

América Latina en una encrucijada: ¿Modernizaciones alternativas, postliberalismo o posdesarrollo?*

Por Arturo Escobar**

* Artículo recibido en agosto de 2011.

Artículo aprobado en octubre de 2011.

** Profesor de la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill

*Al maestro Orlando Fals Borda, luchador incansable,
In Memoriam, por su honestidad intelectual y su compromiso político
con América Latina, con la vida y con el mundo.*

Introducción

El “giro a la izquierda” y la coyuntura actual¹

América Latina es la única región del mundo donde actualmente se pueden estar desarrollando ciertos procesos contrahegemónicos a nivel del Estado. Algunos argumentan que tales procesos pueden conducir a una reinención del socialismo; para otros, lo que está en juego es el desmantelamiento de las políticas neoliberales de las tres últimas décadas —el fin de la “larga noche neoliberal”, como denominan este período círculos progresistas de la región— o la formación de un bloque sudamericano (y anti estadounidense). Otros destacan el potencial para “un nuevo comienzo”, que podría traer aparejada una reinención de la democracia y del desarrollo o, más radicalmente aún, el fin

¹ Tres advertencias previas. Primero, este no es un estudio del Estado *per se*, aunque analiza una serie de discursos y prácticas estatales, como los planes de desarrollo y las reformas constitucionales. Las prácticas de los Estados progresistas son susceptibles de ser examinadas con base en marcos de referencia como los de la biopolítica y de la gobernabilidad, originalmente desarrollados por Foucault. Para recientes análisis latinoamericanos sobre el Estado, véase la edición especial de *Iconos* (Flacso, Quito) sobre “Etnografías del Estado en América Latina” (No. 34, 2009). Segundo, este trabajo no trata detalladamente acerca de las tradiciones del liberalismo y sus diversas formas. Para una discusión útil sobre los significados del liberalismo, véase Hindess (2004). Y tercero, este artículo es un resumen de un trabajo publicado en inglés en la revista *Cultural Studies* de enero de 2010. La versión más extensa incluía el caso de Venezuela, que ha sido omitido en este artículo. La traducción de dicha versión fue publicada en Víctor Bretón, editor, 2010, 33-86.

del predominio de la sociedad liberal de los últimos doscientos años, basada en la propiedad privada y la democracia representativa. Aníbal Quijano quizá haya sido quien mejor lo expresa:

“Es una época de luchas y de opciones. América Latina fue el ámbito original donde surgió el capitalismo moderno/colonial; aquí tuvo su momento fundacional. Hoy es, al fin, el verdadero centro de la resistencia mundial contra este modelo de poder y de la generación de alternativas al mismo” (2008, 3).

A pesar de las diversas y contradictorias formas que ha adoptado en la última década, el denominado “giro a la izquierda” en América Latina sugiere que muchos gobiernos asumen la necesidad de una reorientación del curso seguido durante las pasadas cuatro décadas. Esto es claro en los casos de Venezuela, Bolivia y Ecuador; en menor medida en Argentina, Paraguay, Nicaragua, Honduras y El Salvador; y en los casos de Brasil, Chile y Uruguay, que constituyen lo que algunos observadores han definido como el grupo de los “reformadores pragmáticos”. Por qué tal cosa está sucediendo en América Latina con mayor intensidad que en cualquier otra región del planeta, es una pregunta que no puedo responder aquí, pero está relacionado con el hecho de que América Latina fue la región que más fervientemente adoptó las reformas neoliberales, donde el modelo fue aplicado con mayor rigurosidad, y donde los resultados son más ambiguos. Fue con base en las tempranas experiencias latinoamericanas que se diseñó el Consenso de Washington. El hecho de que muchas de las reformas de años recientes sean definidas como “anti-neoliberales” parece especialmente pertinente. Que estos países estén entrando en un orden social post-neoliberal –no digamos post-liberal– sigue siendo un tema de debate.

También hay una sensación de que dicho potencial no necesariamente se desarrollará, y que los proyectos en marcha no son panaceas; por el contrario, son vistos como frágiles y llenos de tensiones y contradicciones. Pero existe la impresión de que las cosas se están moviendo en muchas regiones del continente, desde el sur de México hasta la Patagonia, y especialmente en

buena parte de Sudamérica. ¿Es posible sugerir formas de pensar sobre las transformaciones en curso que no menoscaben su potencial, al interpretarlas mediante categorías ya superadas, ni que magnifiquen su alcance atribuyéndoles utopías que pueden estar lejos de los deseos y acciones de sus principales protagonistas? ¿Es suficiente pensar desde el ámbito de las modernas Ciencias Sociales, o se deben incorporar otras formas de conocimiento, como las de aquellos activistas-intelectuales que habitan los mundos de muchos de los movimientos sociales actuales? En otras palabras, los interrogantes de *desde dónde piensa uno, con quién y con qué intención* se vuelven elementos importantes de la investigación que es, más que nunca y simultáneamente, teórica y política.

