y a *Metafísica de las costumbres*. Véase también Claros, Luis. *Colonialidad y Violencias Cognitivas. Ensayos Político-epistemológicos*. Muela del Diablo editores,

estructuras binarias de oposición “fundamentales del pensamiento occidental: bueno/malo, superior/inferior, etc. De esta forma criterios como desarrollado/subdesarrollado, progreso/atraso, racional/ irracional terminan tejiendo la trama de sentido en la cual determinada insurgencia adquiere significación”⁵⁹, consiguiendo criminalizar la protesta calificando “la rebelión con los tintes de la irracionalidad que atenta a la tranquilidad de todos”⁶⁰.

El conocimiento funciona entonces como la economía en el sentido de estar organizado en centros de poder y regiones marginadas, se habla de inclusiones desprovistas de un lugar político, es decir, las inclusiones subordinadas de las que hemos estado hablando anteriormente, aparentan una lógica nominalmente incluyente pero que en la práctica fomentan sólo lo contrario, enmascarando la carga de la eticidad monológica imposibilitada al diálogo. Las tareas pendientes no son sencillas, ya que es necesario romper la lógica explicativa hegemónica y homogeneizante, descentrar las explicaciones reduccionistas de la epistemología donde sólo una fracción de ella se llama “universal” y el resto es simplemente invisibilizado.

Las lógicas de lo diverso

Llegado este punto consideramos esencial hacer la distinción entre multi, pluri e interculturalidad⁶¹. Diremos en principio de cuentas que a nuestro entender todos ellos son conceptos descriptivos, que hablan en términos relacionales y que establecen una

Bolivia, 2011. Véase también Walsh Catherine. “Interculturalidad, conocimientos y (de) colonialidad. *Op. Cit.*

⁵⁹ Claros, Luis. *Colonialidad y Violencias Cognitivas. Op. Cit.* p. 13.

⁶⁰ *Ibidem*

⁶¹ Es importante aclarar que no hay un consenso sobre cómo deben definirse estos tres conceptos, cada autor los acota y define como mejor ajuste a sus teorías e intereses, las definiciones que se ofrecen a continuación son las que nos han parecido más claras en su manejo y distinción, esto no quiere decir que otros autores que retomamos más adelante sean afines o coincidan del todo con estas definiciones.

posición política y un horizonte ético, esas son las características que comparten. Ahora es momento de diferenciarlas⁶².

La multiculturalidad refiere una multiplicidad de culturas existentes en un determinado espacio geográfico y/o político, sin que necesariamente tengan relaciones de intercambio entre ellas, pensando a las culturas como cerradas sobre sí mismas⁶³. Catherine Walsh⁶⁴ considera que una de las bases conceptuales del Estado liberal en la cual se supone que todos comparten los mismos derechos es la “ciudadanía multicultural”, donde se supone que la tolerancia al otro es más que suficiente para que la sociedad nacional monocultural funcione, entendiendo que incluso dentro de esta multiplicidad de culturas, una de ellas (la nacional-hegemónica) se verá privilegiada sobre las otras, por ser vista como superior, más “civilizada” y/o “moderna”. Las relaciones, o mejor dicho la falta de interacciones que encierra este concepto, permiten según la misma autora, ver en el multiculturalismo un síndrome persistente de colonialismo, volviendo lógicas, funcionales y “naturales” las mecánicas de expansión y explotación del neoliberalismo. Es decir, refiere a distintos grupos humanos que existen en un mismo espacio, pero que en la práctica social y política permanecen separados, divididos y opuestos.

La pluriculturalidad expresa las relaciones de conflictividad, su estrecha vinculación con la multiculturalidad hace que muchas veces sean utilizados como sinónimos, aunque lo distintivo de la pluriculturalidad es que las formas de organización

⁶² En este punto es pertinente aclarar que al referirnos a la multi, pluri e interculturalidad nos referimos a términos teóricos que analizan prácticas sociales. Por otro lado cuando se haga referencia al multi, pluri e interculturalismo nos referiremos a la política pública, leyes y ejercicios políticos derivados de esos conceptos teóricos. En términos filosóficos se emplea los términos multi, pluri e interculturalidad para referir a los fenómenos sociales, mientras que el multi, pluri e interculturalismo se refiere a las teorías que analizan dichos fenómenos.

⁶³ Cfr. Walsh, Catherine. *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Universidad Andina Simón Bolívar/ Abya Yala, Quito, 2009. Véase También Esterman Josef, *Interculturalidad. Vivir la diversidad*. ISEAT. La Paz, Bolivia. 2010.

⁶⁴ Cfr. Walsh, Catherine. *Interculturalidad, Estado, Sociedad... Op. Cit.* pp. 42-43.

social muchas veces se ven yuxtapuestas, las interacciones que tienen están profundamente tensadas por la interrelación inequitativa. La colonialidad sigue presente, se subalternizan las características de muchas de las culturas, sobreponiéndoles gran parte de las concepciones y prácticas de la cultura dominante. En este contexto se han dado grandes movimientos de resistencia y lucha, lo cual ha derivado en muchos casos en demandas y negociaciones por el reconocimiento político (manifestado en modificaciones constitucionales). Muchos de los Estados utilizan la pluriculturalidad con fines de homogeneización, mediante políticas de “integración”, para darle el toque “mestizo” a su población⁶⁵. Es pertinente reflexionar un poco en el sentido del “tipo de inclusión” que se lleva a cabo, por ejemplo los programas de educación bilingüe (español - lengua originaria), la transferencia de recursos económicos mediante diferentes programas de “asistencia social”, entre otros, lo que hacen es ocultar eficazmente una exclusión clasista, ya que sólo son paliativos, placebos que no cambian el problema estructural que ha colocado a las comunidades en la situación de marginalidad en la que deben sobrevivir, de manera que esta inclusión es subordinada y tiene por meta perpetuar el sistema de dominación y colonialismo. Hace falta una redistribución real no sólo de la riqueza; es innegable que las condiciones de colonialidad, violencia, injusticia, discriminación, etc. no se presentan exclusivamente del lado económico, se presentan en el complejo entretejido de la vida social, política, afectiva, y en todas ellas es necesario un reposicionamiento estructural.

La interculturalidad por su parte apunta a cambios radicales en las estructuras sociales y de poder, expresa de igual manera una cuestión relacional, pero en su caso se refiere a intercambios horizontales; no concibe una cultura superior a otra, por lo que el

⁶⁵ Cfr. Walsh, Catherine. *Interculturalidad, Estado, Sociedad... Op. Cit.* Véase También Esterman Josef, *Interculturalidad... Op. Cit.*

colonialismo no tiene cabida, se construye como reto, propuesta, proceso, proyecto y horizonte, posibilidades plurales construidas como alternativas, es una utopía en el sentido en que lo trabajan diversos filósofos latinoamericanos desde hace varias décadas⁶⁶, es decir busca la simetría sin que ello implique homogeneizar, se construye en, desde y con la diversidad, su herramienta principal es el diálogo, busca crear espacios de encuentro y articulación, de esta manera confronta los racismos, la discriminación y subalternación del otro. En ese sentido, la interculturalidad aún no está materializada, es un “buen lugar que aún no existe”, pero que puede existir. Se trata de dejar de reproducir la diferencia como desigualdad y reconocer positivamente la heterogeneidad, no solo en términos teóricos, sino en la práctica política y cotidiana, rompiendo así con el discurso de poder colonial de la “cultura dominante”⁶⁷.

La interculturalidad requiere procesos de múltiples vías, no quiere decir que no existan choques, tensiones y puntos de desencuentro, sería ingenuo pensar que no se dan momentos de indiscutible disputa; sin embargo, estos nudos se ven desenmarañados por la actitud de encuentro y construcción de espacios positivos y creativos. Esto, a nuestro entender, marca el fin de los universales como conceptos hegemónicos y plantea la inminente necesidad del pluralismo epistemológico que plantea Boaventura de Sousa Santos⁶⁸, donde se repiensen, se replanteen las ideas y los conceptos, pero incluyendo un diálogo donde participen diferentes matrices culturales; ya que una construcción exclusivamente hegemónica sólo nos llevará al mismo terreno de dominación. El diálogo es la clave en todo esto, no es una tarea fácil, requiere de las traducciones interculturales para poder entenderse, las equivalencias que permitan explicar y debatir

⁶⁶ Es decir es un diagnóstico de una realidad insatisfactoria, seguida de una propuesta de cambio, ese es el motor transformador, ya que la mera denuncia no modifica nada.

⁶⁷ Cfr. Walsh, Catherine. *Interculturalidad, Estado, Sociedad...* Op. Cit. Véase También Esterman Josef, *Interculturalidad...* Op. Cit.

⁶⁸ Cfr. Santos, Boaventura de Sousa. *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. CESU/UMSS- Plural Editores. Bolivia, 2010.

sobre las diferentes concepciones, experiencias y vivencias de procesos similares y diversos. Sólo así se puede alcanzar una verdadera relación intercultural de respeto y acuerdos. Es evidente que no podemos perder de vista las condiciones materiales del desarrollo económico son determinantes, es decir la interculturalidad debe por fuerza incluir dentro de sus reflexiones el aspecto económico con todas sus vertientes, ya que de lo contrario su tarea quedaría incompleta.

Si aplicamos estas categorías de lo multi, lo pluri y lo inter a la ciudadanía podemos observar como la postura del Estado se ha negado a ver a la diferencia como heterogeneidad, y le ha aplicado siempre criterios que en algunos casos la convierten en subordinación por considerarla como inferior, y en otros casos la convierte en enemiga del orden establecido verticalmente, ya que sólo se han movido entre la multi y la pluriculturalidad, para tratar de aligerar las tensiones de los reclamos sociales y al mismo tiempo mantener el *status quo* donde habitan. Hay ya algunos intentos por acercarse a la ciudadanía intercultural en países como Bolivia y Ecuador; sin embargo, el camino aún no está recorrido y en ese sentido están abriendo brecha, y su proceso no ha culminado.

Siguiendo a Boaventura de Sousa Santos⁶⁹, consideramos que ya no es posible seguir omitiendo la existencia de naciones dentro de los Estado Nacionales. La legitimidad plurinacional-popular aún está en proceso de conformación y ajuste; por tanto hay tropiezos, fallos y a la vez grandes críticas. La realidad plurinacional tiene límites y alcances, y en esta coyuntura se están poniendo a prueba, en especial en el caso de Bolivia y Ecuador. Los retos van más allá del reconocimiento de la diversidad que conforma el Estado Nacional a través de los mecanismos e instituciones legales. La

⁶⁹Cfr. *Ibid.*

praxis es la que reclama no sólo atención y cuidado, sino la que mantiene mayores tensiones con respecto a la construcción epistemológica bajo la que se pretende explicar esta realidad plural innegable y darle cause a la justicia social.

Hablar de un proyecto “otro” de sociedad y, en forma aún más radical, de un proyecto de sociedad “otra”, es vislumbrar las problemáticas tanto del proyecto histórico de sociedad como de la sociedad misma; una problemática fundada en la homogeneización, la racialización, la subalternización y el mantenimiento de la matriz colonial-dominante del poder. Alentar decisiones distintas, que partan no de una explicación conceptual o analítica, sino de la experiencia vivida de todos aquellos que comparten un espacio geográfico-territorial- con las relaciones y diferencias sociales y culturales y las formas de vida co-existen dentro-, es reposicionar la idea y práctica de “sociedad” como la articulación o el encuentro entre lo que Yampara nombró como matrices cultural-civilizatorias y visiones de la vida; articulación y encuentro dentro de un marco de equidad, igualdad y justicia de y para todos⁷⁰.

Revalorando la diferencia desde una posición crítica

Es importante reafirmar el desarrollo que hemos planteado sobre la construcción occidental de la ciudadanía desde un punto de enunciación excluyente y clasista, profundamente vinculado al sentido de propiedad. Pero ¿por qué se torna necesaria una revalorización de la diferencia? ¿Cuál es el problema de decir que todos somos iguales ante la ley? En primer término, hay que reflexionar en la siguiente cuestión: Se ha asociado a la igualdad con una característica positiva, y a la diferencia con una negativa, nos parece que también hay un vínculo donde la igualdad y la ciudadanía han quedado estrechamente relacionadas a una noción de justicia; es decir, los ciudadanos que son

⁷⁰ Walsh, Catherine. *Interculturalidad, Estado, Sociedad... Op. Cit.* p. 58.

“iguales”, o la ciudadanía que parte del principio de igualdad, es más justa que aquella donde los ciudadanos no son considerados iguales; esto ha provocado que se construyan identidades negativas en función de la subordinación racial-colonial y epistémica. El problema de concebir la diferencia como una característica negativa radica en pensarla como resultado de una organización jerárquica estamentaria, inamovible e injusta, en lugar de concebirla como la característica básica del ser humano histórico, es decir cambiante. Pensar por tanto la diferencia como desigualdad y no como heterogeneidad por un lado, y por otro, pensar a la igualdad como homogeneización es la trampa epistemológica y política en la que se ha caído.

El carácter negativo de la diferencia no es la base de una organización jerárquica injusta, sino su consecuencia. Biológica y culturalmente somos diferentes y estas diferencias no jerarquizan nuestra humanidad, sólo nos hacen heterogéneos. El capitalismo ha aprovechado la igualdad como falacia, dejándonos individualmente la responsabilidad por nuestro grado de bienestar, como si en la línea de salida el burgués y el marginado hubieran partido con las mismas condiciones y herramientas, y esto les hubiera dado las mismas posibilidades, de manera que la pobreza fuera resultado de la desidia y no de un sistema de explotación voraz.

No se suele cuestionar la tabula raza en la que pretende dejarnos el principio de igualdad y, menos aún, las implicaciones políticas que esto tiene en el ejercicio efectivo de la ciudadanía, es decir, en cuestiones temporales la ciudadanía en América Latina llega fuertemente vinculada al proceso de acumulación originaria, en otras palabras como la acumulación de unos y el despojo de muchos otros. La ilusión discursiva de aquellos que lideraban las luchas por las independencias y las consolidaciones de los nuevos Estados Nacionales Latinoamericanos, era la promesa “igualdad” a todos los que

sufrían la cara más cruda del sistema de castas, que no era sino un fuerte sistema étnico-clasista.

Esta igualdad jurídica pretendía otorgar la misma cantidad de derechos y obligaciones a los nuevos ciudadanos que se subordinaban al poder del Estado. Sin embargo se dejó de lado a todo aquel individuo que no se integró al ideario del mestizo; es decir, a aquellas comunidades de indígenas y afrodescendientes que decidieron conservar su identidad cultural. Esta problemática se ha venido arrastrando hasta nuestros días. En la década de los 80 cobra relevancia dentro del debate teórico. Diversos Estados Latinoamericanos, han intentado establecer políticas que integren a estas comunidades de manera eficiente a las prerrogativas de ley.

Muchas de estas integraciones jurídicas han sido aplaudidas como medidas de ampliación de la ciudadanía, sin embargo se ha perdido de vista otra trampa epistemológica, ya que ha sido una inclusión subordinada y una ampliación condicionada, en vez de ser plenos o directos. De manera que las comunidades y los individuos que vienen de matrices culturales no hegemónicas, deben subordinarse al poder hegemónico y a sus construcciones epistemológicas dominantes. Es decir al hablar de ciudadanía se habla, siguiendo las reflexiones de Boaventura de Sousa Santos⁷¹, desde una construcción abismal.

La construcción abismal divide las cosas a través de una línea radical, quedando el universo dividido “de este lado de la línea” y del “otro lado de la línea”, donde este último queda invisibilizado, desaparecido, o en el caso más sutil queda relegado, marginado, reducido, de forma tal que se jerarquiza un lado como superior al otro y se

⁷¹ Cfr. Santos, Boaventura De Sousa. “Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes” EN Olivé, León, *et. al.*, *Pluralismo epistemológico*. CIDES-UMSA/Muela del Diablo Editores. La Paz, Bolivia. 2009. pp. 31-66.

establece una relación de dominación-subordinación que se va entretejiendo en las relaciones sociales y el sentido de normatividad y regulación social, dividiendo lo humano de lo “subhumano”. Es viable en este sentido decir que la “línea abismal” separa a las sociedades dominantes de las dominadas.

Es posible entonces afirmar que la igualdad planteada desde una construcción abismal y por tanto hegemónica, unívoca y cerrada al diálogo se torna en una cuestión étnico-clasista y en tal lógica es una “ideología” en el sentido marxista de “falsa conciencia”, en el uso de ideología dominante que sirve para perpetuar la dominación y la explotación. Todo esto nos hace urgente y necesario el cuestionamiento de la construcción conceptual de aquellos conceptos con pretensiones de universalidad, o más aún, la validez y pertinencia actual de la pretensión de universalidad como criterio de construcción conceptual y guía de praxis social, ética y política.

Es pertinente reflexionar un poco en el sentido del “tipo de inclusión” que se lleva a cabo, los programas de educación bilingüe (español-lengua originaria), la transferencia de recursos económicos mediante diferentes programas de “asistencia social”, entre otros, lo que hacen es ocultar eficazmente una exclusión clasista, ya que sólo son paliativos, placebos que no cambian el problema estructural que ha colocado a las comunidades en la situación de marginalidad en la que deben sobrevivir. Hace falta una redistribución real no sólo de la riqueza; es innegable que las condiciones de colonialidad, violencia, injusticia, discriminación, etc. no se presentan exclusivamente del lado económico, se presentan en el complejo entretejido de la vida social, política, afectiva, y en todas ellas es necesario un reposicionamiento estructural.

En este sentido nos parece conveniente retomar una de las reflexiones de León Olivé⁷², que si bien es cierto parte de las lógicas multiculturales, también plantea la necesidad de pluralizar la famosa “sociedad de conocimiento” y convertirla en “sociedades de conocimientos”, esa es la idea que nos interesa rescatar de este autor, ya que la pluralización de la sociedad de conocimiento, para ser sociedades encuentra una mecánica donde se entre en diálogo, se reconozca el estatus epistemológico de las aportaciones de comunidades originarias y se respeten los derechos de propiedad intelectual sobre sus conocimientos. Esto no sólo es aplicable a las innovaciones tecnológicas, formas de producción y organización social, sino a las expresiones artísticas, a la filosofía, a la literatura, al idioma, etc.⁷³ Es decir, no sólo hace falta un reconocimiento plural de la epistemología, sino también una praxis plural, tanto en términos del ejercicio social, ético y político, como en el terreno de las aspiraciones, los ideales de belleza, los proyectos y las utopías, limitar el horizonte humano a un futuro unívoco y homogéneo, constituye también una práctica violenta y con pretensiones de dominación.

Nos parece importante rescatar en este sentido la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias que plantea Boaventura de Sousa Santos⁷⁴ como herramientas útiles y necesarias. La sociología de las ausencias como este enfoque que busca y permite ver aquello que “no existe” por haber sido producido como no-existente, es decir por haber sido invisibilizado, reducido, marginado, subordinado, planteado como una alternativa no creíble o no viable a lo existente de manera hegemónica. Las formas en que se producen ausencias son a la vez formas de

⁷² Cfr. Olivé, León “Por una auténtica interculturalidad basada en el reconocimiento de la pluralidad epistemológica” En Olivé, León, *et. al.*, *Pluralismo epistemológico*. CIDES-UMSA/Muela del Diablo Editores. La Paz, Bolivia. 2009. pp. 19-30.

⁷³ Como por ejemplo el conflicto del reconocimiento de las historias orales o de los registros no escritos de la historia, tal es el caso de los *quipus*.

⁷⁴ Cfr. *Ibid.* p.34-40.

legitimación de relaciones de dominación y colonialidad, naturalizando el “orden de las cosas”, convirtiendo a “los invisibles” en obstáculos o, incluso, enemigos mediante una serie de descalificaciones.

La sociología de las emergencias consiste en pensar un futuro de posibilidades plurales y concretas, utópicas en el sentido en que lo trabajan filósofos como Arturo Andrés Roig, Horacio Cerutti y Estela Fernández⁷⁵, es decir como una tensión revolucionaria, ya que se encuentra entre la denuncia y el anuncio, no se contenta con la enunciación de quimeras, sino que debe hacer un análisis de la situación (insatisfactoria) de la que parte, para poder elaborar un proyecto viable a futuro, la proyección práctica de la utopía es lo que le da su sentido transformador de la realidad, lo que la ha hecho tan peligrosa y lo que ha provocado que se le descalifique desde la postura hegemónica para restarle fuerza. En este sentido la sociología de las emergencias se trata de la investigación de las alternativas que caben en el horizonte de las posibilidades concretas.

Tanto la sociología de las ausencias como la sociología de las emergencias se complementan y permiten delinear posibles alternativas, conformando así la denominada Epistemología del Sur que propone Boaventura, donde se expresa un reclamo ante las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido de manera sistemática las injusticias que acarrea el capitalismo y el colonialismo. De manera tal que el Sur no se limita a un concepto geográfico en la construcción epistemológica de

⁷⁵ Cfr. Fernández, Estela. “La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana”. En Roig, Arturo Andrés (Comp.) *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en Nuestra América*. Editorial Fundación Nacional de San Juan. San Juan. 1995. Véase también Cerutti Guldberg, Horacio. “¿Teoría de la utopía?” En *Utopía y nuestra América*. Ediciones Abya-Ayala. Ecuador. 1994. Véase también Roig, Arturo Andrés. *La utopía en el Ecuador*. Estudios introductorios y selección del Banco Central del Ecuador-Corporación Editora Nacional. Quito. 1987. Entre muchos otros textos de los tres autores, solo por mencionar un ejemplo. La reflexión en torno a la utopía como fuerza transformadora de la realidad es una cuestión que ha seguido vigente.

Boaventura, es más una metáfora del sufrimiento humano, de la indignación y la acción; no podemos perder de vista que existen sures dentro del norte global así como sures imperiales dentro de los sures globales, es decir la explotación no reconoce fronteras geográficas rígidas, se mueve en ambos hemisferios.

Asistimos a un momento en el que los conceptos tienen usos tanto hegemónicos como contrahegemónicos, es decir estamos experimentando cambios de sentido en ambos lados de la construcción epistemológica y el posicionamiento ético-político. Hubo un tiempo en que habían conceptos claramente utilizados por el universalismo imperial de las teorías burguesas y otros empleados por la teoría crítica, divididos de cierta manera por la línea abismal, cada grupo mantenía un enfoque relacionado directamente a su posición ético-política. Hace tiempo se comenzaron a utilizar de modo contrahegemónico y para fines contrahegemónicos instrumentos, categorías o conceptos hegemónicos; sin embargo las reapropiaciones se han dado en doble vía, ya que ahora desde la hegemonía se utilizan conceptos contrahegemónicos con fines hegemónicos⁷⁶.

Nos parece evidente, en este sentido, la necesidad de plantear urgentemente un pluralismo epistemológico, donde se repiensen, se replanteen las ideas y los conceptos, pero incluyendo un diálogo donde participen diferentes matrices culturales, ya que la construcción exclusivamente hegemónica sólo nos llevará al mismo terreno de dominación, el diálogo es la clave en todo esto, no es una tarea fácil, requiere de las traducciones interculturales para poder entenderse, las equivalencias que permitan explicar y debatir sobre las diferentes concepciones, experiencias y vivencias de

⁷⁶ Uno de los ejemplos más claros de esta situación está en el caso boliviano con la serie de demandas de autonomía de Santa Cruz y la élite de la Media Luna.

procesos similares y diversos. Sólo así se puede alcanzar una verdadera relación intercultural de respeto y acuerdos.

Capítulo 2

El derecho a la diferencia como derecho fundamental en América

Latina

Lo humano sólo existe como tal si se realiza en la pluralidad de sus versiones concretas, cada una de ellas distinta de las otras, cada una *sui generis*.

Anular esta diversidad equivaldría a la muerte de lo humano. Felizmente, esa homogenización es imposible: el mapa de la diversidad humana nunca perderá la infinita multiplicidad de su colorido. La diferencia es inevitable. No hay fuerza que pueda uniformar el panorama abigarrado de las identidades humanas

Bolívar Echeverría

Cuando se habla de derecho a la diferencia muchas personas se sitúan en el marco de las preferencias erótico-afectivas; como una aclaración inicial, es necesario especificar que el derecho a la diferencia al que nos referimos no tiene que ver con ello; está más bien ligado al aspecto cultural y concretamente incluido en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo. Antes de hablar del derecho a la diferencia consideramos necesario hablar también, aunque de manera breve, de los Derechos Humanos. Siguiendo a Ana Luisa Guerrero Guerrero⁷⁷ y su perspectiva filosófico-política expondremos brevemente lo que se conoce como las generaciones de derechos humanos.

La primera generación está conformada por los derechos individuales, civiles y políticos, provenientes de las luchas burguesas; la segunda generación por los derechos económicos, sociales y culturales, efecto de las revoluciones socialistas; la tercera generación referida a los derechos de la diferencia cultural, de la paz y el desarrollo,

⁷⁷ Guerrero Guerrero, Ana Luisa. "Derechos humanos y ciudadanía en América Latina". *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*. 2010, (Sin mes). pp. 109-139. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=64015153006> consultado el 15 de Marzo de 2013.

también llamados derechos a la diferencia cultural y de solidaridad, provenientes de las constantes demandas de las minorías nacionales y grupos étnicos⁷⁸.

Nos parece relevante acotar que tanto en la primera generación (1948, se contemplan el derecho a la vida, a la libertad y a la propiedad, etc.) como en la segunda (1966, como el derecho a la salud, a la educación, al trabajo digno, etc.) el sujeto de derecho es el sujeto individual, mientras que en la tercera generación (1981, se contempla el derecho a la libre autodeterminación de los pueblos, a mantener y a administrar la cultura propia, etc.) ya se contempla un sujeto colectivo. Es importante tener presente que se han manejado básicamente dos maneras de fundamentar los derechos humanos desde la tradición iusfilosófico-política, la primera manifiesta que los derechos humanos son derechos únicamente si se encuentran positivados o reconocidos jurídicamente, ya que de esta manera el Estado es el garante de su respeto y aplicación, esta posición se conoce como iuspositivismo. La otra vertiente sostiene que la validez de los derechos humanos está más allá de la positivación de los mismos, ya que se manifiestan en una ley natural que funciona como guía reguladora; esta posición se conoce como iusnaturalista⁷⁹, siendo posible que este último sirva de justificación para el primero, reforzando la legalidad con legitimidad.

Al discutir sobre las generaciones de derechos humanos no es posible hacerlo desprovistos de una posición ético-política, que se manifiesta explícita o implícitamente en la argumentación. El problema de los derechos humanos es justo la posición ético-política que sirve de lugar de enunciación y manifiesta los intereses específicos que se persiguen y defienden, de tal suerte existen fundamentaciones extremistas que buscan excluir cualquier cosa que vaya contra sus intereses, tomando de tal forma las

⁷⁸ *Ibid* p. 111.

⁷⁹ *Cfr. Ibid.* pp. 111-112.

argumentaciones éticas de los derechos humanos que les sirvan para argumentar de forma radical.

Otro de los problemas de los derechos humanos es que han sido pensados desde una geopolítica dominante; es decir, desde su aparición y desarrollo en el “primer mundo” y su extensión en el “tercer mundo”, esta cuestión es un claro ejemplo de los alcances de la colonialidad incluso en nuestros días. Existe un debate intenso sobre la relación existente entre las diferentes generaciones de los derechos humanos, existen autores que las ven antagónicas entre sí, algunos otros las ven complementarias, otros más ven el asunto de una manera evolutiva-progresiva, y algunos más como interdependientes.

El punto central es que el hecho de no evidenciar críticamente las profundas diferencias entre las generaciones de derechos humanos frente a la pérdida de paradigmas políticos, paraliza la creación de nuevas maneras de comprenderlos e interpretarlos frente a nuevas condiciones de opresión. El Estado mínimo no garantiza el cumplimiento de los derechos humanos económicos y sociales; y es de que los derechos políticos y civiles, los derechos económicos y sociales (los derechos a la identidad, así como los de las generaciones por venir) no piden o quieren lo mismo [...] (Jack) Donnelly arguye que la pregunta: ¿quiénes son los sujetos de los derechos humanos? Tiene como respuesta los ciudadanos, y detrás de ellos, los individuos, sólo las personas individuales son seres humanos. Esta afirmación, que desde la perspectiva psicológica es cierta, debe ser puntualizada, que el peso filosófico y cultural que tiene es importante. En Especial, el énfasis en el individuo puede conllevar al individualismo [...] Por lo tanto, el individualismo en el sentido anterior puede dar sustento a la proclamación de que los derechos humanos son un bloque sagrado de principios universales y fundados en la ética individualista. Tesis que conduce a actitudes teórico-políticas que generalizan una situación humana, para esencializarla y proponerla como una condición universal de todos los humanos⁸⁰.

Es importante subrayar el hecho de que la tradición occidental ha hecho de la ciudadanía una característica obligatoria para tener derechos humanos. Todo reclamo

⁸⁰ *Ibid.* p. 123-124.

sólo es posible en el marco de la ciudadanía; en tal sentido, es importante subrayar la propuesta que hace Ana Luisa Guerrero Guerrero de la no sumisión de los derechos humanos a la ciudadanía.

Los derechos sociales y económicos tienen una nueva función comprometida con los grupos desfavorecidos desde la educación, la salud, la protección social; las demandas de los derechos sociales no son reglas formales. En consecuencia, más que venir a completar los derechos humanos anteriores, representan rupturas puesto que evidencian que los derechos a la libertad liberal no son la respuesta para abatir la pobreza, ni para enfrentar la desigualdad social, ni tampoco para defender los derechos colectivos como los derechos a la diferencia étnica y cultural⁸¹.

Existe la postura de intentar atacar a los derechos sociales, económicos, grupales y culturales restándoles peso al llamarlos pseudoderechos. Esta estrategia de deslegitimación mediante la tribalización de las demandas y los demandantes busca la atomización de causas comunes, la fragmentación de un sentido mayor de comunidad y el potenciamiento del individualismo. También es importante no perder de vista que el fenómeno de los derechos humanos tiene un ritmo propio en América Latina, obedece a coyunturas específicas y una historia particular. Sin bien es cierto que la ciudadanía aportó la posibilidad de igualar a las personas en términos jurídicos o de clase, también es cierto que en el caso particular de América Latina enmascara una fuerte situación de desigualdad y discriminación con un discurso de igualdad, tal y como lo hemos expuesto en el capítulo anterior; en este sentido valdría la pena apuntar que en el caso de los derechos humanos puede ser que ocurra una situación semejante, ya que pueden excluir a quienes no tengan esa categoría, este enunciado sugiere una provocación, y es verdad, la provocación de hacer notar que si los derechos humanos se ven enmarcados

⁸¹ *Ibid.* p. 125-126.

únicamente por la ciudadanía, esta restricción les da el espacio para justificar la discriminación de todo aquel que no tenga formalmente esta categoría.

La defensa de los nacionales nunca debe estar por encima de la defensa de la humanidad de cualquier persona, el carácter de la ciudadanía no tiene por qué negar a los no ciudadanos derechos sociales, a la salud, etc., ni sus derechos a ser culturalmente diversos. Si este principio ético no sustenta a todo proyecto político, los derechos humanos serán empleados para justificar violencia, discriminación, vejación y opresión de unos humanos sobre otros, simplemente carecerán de sentido⁸².

Es importante incluir en los análisis contemporáneos sobre los derechos humanos la realidad histórica y social de las sociedades múltiples y diversas, en palabras de Mario Magallón: “los grupos indígenas han descubierto formas que hegemonizan las prácticas del poder, a través del pluralismo cultural sintetizado en dos principios básicos: 1) la igualdad de derechos, responsabilidades y oportunidades para todos los ciudadanos; y, 2) el respeto a las diferencias etnoculturales o el derecho a la diferencia”⁸³. Sin embargo para este filósofo mexicano los discursos del multiculturalismo y la interculturalidad no necesariamente implicaron el cumplimiento de los principios ético-regulativos de las relaciones humanas y los derechos. Las ideas y políticas a favor de la pluralidad no son viables en sociedades que han funcionado y estructurado sus normas jurídicas y sociales con base en la discriminación y las lógicas unidireccionales, como si la dignidad humana pudiera ser descubierta o inventada por una sociedad determinada en lugar de ser considerada como un atributo inherente de los seres humanos. Lo cual nos lleva a discutir la necesidad de una nueva clave ético-política, donde la diferencia actúe como nuevo fundamento. Esto nos reclama la

⁸² *Ibidem* p.139.

⁸³ Magallón Anaya, Mario. “Prólogo” En: Guerrero Guerrero, Ana Luisa. *Hacia una hermenéutica intercultural de los derechos humanos*. CIALC/UNAM, México, 2011. pp. 18-19. Las cursivas son del autor.

necesidad de repensar lo común, la comunidad, replantear no sólo la idea del “otro”, sino del “nosotros”.

Luis Tapia opina sobre la ciudadanía y sus mecánicas de inclusión que se dan sólo a través de las instituciones de la cultura política dominante, con rasgos y articulaciones de multiculturalidad, entendiéndola como la desigualdad entre las culturas, expresada como relaciones de dominación y explotación, discriminación y racismo. Para este autor boliviano la vida política debe ser vista como un pluriverso, resultado de la constitución de la diversidad de sujetos y del modo en que establecen relaciones entre sí. La ciudadanía es una construcción humana, como tal sufre cambios a lo largo de la historia, pero no podemos perder de vista que el poder que finca sus bases en la desigualdad, entendida como injusticia, sólo puede producir desigualdad.

Una de las diferencias entre el multiculturalismo y la interculturalidad es que esta última no trata de establecer un nuevo paradigma totalizador que utilice la otrificación inferiorizada para sustentarse; al contrario, se trata de plantearla como una estrategia crítica, que contemple el derecho a la diversidad como existencia humana. En ese sentido es conveniente pensar en las políticas estatales que han contemplado la heterogeneidad como un problema a resolver. En opinión de Luis Tapia:

El multiculturalismo liberal se presenta bajo una apariencia cosmopolita, pero en realidad es la forma contemporánea y encubierta del racismo, esto es, asumir como un hecho la existencia y la práctica de una cultura y un tipo de sociedad superior a las demás: El supuesto de que las puede contener cuando en realidad sólo las traduce y, de ese modo, las traslada imaginaria y falazmente a su seno.⁸⁴

⁸⁴ Tapia, Luis. *Política Salvaje*, COMUNA/CLACSO/Muela del Diablo Editores, La Paz, Bolivia, 2008. pp. 37-38.

Los Derechos Humanos y la posibilidad intercultural

Boaventura de Sousa Santos⁸⁵ al reflexionar en torno a la manera en cómo se ejercen los derechos humanos, apunta que existen tensiones que deben ser tomadas en cuenta, la primera es la tensión entre la regulación y la emancipación social, la segunda la que acontece entre el Estado y la sociedad civil, al respecto subraya que: “Los derechos humanos se encuentran en el núcleo, de esta tensión: mientras la primera generación de derechos humanos se diseñó como una lucha de la sociedad civil contra el Estado como el único violador de los derechos humanos, la segunda y tercera generación de derechos humanos recurre al Estado como garante de los derechos humanos”⁸⁶; la tercera tensión se produce entre el Estado-nación y la globalización. Para este autor existe una globalización hegemónica y otra desde abajo, contrahegemónica, vinculada a los movimientos sociales.

La complejidad de los derechos humanos consiste en que pueden concebirse [...] como una globalización desde arriba o como una globalización desde abajo [...] Mi tesis es que mientras que los derechos humanos sean concebidos como derechos humanos universales tenderán a funcionar como localismos globalizados, una forma de globalización desde arriba. Para poder funcionar como una forma de globalización cosmopolita, contrahegemónica, los derechos humanos deben ser reconceptualizados como multiculturales. Concebidos, como han estado, como universales, los derechos humanos siempre serán un instrumento de lo que Samuel Huntington llama el “choque de civilizaciones”, es decir, de la lucha de Occidente contra el resto del mundo, del cosmopolitismo del Occidente imperial contra cualquier concepción alternativa de la dignidad humana que esté socialmente aceptada en otra parte⁸⁷.

El relativismo absoluto es igual de peligroso que los totalitarismos, hacen falta relaciones dialógico-social-comunitarias que se sumen al trabajo descolonizador de la

⁸⁵ Cfr. Santos, Boaventura de Sousa. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Ediciones Trilce, Montevideo, Uruguay, 2010. pp.63-96.

⁸⁶ *Ibid.* p. 65.

⁸⁷ *Ibid.* p.67.

epistemología, lo cual implica incluir un ejercicio de deconstrucción de los conceptos que cuestione su lugar de enunciación y el horizonte hacia el que se proyectan, es decir su posicionamiento ético-político. Una de las herramientas que sugiere Boaventura⁸⁸ es la dialéctica diatópica, en el sentido de tener la cualidad de mostrar la incompletitud de una sola cultura para definirse como universal.

todas las culturas tienden a definir como universales los valores que consideran fundamentales [...] la cuestión concreta sobre las condiciones de la universalidad de una determinada cultura no es en sí misma universal. La cuestión de la universalidad de los derechos humanos es una cuestión cultural occidental. Por lo tanto, los derechos humanos son universales sólo cuando se consideran desde un punto de vista occidental⁸⁹.

Es decir, para Boaventura el concepto mismo de los derechos humanos se sustenta en un conjunto de presupuestos identificables con la cultura occidental liberal, se basa en la distinción de la (una sola) naturaleza humana, diferente y superior a cualquier otro tipo de vida, y sus individuos poseen una dignidad absoluta e irreductible que debe ser defendida frente a la sociedad y al Estado. “La tarea central de la política emancipatoria actual, en este terreno, consiste en que la conceptualización y práctica de los derechos humanos se transformen de un localismo globalizado a un proyecto cosmopolita insurgente”⁹⁰.

El reto que nos propone Boaventura no es tarea menor, inclusive utilizando la hermenéutica diatópica y el diálogo intercultural nos enfrentamos a dos problemas: a) en primer lugar cada cultura concibe de manera diferente la dignidad humana, tienen su propia versión de ella, con mayor o menor grado de vinculación con la reciprocidad y la solidaridad, y b) en segundo lugar los problemas de traductibilidad, ya que existen

⁸⁸ *Ibid.* pp. 67-96.

⁸⁹ *Ibid.* p.68.

⁹⁰ *Ibid.* p.70.

conceptos, ideas, palabras, formas de entender, vivir y construir el tiempo, el espacio y las relaciones sociales que no tienen correspondencia en otro idioma y en otra cosmovivencia. Resulta evidente entonces que esta tarea no puede ser realizada por una sola persona, requiere un proceso colectivo y eminentemente político, abierto y explícito.

Más allá del capitalismo global y la modernidad occidental se requiere de una genealogía que busque los orígenes explícitos e implícitos, es decir que atienda tanto a las inclusiones como a las exclusiones, para construir una concepción “otra” de los derechos humanos desde la plurivocidad y el diálogo intercultural, esta es una tarea ética, política, epistemológica y descolonizadora, ya que el colonialismo no concibe un futuro más allá del capitalismo como sistema de explotación y la democracia como sistema de gobierno⁹¹, el cerrarse a la posibilidad tanto fáctica como creativa ayuda a seguir perpetuando y justificando ambas prácticas, colocándoseles diferentes “apellidos” que las maquillan y reciclan constantemente.