Contexto y ciertas características de las actuales transformaciones

Algunos enunciados acerca de las transformaciones

Algunos enunciados sobre las transformaciones en marcha denotan lo que puede haber de nuevo en ellas. Para Luis Macas, antiguo dirigente de la Co-naie, “nuestra lucha es epistémica y política”, queriendo decir con esto que no se trata sólo de la inclusión social, sino del carácter del conocimiento mismo y de la cultura. El sociólogo aymara Félix Patzi lo resume afirmando que los movimientos sociales en Bolivia están por “la total transformación de la sociedad liberal” (Conferencia en Chapel Hill, 2005). A lo que se refería era al fin de la hegemonía de la modernidad liberal, basada en las nociones de propiedad privada y democracia representativa, y en la activación de formas comunales de organización, apoyadas en las prácticas indígenas. Los antropólogos Mario Blaser y Marisol de la Cadena hacen eco de estas controversias; para Blaser, las transformaciones demuestran “proyectos cultural-políticos que parecen desbordar los criterios de la modernidad” (2007, 11), mientras que de la Cadena ve tales transformaciones en términos de un descentramiento ontológico-político de la política moderna (2008). El sociólogo Fernando Calderón observa en el momento actual “una inflexión política en el proceso de cambio socio-cultural” y el surgimiento de “un nuevo ciclo histórico”, que potencialmente

puede conducir a una renovación de la democracia y de lo que se considera desarrollo (2008).

La percepción de que las transformaciones en curso suponen una ruptura con el pasado fue puesta elocuentemente de manifiesto por el presidente Correa en su discurso inaugural, al contrastar la “época de cambios” con el “cambio de época”:

“América Latina y Ecuador no están pasando por una época de cambios, sino por un genuino cambio de época... [Podemos] iniciar la lucha por una *revolución ciudadana* que sea coherente con el profundo, radical y rápido cambio del actual sistema político, económico y social; un sistema perverso que ha destruido nuestra democracia, nuestra economía y nuestra sociedad” (Rafael Correa, 15 de enero de 2007).

En una primera aproximación, la novedad y las tensiones de las transformaciones podrían percibirse como una serie de contrastes: entre modelos neoliberales de desarrollo y políticas anti-neoliberales; entre un estado-nación único y estados plurinacionales y pluriculturales; entre una cultura nacional (mestiza/blanca) y una multiplicidad de culturas e interculturalidad; entre América Latina y “Abya Yala” –el nombre dado al continente por los movimientos indígenas–; entre capitalismo y desarrollo y socialismo del siglo XXI; sociedad liberal y modernidad versus sistemas comunales y modernidades alternativas o no modernidad; y entre liberación económica y social (la “vieja izquierda”) y descolonización epistémico/cultural y descolonial. La realidad está muy lejos de poder ser dividida con tanta nitidez; con frecuencia se exagera lo novedoso de lo nuevo y se minimiza la continuidad con lo antiguo.

Algunos rasgos comunes

En el escenario post-Consenso de Washington, las ideas de izquierda han pasado de una actitud defensiva a una postura proactiva; las alternativas a las reformas favorables al mercado han propiciado “la constitución de un nuevo

centro de referencia discursivo para la política... la izquierda es ahora el centro” (Arditti, 2008, 71). Si consideramos los tres casos más claramente asociados con el “giro a la izquierda” –Venezuela, Bolivia y Ecuador–, se pueden identificar algunos rasgos comunes. Los tres regímenes ofrecen propuestas radicales para transformar el estado y la sociedad que incluyen: a) una profundización a favor de una democracia sustancial, directa y participativa; b) un proyecto político y económico anti-neoliberal; c) estados pluriculturales y plurinacionales en los casos de Bolivia y Ecuador; d) en menor medida, modelos de desarrollo que incorporan la dimensión ecológica. Las Asambleas Constituyentes han sido un vehículo esencial para la refundación del estado y de la sociedad. También son rasgos comunes: una significativa movilización popular, la agudización de los conflictos sociales, el fortalecimiento del estado y el abandono de los partidos políticos tradicionales (partidocracia), incluso de los partidos de la vieja izquierda. Finalmente, una postura antiestadounidense y antiimperialista, y una clara voluntad de desempeñar un papel progresista en la escena internacional, mediante la creación de un conjunto de nuevos bloques regionales y nuevas instituciones, desde la Unasur, el Banco del Sur y el Alba², hasta la propuesta de una moneda común.

La coyuntura actual

Blaser (2007) ha sugerido que el momento actual en el continente debe ser visto en términos de una doble crisis: la crisis de la hegemonía del modelo modernizador neoliberal de las últimas tres décadas; y la persistente hegemonía durante más de quinientos años del proyecto modernizador iniciado con la Conquista, es decir, la crisis del proyecto de traer la modernidad al continente.

² La Alternativa Bolivariana para los Pueblos de América Latina y el Caribe (Alba) fue creada por Hugo Chávez en 2001 y actualmente tiene nueve miembros. Es considerada la estructura anti-neoliberal latinoamericana para la integración económica y política que aspira a romper con la dominación imperialista.

La crisis del modelo neoliberal

En América Latina, el neoliberalismo comenzó con los brutales regímenes militares de Chile y Argentina en la década de 1970; a comienzos de los noventa, se había generalizado en todos los países de la región (excepto Cuba). Casi desde el comienzo aparecieron signos de resistencia. Desde los motines reclamando alimentos que estallaron en diversos países latinoamericanos a fines de los años 80 y principios de los 90, las manifestaciones contra el Gatt en la India en esa misma época y el alzamiento zapatista en 1994, hasta las multitudinarias manifestaciones en Seattle, Barcelona, Quebec y Génova, la idea de un único e inevitable orden mundial bajo la égida de una modernidad capitalista ha sido cuestionada de diversas maneras.