El Derecho a la Diferencia

Tanto en el capítulo anterior como en éste hemos hablado ya de los problemas y contradicciones del Estado Nacional, de la igualdad jurídica, de la ciudadanía y de los derechos humanos desde la lógica occidental y el colonialismo interno, en las líneas siguientes nos enfocaremos al derecho a la diferencia. Es importante destacar en primer lugar que la igualdad jurídica como producto de la filosofía iusnaturalista fue adoptada por los Estados modernos para hacer ilegítima la supuesta superioridad de la nobleza y sus privilegios por nacimiento, un avance que haríamos mal en no reconocer como una

⁹¹ En diferentes ocasiones hemos expresado nuestra crítica a la democracia como “único” modo de organización política

aportación al enfoque contractualista moderno, echando por tierra la idea de las desigualdades “naturales” y los determinismos biológicos. Tampoco podemos perder de vista que el etnocentrismo ha llevado a la afirmación de una determinada identidad cultural como superior a las demás, subordinándolas mediante argumentos que pretendían justificar la exclusión social⁹², incluso dentro de sociedades con igualdad jurídica, hablando así de “razas inferiores”, “inteligencias menores por condición de género”, “capacidad intelectual menor de una cultura”, “pueblos bárbaros” y varios etc.

Es conveniente reiterar que el principio de igualdad jurídica se vinculó a la sociedad capitalista mediante el individualismo liberal, haciendo a cada uno responsable de su bienestar económico mediante la idea del libre mercado y el esfuerzo individual, ya que dependía de sujetos individuales el aprovechamiento o desperdicio de las oportunidades que ofrecía el mercado, justificando así la desigualdad en la distribución de la riqueza. El estado liberal no reparó en las desigualdades económicas y sociales, siendo el derecho de propiedad el único reconocido en el ámbito económico dentro de los derechos de primera generación. Tras desatarse la Guerra Fría y la partición bipolar del mundo surge el Pacto Internacional de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales en 1966, el cual implicó el reconocimiento de los derechos económicos, sociales y culturales, también conocidos como derechos de segunda generación, de la mano de un Estado benefactor y paternalista que hablaba de la igualdad entre los individuos y que aún no consideraba el reconocimiento de la diferencia.

Como podemos ver tanto el pensamiento liberal como el pensamiento socialista sufrían de la misma ceguera ante la diferencia cultural y compartían la concepción eurocéntrica del hombre moderno. Tras el colapso del bloque socialista y la caída del muro de Berlín en 1989, el capitalismo neoliberal y la democracia representativa se

⁹² Esto se ve atravesado por cuestiones como el género, la clase social, el poder político, la etnia específica a la que se pertenece, la religión, etc.

autoproclamaron ganadoras del conflicto de la Guerra Fría y en consecuencia como únicas vías para la organización de la economía y la política a escala mundial, declarando muertas las utopías y cualquier alternativa de organización, proyecto o práctica distinta a ellas. Ahora bien, el hecho de que ambos pensamientos hayan padecido de la misma ceguera no implica que en el mundo no se hayan llevado a cabo protestas y luchas por el derecho a la diferencia cultural, en el caso de América Latina podemos ver a la resistencia indígena como una de estas luchas contra la dominación desde el choque civilizatorio hasta nuestros días, si bien han luchado contra la dominación política, económica, religiosa en algunos casos, también han llevado implícita y explícita la lucha por su derecho a la diferencia cultural.

[...] el derecho a la diferencia ha sido definido por Alain de Benoist como un principio que reivindica las diferencias propias a condición de reconocer, respetar y defender las identidades ajenas. Para León Olivé el derecho a la diferencia es “el derecho de los individuos a ser reconocidos como miembros de cierto grupo social y a gozar de determinados beneficios en virtud de ello”. Este derecho se funda en el reconocimiento de la identidad de los individuos que integran un mismo grupo social, identidad diferente a la de otros grupos [...] El derecho a la diferencia se funda en una concepción pluralista del ser humano, ya que parte del reconocimiento de la diversidad de identidades sexuales, étnicas y culturales, entre otras, que pueden asumir y reivindicar a los individuos y los grupos sociales. El énfasis que ponen los defensores del derecho a la diferencia en la diversidad de lo humano no significa que dejen de lado las prerrogativas comunes a todos los seres humanos, como el derecho a la vida, a la igualdad y a la libertad.⁹³

Nos parece importante acotar en este punto que las “minorías” no forzosamente coinciden con grupos numéricamente minoritarios; por ejemplo las mujeres, que pueden

⁹³ García Clark, Rubén R., *Derecho a la diferencia y combate a la discriminación*, Cuadernos de la igualdad/ Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación. México. 2006. pp.8-9.

ser consideradas como una minoría en tanto grupo vulnerable a la violencia ejercida tanto por la sociedad como por el Estado, aunque ello no signifique que numéricamente ocupen un lugar minoritario con respecto a la población total de un Estado determinado. Igual caso representan los pueblos indígenas de países como Venezuela, Ecuador, Bolivia y México. Las encuestas y los censos pueden falsear los datos si ello conviene a los intereses estatales, sin embargo, la realidad de estos países no puede ser maquillada cuando se tiene la posibilidad de verla. De esta manera el concepto de “minoría” a nuestro entender refiere una situación de marginación o subordinación política de un grupo, que ve afectados sus intereses específicos y derechos con respecto al poder hegemónico, se le puede emplear desde diferentes lugares de enunciación, fundamentalmente nos interesa subrayar dos de ellos, el primero referido como una etiqueta que el grupo dominante le coloca a un determinado sector de la población (en general a varios) para reducir el impacto de sus demandas, es pues una estrategia de atomización de los problemas sociales y tribalización de los conflictos que se derivan de la injusta repartición no sólo de la riqueza, sino también del poder y de los derechos; el segundo lugar de enunciación es el que asumen estos sectores marginados de la población como una reivindicación de su lugar en el mundo y un modo de acceder a programas sociales que al no resolver de manera estructural el conflicto, se convierten en el mejor de los casos solo programas paliativos.

Así la lucha por el derecho a la diferencia es reconocida en el derecho internacional en 1989, cuando surge el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, dentro de este documento se contempla el *Derecho a la Diferencia* como derecho de todos los individuos y pueblos a ser diferentes, autoconsiderarse así y a ser respetados como tales en términos de las instituciones, formas de vida, identidades, cultura, lengua, religión, etc. Los Estados quedaron como únicos salvaguardas de esos

derechos, los “pueblos” o las comunidades que deseen respaldar sus demandas en este convenio necesitan por fuerza adoptar y respetar los Derechos Humanos⁹⁴ y ser compatibles con el sistema judicial nacional para poderse amparar en ese derecho internacional⁹⁵.

Aparentemente abre la posibilidad de asumir la existencia de identidades culturales diversas que se reconocen entre sí en un plano de igualdad. Este es un tema que está en el horizonte de las democracias más contemporáneas; sin embargo, muchos han entendido este reclamo como un intento de volver a una desigualdad jurídica, donde la meritocracia estamentaria privaría como norma de convivencia. Sin embargo, lo que se busca es, en primer lugar, el reconocimiento de la pluralidad de lo humano, lo que llevaría a reconocer las diversas identidades derivadas de ello y a dar los pasos hacia la heterogeneidad política y un verdadero diálogo intercultural. Justo a partir de este Convenio es que se habla de los derechos de tercera generación dada la valoración positiva de la diversidad cultural.

Diversos Estados adoptaron este Convenio en los años posteriores⁹⁶ y surgieron también una serie de documentos en torno a la diversidad cultural, por ejemplo la Declaración Universal de la UNESCO sobre Diversidad Cultural en 2001⁹⁷, y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas en

⁹⁴ En este sentido entran en conflicto algunas prácticas culturales como por ejemplo la ablación del clítoris de las niñas en ciertas poblaciones africanas, o la venta de niñas en algunas comunidades mexicanas.

⁹⁵ *Convenio 169 de la OIT Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes*, Parte I, Artículo 8, disponible en su versión electrónica en: http://www.cdi.gob.mx/transparencia/convenio169_oit.pdf Consultado el 24/02/2011.

⁹⁶ En el caso mexicano por ejemplo, el Convenio 169 se adoptó el 18 de septiembre de 1990 y tuvo repercusiones constitucionales hasta el 2001 con la modificación del Artículo 2 de la Carta Magna, declarando a México como pluricultural. Recordemos también el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional el 1 de enero de 1994 tras la firma del TLCAN y la frase que distinguió este levantamiento: “Nunca más un México sin nosotros”.

⁹⁷ Disponible en su versión electrónica en: http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13179&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html Consultado el 24/02/2011.

2007⁹⁸, estas declaraciones son un ejemplo de la apreciación occidental de la diferencia cultural de los pueblos indígenas, lo cual no quiere decir que no se hayan elaborado desde otros horizontes o matrices culturales reflexiones al respecto. En la perspectiva de Rubén García⁹⁹ el derecho a la diferencia cultural está vinculado a la necesidad de un Estado Plural, dado el vínculo de este derecho con el derecho a las autonomías, tópico que nos lleva a reflexionar y analizar casos como el Ecuatoriano y el Boliviano, que establecen una diferencia importante. Otros Estados como el Mexicano ya se habían declarado como pluriculturales, pero tanto el Estado Ecuatoriano como el Estado Boliviano son los primeros en declararse como Plurinacionales, las implicaciones de esto requieren que hagamos una pausa para analizarlo con calma, proponemos hacerlo desde dos autores principalmente: Luis Villoro y Luis Tapia, teniendo claro en primer lugar que parten de motivaciones, contextos y aspiraciones distintas, Villoro desde México y Tapia desde Bolivia.

Luis Villoro¹⁰⁰

Para poder adentrarnos a la reflexión de este filósofo mexicano referiremos en primer lugar una de sus primeras obras al respecto; *Los grandes momentos del*

⁹⁸ Disponible en su versión electrónica en: http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf Consultado el 24/02/2011.

⁹⁹ Cfr. García Clark, Rubén R., *Derecho a la diferencia y combate a la discriminación. Op. Cit.* pp. 37-43.

¹⁰⁰ Luis Villoro nació el 3 de noviembre de 1922 en Barcelona, España, de padres mexicanos. Licenciado en Letras, Maestro y Doctor en Filosofía por la UNAM. En 1948 comenzó su labor docente como profesor en la Facultad de Filosofía y Letras. Profesor en distintas universidades de México. Formó parte del Grupo Hiperión que se dedicó al estudio del ser del mexicano. Discípulo del seminario de filosofía que corría a cargo de José Gaos, en dicho espacio llevó a cabo diversos trabajos de crítica histórica. Falleció el 5 de marzo del 2014 en la Ciudad de México. Los datos biográficos están disponibles en la página electrónica del Colegio Nacional <http://www.colegionacional.org.mx/SACSCMS/XStatic/colegionacional/template/content.aspx?mi=147&se=vida&te=detallemiembro> Consultada 17/ 04/ 13.

*indigenismo en México*¹⁰¹ de 1950, este trabajo parte de la siguiente pregunta: ¿Cuál es el ser del indio que se manifiesta en la conciencia mexicana? En el texto no se trata de definir al indio, sino de exponer cómo se han referido a él históricamente. Villoro define al indigenismo como: “aquel conjunto de concepciones teóricas y de procesos concienenciales que, a lo largo de las épocas, han manifestado a lo indígena”¹⁰².

En el texto Villoro describe concepciones que históricamente se han expresado de lo indígena, dividiéndolas en 3 grandes momentos que expresan un proceso dialéctico:

1. Conquista y colonia temprana- tesis- indio aniquilado y destruido
2. Pleno colonial y República Liberal- antítesis- indio lejano
3. Pre y Post revolucionaria- síntesis- indio cercano

No se puede perder de vista además la creación del Instituto Nacional Indigenista en 1948 como expresión de una política desarrollista e integracionista por parte del Estado Mexicano, cuando Villoro comienza la redacción de este texto aparentemente aún no le eran visibles los efectos del INI. El texto no pretende ofrecer la historia completa del pensamiento indigenista, sino exponer muestras seleccionadas de sus principales etapas y sus rasgos característicos, pese a lo cual nuestra lectura nos lleva a decir que su corte está inmerso en el paternalismo y la integración. Después de este texto Villoro deja de lado el tema por una larga temporada, dedicándose a otros tópicos filosóficos.

¹⁰¹ Cfr. Villoro, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*, COLMEX, México, 1950. En la edición en ediciones La casa chata de 1979 hay algunas correcciones notables por parte del mismo autor.

¹⁰² *Ibid.* p. 15.

Es hasta el año de 1998 que se publica *Estado Plural, pluralidad de culturas*¹⁰³, influenciado por el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994. El libro está dividido en 7 capítulos:

1. Del Estado homogéneo al Estado plural
2. Sobre la identidad de los pueblos
3. El derecho de los pueblos a la autonomía
4. Aproximaciones a una ética de la cultura
5. Sobre el relativismo cultural y el universalismo ético
6. Estadios en el reconocimiento del otro
7. La alteridad inaceptable

Los capítulos son nuevas versiones de conferencias dictadas en la década del 90 del siglo XX en diferentes Universidades tanto nacionales como extranjeras y algunos artículos previos. Una de las mayores virtudes de este trabajo es el esfuerzo de definición conceptual que hace el autor, por ejemplo Villoro considera cuatro condiciones necesarias para definir la nación: 1) Comunidad de Cultura, 2) Conciencia de Pertenencia, 3) Proyecto Común, y 4) Relación con un Territorio. Estas cuatro condiciones se encuentran en toda nación, sin embargo, según el mayor énfasis puesto en una u otra, podríamos distinguir dos clases de naciones: a) Las naciones históricas- herencia es destino, costumbres, tradiciones; y b) Las naciones proyectadas- decisión voluntaria, adapta la nación histórica al proyecto: Estado-Nación Moderno

Villoro también define Estado, etnia y pueblo de la siguiente manera:

¹⁰³ Cfr. Villoro, Luis. *Estado Plural, pluralidad de culturas*. Op. Cit.

Estado: Un poder político y administrativo unificado, soberano, sobre un territorio limitado, que se reserva el monopolio de la violencia legítima. No siempre las naciones han coincidido con un Estado¹⁰⁴.

Etnia: Según Roland Bréton es un grupo de individuos vinculados por un complejo de caracteres comunes- antropológicos, lingüísticos, políticos, históricos, etc.- cuya asociación constituye un sistema propio, una estructura esencialmente cultural: una cultura. Villoro advierte que esta concepción tiende a aplicarse a comunidades de cultura no necesariamente ligadas a un territorio, tampoco incluye la voluntad de constituirse en nación, Villoro la resalta como colectividades que se identifican ellas mismas o son identificadas por otros precisamente en términos culturales¹⁰⁵.

Pueblo: es un término vago que puede aplicarse por igual a la tribu, etnia, nacionalidad o Estado-nación. Sin embargo, en el derecho internacional actual ha adquirido especial importancia al aparecer ligado al derecho de “autodeterminación”, los únicos pueblos reales serían entonces las naciones y las etnias asentadas en un territorio delimitado, que tengan conciencia y voluntad de una identidad colectiva, a las que corresponde el derecho de autodeterminación, por tanto según Villoro el “derecho de los pueblos” cumple con la función histórica de legitimar el proceso de descolonización posterior a la Segunda Guerra Mundial, así en el Artículo 1 y 55 de la Carta de las Naciones Unidas “pueblo” se maneja en el sentido de Estado-nación y la autodeterminación se entendió como atributo de soberanía que corresponde a los Estados¹⁰⁶.

¹⁰⁴ *Ibid.* p. 17.

¹⁰⁵ *Ibid.* p. 19.

¹⁰⁶ *Ibid.* p. 20.

Entrando en el tema del Estado Homogéneo el autor piensa que los primeros Estados no coinciden con Naciones, el Estado-Nación moderno logra su consolidación con las revoluciones democráticas de los siglos XVIII y XIX, la nación no se concibe separada del Estado, nadie tiene derecho a ser diferente, el nuevo Estado establece la homogeneidad en una sociedad heterogénea, se pretende imponer la uniformidad mediante una legislación general, una administración central y un poder único. La homogeneización de la sociedad se realiza sobre todo en lo cultural, comenzando por la lengua y reforzándolo por la educación. Recordemos que la lengua no es sólo un instrumento de comunicación, sino la expresión viva de la cosmovivencia de una cultura; la educación de esta manera se convierte en un mecanismo de homogeneización social que ayuda a la consolidación del Estado.

Siguiendo con su reflexión, este filósofo mexicano apunta que la ideología es un conjunto de creencias, insuficientemente justificadas, comunes a un grupo social, que tiene por función afianzar su poder político. El nacionalismo ha sido la ideología predominante en los siglos XIX y XX; las ideologías nacionalistas se pueden caracterizar por sostener tres proposiciones:

- Nación y Estado deben coincidir.
- El Estado-Nación es soberano.
- El Estado-Nación es una unidad colectiva que realiza valores superiores comunes a todos sus miembros.

En los países europeos el nacionalismo se traduce por una política de sumisión de las nacionalidades que lo componen y la aceptación oficial de una sola lengua, una única tradición histórica y una forma de vida predominante, retomando una existente

previamente. En la mayoría de los países colonizados el proceso no es diferente, por ejemplo en la mayor parte de África, los nuevo Estados se constituyen en los límites de las fronteras administrativas de la colonia, subsistiendo en su interior una diversidad étnica y cultural en permanente conflicto.

En el caso de América Latina se experimenta después de su independencia un largo periodo de construcción de naciones unificadas. En los países de raíces indias, la unidad se entiende como la asimilación de las culturas aborígenes. El nacionalismo en cualquier modo sigue un doble movimiento: integración hacia el interior y exclusión hacia el exterior, fomentando la idea del enemigo externo. Retoma la idea de *comunidad imaginaria* de Benedict Anderson, que con el ejemplo del Estado-Nación mexicano lo lleva a apuntar la expresión de Fernando Escalante *ciudadanos imaginarios*¹⁰⁷.

Los siglos XIX y XX lograron construir una nueva identidad nacional: la nación mestiza. Para Villoro sería suicida querer destruir esa nación. De lo que se trata es de aceptar una realidad: la multiplicidad de las diversas culturas, de cuya relación autónoma nacería la unidad. Ahí es donde Villoro ubica la posibilidad de un Estado Plural, tomando en cuenta la crisis del Estado-Nación, en un contexto donde la globalización desdibuja la patria para colocar en su lugar al mercado; este filósofo mexicano le apuesta a la transformación del Estado Moderno, uno más adecuado a la realidad social constituida por la multiplicidad de etnias, culturas y comunidades, cambiar la concepción del Estado para que este pueda hacerle frente a los nuevos retos, donde los Estados nacionales se ven reducidos y los poderes sin patria del mercado internacional ganan terreno.

Este poder mundial mantiene una situación de desigualdad en el planeta. El conjunto pequeño de países industrializados dominan el capital, las comunicaciones y la tecnología. Veinte por ciento de la población mundial, correspondiente a esos países,

¹⁰⁷ Cfr. *Ibid.* pp. 28-44.

posee 87% de los recursos mundiales; el 13% restante se reparte entre naciones que cuentan con el 80% de la población mundial. En ellas la pobreza extrema aumenta¹⁰⁸.

De tal suerte que Villoro sigue apoyando la idea de la existencia del Estado, pero éste no puede ser el mismo Estado- nacional decimonónico, pues los tiempos han cambiado y los retos son otros, de tal suerte que el Estado debería transitar de ser una unidad homogénea a ser una asociación plural, en la cual las distintas comunidades culturales participen realmente en el ejercicio del poder.

Un Estado plural supone tanto el derecho a la igualdad como el derecho a la diferencia. Igualdad no es uniformidad; igualdad es la capacidad de todos los individuos y grupos a elegir y realizar su plan de vida, conforme a sus propios valores, por diferentes que estos sean. En lugar de buscar homogeneidad, respetar por igual las diferencias. Un Estado plural impediría, por lo tanto, cualquier supeditación o discriminación de un grupo social a otro. Tendría que asegurar la equidad a toda minoría étnica, pero también religiosa, racial o de preferencia sexual. Porque no entendería “igualdad” como uniformidad de un solo patrón, sino como semejante a todo lo diferente. Eso es equidad.¹⁰⁹

Parece evidente en todo caso que uno de los requisitos de la construcción del Estado Plural es el reconocimiento de las falencias del Estado- nacional moderno, capitalista, neoliberal y existente, es decir aceptar las deudas sociales que no sólo no ha podido solventar, sino incluso las trampas legales, sociales y epistemológicas que han permitido su permanencia; estaríamos obligados a subrayar los abusos del Estado contra los grupos vulnerables (a los que se suele llamar minorías como parte de una estrategia política para restarle peso a sus demandas, como ya lo hemos discutido anteriormente cuando hablamos del tema), lo cual implica reconocer el ejercicio de una violencia no legítima por parte del Estado, así como violaciones a los derechos (humanos y constitucionales) de la población afectada.