Conocidas en América Latina como “reformas del mercado” las reformas estructurales impuestas por el neoliberalismo intentaron reducir el papel del estado en la economía, asignarle el protagonismo a los mercados y favorecer la estabilidad macroeconómica; algunos analistas consideran que tales reformas aportaron ciertos éxitos (por ejemplo, un mayor dinamismo de algunos sectores exportadores, una mayor inversión extranjera directa, mayor competitividad en determinados sectores, control de la inflación, y la introducción de políticas como las de descentralización, igualdad de género y multiculturalismo). No obstante, los mismos analistas reconocen los elevados costes de estos supuestos beneficios en términos de incremento del desempleo y del trabajo informal, el debilitamiento de los vínculos entre comercio internacional y producción nacional, mayor desequilibrio estructural entre determinados sectores de la economía (dualismo estructural), impacto ecológico (incluyendo la expansión de monocultivos como la soya, la palma aceitera y la caña de azúcar como agrocombustibles), un agudo incremento de las desigualdades en la mayoría de países y un aumento de los niveles de pobreza en muchos de ellos. A mediados de la pasada década, uno de los más reconocidos economistas latinoamericanos declaró, “posiblemente no haya un solo país en la región en que los niveles de desigualdad sean menores de lo que eran hace tres décadas; al contrario, hay muchos países en los que las desigualdades han aumentado” (Ocampo, 2004, 74).

Según el ecologista uruguayo Eduardo Gudynas, muchas de las reformas neoliberales continúan vigentes. En tal sentido, más que “el comienzo de un nuevo sueño”, las transformaciones promovidas por los gobiernos progresistas podrían describirse como “el sueño de un nuevo comienzo”; es decir, más retóricas que reales³. Pero al menos algunos factores importantes del mantra neoliberal han sido superados. El estado vuelve a ser un actor principal en la gestión de la economía, especialmente a través de políticas redistributivas; y algunas de las empresas públicas anteriormente privatizadas han vuelto a ser nacionalizadas, particularmente en el sector de los recursos energéticos. Más allá del nivel político, sería importante investigar hasta qué punto los procesos en marcha han cambiado aquellos imaginarios y deseos que tan profundamente arraigaron durante las décadas neoliberales; por ejemplo, las ideologías del individualismo y del consumismo, así como la “mercantilización” de la ciudadanía. En otras palabras, queda por valorar el impacto de las reformas, tanto a nivel social como cultural.

La crisis del proyecto moderno

Un inciso sobre el uso que hago del término “modernidad” en este artículo⁴ lo utilizo para referirme a los tipos de coherencia y cristalización de las formas (discursos, prácticas, estructuras, instituciones) que durante los últimos siglos han ido surgiendo de ciertos compromisos culturales y ontológicos de las sociedades europeas. Hay una interesante convergencia entre ciertas narrativas filosóficas, biológicas y de los pueblos indígenas que afirman que la vida supone la creación de la forma (diferencia, morfogénesis) a partir de la dinámica de la materia y la energía⁵. Según tales visiones, el mundo es un pluriverso en incesante movimiento, una red siempre cambiante de interrelaciones que abarcan a los humanos y a los no humanos. Es importante señalar, no obstante,

³ Esta distinción y razonamiento fueron hechos por Gudynas en su presentación ante el Consorcio de Estudios Latinoamericanos de UNC-Duke University, 6 de febrero, 2006.

⁴ Para un análisis más detallado véase Escobar, 2008.

⁵ En algunas narrativas indígenas, la creación de la forma es considerada el pasaje de la “indistinción” a la “distinción” (véase, por ejemplo, Blaser –en imprenta– sobre el caso de los Yshiro de Paraguay).

que el pluriverso también da origen a la coherencia y cristaliza en prácticas y estructuras mediante procesos que tienen mucho que ver con los significados y el poder. Con la ontología moderna, ciertos constructos y prácticas se han vuelto preponderantes, como la primacía de los humanos sobre los no humanos (separación de naturaleza y cultura) y de ciertos humanos sobre otros (la separación colonial entre nosotros y ellos); la idea del individuo separado de la comunidad; la creencia en el conocimiento objetivo, la razón y la ciencia como los únicos modos válidos de conocer; y la construcción cultural de “la economía” como un ámbito independiente de la práctica social, con “el mercado” como una entidad autorregulada fuera de las relaciones sociales. Los mundos y conocimientos construidos sobre la base de estos compromisos ontológicos se han tornado “un universo” que ha adquirido cierta coherencia en formas socio-naturales como el capitalismo, el estado, el individuo y la agricultura industrial.

Esto no significa que la “modernidad” sea una e inmutable; al contrario, está cambiando permanentemente debido a su propio dinamismo y a las críticas y presiones tanto internas como externas. En este trabajo, el término “modernidad” hace referencia al tipo de euromodernidad dominante, basada en las separaciones antes mencionadas. Hay otras formas de modernidad, y tal vez hasta modernidades que no estén tan indeleblemente influidas por sus relaciones con la euromodernidad (Grossberg, 2008). La ontología dualista contrasta con otras construcciones culturales, especialmente aquellas que enfatizan la continuidad entre lo natural, los seres humanos y lo sobrenatural; la imbricación de la economía en la vida social y el carácter restringido del mercado; y una visión del mundo profundamente relacional que condiciona las nociones de identidad personal, comunidad, economía y política. Al universalizarse a sí mismas, tratando a los demás grupos como diferentes e inferiores a través de relaciones de conocimiento-poder (colonialidad), las formas dominantes de euromodernidad han negado la diferencia ontológica de esos otros. Volvemos sobre este debate en la parte final de este trabajo, cuando analicemos el concepto de relacionalidad. Por ahora, quiero subrayar la coexistencia de dos proyectos, “el mundo como universo” versus “el mundo como pluriverso”; en

este último proyecto, sus fuentes pueden localizarse en variados espacios de la vida intelectual, social y biológica, mientras que el primero continúa caracterizando el diseño cultural de lo que llamamos “globalización”⁶.