¹⁰⁸ *Ibid.* p. 50.

¹⁰⁹ *Ibid.* p. 58

Al reflexionar sobre el vínculo entre el derecho a la diferencia y el Estado, Villoro apunta que “El reconocimiento del derecho a la diferencia de pueblos y minorías no es más que un elemento de un movimiento más general que favorece la creación de espacios sociales en que todos los grupos y comunidades pueden elegir sus formas de vida, en el interior del espacio unitario del Estado”¹¹⁰, de tal suerte que el papel del Estado tendría como principal función ser mediador de los conflictos, y su meta primordial apuntaría a la cooperación entre las diferentes culturas y comunidades, fomentando vínculos de equidad, justicia y respeto.

Uno de los tópicos latentes en el debate sobre un Estado Plural es la autonomía, en cuanto al derecho internacional, este reconoce un estatuto de autonomía a los pueblos, no así a las minorías. De esta manera es visible lo que ocurre cuando los Estados-Nacionales enuncian a los pueblos indígenas como minorías, les están cancelando una serie de derechos, entre ellos, el de la libre autodeterminación. Los pueblos podrían ejercer su derecho a la autodeterminación en dos vías, la primera escindiéndose del Estado que los domina, y la segunda reclamando autonomía sin dejar de pertenecer a un Estado Plural. La concesión de autonomías iría en el sentido de otorgar el máximo poder de decisión, compatible con la unidad del país, a los distintos pueblos que lo componen. Sin embargo el mismo Villoro advierte al distinguir entre derechos reconocidos y derechos otorgados, que la mayoría de las reformas constitucionales latinoamericanas parten de un error de principio al pretender incorporar los derechos de los pueblos indígenas, este error parte de la posición ético-política desde la cual se sitúan, ya que no los conciben como el reconocimiento legal de derechos ya existentes, sino como derechos creados y en ese sentido como dádivas del Estado. Esto tiene una profunda relación con dos lugares políticos, uno que se le ha asignado al

¹¹⁰ *Ibid.* p. 59.

indígena y otro que se le ha negado, el espacio donde confluyen ambos nos revela la imposibilidad de ser pensados como sujetos plenos de derecho y en consecuencia los límites de su ejercicio político.

El Estado Plural supone una tensión, la aceptación de una diversidad en la unidad, el Estado sería un mediador para que los diferentes pueblos pudieran coexistir en un marco político y evitar el conflicto mediante la negociación y la comunicación. Este tipo de Estado no podría buscar la adhesión colectiva a valores que todos compartieran, porque se extendería sobre pueblos y minorías que pueden regirse por diferentes valores, deberá propiciar la unidad por medio de un proyecto común que trascienda los valores de cada grupo; así la cooperación y el sentido de solidaridad identificaría a los grupos dentro del Estado, al respetar las identidades y mantener un trato equitativo entre los grupos que lo componen, el Estado Plural se acercaría así a la meta de equidad y justicia. Es necesario reconocer que el texto tiene la limitación de sólo estar pensando en el marco de un Estado Liberal y no proyectar un Estado diferente, Es decir, el Estado Plural está pensado como una modificación del Estado Liberal, por lo que se mueve en el plano de la negociación más que de la creación de nuevas formas políticas y sociales¹¹¹.

Luis Tapia¹¹²

¹¹¹ Cfr. *Ibid.* pp. 48-100.

¹¹² Profesor e investigador boliviano de la Universidad Mayor de San Andrés en la Ciudad de La Paz, Bolivia; Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México; Licenciado en Ciencia Política por la Universidad autónoma Metropolitana; Maestro en Ciencia Política por el Instituto Universitario de pesquisas de Río de Janeiro con especialidad en Sistema de Partidos y Sistemas Electorales y Doctor en Ciencia Política por la misma entidad. A diferencia de otros miembros del grupo “comuna” donde diversos investigadores han desarrollado trabajos en torno a los procesos sociopolíticos bolivianos, Tapia no ha participado en el gobierno del Movimiento al Socialismo (MAS) dedicándose solo a la investigación. Datos disponibles en <http://relacso.flacso.edu.mx/repensando-la-democracia-multicultural-en-bolivia> (Fecha de consulta 19/10/2011)

Antes de presentar los argumentos de este autor nos parece importante no perder de vista la particularidad del contexto boliviano que lo impulsa a reflexionar sobre la historia reciente de su país. Casi todos los textos sobre Bolivia la refieren como un lugar efervescente, lleno de contradicciones pero también como un lugar de lucha, resistencia, y propuestas. Asépticamente podríamos decir que es un país sudamericano que ha tenido una historia convulsiva, y en cuyo desarrollo perdió la salida al mar con parte de su territorio¹¹³; geográficamente limita al norte y al este con Brasil, al sur con Paraguay y Argentina, y al oeste con Chile y Perú, entre los espacios sobre los que se extiende su territorio encontramos la Cordillera de los Andes, el Altiplano, la Amazonía, sólo por mencionar algunos ejemplos de su diversidad. Políticamente se divide en 9 departamentos. Según el PNUD ya para el 2006 Bolivia era el país con mayor porcentaje de población indígena de América Latina, el 62% de sus habitantes¹¹⁴. Estamos hablando de más de la mitad de la población de Bolivia como un grupo vulnerable al que nos parece ridículo llamar minoría.

Históricamente los indígenas de todo el continente han sufrido de marginación, discriminación, y violencia, no sólo a nivel social, sino también como una política de Estado, desde el choque civilizatorio de 1492 hasta la fecha en muchos países han sido tratados no sólo como gente de segunda¹¹⁵, sino incluso como verdaderos enemigos internos. Bolivia es uno de los países donde se concentra densamente la población discriminada, es decir la población indígena. Tampoco podemos perder de vista tres

¹¹³ Los bolivianos a través de su ministerio de marina siguen reclamando su “irrenunciable derecho al mar”

¹¹⁴ Datos de La Organización Internacional del Trabajo. Disponibles en línea en <http://www.ilo.org/indigenous/Activitiesbyregion/LatinAmerica/Bolivia/lang--es/index.htm> (Fecha de consulta 25/10/2012). Estas cifras están sujetas a modificaciones dependiendo no sólo del momento del censo, sino de la auto identificación de los individuos como parte de un sector étnico específico de la población, tomamos este dato como referencia ya que no disponemos de los datos del último censo en Bolivia; también nos parece una cifra interesante tomando en consideración que se recogió el mismo año en que Evo Morales tomó posesión de la presidencia del país.

¹¹⁵ A quienes muchas veces incluso se les ha negado la ciudadanía o en el mejor de los casos se les reconoce solo parcialmente.

hechos en la historia reciente boliviana que han marcado en gran medida su historia contemporánea: a) la guerra del agua en el 2000, una lucha contra la privatización del agua potable, b) la guerra del gas en el 2003 donde además de luchar por defender este recurso natural, comenzó a resonar con particular énfasis la demanda de una Asamblea Constituyente y c) La llegada al poder de Evo Morales en 2005, noticia que le dio la vuelta al mundo al ser el primer “indígena”¹¹⁶ en llegar a la presidencia mediante un amplio margen de los votos a su favor, asumiendo el poder en 2006 e impulsando la Asamblea Constituyente y la consecuente nueva Constitución donde se declara a Bolivia como un Estado Plurinacional en 2009. Pensando en este contexto es que tenemos que situar las reflexiones de Luis Tapia; gracias al proceso de investigación tanto en México como en Bolivia, me fue posible localizar los textos donde este autor dedica tiempo a los temas que nos interesan, a continuación haremos un análisis de sus planteamientos en el orden cronológico de las publicaciones.

En un primer momento este autor boliviano reflexiona en 2002 acerca de la conformación de la sociedad de su país, basado en la idea del abigarramiento de René Zavaleta Mercado¹¹⁷, Tapia propone la idea de lo multisocietal para caracterizar la articulación de relaciones que se dan en Bolivia, en palabras del propio Tapia:

El abigarramiento social es una condición de sobreposición de diversos tipos de sociedad que coexisten de manera desarticulada, estableciendo relaciones de dominación y distorsión de una sobre otras [...] en general es producto del colonialismo [...] Lo abigarrado es la heterogeneidad mal compuesta por la dominación [...] Lo multisocietal contiene el primer rasgo de lo abigarrado: la coexistencia y sobreposición de diferentes sociedades o matrices de relaciones sociales de diversa cualidad y tiempos

¹¹⁶ Lo entrecomillamos porque el mismo Evo Morales ha modificado esa autoadcripción en diferentes momentos de su gobierno, al comienzo se denominaba indígena, después dijo que no lo era pero sí sindicalista, otras veces se asume solo como coccalero, esta clase de rebotes le han acarreado fuertes críticas de diferentes sectores.

¹¹⁷ *Cfr.* Zavaleta Mercado, René. “Notas sobre la cuestión nacional en América Latina” EN *Homines*, revista de ciencias sociales, Universidad Interamericana, Puerto Rico, vol. 6, núm 1, enero-junio 1982, pp. 151-163.

históricos, pero no necesariamente lo segundo y definitorio de lo abigarrado, que es el carácter desarticulado y de dominación más o menos colonial de la sobreposición¹¹⁸.

La idea de lo multisocietal de Tapia se vincula estrechamente con la del abigarramiento de Zavaleta, sobre todo cuando Tapia reflexiona en torno al Estado-Nación latinoamericanos y su conformación a través de algunas estrategias primordiales: 1) La idea de la modernidad y la nacionalidad basadas en el genocidio de otras sociedades, citando el caso de Argentina y Chile. 2) La articulación de la nación en torno a una unidad monocultural dominante. 3) La articulación a través del mestizaje étnico y cultural, pero teniendo como eje central un modelo eurocéntrico de modernidad, es decir, se constituyen mestizajes físicos pero no políticos. 4) Las instituciones que erige el Estado-Nación son incompletas al no tener procesos reales de integración, ciudadanización y modernización. Es decir, en palabras del propio Tapia: “En condiciones de abigarramiento, el estado-nación es una forma y momento de unidad parcial y temporal en el nivel político, bajo la forma política de la cultura dominante. Un estado-nación en condiciones de abigarramiento es una situación de multiculturalidad desigual”¹¹⁹. Para Tapia la debilidad de estos estados-nación abigarrados es pretender gobernar un país multisocietal sin incorporar las instituciones políticas y sociales de las otras culturas no hegemónicas.

Es importante subrayar que Luis Tapia concibe dos posibilidades de la condición multisocietal por un lado una que se practica con rasgos de dominación y colonialidad, pero por otro también una que se practique con criterios de igualdad entre diferentes culturas y sociedades, para lo cual es necesario pensar en una democracia multisocietal que integre las diferentes instituciones y formas de gobierno, es decir una

¹¹⁸ Tapia, Luis. *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad*. CIDES-UMSA/ Mueda del diablo editores. Bolivia. 2002. p.10.

¹¹⁹ *Ibid.* p. 12

democratización ampliada que no se ha llevado a cabo, ya que desde su perspectiva los prejuicios etnocéntricos han llevado al no reconocimiento de los pueblos y culturas subalternas. Una de las limitaciones que el autor reconoce en su obra de 2002 es el estar pensada desde un sólo tipo de sociedad y concepción del mundo, es decir no tiene el horizonte de diálogo con otras sociedades y culturas y sus cosmovivencias¹²⁰.

Tapia describe a Bolivia como un país multisocietal pero con un estado monocultural y monosocietal, según su perspectiva el problema de la diversidad social se aborda sobre todo a través de la idea de lo multicultural, y desde ahí se ha discutido la idea del estado multinacional desde la década de los 80 entre organizaciones de izquierda y campesinas, detonadas por el boom del katarismo y las asociaciones asambleístas. Para este autor boliviano es necesario pensar en las condiciones histórico-políticas de posibilidad y autogobierno como parte del desarrollo de la idea del estado multinacional, apuntando que la diversidad de orígenes culturales y nacionales entre la población de un país no basta para caracterizar como multinacional a un Estado, sin embargo reconoce que es más factible construirlos sobre bases preexistentes de Estados Nacionales o Naciones autogobernadas. Para poder configurar un estado multinacional es necesario contener las formas políticas de varias naciones asociadas en cogobierno, es decir buscar la creación de un cogobierno multinacional.¹²¹ Al reflexionar en torno al pluralismo este autor boliviano nos dice:

Me inclino a pensar que el pluralismo es un fenómeno político-cultural con mayores implicaciones y requisitos que la mera versificación y organización de grupos sociales (de interés, ideas, acción política) cuya organización y acción política configurarían una sociedad poliárquica de contrapesos sociales al poder político. En la visión de Dahl, que es el responsable de articular esta perspectiva, el pluralismo consiste básicamente en esta condición poliárquica del mundo de las asociaciones de los grupos de interés [...] Considero que el pluralismo no debe ser sólo un sinónimo de polianquía¹²².

¹²⁰ Cfr. *Ibid.* pp. 13-19.

¹²¹ Cfr. *Ibid.* pp. 12-24.

¹²² *Ibid* p 24.

Buscando su propia manera de definir el pluralismo Tapia apunta que es “una forma de estructurar la subjetividad y la intersubjetividad de tal modo que se razona y siente a partir del reconocimiento, no sólo de la existencia de otras culturas, formas de vida, sino también de la reflexión de la no centralidad de lo propio, aunque si de su dignidad¹²³”. También señala que la igualdad política en contextos de pluralismo no consiste en la homologación de ideas y fines, no se trata de pensar todos de la misma manera, sino en el derecho de poder practicar la libertad cultural en espacios políticos compartidos. Para este autor la idea de libertad y pluralismo están estrechamente engarzadas, no puede existir un pluralismo sin libertad, una que va más allá de la no transgresión a los otros y se piensa en el autodesarrollo del individuo. En este sentido nos parece importante resaltar como hasta el momento este intelectual boliviano sitúa sus reflexiones en el marco del Estado, las instituciones y los individuos, no aparecen hasta aquí otras formas de practicar, vivir, entender el mundo, la justicia la libertad, y el sujeto en el que enfoca su pensamiento es un sujeto predominantemente individual, no habla del sujeto colectivo como prioridad ni como par del sujeto individual.

Por otra parte Tapia advierte cómo el pluralismo puede ser interpretado por el liberalismo como la representación de la diferenciación social, creando instituciones para contenerla, canalizarla y mediarla, visto así queda reducido a la suma de las particularidades y diferencias atomizadas, cuando en realidad debería respetar y desarrollar las diferencias, criticando y luchando contra las desigualdades, es decir la diferencia no podría ser vista como argumento para la discriminación ni para el no ejercicio pleno de los derechos políticos; como podemos ver el pluralismo moderno se ha tratado generalmente como un pluralismo de posturas políticas en pugna por el poder, pero todas dentro del mismo sistema de vida, de organización, de producción,

¹²³ *Ibid.* p. 25.

etc., es decir todas enmarcadas en la misma matriz cultural. Este pluralismo parece incluso garante de la democracia, al tolerar la disputa entre las diferencias, resultando la “mayoría” como la ganadora¹²⁴.

El mismo Tapia nos habla de una geografía simbólica que expresa una dominación colonial, al representar en la imaginación moderna al norte vinculado con la idea de progreso y perfectibilidad instrumental mientras que el sur se identifica con la tradición y el atraso, siendo las sociedades de occidente las que encarnan ese norte metafórico y todo el no occidente como el sur empobrecido. El autor resalta que estas metáforas no sólo sirven para imaginar el mundo, ya que esta desigualdad no sólo se usa como descripción, sino también como deseo y proyecto, donde todos desean ser el norte, pero no se repara en la injusticia de la situación del sur, perpetuando además la situación de colonialidad en los estados-nación, donde la idea de igualdad según Tapia se vincula con el de unidad cultural en territorios que mayoritariamente contenían diversidad de culturas y referentes políticos, organizándose en monopolios legales de la política y su participación, de manera que la diversidad y la diferencia no tienen cabida en esas esferas, utilizando así la estigmatización de las diferencias étnicas, culturales, lingüísticas o ideológicas como una estrategia de exclusión política¹²⁵.

Unos años después Tapia desarrolla su idea del núcleo común¹²⁶, está convencido de que en la política se organizan formas de producción y reproducción de desigualdades, creando además condiciones legales e institucionales que permitan su continuidad; al mismo tiempo surgen sujetos que cuestionan, luchan y reorganizan las condiciones de lo que llama la democratización del poder, esta democratización según su perspectiva no se puede limitar al reconocimiento de la diversidad contenida en un

¹²⁴ Cfr. *Ibid* pp. 35-60.

¹²⁵ Cfr. *Ibid* pp. 87- 114.

¹²⁶ Tapia, Luis, *La invención del núcleo común. Ciudadanía y gobierno multisocietal*. Autodeterminación/Muela del Diablo Editores. Bolivia. 2006.

país, es necesario construir nuevas instituciones y espacios que permitan configurar estructuras de organización que no le den cabida a la discriminación y la explotación que ha ampliado el neoliberalismo, para Tapia la clave está en propiciar la presencia “igualitaria” de todos los pueblos y sus formas para la construcción colectiva de lo común, es decir construir un núcleo político común que no existe; esto a partir de la ciudadanía y las autonomías como formas de descentralización del poder político y social.

La política es una cuestión de relación entre varios sujetos en acción pública. Como dice Hannah Arendt, la política se constituye a través de la pluralidad y no de la identidad o unidad. La vida política es un pluriverso. [...] Lo que llamamos ciudadanía resulta de la constitución de esa pluralidad o diversidad de sujetos y del modo en que establecen entre sí relaciones de asociación, inclusión, cooperación y sobre todo división o no entre gobernantes y gobernados. La ciudadanía depende de la forma de pertenencia de una diversidad de sujetos a una misma unidad política de asociación y de relaciones de poder y dominación. Depende de los derechos que los sujetos se reconocen entre sí y del tipo de principios organizadores en torno a los que se hace e instituye la vida política¹²⁷.

En ese momento Tapia insistía en la necesidad de llevar a cabo una asamblea constituyente como espacio de deliberación pública y transformación, no sólo del marco legal sino de los sujetos, ya que imaginaba que la asamblea constituyente tendría en su interior un proceso donde pudieran interactuar las diferentes propuestas y tomar decisiones inclusivas mediante procesos democráticos de participación, creando así una vida política intercultural, con una ampliación de la ciudadanía gracias a la articulación sintética de las diferentes matrices culturales, la novedad estaría según su perspectiva, justo en los modos de articulación que permitan establecer relaciones de correspondencia. Esto debe traducirse en una política de Estado y una concepción de

¹²⁷ *Ibid.* p.10.

derechos más amplia, para poder construir lo que Tapia denomina como ciudadanía multicultural; sin embargo la apuesta de este autor no está en el reconocimiento de las diferencias sino de la igualdad entre pueblos y culturas, es decir está pensando en colectividades con diferentes modos de organizarse, pero todas igualmente válidas, apostando a combinar formas de autogobierno con la organización política¹²⁸.

En una reflexión posterior¹²⁹ apunta que el colonialismo implica la exclusión de los procesos de gobierno político para los sectores marginados y dominados, esta exclusión la vincula con la idea de la desigualdad, de manera tal que la democratización la relaciona con la apertura de los márgenes de igualdad política que, a su vez, proyecta para combatir las desigualdades socioeconómicas.

Considero que la igualdad intercultural sólo es posible cuando se reconocen las formas políticas de autogobierno de todas las sociedades involucradas en el mismo proceso, en igualdad de condiciones, integrándolas en la composición de la forma de gobierno general o macro de un país, de una región y del mundo, en vez de marginarlas a procesos administrativos secundarios y meramente locales, cuando la interpretación ya está dada [...] creo que los individuos no van a experimentar una igualdad efectiva en el seno de la sociedad dominante, basada en el sistema liberal de derechos [...] La igualdad intercultural o el multiculturalismo democrático implican el reconocimiento y la incorporación de las formas políticas de autogobierno en la composición de las instituciones y procesos de gobierno general y macro de la complejidad así históricamente producida y reformada. La igualdad efectiva entre individuos en países o espacios multiculturales depende de este tipo de igualdad política intercultural o entre sociedades¹³⁰.

Efectivamente su propuesta desde un principio está enmarcada en un sólo tipo de Estado y de sistema económico, y aunque si bien es cierto busca tender los puentes

¹²⁸ Cfr. *Ibid.* pp. 12-50. Esta última idea la desarrolla con más profundidad en el texto de 2007 a través de la idea del cogobierno. Cfr. Tapia, Luis. *La igualdad es cogobierno*. CIDES-UMSA/ Agencia Sueca para el Desarrollo Internacional/ Plural editores. Bolivia. 2007.

¹²⁹ Cfr. Tapia, Luis. *Política Salvaje*. Muela del Diablo editores/ CLACSO coediciones/ Comuna. La Paz, Bolivia. 2008

¹³⁰ *Ibid.* p.38.

hacia el diálogo y las opciones, nos parece que hasta el momento no lo ha conseguido¹³¹. Cuando comenzamos esta investigación el material bibliográfico disponible en el país era mínimo, y estábamos convencidos de que la apuesta de este autor boliviano era por la diferencia cultural. Gracias a la estancia de investigación realizada en Bolivia de agosto a diciembre de 2012 fue posible recolectar materiales y entrevistas, además de poder confrontar las referencias bibliográficas con la praxis cotidiana boliviana. Como los mismos textos expresan, hemos podido comprobar que si bien Tapia habla de la diversidad como característica constitutiva de la sociedad, su apuesta tiene que ver con el reconocimiento de la igualdad y no de la diferencia. Esto obedece a que hay una suerte aceptación de la particularidad como marca identitaria, es decir se asume la diferencia como algo “normal y cotidiano”, y lo que se busca construir es un nuevo sistema que incorpore a las diferencias dotándolas de cierta igualdad de derechos.

Reposicionamiento crítico

El Derecho a la Diferencia, planteado desde el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, termina siendo una construcción hegemónica, que si bien busca una inclusión finalmente es subordinada y condicionada, porque sigue planteando una sumisión y por tanto una relación de poder vertical; al estructurarla no hay ni hubo un diálogo intercultural que promoviera un cambio en la concepción ni en la construcción epistemológica, y mientras se siga edificando así, sólo se ponen más

¹³¹ En 2009 reflexionó en torno a la efervescencia de la Asamblea Constituyente, el estado-nación y la democracia en Tapia, Luis. *La coyuntura de la autonomía relativa del Estado*. Muela del Diablo editores/ CLACSO coediciones/ Comuna. La Paz, Bolivia. 2009. Algunos años después manifiesta su crítica y su desencanto sobre el nuevo estado plurinacional y los fracasos que percibe en él gracias a la fuerte presencia del MAS en las decisiones políticas del Estado, *Cfr*: Tapia, Luis. *El Estado de derecho como tiranía*. CIDES-UMSA/ Autodeterminación. La Paz, Bolivia. 2011.

baldozas al muro que se levanta sobre la línea abismal. Para poder romper con esta situación es necesaria la deconstrucción de los universalismos imperiales, que por más benévolos que se pretendan, siguen estando posicionados desde una relación de dominio y cancelación de la otredad.

Boaventura nos sugiere la existencia de una globalización contrahegemónica, basado en la idea de que no existe una única globalización sino una diversidad de globalizaciones¹³². La globalización contrahegemónica estaría vinculada a la lucha política trasnacional y a su característica positiva: “consiste en que, de manera contraria a los paradigmas occidentales modernos de transformación social progresista (la revolución, el socialismo, la socialdemocracia), la lucha política trasnacional se encuentra mucho más imbuida en la lógica de la política de la igualdad (redistribución) y de la diferencia (reconocimiento)”¹³³. Lo que se busca con la globalización contrahegemónica es: “un equilibrio tenso y dinámico entre la diferencia y la igualdad, entre la identidad y la solidaridad, entre la autonomía y la cooperación, entre el reconocimiento y la redistribución”¹³⁴. Es decir, atender los aspectos culturales sin desvestirlos de su carga política y económica, como usualmente se les ha tratado, eso nos marcará la ruta para descolonizar la vida colectiva como la voluntad utópica¹³⁵ del siglo XXI.

¹³² Santos, Boaventura de Sousa. *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. CIDES-UMSA/ Plural Editores/ CLACSO Coediciones. Bolivia. 2008. pp. 191-252. En este Texto Boaventura define la globalización como: “el proceso mediante el cual una condición o instancia local logra extender su radio de influencia a lo largo del globo y, al desplegar esta acción, desarrolla la capacidad de designar como local a la instancia o condición social con la cual compete.” *Ibid.* pp.198-199. Insiste además en distinguir cuatro maneras de producir globalización: el localismo globalizado, el globalismo localizado, el cosmopolitismo y el patrimonio común de la humanidad, siendo los dos primeros formas de globalización hegemónica y los dos últimos formas de globalización contrahegemónica. *Cfr. Ibid.* pp.199-200.

¹³³ *Ibid.* p.201.

¹³⁴ *Ibid.* p.205.

¹³⁵ Entendiendo a la utopía como lo mencionamos anteriormente, en su sentido político, como motor de transformación de la realidad.

En este sentido nos resulta prudente sugerir el planteamiento de un derecho a la diferencia desde abajo, pero un abajo¹³⁶ no sólo geográfico o intelectual, sino producto del diálogo intercultural y colectivo, de las equivalencias que nos den cuenta de otras herramientas epistemológicas, de otras experiencias, de otras formas de organización, un derecho a la diferencia planteado como contrahegemónico, anticolonial y en esa vía emancipador. Recuperaríamos en esa línea la reflexión que hace Boaventura de Sousa Santos sobre los derechos humanos poscoloniales: “Tenemos derecho a ser iguales cuando la diferencia nos inferioriza; tenemos el derecho a ser diferentes cuando la igualdad nos des-caracteriza”¹³⁷. De tal suerte, el camino incluye una deconstrucción conceptual, el análisis del desdoblamiento epistemológico, la reflexión que nos lleve a adoptar una posición ética y una conciencia política, para finalmente sugerir una nueva construcción epistemológica que infiera en la praxis cotidiana.

El derecho a la diferencia como construcción contrahegemónica implicaría entrar en un diálogo colectivo entre diversas realidades y contextos, donde se compartan diferentes experiencias cognitivas tanto discursivas como en la práctica social. Esto nos llevaría a realizar un ejercicio de vinculación teórica a partir de experiencias sociales concretas. La ciudadanía se transformaría así en un marco de referencia para debatir y ubicar el papel que tienen los distintos sectores de la sociedad dentro de la comunidad que habitan, en el marco de la convivencia social, política y pública. El resultado sería pluralizar las vías para construir ciudadanía, creando nuevas referencias, formas de acceso y dimensiones para el ejercicio político.

¹³⁶ O si se prefiere así planteado, desde el sur, siguiendo la metáfora de Boaventura de Sousa Santos.

¹³⁷ Santos, Boaventura de Sousa. *Refundación del Estado en América Latina. Op. Cit.* p.68.

*Lo que está diverso no está desunido,
lo que está unificado no es uniforme,
lo que es igual no tiene que ser idéntico,
lo que es diferente no tiene que ser injusto.*
Boaventura de Sousa Santos

Capítulo 3

Interculturalidad y plurinacionalidad. Continuidades, rupturas, pautas y perspectivas desde la experiencia boliviana

Por un mundo donde seamos socialmente iguales, humanamente diferentes y totalmente libres

Rosa Luxemburgo

Como lo hemos venido exponiendo a lo largo de la presente investigación el Estado Nacional Latinoamericano está lleno de contradicciones y conflictos, con una constante tensión entre la pretensión de unidad a través de la homogeneidad y la innegable existencia de la diversidad de pueblos y culturas que contiene, impedido estructuralmente para pensar en un proyecto equitativo y plural de sociedad. Esta situación se ve enmarcada por el sistema capitalista y el desarrollo particular que ha tenido en la región como lo hemos expuesto en el primer capítulo de este trabajo de investigación; colocando a la diferencia en dos polos extremos, o bien ha sido vista como un problema a erradicar y en ese sentido se han creado medidas para anularla a través de dos vías, una de violencia física concreta perfilando etnocidios, y otra igualmente violenta pero en el plano de lo simbólico, al pretender el abandono de la cultura originaria y la inserción en la “cultura nacional” dominante; en el otro polo se le ha colocado en el plano de lo exótico, como folklorización, algo vistoso y atractivo de lo cual obtener ganancias al convertirla en un objeto de compra-venta. En palabras de Catherine Walsh: “Así se fortalece el Estado neoliberal, sustentando la producción y administración de la diferencia dentro del orden nacional, sin producir ningún cambio

radical con ello. Frente a esta práctica y realidad, la monoculturalidad estatal ha logrado mantenerse intacta”¹³⁸.

Frente a este Estado mono¹³⁹ surge la propuesta de un Estado plural. En el caso concreto de Bolivia la lucha por un Estado diferente ha sido una de las constantes en diversos movimientos indígenas, sociales y sindicales, sobre todo de las últimas décadas. Estos esfuerzos por desmonopolizar la histórica e indiscutible etnización blanco-mestiza¹⁴⁰ del Estado han constituido un reto importante para una sociedad como ésta, donde la pluriculturalidad y la multiétnicidad no sólo se expresan en diferentes formas de hablar, vestirse, comer, sino donde se viven diferentes lógicas, racionalidades, sistemas de gobierno, justicia, producción, etc. Para Xavier Albó y Franz Barrios¹⁴¹ las diferencias deben coordinarse sin que ello implique la subordinación de una sobre otra; contra un Estado monocultural, mestizo y colonial proponen la pluriculturalidad, la interculturalidad y la plurinacionalidad como las vías para ampliar el concepto de ciudadanía y establecer verdaderos diálogos plurales.

Catherine Walsh¹⁴² apunta que el problema entre el Estado, la ciudadanía individual por ende los derechos individuales y la comunidad, tienen como elemento relacional a los derechos colectivos, ya que la interculturalidad podría ofrecer el puente para transitar a una nueva forma societal. Podemos decir que el multiculturalismo como política de Estado, ha funcionado como el artilugio del capitalismo neoliberal global. Bolivia es como uno de los Estados latinoamericanos con una amplia densidad de

¹³⁸ Walsh, Catherine. *Interculturalidad, estado, sociedad*. Op. Cit. p. 79.

¹³⁹ Mononacional, monocultural, monolingüístico, incluso monoreligioso.

¹⁴⁰ Quizás lo discutible en este punto sería acotar que al decir que se busca la desmonopolización blanco-mestiza del Estado.

¹⁴¹ Cfr. Albó, Xavier y Franz Barrios, *Por una Bolivia plurinacional e intercultural con autonomías*. IDH Bolivia, La Paz, Bolivia. 2007. Versión electrónica disponible en http://idh.pnud.bo/usr_files/informes/otros/cuadernos/cuaderno22.pdf (Fecha de consulta 20/10/2013)

¹⁴² Cfr. Walsh, Catherine. *Interculturalidad, estado, sociedad*. Op. Cit. pp. 76-86.

población indígena, su desarrollo histórico está lleno de ejemplos de lucha y dignidad de este sector de la población que sufre múltiples formas de racismo, violencia y discriminación. Con la llegada de Evo Morales Ayma a la presidencia en 2006 se esperaban grandes cambios en el país, el más esperado era probablemente el de convocar a una Asamblea Constituyente. Para muchos dicha asamblea implicaba no sólo a la emisión de una nueva Carta Magna, sino a repensar y refundar el Estado mismo, y se llegó a pensar en la nueva Constitución Política como una herramienta de cambio, llena de recursos lingüísticos y conceptuales no coloniales y no occidentales, y en este sentido pretendían que los criterios de representación para la Asamblea fueran los propios de la cultura comunitaria; es decir, pensaban en representaciones cualitativas más que cuantitativas, basadas en los diferentes tipos de organización comunitaria y sindical.

Como podemos ver la demanda va incluso perfilada a la visibilización de un sector marginado: el indígena; pero también va encaminada a la reflexión seria que lleve a reconocer derechos y a refundar el sentido mismo de comunidad, al exigirle al Estado tomar en cuenta e incorporar demandas populares, no sólo en lo económico y lo social, sino también en el plano de lo simbólico e ideológico. El reto no es solamente jurídico, sino que increpa directamente la imaginación y la voluntad política; no es cuestión menor si pensamos que, en general, los Estados latinoamericanos tienen una fuerte tendencia a manejar el poder de manera monolítica y centralizada hacia el interior, pero entreguista hacia el exterior.

Boaventura de Sousa reconoce siete dificultades para la refundación del Estado:

1) Refundarlo sin eliminarlo, es decir reconocer las capacidades que tiene y cuyas funciones son necesarias. 2) La lucha no sólo es política, sino social, cultural, simbólica,

ideológica, es la lucha por una nueva hegemonía. 3) La lucha tiene que crear alianzas entre diferentes grupos y clases sociales, no puede ser llevada por un solo individuo. 4) La refundación del Estado es más que nada una demanda civilizatoria, como tal exige un diálogo intercultural y la convergencia de voluntades políticas que históricamente son diferentes e incluso de intereses antagónicos. 5) No sólo se trata de modificar las estructuras políticas, institucionales y organizacionales, sino las mismas relaciones sociales, económicas y culturales. 6) El Estado tiene varias formas colonialistas enquistadas que implican crear cosas nuevas y diferentes. 7) El fracaso del proyecto soviético como un momento que pesa fuertemente en la imaginación política emancipadora¹⁴³.

Para Boaventura de Sousa la refundación del Estado debe ir acompañada de un nuevo tipo de constitucionalismo; uno que se gesté desde abajo, donde los grupos vulnerables, excluidos y violentados configuren este nuevo tipo de horizonte político, tomar estos elementos como base para la construcción de nuevas identidades sociales, incluso un nuevo sentido de comunidad “a través de una institucionalidad nueva (plurinacionalidad), una territorialidad nueva (autonomías asimétricas), una legalidad nueva (pluralismo jurídico) un régimen político nuevo (democracia intercultural) y nuevas subjetividades individuales y colectivas (individuos, comunidades, naciones, pueblos, nacionalidades”¹⁴⁴. En este sentido la complicación podría venir justo de la organización de estos grupos a los que hace referencia Boaventura, tanto al interior como entre ellos, y la lucha política que se da con el Estado existente. Pensando en el caso boliviano en concreto es importante tener en cuenta que los movimientos sociales, indígenas y sindicales han sido una importante manifestación de lucha y resistencia,

¹⁴³Cfr. Santos, Boaventura de Sousa. *Refundación del Estado en América Latina. Op. Cit.* pp. 73-76.

¹⁴⁴ *Ibid.* p. 77.

entre el 2000 y 2006 estas movilizaciones fueron el verdadero conductor del proceso político, impulsando incluso el famoso Pacto de Unidad que planteó un documento para los constituyentes sobre el contenido y orientación política del Estado Plurinacional¹⁴⁵ donde el mandato recaía con especial énfasis en organizaciones como el Consejo Nacional de Ayllus y Mar-kas del Qullasuyu (CONAMAQ), la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB), la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUCTB), la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa” (CNMCIQB “BS”), etc.

Siguiendo con la visión de Boaventura de Sousa Santos¹⁴⁶, otro elemento importante a considerar es que cuando Evo Morales Ayma resulta electo la primera vez, decide además de la toma de protesta legal que dicta el protocolo “occidental” boliviano, realizar una ceremonia en el Tihuanacu para consagrarse también como líder ante la tradición de los pueblos originarios, atribuyéndose así un poder simbólico que a la fecha lo ha impulsado y sostenido en la posición que ocupa. El desarrollo de la Asamblea Constituyente fue una manifestación explícita no sólo de la lucha de poder sino del racismo y el colonialismo que aún pervive álgidamente, entre las dificultades que experimentó podemos enlistar que muchos de los representantes tenían una posición vinculada a la organización a la que pertenecían, la autonomía se sentía asfixiada por las presiones tanto internas como externas a la Asamblea, el bloqueo, el acoso y la oposición de siete meses que experimentaron, la discusión sobre la capitalidad del

¹⁴⁵ Cfr. *Ibid.* p. 77.

¹⁴⁶ Cfr. *Ibid.* pp. 78-82.

país¹⁴⁷, la aprobación del borrador, y la negociación final con la élite cruceña, así como la violencia que se experimentó durante todo el proceso.

Hay quienes opinan, como Raúl Prada, que hubo pérdidas importantes con respecto a las demandas de los movimientos populares, indígenas y campesinos en tanto que se modificaron de último minuto 144 artículos en los que hay lugar a ambigüedades o incluso se da marcha atrás a acuerdos importantes, por citar algunos ejemplos tenemos la no retroactividad de la ley sobre el tamaño de la propiedad agraria, lo que impide la reforma agraria; la apertura de espacios políticos para las “recién reconocidas” naciones indígenas, debido a la no definición de circunscripciones especiales indígenas en la Asamblea Legislativa Plurinacional, la alteración del Tribunal Constitucional Plurinacional que exige como requisito de sus miembros la formación jurídica académica eurocéntrica y no les exige así a sus miembros tener conocimiento sobre los derechos indígenas; por cuestiones como ésta no se puede considerar del todo una victoria ni de la derecha conservadora ni de los movimientos indígenas, habría en todo caso que recoger las reflexiones de Raúl Prada y considerar a la nueva Constitución como un mecanismo de transición, es decir el documento efectivamente queda limitado y no puede resolver los grandes problemas respecto a los planteamientos y demandas populares, pero también es necesario reconocer que tiende los puentes hacia el ejercicio plurinacional y un Estado descolonizado y descentralizado administrativa y políticamente, con opciones frente al capitalismo; finalmente lo que no podemos negar es la correlación de fuerzas expresadas en el texto constitucional¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Se discutía si debía ser La Paz o Sucre, aparentemente es una cuestión lateral que no debería afectar las modificaciones más importantes de la Constitución, pero inclusive ahí se manifestó la lucha por el poder político.

¹⁴⁸ Cfr. *Ibid.* pp.77-86.

Existe otra postura más radical en la que podemos ubicar a Fernando Untoja y a Felipe Quispe, desde su perspectiva se afirma que las reformas hasta el momento no hacen sino reconocer una serie de derechos que se añaden a la Constitución sin conseguir promover un cambio societal y menos aún refundar el Estado monocultural, ya que estas nuevas leyes no se orientan a confrontar y transformar las relaciones de poder y dominación que han llegado a naturalizar la violencia física, social y simbólica que se experimenta en el tejido social, no se han logrado suavizar las tensiones etno-clasistas. Es posible decir desde esta perspectiva que se experimenta un constitucionalismo multicultural, ya que en efecto logra recoger algunas reivindicaciones de las demandas históricas de los pueblos originarios de Bolivia, en primera instancia les reconoce el estatus de naciones; vincula su cosmovivencia en cuestiones relacionadas con la productividad, por ejemplo la “Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien”, sin embargo al no confrontar ni modificar las relaciones ético-políticas ni sociales y seguirse moviendo dentro del capitalismo, y pensándose dentro del norte hegemónico simbólico se cae en lo que Zizek denomina como lógica multicultural del capitalismo multinacional. En palabras del propio Slavoj Zizek:

En otras palabras, cada universalidad hegemónica tiene que incorporar por lo menos dos contenidos particulares: el contenido particular auténtico y la distorsión creada por las relaciones de dominación y explotación. Desde luego la ideología fascista “manipula” el anhelo auténtico por parte del pueblo de una verdadera solidaridad comunitaria y social, en contra de la competencia descarada y la explotación; desde luego dicha ideología “distorsiona” la expresión de este deseo con el objeto de legitimar la continuación de las relaciones de explotación y dominación. Sin embargo, para poder llegar a la distorsión de ese auténtico deseo, tiene primero que incorporarlo¹⁴⁹.