Uno de los procesos destacados de las últimas décadas, tanto en América Latina como en el resto del mundo, es la vigorosa incorporación de los pueblos indígenas a la escena política. El alzamiento zapatista y la elección de Evo Morales como presidente de Bolivia en 2006 han contribuido enormemente al reconocimiento de este hecho en el ámbito internacional. Aun en países como Colombia, que tienen un porcentaje pequeño de población indígena, han pasado a tener un papel prominente en los movimientos de resistencia, especialmente contra el TLC con Estados Unidos. En las pasadas dos décadas, también han aparecido considerables movimientos de afrodescendientes en Colombia, Brasil y Ecuador. El resurgimiento de lo indígena y lo negro resalta el carácter histórico de la euromodernidad, es decir, el hecho de que la “modernidad” es un modelo cultural entre muchos. Los debates críticos acerca de la modernidad han dejado de ser territorio exclusivo de los intelectuales blancos o mestizos, para convertirse en cuestión de debate entre intelectuales y movimientos indígenas y negros.

Los pueblos y movimientos indígenas “han sido capaces de constituir un heterogéneo y multiforme polo de resistencia y de confrontación social y política que sitúa al *movimiento indígena* como sujeto central en lo concerniente a la posibilidad de una transformación social” (Gutiérrez y Ezcázaga, 2006, 16). Tal afirmación ha sido confirmada por la creación de los “caracoles o Juntas de Buen Gobierno” en Chiapas, los acontecimientos en torno a la Sexta

⁶ Esta es una afirmación muy incompleta sobre un debate complejo que abarca al menos cuatro posturas: a) la modernidad como un proceso universal de origen europeo –discursos intra euro/americanos–; b) las modernidades alternativas –variaciones específicamente locales de la misma modernidad universal–; c) las modernidades múltiples, es decir, la modernidad como multiplicidad sin un origen único o una cuna cultural (Grossberg, 2008); d) la modernidad/colonialidad, que define al inextricable entramado de la modernidad con la clasificación colonial de los pueblos en jerarquías, y la posibilidad de “alternativas a la modernidad” o transmodernidad (Mignolo y Escobar, 2009). Para una reciente actualización del debate, especialmente entre Grossberg y Blaser, véase Blaser (de próxima aparición).

Declaración de la Selva Lacandona, los movimientos autónomos en Oaxaca (Esteva, 2006), los reiterados alzamientos en Ecuador y Bolivia, la activación de pequeños pero perceptibles movimientos en Guatemala, Perú, Chile, Argentina y Colombia, y las numerosas cumbres y encuentros de representantes de *pueblos originarios*, en los que se debaten ampliamente esta “ofensiva política” y un “nuevo proyecto de civilización” (Mamani, 2006a). Los elementos clave de esta ofensiva están relacionados con la defensa del territorio como emplazamiento de la producción y lugar de la cultura; el derecho a una cuota de autodeterminación respecto al control de los recursos naturales y del “desarrollo”; y la relación con el estado y con la nación, principalmente articulada sobre la noción de plurinacionalidad.

Ninguno de estos aspectos está libre de contradicciones. La etiqueta “pueblos originarios”, por ejemplo, podría situar a estas sociedades fuera del tiempo y de la historia, mientras que el enfoque territorial tendería a constreñir a los grupos indígenas en espacios geoculturales (Rivera Cusicanqui, 2008). El vicepresidente de Bolivia, Álvaro García Linera (2007b) previene sobre las lecturas esencialistas de los mundos indígenas, a las que percibe como híbridos de prácticas modernas y no modernas, más que como portadoras de no modernidades.

¿Modernizaciones alternativas o proyectos decoloniales?

Mi razonamiento es el siguiente: las actuales transformaciones socioeconómicas, políticas y culturales sugieren la existencia de dos proyectos potencialmente complementarios, pero también contradictorios: a) “modernizaciones alternativas”, basadas en un modelo de desarrollo anti-neoliberal y tendientes a una economía postcapitalista y a una forma alternativa de modernidad —una “modernidad satisfactoria”—, en palabras de García Linera. Este proyecto tiene su origen en el fin de la hegemonía del proyecto neoliberal, pero no se compromete significativamente con el segundo aspecto de la coyuntura, es decir, la crisis de la euromodernidad; b) proyectos descoloniales, basados

en un conjunto diferente de prácticas –por ejemplo, comunales, indígenas, híbridas y, principalmente, pluriverbales e interculturales–, tendientes a una sociedad postliberal –una alternativa a la euromodernidad–. Este segundo proyecto surge del segundo aspecto de la coyuntura y pretende transformar al neoliberalismo y al desarrollo. Permítanme establecer dos salvedades.

Primero, considero que ambas opciones de algún modo se están dando a nivel tanto de los estados como de los movimientos sociales; mientras que a nivel del estado predomina la orientación hacia la modernización alternativa, la segunda opción no está del todo ausente. En cambio, mientras la segunda opción estaría representada por algunos movimientos, diversas formas del pensamiento y de las movilizaciones de izquierdas continúan siendo rigurosamente modernizadoras. De ahí la importancia de analizar estas opciones a nivel de a) el estado; b) los movimientos sociales; c) los nexos entre sus interacciones. Teóricamente hablando, mi interrogante es: ¿es posible pensar y llegar más allá del capital como expresión dominante de la economía, de la euromodernidad como construcción cultural dominante de la vida socio-natural, y del Estado como expresión central de la institucionalización de lo social? Si esta hipótesis es válida, podríamos hablar de tres escenarios: postcapitalista, postliberal y postestatista. Tal cosa requeriría una radical transformación del monopolio de la economía, del poder y del conocimiento, que hasta hace muy poco ha caracterizado a las sociedades modernas/coloniales. Un criterio básico para responder a estas preguntas y determinar el carácter de los cambios es saber hasta qué punto están siendo cuestionadas las premisas básicas del modelo de desarrollo.

Segundo, entiendo el “post” que antepongo a capitalista, liberal y estatista de un modo muy específico. Se ha dicho sobre la noción de “posdesarrollo” (Escobar, 1995) que señalaba hacia un futuro prístino en el que el desarrollo ya no existiría. Nada de eso pretendía tal noción, que intuía la posibilidad de vislumbrar una era en la que el desarrollo dejase de ser el principio central organizador de la vida social y que, más aún, vislumbraba que tal desplazamiento ya estaba aconteciendo en el presente. Otro tanto con el “postliberalismo”, como un espacio/tiempo en el que la vida social no estuviese completamente

determinada por los constructos de la economía, lo individual, la racionalidad instrumental, la propiedad privada y demás factores que caracterizan al liberalismo y la modernidad. No es una situación a la que se haya de llegar en el futuro, sino algo que está en permanente construcción. De manera semejante, “postcapitalismo” implica considerar a la economía como constituida por diversas prácticas capitalistas, capitalistas alternativas y no capitalistas; supone un estado de cosas en el que el capitalismo ya no es la fuerza económica hegemónica, en que el dominio de “la economía” no está completa y “naturalmente” en manos del capitalismo, sino de un conjunto de economías: solidaria, cooperativa, social, comunal y hasta criminal, que no pueden ser reducidas al capitalismo (Gibson Graham, 2006). En otras palabras, el prefijo *post* indica la noción de que “la economía no es esencial ni naturalmente capitalista, las sociedades no son naturalmente liberales y el Estado no es, como habíamos creído, el único modo de establecer el poder social”.

Sucintamente, el “post” implica que el capitalismo pierde su centralidad en la definición de la economía, el liberalismo en la definición de sociedad y de lo político y las expresiones estatales de poder en la definición de la matriz de las organizaciones sociales. Esto no quiere decir que el capitalismo, el liberalismo y las formas estatales dejen de existir; significa que su centralidad discursiva y social ha sido parcialmente desplazada, permitiendo así ampliar la gama de experiencias sociales existentes que son consideradas alternativas válidas y creíbles a lo que hoy predomina (Santos, 2007A). En conjunto, el postliberalismo, el postcapitalismo y las formas postestatistas indican alternativas a las formas dominantes de la modernidad eurocentrada; algo que podría definirse como alternativas a la modernidad o transmodernidad (Dussel, 2000). Que dicha noción no es sólo una presunción de los investigadores, sino que puede deducirse de los discursos y las prácticas de algunos movimientos sociales y de intelectuales próximos a tales movimientos, será lo que demostraremos en lo que resta de este artículo.

El argumento sobre la posibilidad de órdenes sociales postliberales, postcapitalistas y postestatistas es hasta ahora más un argumento sobre su potencia-

lidad –en el campo de lo virtual– que sobre “cómo son las cosas en realidad”. En este sentido, seguirá siendo una hipótesis de trabajo a perfeccionar y una declaración de posibilidad, y como tal es planteada en este trabajo, con ánimo de discusión. Pero también debo enfatizar que esto no le resta realidad a las tendencias que describiré. Los movimientos sociales actuales no sólo organizan “protestas”, sino que articulan una potencialidad de cómo podrían ser la política y el mundo en otro contexto. Es en estos espacios donde no sólo se incuban, sino que se experimentan y analizan nuevos imaginarios e ideas acerca de cómo re/ensamblar lo socio-natural⁷.

Ecuador: entre el neodesarrollismo y el posdesarrollo

Ecuador ejemplifica las tensiones entre modernizaciones alternativas e ir más allá de la modernidad, que en esta sección analizaré como una tensión entre neodesarrollismo y posdesarrollo. Con el término neodesarrollismo hago referencia a formas de comprensión y prácticas de desarrollo que no cuestionan las premisas fundamentales del discurso desarrollista de las últimas cinco décadas, aun cuando se introduzcan cambios importantes (Escobar, 1995 y 2009). Por posdesarrollo, me refiero a la apertura de un espacio social donde puedan refutarse tales premisas, como lo están haciendo ciertos movimientos sociales.