¹⁴⁹ Zizek, Slavoj. “multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”. En Frederic Jameson y Slavoj Zizek. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Argentina, Paidós. 1998. p. 140. Versión electrónica disponible en:

Además Zizek identifica que:

Y, desde luego, la forma ideal de la ideología de este capitalismo global es la del multiculturalismo, esa actitud que -desde una suerte de posición global vacía- trata a cada cultura local como el colonizador trata al pueblo colonizado: como "nativos", cuya mayoría debe ser estudiada y "respetada" cuidadosamente. Es decir, la relación entre el colonialismo imperialista tradicional y la autocolonización capitalista global es exactamente la misma que la relación entre el imperialismo cultural occidental y el multiculturalismo: de la misma forma que en el capitalismo global existe la paradoja de la colonización sin la metrópolis colonizante de tipo Estado-Nación, en el multiculturalismo existe una distancia eurocentrista condescendiente y/o respetuosa para con las culturas locales, sin echar raíces en ninguna cultura en particular. En otras palabras, el multiculturalismo es una forma de racismo negada, invertida, autorreferencial, un "racismo con distancia": "respetar" la identidad del Otro, concibiendo a éste como una comunidad "auténtica" cerrada, hacia la cual él, el multiculturalista, mantiene una distancia que se hace posible gracias a su posición universal privilegiada. El multiculturalismo es un racismo que vacía su posición de todo contenido positivo (el multiculturalismo no es directamente racista, no opone al Otro los valores particulares de su propia cultura), pero igualmente mantiene esta posición como un privilegiado punto vacío de universalidad, desde el cual uno puede apreciar (y despreciar) adecuadamente las otras culturas particulares: el respeto multiculturalista por la especificidad del Otro es precisamente la forma de reafirmar la propia superioridad¹⁵⁰.

Para posturas como la de Carlos Macusaya, el Estado Plurinacional pretende ser la expresión de la diversidad, pero que no tiene noción de las naciones que lo componen y por tanto no puede representarlas, ya que su perspectiva reduce la comprensión de lo indígena a un reconocimiento simbólico delimitado a lo rural, reduciendo las autonomías y la justicia comunitaria a los territorios específicos de cada comunidad, limitando el ejercicio de poder del espacio público, creando nuevos tipos de guetos sociopolíticos, de ahí que opine que el proyecto del Estado Plurinacional como se ha llevado a cabo, es ajeno a la población indígena y que además responde a una clase etno-social dominante, de manera que lo anticolonial queda reducido a un discurso que

<http://comunicacionyteorias1.files.wordpress.com/2011/08/jameson-zizek-estudios-culturales-reflexiones-sobre-el-multiculturalismo.pdf> (fecha de consulta 1/12/2013)

¹⁵⁰ *Ibid.* p. 172. Para Zizek el autocolonialismo implica que por la economía globalizada que se experimenta ya no habrá países colonizadores, sino que todos seremos países colonizados por empresas globales.

no se lleva a la práctica, disfrazando de revolucionaria una política conservadora. Al respecto podemos apuntar que no sólo las instituciones o las relaciones sociales expresan una correlación de fuerza, sino también en el plano de lo ideológico es posible encontrar un campo de disputa, y tras la segunda elección presidencial de Evo Morales el descontento social ha crecido. En diferentes entrevistas realizadas durante la estancia de investigación pudimos percibir que mientras que la población rural ciertamente ha sido beneficiada con diferentes programas estatales y en ese sentido siguen simpatizando con el gobierno del presidente Morales, la población urbana refiere sentirse marginada de la política pública e incluso hay personas que refieren sentirse discriminadas o agredidas con las nuevas leyes. En este sentido es que podemos palpar, la famosa efervescencia de la que algunos autores han abusado como adjetivo calificativo del proceso boliviano hasta convertirla en un lugar común.

A nuestro entender la demanda del reconocimiento de la plurinacionalidad es la demanda de un concepto nuevo de nación y de ciudadanía, es la exigencia de un proyecto nuevo de país, la emergencia de un nuevo tipo de institucionalidad, un nuevo modo de organización territorial, nuevos criterios de política pública y participación ciudadana, demanda un tipo de Estado diferente donde las diferencias no impliquen la yuxtaposición dominante de una nacionalidad sobre las demás, pero tampoco un hibridismo sin dirección, es todo un reto para la imaginación y la voluntad política y es revolucionario en ese sentido; en palabras de Boaventura de Sousa Santos:

En el lenguaje de los derechos humanos, la plurinacionalidad implica el reconocimiento de derechos colectivos de los pueblos o grupos sociales en situaciones en que los derechos individuales de las personas que los integran resultan ineficaces para garantizar el

reconocimiento y la persistencia de su identidad cultural o el fin de la discriminación social del que son víctimas¹⁵¹.

Siguiendo con el razonamiento de este teórico portugués, afirmamos que al hablar de plurinacionalidad no sólo se debe tener en mente el reconocimiento de la existencia de diferentes culturas a las que se deja de tratar como minorías para reconocerles su lugar como naciones dentro de un espacio geopolítico, debemos estar conscientes de que cada una de estas naciones tiene una manera particular de ver, pensar, sentir y experimentar el mundo, por lo cual organizan su vida política, productiva y afectiva de diversos modos. Esto pone especial énfasis en la cuestión de la autonomía, ya que es importante darle cabida al autogobierno y a la autodeterminación como instrumentos que nos permitan repensar la idea misma de comunidad. Pensamos que es importante reconocer que el carácter plural del Estado Boliviano contemporáneo se manifiesta en la diversificación de su modelo económico integrando la cosmovivencia de las naciones reconocidas en la nueva Constitución, es decir la inclusión de un modo distinto de relacionarse con la naturaleza y el manejo de los recursos naturales lleva a incluir a la *Pachamama* en el modelo de producción, incluyendo así el *Suma Qamaña* como paradigma normativo en el modelo económico y social, proponiendo una alternativa ante el desarrollo capitalista extractivista e integrando los principios andinos precolombinos en la Carta Magna, esta situación hace más evidente el debate civilizatorio por el control de los recursos naturales, el poder político y económico.

Podemos decir que otra de las características que han permitido la diversificación del Estado Boliviano contemporáneo es la inclusión legal del Convenio 169 de la OIT en la nueva Constitución, en tanto que dentro de sus leyes se contempla

¹⁵¹ Cfr. Santos, Boaventura de Sousa. *Refundación del Estado en América Latina. Op. Cit.* p. 88.

los derechos de los pueblos indígenas a la autonomía, al manejo de los recursos naturales, el derecho a la consulta previa¹⁵² y da cabida a su visión de la relación con la naturaleza, la forma de producción y la administración de la justicia. Sin embargo no todo es así de sencillo, uno de los conflictos más sonados de los últimos años es el del Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécure, mejor conocido como TIPNIS¹⁵³, donde el Estado Plurinacional Boliviano entró en fuertes disputas con las comunidades indígenas de la región, cuestionando así la aplicación de las leyes de la nueva Carta Constitucional, polarizando a la sociedad de manera binaria y atrayendo fuertes críticas tanto nacionales como internacionales sin haber conseguido hasta el momento una solución para el conflicto. Otro de los problemas que tanto los teóricos como la población boliviana refieren como obstáculo en el proceso de transformación del país es el MAS, el Movimiento al Socialismo, constituido como partido político y actualmente en el poder al ser el partido al que pertenece Evo Morales, incluso se les acusa de convocar a movimientos sociales para defender sus reformas, configurando un corporativismo sectorial con las organizaciones más afines a sus políticas, sin erradicar de raíz el eje neoliberal de la economía ni el eje colonial de la política. Ciertamente tras anunciar una tercera candidatura de Evo Morales a la presidencia, cuando la constitución no contempla que pueda ejercer el cargo por más de dos periodos, el descontento ha aumentado considerablemente.

¿Cómo se vincula entonces la inclusión de los derechos colectivos y la práctica estatal? Nos parece que lo expuesto hasta el momento hace evidente la necesidad de tender un puente que vincule de manera efectiva la plurinacionalidad asumida por el Estado con la interculturalidad que se teje en el entramado social, pero no solo en

¹⁵² Una de las críticas más importantes que se puede hacer al respecto es que la consulta efectivamente debe ser previa, pero en ninguna parte se estipula que deba ser vinculante.

¹⁵³ Cfr: Tapia, Luis, Prada, Raúl, et.al. *La victoria indígena del TIPNIS*. Autodeterminación. La Paz, Bolivia. 2012.

términos teóricos o nominales, sino en la práctica concreta, ya que demanda relaciones dialógicas horizontales, las traducciones interculturales son forzosamente necesarias y eso nos coloca en los problemas que hemos expuesto en los capítulos anteriores, tales como el compartir un código de significaciones que permitan entender no sólo el lugar de enunciación en un marco cultural, sino el horizonte epistémico y la conexión con la práctica cotidiana entre matrices culturales diferentes. El primer paso debe ser reconocer que el Estado-nación latinoamericano es un Estado colonizado y colonizador con relaciones de dominación y explotación, que violentan y marginan a su población. Es necesario repensar deconstruir seriamente las bases en las que se cimienta este tipo de relaciones, hay que buscar la construcción de redes de trabajo dialógico-social-comunitario que ayuden al trabajo descolonizador y busquen un nuevo sentido de comunidad, de política; a este respecto Boaventura de Sousa habla de la democracia intercultural, ya que para su reflexión este tipo de democracia es la única que puede darse en la plurinacionalidad y el reconocimiento de la interculturalidad, define la democracia intercultural con las siguientes características:

- 1) la coexistencia de diferentes formas de deliberación democrática, del voto individual al consenso, de las elecciones a la rotación o al mandar obedeciendo, de la lucha a asumir cargos a la obligación-responsabilidad de asumirlos (lo que llamo la demodiversidad);
- 2) diferentes criterios de representación democrática (representación cuantitativa, de origen moderna, eurocéntrica, al lado de representación cualitativa, de origen ancestral, indocéntrica);
- 3) reconocimiento de derechos colectivos de los pueblos como condición del efectivo ejercicio de los derechos individuales (ciudadanía cultural como condición de ciudadanía cívica);
- 4) reconocimiento de los nuevos derechos fundamentales (simultáneamente individuales y colectivos): el derecho al agua, a la tierra, a la soberanía alimentaria, a los recursos naturales, a la biodiversidad, a los bosques y a los saberes tradicionales; y,
- 5) más allá de los derechos, educación orientada hacia formas de sociabilidad y de subjetividad asentadas en la reciprocidad cultural: un miembro de una cultura está dispuesto a reconocer a otra cultura si siente que su

propia cultura es respetada y esto se aplica tanto a las culturas indígenas como a las no indígenas¹⁵⁴.

Es notable la confianza que tiene este autor en las instituciones y en la posibilidad de combinar tradiciones culturales de matrices distintas, nosotros identificamos varias problemáticas para llevar esto a la práctica, una de estas dificultades sería pensar que las diferentes comunidades indígenas comparten las mismas concepciones y de ahí sea sencillo encontrar puntos de confluencia para negociar con quienes detentan el poder. Uno de los ejemplos que citamos viene desde la concepción misma de justicia, combinar ideas de justicia punitiva no indígena con la concepción de justicia retributiva de algunas comunidades indígenas. Otra de las dificultades radica en que hay sociedades donde los derechos tienen supremacía, y otras donde son los deberes los que tienen más peso. Boaventura de Sousa Santos argumenta su posición desde las nuevas relaciones interétnicas que deben surgir de la plurinacionalidad, con las hibridaciones epistémicas y empíricas, con una nueva lógica política donde nos parece importante rescatar la conceptualización que ofrece sobre la interculturalidad:

La interculturalidad destaca frecuentemente el problema de saber lo que hay de común entre las diferentes culturas para que el “inter” pueda hacer sentido. La distinción entre interculturalidad es bien compleja ya que el umbral a partir del cual una cultura se distingue de otra es producto de una construcción social que cambia (con) las condiciones de lucha político-cultural. La interculturalidad no puede ser captada en general. Lo que subyace como elemento común al trabajo de interculturalidad en un espacio-tiempo histórico dado (organización, comunidad, región o país), es el modo específico en que ese espacio-tiempo concibe y organiza la interculturalidad. O sea, la interculturalidad es un camino que se hace caminando. Es un proceso histórico doblemente complejo porque 1) se trata de transformar relaciones verticales entre culturas en relaciones horizontales, o sea, someter un largo pasado a una apuesta de futuro

¹⁵⁴ *Ibid.* pp. 109-110.

diferente; y 2) no puede conducir al relativismo una vez que la transformación ocurre en un marco constitucional determinado¹⁵⁵.

En este sentido, nos parece importante subrayar que las leyes por sí mismas y su teorización no son garantía de un cambio social; es ingenuo pensar que la mera enunciación basta para llevar a cabo las modificaciones necesarias para la práctica social, desgraciadamente las “leyes de manos muertas” siguen siendo una constante en América Latina, sobre todo aquellas que tienen que ver con los derechos de su población, por ejemplo, pese al establecimiento de la jornada de 8 horas siguen laborándose horarios extensos, con salarios paupérrimos, aunado al tiempo que se debe invertir para poder llegar al lugar de trabajo, por lo que el tiempo de descanso se reduce considerablemente, si a esto agregamos que con los salarios percibidos no es posible cubrir las necesidades básicas tenemos afectados varios derechos, en este sentido es válido decir que cuando los derechos no se cumplen en su conjunto se quiebran en su conjunto; por cuestiones como ésta deseamos ser enfáticos en la necesidad de contar con voluntad política, sin olvidar que, como lo hemos mencionado anteriormente, ninguna élite ha cedido voluntariamente el escaño en que se coloca.

Otra cuestión que no podemos perder de vista es la vigencia del colonialismo en sus múltiples facetas, enquistado en las relaciones socio-políticas. Es necesario superar la otrificación inferiorizada en los diferentes campos del actuar humano, superar las prácticas verticales que clasifican en una escala jerarquizada y piramidal, llegando a la deshumanización de unos (los muchos) y su cultura a favor de la sobrehumanización de otros. Tampoco se trata de establecer un nuevo paradigma totalizante, ni de aplicar una venganza o colonialismo a la inversa, sino de plantear una estrategia crítica y autocrítica

¹⁵⁵ *Ibid* p. 114.

que permita el diálogo entre saberes, el encuentro de visiones; no sólo hace falta un reconocimiento plural de la epistemología, sino también una praxis plural, tanto en términos del ejercicio social, ético y político, como en el terreno de las aspiraciones, los ideales de belleza, los proyectos y las utopías. Limitar el horizonte humano a un futuro unívoco y homogéneo, constituye también una práctica violenta y con pretensiones de dominación.

Reconocemos como indispensable que no sólo se asuma en la academia para romper el colonialismo epistemológico, sino también como política pública para romper con las grandes injusticias sociales y económicas, pero sobre todo es necesario llegar a la práctica social que rompa con el colonialismo interno que está tan introyectado en nuestras relaciones sociales, sólo de este modo es posible pensar en la transformación estructural que permita repensar lo heterogéneo y construir relaciones verdaderamente interculturales, desde la plurivocidad de propuestas y memorias, analizar las posibilidades y circunstancias, abandonar la exacerbación del individuo como fundamento de la ciudadanía. Tras ese planteamiento cabe cuestionarse sobre la posibilidad de descolonizar y despatriarcalizar desde un Estado que de larga data ha sido colonizador y patriarcal. Es importante no perder de vista las dificultades que este Estado plural tiene y la lucha de poderes innegable que se dará en el proceso. También es importante tener presente que América Latina tiene movimientos de resistencia de larga data, el conflicto late en las venas de la región igual que la diversidad y la lucha por el respeto de los derechos y la dignidad de sus habitantes. La voluntad de cambio es necesaria, el conflicto parece inevitable, sin embargo también tenemos ejemplos de lucha y resistencia no violenta, no sólo en América Latina, sino en el mundo.

Como podemos observar ésta es una lucha de múltiples vías donde las transformaciones deben ser estructurales, y esto debe incluir el reconocimiento de los conocimientos de los pueblos originarios, tanto en su estatus epistemológico como en el respeto de la propiedad intelectual de sus conocimientos tradicionales, ya que muchas veces han sido despojados por parte de las farmacéuticas cuando se encuentra que alguna de sus prácticas medicinales puede ser aprovechada, patentada y mercantilizada, descalificando su conocimiento como no científico. Esta subestimación además de expresar una fuerte discriminación étnica, está vinculado a la falta de criterios de validez para los conocimientos tradicionales. Así como es necesario pluralizar las prácticas socio-políticas, también es imperiosa la necesidad de ampliar las prácticas epistémicas, por ello entendemos las prácticas cognitivas mediante las cuales se generan, aplica y evalúan diferentes formas de conocimiento, representaciones del mundo y cosmovivencias. Esto ayuda a crear los mecanismos de toma de decisión y participación con consecuencias ético-políticas y socio-económicas que rompan esa cartografía imaginaria (pero tangible) y binaria, que ha dividido al mundo en explotadores y explotados.

La justicia política y social debe ir acompañada de una justicia cognitiva, de lo contrario se darán sólo vueltas sobre un mismo eje, como los botes con un solo remo. No podemos olvidar que la exclusión social es producto de las relaciones de poder desiguales, la redistribución por la que hay que pugnar va más allá del sentido económico, al que no podemos restarle importancia, esto implica pensar en la redistribución del poder político, el desarrollo social, la legitimidad cultural y epistemológica, el reconocimiento del universo simbólico igualmente válido, basado en el reconocimiento y respeto de la diferencia, superando la mera folklorización, ello implica reconocer la validez de formas distintas de experimentar socialmente la vida en

comunidad, las relaciones con otras personas, la naturaleza, con el propio cuerpo y una larga lista de etc.

En nuestra opinión, no sólo es necesario el reconocimiento de la diversidad, sino que hay que atreverse a ir más allá de esto y asumir el reto de la imaginación política y pensar en un modo otro de organización política y social, algo que nos ayude a construir un nuevo sentido de comunidad; para nosotros el seguir apostando a la democracia, sea cual sea el tipo al que se haga referencia, es limitar la posibilidad de construir algo nuevo y diferente, implica seguir pensando que la democracia es el único horizonte deseable o la única forma política donde la participación, la equidad, la equivalencia, la complementariedad, la reciprocidad sean parte del entretejido social. Sin embargo, el sistema democrático que se ha experimentado las últimas décadas, tiene como horizonte el capitalismo, el colonialismo, el liberalismo y el patriarcado, hasta el momento no ha demostrado en sus “ampliaciones”, más que las tensiones por “incluir” actores políticos, sin realmente considerar modificar el sistema. Esto para nosotros constituye la limitante más importante de la imaginación política contemporánea, ya que ni los conservadores ni los críticos han podido siquiera atreverse a considerar construir una propuesta de modelo político que trascienda la democracia, como si el ser humano no pudiera aspirar a una alternativa de organización política. Asumir ese reto, reflexionar seriamente y hacer una nueva propuesta es una línea de investigación que sale de los fines de la presente tesis, pero que es posible abordar en un trabajo posterior.

Conclusiones

El proceso de investigación de la presente tesis partió de un compromiso teórico y social adquirido con la tesis de licenciatura, donde nos dedicamos al análisis de la utopía, su actualidad y pertinencia para América Latina, con un especial énfasis en las utopías políticas. Esa base nos llevó a formular el proyecto de maestría donde inicialmente concebimos al Derecho a la Diferencia contemplado en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo como un derecho que no era plenamente reconocido y menos aún ejercido, pero sí muy necesario en la realidad latinoamericana.