Rafael Correa fue elegido presidente en noviembre de 2006 con el apoyo de un amplio movimiento político, Alianza País. La llegada de Correa al poder estuvo precedida por una ola de revueltas indígenas iniciada en 1990. En septiembre de 2008, una nueva Constitución fue ratificada mediante referéndum popular. Según declaró Alberto Acosta, presidente de la Asamblea Constituyente, la nueva Constitución tiene “un objetivo fundamental: la repolitización de la sociedad ecuatoriana, reflejada en una creciente toma de conciencia por parte de la mayoría sobre la necesidad y, sobre todo, la posibilidad de un cam-

⁷ El razonamiento sobre la política de lo virtual en relación a los movimientos proviene de Deleuze y Guattari; véanse Escobar y Osterweil (2009); Osterweil (2009).

bio". La nueva Constitución establece que la finalidad del desarrollo es el *sumak kawsay*, o "buen vivir". Esto implica una "ruptura conceptual" con las interpretaciones del desarrollo de las últimas seis décadas. El "buen vivir representa una oportunidad de construir colectivamente un nuevo régimen de desarrollo" (Acosta, 2009, 6). Para Catherine Walsh, "la visión integral y la condición básica del *buen vivir* ha estado en la base de las cosmovisiones, las filosofías de vida y las prácticas de los pueblos de *Abya Yala* y de los descendientes de la diáspora africana durante siglos; ahora son recuperadas como guías para la refundación de los estados y las sociedades boliviana y ecuatoriana" (2009a, 5). Para Gudy-nas (2009a, 2009b), los derechos a la naturaleza, la "Pachamama", reconocidos en la nueva Constitución ecuatoriana representan un "giro biocéntrico" sin precedentes, en consonancia tanto con las cosmovisiones de los grupos étnicos como con los principios de la ecología. El mandato constitucional para repensar el país como una sociedad plurinacional e intercultural es también admirable. Todos estos autores, sin embargo, señalan los tremendos obstáculos para trasladar tales principios a políticas y prácticas concretas. Más aún, queda claro que muchas de las políticas puestas en práctica por los gobiernos progresistas están reñidas con los principios del "buen vivir". *El Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010*, subtítulo *Planificación para la Revolución Ciudadana*, nos permite ilustrar las tensiones entre neodesarrollismo y posdesarrollo.

El Plan establece doce metas de desarrollo humano vinculadas con: a) democracia y participación; b) un modelo económico alternativo y políticas sociales inclusivas; c) una genuina integración social, política y económica latinoamericana. El concepto de desarrollo humano incluye el desarrollo endógeno, la diversidad cultural, el "buen vivir", y la sustentabilidad ecológica. El Plan define al desarrollo de la siguiente manera:

"Por desarrollo entendemos la búsqueda del bienestar colectivo (buen vivir) para todos, en paz y armonía con la naturaleza, y la ilimitada supervivencia de las *culturas humanas*. El buen vivir presupone que las verdaderas libertades, oportunidades, habilidades y potencialidades que los *individuos* poseen puedan ampliarse de tal modo que les permitan alcanzar simultáneamente aquellas me-

tas consideradas como deseables por cada individuo –visto simultáneamente como un ser humano particular y como universal– y por la sociedad, los territorios, y las diversas identidades culturales” (Senplades s. f., 59; énfasis añadido).

Es ésta una definición interesante; no obstante, el lector atento percibirá los conceptos ortodoxos sobre desarrollo (que he destacado en letra cursiva tanto en ésta como en otras citas de esta sección). Primero, aun cuando el Plan establece la necesidad de una definición amplia de desarrollo que “no adhiera sólo a la meta del crecimiento económico” (ibíd., 59), la necesidad de crecimiento impregna la mayoría de aspectos del Plan; la premisa del crecimiento es cuestionada como un fin, pero no como un medio. Hasta cierto punto, el Plan afirma la posibilidad de subordinar el crecimiento a otras metas, aunque las contradicciones son patentemente claras. Por ejemplo, el Plan menciona “áreas estratégicas para potenciar el crecimiento económico que pueda favorecer el desarrollo humano (energía, hidrocarburos, telecomunicaciones, minería, ciencia y tecnología, agua, y desarrollo rural)” merecedoras de “especial atención por parte del Estado” (ibíd., 73). Esta noción de áreas estratégicas es problemática, pues parece exenta de los criterios culturales y ecológicos que subyacen al concepto de *sumak kawsay*; las recientes políticas gubernamentales sobre minería se basan en este principio⁸. Habría que considerar si no hay “áreas estratégicas” que sean esenciales para el *sumak kawsay* y que también deberían ser fortalecidas. Hay una asimetría en el Plan, entre aquellos elementos que contribuyen al crecimiento económico y aquellos que podrían favorecer estrategias viables para el “buen vivir”. Esta asimetría nos remite a una visión economicista y tecnocrática del desarrollo⁹.

En resumen, el Plan de Desarrollo 2007-2010 y la Constitución de 2008 abren la posibilidad de “cuestionar el significado histórico del desarrollo”,

⁸ Según Alberto Acosta, aunque la ley de Correa sobre minería representa un avance significativo respecto a las leyes anteriores, viola algunos aspectos de la Constitución. Las políticas agrarias de Correa favorecen al gran agro-negocio y el uso de agroquímicos. En ambas áreas, las mejoras se ven perjudicadas por una falta de coherencia entre las políticas reales y los principios socialistas (entrevista en Quito, 18 de agosto de 2009).

⁹ Para más detalles sobre este aspecto del Plan véase Escobar (2009).

como señala Acosta (2009, 12). La noción de desarrollo como “buen vivir”: a) cuestiona el imperante “maldesarrollo” (Tortosa, 2009), resaltando la inconveniencia de un modelo basado en el crecimiento y el progreso material como principios rectores; b) refuta la idea de desarrollo como un fin, enfatizando que el desarrollo es un proceso de cambio cualitativo; c) permite, en principio, estrategias que van más allá de la exportación de productos primarios, oponiéndose a la “reprimarización” de la economía, hoy tan en boga en todo el continente; d) aborda la cuestión de la sustentabilidad del modelo; e) ha hecho posible el debate sobre otros conocimientos y prácticas culturales –por ejemplo, indígenas y afroamericanas– en el ámbito nacional.