La forma en como estructuramos el análisis nos llevó en primer lugar a reflexionar sobre la ciudadanía, las relaciones que guarda con el Estado y la construcción de la idea de Nación; este proceso nos llevó a exponer al Estado como un concepto eminentemente político, resultado de la modernidad, un lugar donde se expresan y explotan las relaciones de dominación. Nos fue posible argumentar que el Estado se vale de la construcción de una idea específica de Nación para consolidar su legalidad y legitimidad, formando así el marco donde nacen y se garantizan (y también donde se violan) los derechos. De esta manera la ciudadanía quedó contenida en idealizaciones monoétnicas, monolingüísticas, uninacionales que edificaban una clara barrera entre quienes podían aspirar a la ciudadanía y quienes no, limitando así el goce y ejercicio de los derechos propios de la ciudadanía.

Estas cuestiones nos permitieron problematizar la idea de igualdad vinculada a la ciudadanía, ya que la igualdad entendida como homogeneidad fortaleció esta discriminación sistémica por parte del Estado, de manera que al establecerse la igualdad jurídica se estableció de manera indirecta una penalización fáctica de la diferencia; de

tal suerte la cultura hegemónica impuso su lengua y su modo de vida a las culturas no hegemónicas, promoviendo lo que Benedict Anderson denomina como “comunidades imaginarias”¹⁵⁶, imponiendo al mestizo como el ícono sintetizador de la ciudadanía y de la Nación.

Esta serie de hechos nos permitieron afirmar que el Estado Nación Latinoamericano se construye como un Estado colonizador y colonizado, para poder explicarlo retomamos el concepto de *colonialismo interno* de Rodolfo Stavenhagen¹⁵⁷, desarrollado con mayor profundidad por Pablo González Casanova¹⁵⁸. Sostuvimos que este movimiento es en dos direcciones, tanto hacia el exterior como hacia el interior, de manera que las afectaciones se dan en esos dos niveles. La ciudadanía evidentemente no puede escapar a esta situación, y se experimenta una lógica de dominación que no se queda exclusivamente en las prácticas políticas y sociales, sino que encuentra su origen en la construcción del mundo epistémico en el que las ideas también se convierten en símbolo de hegemonía y dominación, es decir la colonialidad ejercida no sólo en términos fácticos, sino en los campos del saber y el poder, donde la construcción epistemológica no puede descartarse como un problema de posicionamiento ético-político, etnocéntrico y clasista.

Lo anterior nos permitió introducir a la discriminación como una práctica violenta capaz de afectar diferentes niveles de las relaciones humanas, una de estas afectaciones inmersa incluso en el lenguaje, resaltamos la importancia que tiene el compartir un código para poder entablar un diálogo, el no compartirlo nos lleva a la descalificación; no podemos olvidar que el nombrar constituye no sólo un acto de

¹⁵⁶ Cfr. Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas... Op. Cit.*

¹⁵⁷ Cfr. Stavenhagen, Rodolfo. “Siete tesis equivocadas sobre América Latina”. *Op. Cit.*

¹⁵⁸ Cfr. González Casanova, Pablo. *La democracia en México. Op. Cit.*

clasificación o descripción, sino una aprehensión de cierta parte del mundo, que configura a la vez que es configurado por la cosmovivencia específica de un momento y lugar determinado; nombrar es una expresión de poder que nos da un posicionamiento ético-político en el que podemos ajustarnos o sublevarnos, al nombrar cargamos no sólo de sentido, sino de significados simbólicos y vivenciales, al nombrar explicamos la realidad desde una perspectiva específica, delimitamos lo que queda dentro y también fuera, lo propio y lo ajeno, de tal suerte que en el lenguaje se develan actos mismos de subordinación, dominación, resistencia y convencimiento, solo por mencionar algunos.

Desde el lenguaje es posible entonces apreciar la manera como un horizonte cultural-civilizatorio violenta a otro, incluyendo los discursos de la “inclusión subordinada”. El panorama anterior nos permitió afirmar que la situación de colonialidad que ha subsistido en la región y su expresión en las lógicas del euro-anglo logocentrismo han sido las responsables de la violencia epistémica aplicada a las concepciones de las matrices u horizontes culturales no hegemónicos, aplicando una domesticación de la construcción cognitiva, edificando una única manera de construir el conocimiento y expresarlo, desconociendo, descartando o demeritando cualquier otra posibilidad. Esclavitud epistemológica y hermenéutica.

El racismo epistemológico ha despreciado durante siglos toda racionalidad no caucásica, descalificándolo sistemáticamente; esto nos llevó a plantear algunos conceptos que funcionan para analizar la diversidad, posicionados como lo hemos venido diciendo desde un lugar de enunciación ético-político muy específico, esos conceptos son lo multi, lo pluri y lo intercultural, de ellos apuntamos que se tratan de conceptos que expresan relacionalidad. La multiculturalidad supone culturas diversas coexistiendo, las cuales son pensadas como culturas cerradas que se toleran unas a otras

sin mantener intercambios entre ellas; la pluriculturalidad nos habla de culturas que mantienen intercambios, donde una de ellas, la hegemónica, domina a las no hegemónicas, que pueden ser enunciadas como minorías, sin que ello implique que porcentualmente constituyan la menor parte de la población de un lugar determinado, se establecen entonces relaciones conflictivas que buscan la subalternización forzada y forzosa; la interculturalidad por su parte apunta a cambios radicales en las estructuras sociales y de poder, expresa de igual manera una cuestión relacional, pero en su caso se refiere a intercambios horizontales, es importante apuntar que la interculturalidad no escapa a los conflictos, evidentemente como en toda relación humana el choque y la disputa están presentes, sin embargo estos nudos se ven desenmarañados por la actitud de encuentro y construcción de espacios positivos y creativos, el diálogo y la propuesta caracterizan pues a la interculturalidad.

Este panorama nos guió en la búsqueda de opciones hacia la propuesta del pluralismo epistemológico del portugués Boaventura de Sousa Santos, quien a través de sus disertaciones nos indica que son necesarios los espacios donde se repiensen, se replanteen las ideas y los conceptos, pero incluyendo un diálogo donde participen diferentes matrices culturales, ya que una construcción exclusivamente hegemónica no nos ayuda a plantear relaciones diferentes. Al tender los puentes entre los conceptos de lo multi, lo pluri, lo intercultural y la ciudadanía pudimos observar que esta última se ha desdoblado solo en los campos de lo pluri y lo multi, sin que veamos de momento una ciudadanía intercultural afianzada. Los retos que esta situación nos plantea van más allá del reconocimiento de la diversidad que conforma el Estado Nacional a través de los mecanismos e instituciones legales, la praxis es la que reclama no sólo atención y cuidado, sino la que mantiene mayores tensiones con respecto a la construcción epistemológica bajo la que se pretende explicar esta realidad plural innegable y darle

cause a la justicia social, así utilizando la sociología de las ausencias y las emergencias que plantea Boaventura de Sousa¹⁵⁹, es posible poner en evidencia a los sectores marginados y enmudecidos, la pretensión es darles un lugar y un espacio para poder ser escuchados, sin que esto caiga en una posición paternalista, no se pretende hablar por ellos, ya que eso equivaldría a pretender ser voceros, y con ello arrebatarles de nueva cuenta la voz, ejerciendo verticalmente la misma dominación que señalamos como práctica discriminatoria.

El reto no es sencillo, pareciera que al hablar de diálogo estuviéramos hablando de una práctica suave y sin dificultades, y perdemos de vista el reto que implica colocarse desde matrices civilizatorias diferentes, con códigos diferentes, con cosmovivencias distintas, con universos simbólicos apartados ente sí, con ritmos y velocidades múltiples, con ejercicios comunicativos divergentes; en ocasiones implica enfrentar a interlocutores que no están acostumbrados a estar frente a frente (el individuo y la colectividad) y que no saben cómo escucharse entre sí, convirtiendo el diálogo en un par de monólogos, soliloquios que no consiguen un punto de encuentro, donde además se llenan de descalificativos. Esto es en lo que no se suele reparar al pensar en el diálogo, como tal implica un ejercicio de horizontalidad, donde la capacidad primigenia no está en saber emitir un mensaje, sino en saber escuchar y comprender al otro, porque al final en el otro nos encontramos a nosotros mismos. De tal suerte el diálogo no sólo depende de una capacidad, sino también de una voluntad, lo que se ve fincado en un lugar de enunciación delimitado por un posicionamiento ético-político.

¹⁵⁹ Cfr: Santos, Boaventura de Sousa. *Refundación del Estado en América Latina. Op. Cit.*

En este sentido es una actividad utópica, entendiendo la utopía como lo han hecho filósofos como Arturo Andrés Roig, Horacio Cerutti y Estela Fernández¹⁶⁰, sólo por mencionar a algunos; es decir partiendo de la denuncia y el anuncio construir un proyecto viable y materializable, y por tanto transformador de la realidad, y como tal es un ejercicio revolucionario. Esta es otra cuestión engañosamente fácil, decimos que engañosamente porque, como bien nos advierte Boaventura de Sousa Santos, asistimos a un momento en el que los conceptos tienen usos tanto hegemónicos como contrahegemónicos, en tal sentido estamos experimentando cambios de sentido en ambos lados de la construcción epistemológica y el posicionamiento ético-político, es decir existen conceptos enarbolados tradicionalmente desde una posición universalista imperial y otros más asociados a la teoría crítica, desde hace algunos años se han dado reapropiaciones en doble vía, de tal suerte que conceptos hegemónicos se han utilizado con fines contrahegemónicos y viceversa. Esta situación puede ser vista como un reto o como un obstáculo, pero también puede ser vista como una oportunidad, todo depende de la posición en la que se coloque y la situación en la que se aplique.

El pluralismo epistemológico va firmemente engarzado al derecho a la diferencia, tema abordado en el segundo capítulo de la presente tesis, comenzando por aclarar que al hablar de la diferencia no nos referíamos a las opciones erótico-afectivas no hegemónicas o heteronormativas, sino a un aspecto contemplado en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, donde se reconocían diversos derechos vinculados con la diferencia cultural. Consideramos que para poder hablar de ello debíamos también introducir brevemente el tema de los Derechos Humanos. Siguiendo

¹⁶⁰ Cfr. Fernández, Estela. “La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana”. En Roig, Arturo Andrés (Comp.) *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en Nuestra América. Op. Cit. Véase también* Cerutti Guldberg, Horacio. “¿Teoría de la utopía?” En *Utopía y nuestra América. Op. Cit. Véase también* Roig, Arturo Andrés. *La utopía en el Ecuador. Estudios introductorios y selección del Banco Central del Ecuador-Corporación Op. Cit.*

el análisis de Ana Luisa Guerrero Guerrero exponemos las tres generaciones de derechos humanos que se conocen, enmarcándolas como resultado de luchas concretas, de esta manera la primera generación de 1948 contempla el derecho a la vida, a la libertad y a la propiedad, siendo resultado de las luchas burguesas; la segunda generación de 1966 incluye el derecho a la salud, al trabajo digno, a la educación, como parte de las conquistas de las revoluciones socialistas, mientras que la tercera generación de 1988 contempla los derechos de la diversidad cultural, el derecho a la libre autodeterminación, resultado de las demandas de grupos étnicos y minorías nacionales.

Consideramos importante tener presente que se han manejado básicamente dos maneras de fundamentar los derechos humanos desde la tradición iusfilosófico-política, la primera manifiesta que los derechos humanos son derechos únicamente si se encuentran positivados o reconocidos jurídicamente, ya que de esta manera el Estado es el garante de su respeto y aplicación, esta posición se conoce como iuspositivismo. La otra vertiente sostiene que la validez de los derechos humanos está más allá de la positivación de los mismos, ya que se manifiestan en una ley natural que funciona como guía reguladora, esta posición se conoce como iusnaturalista, siendo posible que este último sirva de justificación para el primero, reforzando la legalidad con legitimidad. Esto nos ayuda a sostener que el lugar de enunciación del que parte la fundamentación de los derechos humanos no puede ser aséptico, está cargado de intencionalidad política y ética, y esta a su vez está enmarcada por una geopolítica específica. Cobra relevancia el engarce que se marca entre la ciudadanía y los derechos humanos, ya que para poder ejercer cualquier derecho es necesario ser ciudadano, ello nos llevó de nueva cuenta a posicionarnos con respecto a la ciudadanía, no sólo como categoría del análisis político, sino como un lugar de ejercicio de derechos, limitando

así la pluralidad de la vida política, confinando el ejercicio público de la ciudadanía al sufragio electoral.

El lugar de enunciación también tiene relevancia al hablar de su proyección, es decir del horizonte, de esta manera el posicionamiento y la fundamentación pueden diversificarse, de tal modo que como advierte Boaventura de Sousa Santos¹⁶¹ al reflexionar en torno a los derechos humanos, se desatan una serie de tensiones donde el Estado funge como protector y violador de los derechos humanos dependiendo de la circunstancia, esta permeabilidad ha hecho que los derechos humanos sean utilizados en una doble vía, es decir como herramienta emancipadora y protectora de sectores vulnerables de la población mundial, pero también como utensilio de la opresión y la injusticia (capitalista) global. Se concatenaron de nuevo igualdad como homogeneidad, enfrentada a la diversidad como disidencia.

Es importante tener presente que la lucha por el derecho a la diferencia es reconocida en el derecho internacional en 1989, cuando surge el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, dentro de este documento se contempla el *Derecho a la Diferencia* como derecho de todos los individuos y pueblos a ser diferentes, autoconsiderarse así y a ser respetados como tales en términos de las instituciones, formas de vida, identidades, cultura, lengua, religión, etc. Los Estados quedaron como únicos salvaguardas de esos derechos, los “pueblos” o las comunidades que deseen respaldar sus demandas en este convenio necesitan por fuerza adoptar y

¹⁶¹ Cfr. Santos, Boaventura de Sousa. *Descolonizar el saber, reinventar el poder. Op.Cit.*

respetar los Derechos Humanos y ser compatibles con el sistema judicial nacional para poderse amparar en ese derecho internacional¹⁶².

Aparentemente en un primer momento plantea la posibilidad de construir una nueva igualdad, incluyente y diversa. En la perspectiva de Rubén García¹⁶³ el derecho a la diferencia cultural está vinculado a la necesidad de un Estado Plural, dado el vínculo de este derecho con el derecho a las autonomías. De tal suerte, hablar del derecho a la diferencia no es sólo hablar del folklore ni de las políticas paternalistas, al contrario, supone una reflexión mucho más profunda, recurrirá problemas contemporáneos y a transformaciones coyunturales, ya que no es lo mismo asumirse como un Estado pluricultural y pluriétnico, que declararse un Estado plurinacional, las implicaciones políticas de ambos ejercicios tienen alcances muy diferentes, en el primer caso efectivamente se tiende más hacia un ejercicio de folklorización, donde no se trastoca ninguna de las fibras del colonialismo interno, al contrario se teje firmemente hilo con hilo para fortalecerlo; en el segundo caso las implicaciones son estructurales y transformadoras, reconocer la existencia de más de una nación dentro de un Estado es mucho más que romper el esquema de Estado- Nación moderno y unitario, implica el reconocimiento de un ejercicio violento e histórico por parte del Estado, donde ha limitado y negado el goce pleno de la ciudadanía como una estrategia de exclusión política para sectores específicos de la población, es decir estamos hablando de una discriminación estructural, institucional pero sobre todo legal, aunque claramente ilegítima.

¹⁶² *Convenio 169 de la OIT Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes, Op. Cit.*, disponible en su versión electrónica en: http://www.cdi.gob.mx/transparencia/convenio169_oit.pdf Consultado el 24/02/2011.

¹⁶³ *Cfr. García Clark, Rubén R., Derecho a la diferencia y combate a la discriminación. Op. Cit.*

El panorama anterior nos permitió adentrarnos a la obra de Luis Tapia y Luis Villoro, de tal suerte que pudimos colocar al panorama boliviano y mexicano sobre la mesa. En el caso del filósofo mexicano Luis Villoro nos enfocamos en dos de sus textos, *Los grandes momentos del indigenismo en México*¹⁶⁴ de 1950, y *Estado Plural. Pluralidad de culturas* de 1998. Escogimos estos textos porque nos parece que reflejan perfectamente dos situaciones importantes, por un lado un tránsito en el pensamiento de Villoro, ya que en el primero de ellos se desenvuelve una lógica paternalista, propia del Instituto Nacional Indigenista, donde la propuesta se centra en integrar a los indígenas restándoles indianidad, básicamente diluirlos, blanquearlos, desprenderlos de aquello que les da singularidad como comunidad humana, mientras que en la segunda obra elegida hay una valoración distinta de la situación indígena, propia de un posicionamiento diferente con respecto a las comunidades indígenas, Villoro tras un abandono de casi cinco década del tema, lo retoma desde una nueva perspectiva, impulsando una reflexión seria sobre la conformación actual del Estado Mexicano.

La otra situación que se refleja es el cambio mismo del país, en la primera mitad del siglo pasado un partido político afianza su posición dominante de manera fehaciente, forjando a la par una idea de nación postrevolucionaria¹⁶⁵, mientras que a fines del mismo siglo, estando ese mismo partido en el poder (de manera ininterrumpida) surge un reclamo el mismo día que el entonces presidente Carlos Salinas de Gortari se disponía a consolidar la entrada en vigor de un tratado de libre comercio con Estados Unidos y Canadá, afianzando de esta manera una política de alejamiento de México con respecto de América Latina, y de acercamiento con América del Norte; el reclamo vino del sur, por parte de indígenas chiapanecos que se habían

¹⁶⁴ Cfr. Villoro, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Op. Cit.

¹⁶⁵ De nueva cuenta una sola nación, homogénea, unitaria, monolítica.

organizado y se presentaban como el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Esta coyuntura guio la reflexión de Villoro, quien gracias a su acercamiento al movimiento insurgente pudo retomar el tema desde una óptica diferente, ofreciendo así una obra concienzudamente trabajada en el marco de la crisis del Estado-nación. Su propuesta gira en torno a una transformación del Estado moderno, sin embargo nunca abandona el esquema del Estado Liberal, siendo esta la limitante que distinguimos en su producción.

En el caso de Luis Tapia el contexto también es determinante, resaltamos sobre todo 3 sucesos: a) la guerra del agua en el 2000 (Cochabamba), una lucha contra la privatización del agua potable, b) la guerra del gas en el 2003 (Tarija) donde además de luchar por defender este recurso natural, comenzó a resonar con particular énfasis la demanda de una Asamblea Constituyente y c) La llegada al poder de Evo Morales en 2005, noticia que le dio la vuelta al mundo al ser el primer “indígena” en llegar a la presidencia mediante un amplio margen de los votos a su favor, asumiendo el poder en 2006 e impulsando la Asamblea Constituyente y la consecuente nueva Constitución donde se declara a Bolivia como un Estado Plurinacional en 2009. Como podemos ver en tan sólo la década que presentamos como coyuntural para la obra de este autor se desarrolla una densidad política impresionante en Bolivia. Otra de las cuestiones que es importante no perder de vista es la influencia que tiene la obra de René Zavaleta en la producción intelectual de Tapia, a la fecha retoma ideas y conceptos zavaletianos para apoyar sus tesis, o como punto de partida para desarrollar sus propias ideas.

En un primer momento este autor boliviano reflexiona acerca de la conformación de la sociedad de su país, basado en la idea del abigarramiento de René Zavaleta, Tapia propone la idea de lo multisocietal para caracterizar la articulación de relaciones que se dan en Bolivia, donde lo abigarrado tiene que ver con la sobreposición

de diversos tipos de sociedad donde se establecen relaciones de explotación y dominación, resultado del colonialismo, mientras que lo multisocietal también contempla la sobreposición de diferentes sociedades, con la diferencia de que no necesariamente contiene las relaciones de dominación que caracterizan a lo abigarrado. De esta manera Tapia concibe dos posibilidades de la condición multisocietal por un lado una que se practica con rasgos de dominación y colonialidad, pero por otro también una que se practique con criterios de igualdad entre diferentes culturas y sociedades.

Tapia describe a Bolivia como un país multisocietal pero con un estado monocultural y monosocietal. Según su perspectiva el problema de la diversidad social se aborda sobre todo a través de la idea de lo multicultural, y desde ahí se ha discutido la idea del estado multinacional, parece entonces que para poder configurar un Estado multinacional es necesario contener las formas políticas de varias naciones asociadas en cogobierno, es decir buscar la creación de un cogobierno multinacional, o en otras palabras ejercer una forma multisocietal (positiva) de la política. También señala que la igualdad política en contextos de pluralismo no consiste en la homologación de ideas y fines, no se trata de pensar todos de la misma manera, sino en el derecho de poder practicar la libertad cultural en espacios políticos compartidos, lo cual implica disociar la igualdad y la homogeneidad, para contemplar una igualdad política capaz de coexistir con la diversidad, desestigmatizando a la diferencia como disidencia.

Unos años después Tapia desarrolla su idea del núcleo común, está convencido de que en la política se organizan formas de producción y reproducción de desigualdades, creando además condiciones legales e institucionales que permitan su continuidad, al mismo tiempo surgen sujetos que cuestionan, luchan y reorganizan las condiciones de lo que llama la democratización del poder, esta democratización según

su perspectiva no se puede limitar al reconocimiento de la diversidad contenida en un país, es necesario construir nuevas instituciones y espacios que permitan configurar estructuras de organización que no le den cabida a la discriminación y la explotación que ha ampliado el neoliberalismo. Esta idea del núcleo común conducirá sus reflexiones hacia la necesidad de una Asamblea Constituyente como espacio de deliberación pública y transformación, no solo del marco legal sino de los sujetos, ya que imaginaba que la asamblea constituyente tendría en su interior un proceso donde pudieran interactuar las diferentes propuestas y tomar decisiones inclusivas mediante procesos democráticos de participación, creando así una vida política intercultural, con una ampliación de la ciudadanía gracias a la articulación sintética de las diferentes matrices culturales, la novedad estaría según su perspectiva, justo en los modos de articulación que permitan establecer relaciones de correspondencia. Esto debe traducirse en una política de Estado y una concepción de derechos más amplia, para poder construir lo que Tapia denomina como ciudadanía multicultural; sin embargo la apuesta de este autor no está en el reconocimiento de las diferencias sino de la igualdad entre pueblos y culturas, es decir está pensando en colectividades con diferentes modos de organizarse, pero todas igualmente válidas, apostando a combinar formas de autogobierno con la organización política.

En una reflexión posterior apunta que el colonialismo implica la exclusión de los procesos de gobierno político para los sectores marginados y dominados, esta exclusión la vincula con la idea de la desigualdad, de manera tal que la democratización la relaciona con la apertura de los márgenes de igualdad política que a su vez proyecta para combatir las desigualdades socioeconómicas. Efectivamente su propuesta desde un principio está enmarcada en un solo tipo de Estado y de sistema económico, y aunque si bien es cierto busca tender los puentes hacia el diálogo y las opciones, nos parece que

hasta el momento no lo ha conseguido. De tal suerte, tuvimos que darnos cuenta de que si bien Tapia habla de la diversidad como característica constitutiva de la sociedad, su apuesta tiene que ver con el reconocimiento de la igualdad y no de la diferencia, para este autor no hay ejercicio político posible sin la existencia del Estado y la democracia, lo que hace es pensar en el tipo de Estado y el tipo de democracia que se necesitaría construir para conseguir la igualdad jurídica de la que habla.

Es importante recalcar que después de la Asamblea Constituyente muchos intelectuales bolivianos entraron en una etapa de desencanto y separación con respecto al gobierno de Evo Morales, Luis Tapia no fue la excepción, las gestiones del “presidente indígena” han recibido fuertes críticas, no solo de sus “opositores naturales” de la élite blanco mestiza, sino fuertes críticas también de la intelectualidad indígena, de las comunidades de los diferentes departamentos del país sin importar si son indígenas, mestizos, blancos, pobres, ricos, clase media. Si bien es cierto que en muchas zonas rurales del país Evo Morales sigue contando con un fuerte apoyo popular, también es cierto que el descontento ha ido en aumento, va perdiendo legitimidad y ha perdido esa amplia mayoría que lo llevó al poder ya en dos contiendas presidenciales. El mismo René Zavaleta¹⁶⁶ habla de los “momentos constitutivos” como momentos en que se conjuntan tensiones y cambios políticos, sociales, económicos, pero también en las formas de pensar y relacionarse, retomando esa idea podríamos decir que asistimos a un nuevo momento constitutivo en Bolivia, lleno de tensiones y enfrentamientos, pero también lleno de críticas y propuestas, y en este sentido podemos presenciar un momento lleno de riqueza.

¹⁶⁶ Cfr. Zavaleta Mercado, René. “Notas sobre la cuestión nacional en América Latina” EN *Homines, Op. Cit.*

Por otra parte recurrimos también al Derecho a la Diferencia planteado desde el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, notando que tal cual está contemplado en este convenio termina siendo una construcción hegemónica, que si bien busca una inclusión finalmente es subordinada y condicionada, porque sigue planteando una sumisión y por tanto una relación de poder vertical; al estructurarla no hay ni hubo un diálogo intercultural que promoviera un cambio en la concepción ni en la construcción epistemológica, y mientras se siga edificando así, solo se ponen más baldosas al muro que se levanta sobre la línea abismal. Para poder romper con esta situación es necesaria la deconstrucción de los universalismos imperiales, que por más benévolos que se pretendan, siguen estando posicionados desde una relación de dominio y cancelación de la otredad.

En este sentido nuestra reflexión sugiere el planteamiento de un derecho a la diferencia desde abajo, pero un abajo no sólo geográfico o intelectual, sino producto del diálogo intercultural y colectivo, de las equivalencias que nos den cuenta de otras herramientas epistemológicas, de otras experiencias, de otras formas de organización, un derecho a la diferencia planteado como contrahegemónico, anticolonial y en esa vía emancipador. Recuperaríamos en esa línea la reflexión que hace Boaventura de Sousa Santos sobre los derechos humanos poscoloniales: “Tenemos derecho a ser iguales cuando la diferencia nos inferioriza; tenemos el derecho a ser diferentes cuando la igualdad nos des-caracteriza”¹⁶⁷. De tal suerte el camino incluye una deconstrucción conceptual, el análisis del desdoblamiento epistemológico, la reflexión que nos lleve a adoptar una posición ética y una conciencia política, para finalmente sugerir una nueva construcción epistemológica que infiera en la praxis cotidiana.

¹⁶⁷ Santos, Boaventura de Sousa. *Refundación del Estado en América Latina. Op. Cit.* p.68.

El derecho a la diferencia como construcción contrahegemónica implicaría entrar en un diálogo colectivo entre diversas realidades y contextos, donde se compartan diferentes experiencias cognitivas tanto discursivas como en la práctica social. Esto nos llevaría a realizar un ejercicio de vinculación teórica a partir de experiencias sociales concretas. La ciudadanía se transformaría así en un marco de referencia para debatir y ubicar el papel que tienen los distintos sectores de la sociedad dentro de la comunidad que habitan, en el marco de la convivencia social, política y pública. El resultado sería pluralizar las vías para construir ciudadanía, creando nuevas referencias, formas de acceso y dimensiones para el ejercicio político.

Finalmente centramos la reflexión en el proceso de la construcción de la plurinacionalidad en Bolivia, apoyándonos fundamentalmente en Boaventura de Sousa Santos y su idea de la refundación del Estado en América Latina, para él este proceso debe de ir acompañado de un nuevo tipo de constitucionalismo, donde se configure un nuevo horizonte político de plurivocidad, donde se construyan nuevas identidades e incluso un nuevo sentido de comunidad. Por tales razones este intelectual portugués se dedica a reflexionar en torno a la experiencia de la Asamblea Constituyente boliviana y las implicaciones sociales que esta tuvo. Por otro lado incluimos algunas de las críticas que se hacen desde el interior de Bolivia al mismo proceso y a la aplicación de las nuevas leyes. Por ejemplo, Fernando Untoja opina que no se ha logrado aminorar el conflicto étnico-clasista, tomando nuevos matices con la violencia física, social y simbólica que se experimenta en el tejido social. Es posible decir desde esta perspectiva que se experimenta un constitucionalismo multicultural, ya que en efecto logra recoger algunas reivindicaciones de las demandas históricas de los pueblos originarios de Bolivia, en primera instancia les reconoce el estatus de naciones; vincula su cosmovivencia en cuestiones relacionadas con la productividad, por ejemplo la “Ley

Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien”, sin embargo al no confrontar ni modificar las relaciones ético-políticas ni sociales y seguirse moviendo dentro del capitalismo, y pensándose dentro del norte hegemónico simbólico se cae en lo que Zizek denomina como lógica multicultural del capitalismo multinacional.

Otra de las críticas que recuperamos es la de Carlos Macusaya, un estudiante universitario aymara, quien opina que el Estado Plurinacional pretende ser la expresión de la diversidad, pero que no tiene noción de las naciones que lo componen y por tanto no puede representarlas, ya que su perspectiva reduce la comprensión de lo indígena a un reconocimiento simbólico delimitado a lo rural, reduciendo las autonomías y la justicia comunitaria a los territorios específicos de cada comunidad, limitando el ejercicio de poder del espacio público, creando nuevos tipos de guetos sociopolíticos, de ahí que opine que el proyecto del Estado Plurinacional como se ha llevado a cabo es ajeno a la población indígena y que además responde a una clase etno-social dominante, de manera que lo anticolonial queda reducido a un discurso que no se lleva a la práctica, disfrazando de revolucionaria una política conservadora.

A nuestro entender la demanda del reconocimiento de la plurinacionalidad es la demanda de un concepto nuevo de nación y de ciudadanía, es la exigencia de un proyecto nuevo de país, la emergencia de un nuevo tipo de institucionalidad, un nuevo modo de organización territorial, nuevos criterios de política pública y participación ciudadana. Todo ello demanda un tipo de Estado diferente donde las diferencias no impliquen la yuxtaposición dominante de una nacionalidad sobre las demás, pero tampoco un hibridismo sin dirección, es todo un reto para la imaginación y la voluntad política y es revolucionario en ese sentido.

Es imposible pretender una refundación que no lleve nuevos cimientos, es inviable creer que se puede construir algo nuevo con las viejas herramientas. Esto no implica que tengamos que partir de cero, eso también sería un despropósito, el ser humano como ser histórico no puede desaprovechar las experiencias previas. Podemos decir en general que hay una inclusión legal del Convenio 169 de la OIT en la nueva Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia en tanto que dentro de sus leyes se contempla los derechos de los pueblos indígenas a la autonomía, al manejo de los recursos naturales, el derecho a la consulta previa y da cabida a su visión de la relación con la naturaleza, la forma de producción y la administración de la justicia, sin embargo no podemos perder de vista que la práctica de estos derechos y su confrontación con el sistema económico mundial entran en conflicto constantemente, uno de los ejemplos más escandalosos que ha tenido la administración de Evo Morales es el relacionado con los pobladores del Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécore, mejor conocido como TIPNIS, donde se pretendía construir una carretera y la población se enfrentó directamente con el ejército, este asunto dividió a la sociedad boliviana al punto de polarizarla, y demostró como el anuncio de una plurinacionalidad no implica que de facto se haya conquistado. Este conflicto expresa una tensión entre el Estado que se esperaba poder refundar con la Asamblea Constituyente, al que se ha alabado a nivel internacional, el que organiza innumerables congresos, encuentros académicos, distribuye materiales bibliográficos gratuitos y habla de la incorporación del “buen vivir” a la política pública; y el Estado nacionalista, desarrollista e inclusive populista que pacta con sindicatos, organizaciones, movimientos, viejas élites y “nuevas” tribus políticas.

Queremos con esto hacer énfasis en las dificultades que este Estado plural¹⁶⁸ tiene y la lucha de poderes innegable que se dará en el proceso de la construcción y consolidación de la plurinacionalidad. También es importante tener presente que América Latina tiene movimientos de resistencia de larga data, el conflicto late en las venas de la región igual que la diversidad y la lucha por el respeto de los derechos y la dignidad de sus habitantes. La voluntad de cambio es necesaria, el conflicto parece inevitable, sin embargo también tenemos ejemplos de lucha y resistencia no violenta, no solo en América Latina, sino en el mundo. Como podemos observar el cambio propuesto por el nuevo Estado Boliviano es una lucha de múltiples vías donde las transformaciones deben ser estructurales, y esto debe de incluir el reconocimiento del conocimiento de los pueblos originarios, pero también una transformación institucional, epistemológica, hermenéutica, dialógica, etc. diversificar las prácticas socio-políticas y retar a la imaginación política, a los horizontes teóricos y las prácticas cotidianas. Atreverse a ir más allá, más allá del capitalismo, del neoliberalismo, de la democracia, del patriarcado, de la violencia, de la dominación, a buscar como dicen los zapatistas, un mundo donde quepan muchos mundos.

¹⁶⁸ Dejemos por un momento la plurinacionalidad como un horizonte más que como una realidad.

Bibliografía

- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. FCE: México. 1993.
- Brading, David. *Orbe Indiano, de la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. FCE, México, 1991.
- Cerutti Guldberg, Horacio. *Utopía y nuestra América*. Ediciones Abya-Ayala. Ecuador. 1994.
- Chukwudi Eze, Emmanuel, Paget Henry y Santiago Castro-Gómez. *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2008.
- Claros, Luis. *Colonialidad y Violencias Cognitivas. Ensayos Político-epistemológicos*. Muela del Diablo editores, Bolivia, 2011.
- Cornejo Polar, Antonio. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas*. Ed. Horizonte. Lima.1994.
- Cueva, Agustín. *El desarrollo del capitalismo en América Latina*. Siglo XXI editores, México, 2007.
- Echeverría, Bolívar. *Vuelta de siglo*, Era, México, 2006.
- Esterman Josef, *Interculturalidad. Vivir la diversidad*. ISEAT. La Paz, Bolivia. 2010.
- Gaos, José. *Historia de nuestra idea del mundo*. Obras completas XIV, UNAM, México, 1994.
- García Clark, Rubén R., *Derecho a la diferencia y combate a la discriminación*, Cuadernos de la igualdad/ Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación. México. 2006.
- Geertz, Clifford *Interpretación de las culturas* Gedisa, Barcelona, 2003.
- Guerrero Guerrero, Ana Luisa. *Hacia una hermenéutica intercultural de los derechos humanos*. CIALC/UNAM, México, 2011.
- Harvey, David. *El nuevo imperialismo*. Ed. AKAL. Madrid. 2004.
- Kennedy Paul, *Auge y caída de los grandes imperios*. Traducción de J. Ferrer Aleu, Ed. De Bolsillo. México. 2007.

- Magallón Anaya, Mario. *La democracia en América Latina*. CCYDEL-UNAM/Plaza y Valdés editores, México, 2003 Villoro, Luis. *Estado plural, pluralidad de culturas*. Paidós/ FFYL-UNAM, México, 2006.
- Martínez González-Tablas, Ángel. *Economía política de la globalización*, España, Ariel, 2000.
- *Memoria del II encuentro multidisciplinario de educación intercultural CEFIA-UIC-CGEIB*. CGEIB/Instituto Internacional de Filosofía. México. 2006.
- Molina Enríques, Andrés, *Los grandes problemas nacionales*, Ed Porrúa. México 1909.
- Olivé, León, et. al., *Pluralismo epistemológico*. CIDES-UMSA/Muela del Diablo Editores. La Paz, Bolivia. 2009.
- Reina, Leticia (coord.). *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*. CIESAS/ INI/ Porrúa. México, 2000.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Violencias (re) encubiertas en Bolivia. La mirada salvaje*, La Paz, Bolivia, 2010.
- Roig, Arturo Andrés (Comp.) *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en Nuestra América*. Editorial Fundación Nacional de San Juan. San Juan. 1995.
- Roig, Arturo Andrés. *La utopía en el Ecuador*. Estudios introductorios y selección del Banco Central del Ecuador-Corporación Editora Nacional. Quito. 1987.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, Grijalbo, México, 1980.
- Santos, Boaventura de Sousa. *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. CIDES-UMSA/ Plural Editores/ CLACSO Coediciones. Bolivia. 2008.
- Santos, Boaventura de Sousa. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Ediciones Trilce, Montevideo, Uruguay, 2010.
- Santos, Boaventura de Sousa. *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. CESU/UMSS- Plural Editores. Bolivia, 2010.
- Tapia, Luis. *Política Salvaje*. CLACSO/Muela del Diablo/Comuna. La Paz, Bolivia. 2008.

- Tapia, Luis. *La invención del núcleo común. Ciudadanía y gobierno multisocietal*. Muela del diablo editores/autodeterminación. Bolivia. 2006. pp. 9-25.
- Vasconcelos, José. *La raza cósmica*. Ed. Austral. México, 1995.
- Viaña, Jorge, Tapia Luis y Walsh Catherine, *Construyendo interculturalidad crítica*, Convenio Andrés Bello, La Paz, 2010.
- Villoro, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*, COLMEX, México, 1950.
- Villoro, Luis. *Estado plural, pluralidad de culturas*. Paidós/ FFYL-UNAM, México, 2006.
- Walsh, Catherine. *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Universidad Andina Simón Bolívar/ Abya Yala, Quito, 2009.
- Wallerstein, Immanuel. *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*, Ed. Siglo XXI. México. 2005.
- Weber, Max. *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1979.
- Zavaleta Mercado, René. “Notas sobre la cuestión nacional en América Latina” EN Homines, revista de ciencias sociales, Universidad Interamericana, Puerto Rico, vol. 6, núm 1, enero-junio 1982, pp. 151-163.

Referencias electrónicas

- Biografía de Luis Villoro <http://www.colegionacional.org.mx/SACSCMS/XStatic/colegionacional/templat e/content.aspx?mi=147&se=vida&te=detallemiembro> Consultada 17/ 04/ 13.
- Bobbio, Norberto. Diccionario de Política, disponible en su versión digital en <http://es.scribd.com/doc/8977949/Norberto-Bobbio-Diccionario-de-politica> (fecha de consulta 31/05/13)
- *Convenio 169 de la OIT Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes*, Parte I, Artículo 8, disponible en su versión electrónica en: http://www.cdi.gob.mx/transparencia/convenio169_oit.pdf Consultado el 24/02/2011.
- *Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural* Disponible en su versión electrónica en: <http://portal.unesco.org/es/ev.php->

[URL ID=13179&URL DO=DO TOPIC&URL SECTION=201.html](http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf)

Consultado el 24/02/2011.

- *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas* Disponible en su versión electrónica en: http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf Consultado el 24/02/2011.
- González Casanova, Pablo “Colonialismo interno (una redefinición)” en Revista *Rebeldía* No. 12 octubre 2003. Disponible en su versión electrónica en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/campus/marxis/P4C2Casanova.pdf> consulta 4/07/ 13.
- González Casanova, Pablo. *La democracia en México*. Ediciones Era, México. 1965. Disponible en su versión electrónica en: <http://www.inap.org.mx/portal/images/RAP/la%20democracia%20en%20mexico.pdf> consulta 4/07/ 13.
- Guerrero Guerrero, Ana Luisa. “Derechos humanos y ciudadanía en América Latina”. *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*. 2010, (Sin mes). pp. 109-139. Disponible en: http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=64015153006_ consultado el 15 de Marzo de 2013.
- Stavenhagen, Rodolfo. “Siete tesis equivocadas sobre América Latina”. En *Sociología y Subdesarrollo, Nuestro Tiempo*, México, 1981. pp. 15-84. Disponible en su versión electrónica en: <http://pensamientolatinoamericanounmdp.files.wordpress.com/2011/10/pc3a1ginas-de-stavenhagen-sietetesisequivocadassobreamricanlati.pdf> consulta 4/07/ 13.
- Williams, Raymond, “Hegemonía” En *Marxismo y literatura*. Edición digital disponible en <http://es.scribd.com/doc/13406274/Raymond-Williams-Marxismo-y-literatura> (25/02/2012).