Otros aspectos innovadores de los planes y la Constitución serían: a) al percibir a la naturaleza como parte constitutiva de la vida social, las nuevas constituciones hacen posible un cambio conceptual a favor del biopluralismo, dentro del cual la economía podría verse como algo integrado en sistemas sociales y naturales mayores, siguiendo los principios de la economía ecológica. Esto hace posible una nueva ética del desarrollo, que subordine los objetivos económicos a los criterios ecológicos, la dignidad humana y la justicia social (Acosta, 2009); b) el desarrollo como “buen vivir” busca articular la economía, el medio ambiente, la sociedad y la cultura de forma novedosa, reivindicando economías mixtas y solidarias (p. 47 del Plan); c) introduce temas de justicia social e intergeneracional como principios de desarrollo; d) reconoce las diferencias culturales y de género, destacando a la interculturalidad como uno de los principios rectores (Walsh, 2009b); e) favorece nuevos criterios, como la soberanía alimentaria, el control de los recursos naturales o el acceso al agua como un derecho humano¹⁰.

Todos éstos son cambios positivos. Pero, ¿constituyen una “ruptura conceptual” suficientemente amplia como para permitir los cambios radicales que la Constitución vaticina? Para responder a esta pregunta, es necesario señalar

¹⁰ Para una introducción y el análisis de las nociones de “buen vivir”, derechos de la naturaleza y plurinacionalidad, véanse los útiles volúmenes breves de Acosta y Martínez (2009a, 2009b, 2009c), y Gudynas (2009a y b).

algunos problemas persistentes: a) continúa habiendo una serie de conceptos contradictorios, incluso en torno al papel del crecimiento, anteriormente mencionados; b) hay una ausencia de claridad respecto al tipo de procesos necesarios para poner en práctica el Plan debido a dichas contradicciones; c) se mantiene una visión general macrodesarrollista, que va en contra de la sustentabilidad ecológica; d) persiste una fuerte orientación individualista, que se contradice con el potencial colectivista y relacional subyacente a la noción de “buen vivir”; tal problema es inherente a una interpretación del “desarrollo humano” basado en las “aptitudes”.

Son muy importantes las críticas que la Conaie, la principal red de organizaciones indígenas de Ecuador, ha hecho a muchos de los aspectos del gobierno de Correa. Para ella, la visión modernista del desarrollo es contraria a la interculturalidad. Y pese a que el Plan incorpora el concepto de un estado plurinacional, según las organizaciones indígenas el gobierno no ha adoptado sus propuestas, basadas en “la existencia de una diversidad de nacionalidades y pueblos, que constituyen diferentes entidades históricas, económicas, políticas y culturales”. El planteamiento de la Conaie a la Asamblea Constituyente era una “propuesta de vida” que implicaba una crítica de las políticas neoliberales; reforma agraria integral; reparaciones sociales, culturales, ecológicas y económicas por los daños ocasionados por las industrias petrolera, maderera y minera; el cese de las concesiones a las empresas extranjeras; y el autogobierno de cada grupo étnico dentro del Estado y una sociedad intercultural dentro de la cual los diversos grupos pudiesen coexistir en paz y respeto mutuo. Muchas de estas demandas fueron ignoradas en la Constitución de 2008. En general, muchas organizaciones indígenas ven al gobierno de Correa como defensor de una modernización alternativa basada en el conocimiento académico y, más allá de sus posturas anti-neoliberales, con una participación insuficiente de los pueblos indígenas, las minorías étnicas y los trabajadores.

La interculturalidad es un concepto clave originalmente desarrollado por la Conaie y que, con el transcurso de los años, fue siendo perfeccionado por las organizaciones de indígenas y afrodescendientes. Se refiere al diálogo y

la coexistencia entre diversos grupos culturales en condiciones de igualdad (Walsh, 2009b, 41) y pretende quebrar la centenaria imposición de una visión cultural única. Sobre todo, representa “un proceso dinámico y un proyecto de creación y construcción fundados en las acciones de la gente, que reconoce y enfrenta los legados coloniales aún vigentes y que invita a un diálogo entre lógicas, racionalidades, saberes, mundos y maneras de ser que tienen derecho a ser diferentes” (ibíd., 59). Sin duda, la viabilidad de esta noción exige cambios profundos en las estructuras sociales en las que se sustenta el estado monocultural, monoepistémico y uninacional; como proyecto político, es más probable que logre afianzarse si se lo impulsa desde la base y no desde arriba.

El estado, no obstante, ha adherido considerablemente a esta visión, al hablar simultáneamente de “revolución intercultural” y de “revolución ciudadana”. Hallamos claramente definida esta meta tanto en el Plan de Desarrollo 2007-2010 como en la Constitución de 2008. El Plan señala que la interculturalidad inaugura una “nueva agenda política” y que debe influir “sobre la visión a largo plazo del desarrollo”. Para Walsh, pese a tales avances, “la importancia e implicaciones de la interculturalidad en el proceso de cambios continúan siendo terreno resbaladizo”, especialmente en relación a los cambios estructurales necesarios para crear las condiciones en que las diferencias se tornen visibles (ibíd., 151). La articulación entre plurinacionalidad e interculturalidad –que tenga en cuenta aspectos esenciales como la definición de nación, territorialidad, educación, derechos y la ley– sigue siendo algo difícil de alcanzar. Para avanzar más decididamente hacia la interculturalidad con el fin de derribar las estructuras culturales, políticas y epistémicas del colonialismo, concluye Walsh, sería necesario un giro descolonizador. Volveremos sobre esta noción al final de este trabajo.

Cabe señalar que, aunque se han establecido elementos importantes para una estructura estatal alternativa, es necesario resaltar la voluntad política que requiere el diseño de políticas sociales, culturales y ecológicas efectivas en términos de “buen vivir”, interculturalidad y derechos de la naturaleza. Como Gudynas, Guevara y Roque (2008) han señalado en su provisional pero bien

documentada evaluación de las políticas sociales de los regímenes progresistas en América del Sur, en todos los casos, hay una brecha considerable y una falta de coherencia entre las declaraciones y la práctica real. Dicha brecha no es accidental; al contrario, confirma el hecho de que todos los regímenes progresistas siguen atrapados en los conceptos desarrollistas. Esta sería una conclusión injusta en lo que respecta a las constituciones, dado que las nuevas han surgido de profundas negociaciones, abiertas a interpretaciones diversas y a continuados procesos políticos en el desarrollo de su redacción. Como señala Coraggio, “pretender un discurso coherente de las constituciones es exigir de ellas mucho más de lo que permiten los procesos políticos y el carácter transitorio de la etapa de redacción, incluyendo la imposibilidad de anticipar un discurso práctico para una época que aún no es la nuestra” (Comunicación personal, 19 de julio de 2009).

Para resumir el caso de Ecuador: a pesar de que en los nuevos discursos el “desarrollo” ha perdido cierta centralidad, abriendo espacios para los aspectos vinculados con la cultura, la naturaleza y lo no económico, el modelo propuesto continúa siendo, en muchos sentidos, modernizador y regido por expertos. Aunque bosqueja una era de posdesarrollo, no avanza hacia ella de forma decidida; al final del presente trabajo analizaremos qué otras condiciones deberían cumplirse para que tal fuese el caso¹¹.

Bolivia: ¿Un proyecto postliberal y descolonizador?

“Lo que existe en El Alto es *una escuela de pensamiento comunal*”. Estas palabras del sociólogo aymara Félix Patzi Paco, pronunciadas en una conferencia

¹¹ Una propuesta prometedora es la de mantener cerca de 920 millones de barriles de crudo en el subsuelo, en el Parque Nacional Yasuní, habitado por pueblos indígenas y con una rica biodiversidad, como una medida para contribuir a paliar el cambio climático. La propuesta “pretende transformar antiguas concepciones de la economía y del concepto de valor... Se trataría de inaugurar una nueva lógica económica para el siglo XXI, donde la generación de valor, no sólo de mercancías, sea compensada” (Presidente Correa, discurso pronunciado en Nueva York en septiembre de 2007). Para mayor información sobre las propuestas para Yasuní, véanse <http://www.sosyasuni.org/en/>; www.amazoniaporlavida.org; oilwatch.org; Martínez Alier (2007); y Acosta, Gudynas, Martínez y Vogel (2009).

en Chapel Hill el 17 de noviembre de 2005 –tan sólo un mes antes de que Evo Morales fuese elegido presidente de Bolivia con el 53,7% de los votos– resumen la principal apuesta del actual proceso boliviano: las propias formas de pensar y de ser. El Alto, una ciudad principalmente aymara cercana a La Paz, que en tan sólo tres décadas alcanzó una población de casi un millón de habitantes, la mayoría de ellos campesinos emigrados por causa de las reformas neoliberales de la década de 1980, se había convertido según Patzi en una escuela de otra manera de pensar, de un pensamiento comunal. Los conflictos que han acompañado al gobierno de Morales desde su inicio reflejan cuestiones fundamentales sobre la visión del mundo; tales conflictos representan las controversias en torno al proceso simultáneo de emancipación y de descolonización, opina Cristina Rojas (2009). Demuestran la existencia de “una crisis de paradigma, un agotamiento de la ideología hegemónica” como resultado de la “rebelión contra la estructura racial de la sociedad boliviana” (Patzí, 2007, 308).

En esta sección plantearemos el interrogante de hasta dónde es posible trascender el espectro político de “derecha-izquierda” y así considerar la posibilidad de un tercer espacio político, el de lo descolonial; interrogante que hoy puede plantearse en Bolivia de manera más convincente que en cualquier otro país de las Américas. Esta interpretación visualiza la posibilidad de una sociedad postliberal. De hecho, la política descolonial y el postliberalismo surgen como dos aspectos del proceso mediante el cual ciertos grupos de ese país están imaginando, y quizás construyendo, “mundos y conocimientos de otra manera”. Como en el caso de Ecuador, el proceso en Bolivia se desarrolla contra el fondo de la doble crisis del neoliberalismo –en su especialmente virulenta aplicación en Bolivia desde mediados de los años ochenta– y de la modernidad. La dominación étnica y de clase por parte de la minoría no indígena ha sido de las más duras del continente, razón que explica la amplitud y profundidad de los levantamientos indígenas que se han sucedido desde la década de 1970.

La Constitución de 2008 declara que Bolivia es “un estado unitario, plurinacional, comunitario, libre, independiente, soberano, democrático y so-

cialmente descentralizado, con autonomías territoriales” que se basa en “el pluralismo político, económico, judicial, cultural y lingüístico”. Esta definición evidencia la complejidad de la refundación del estado-nación, más aún cuando en su Preámbulo declara que “dejamos en el pasado el estado colonial, republicano y liberal”. Parte de lo novedoso del documento, y tal vez la causa principal de tensión, es que la Constitución busca armonizar las formas liberales y comunitarias de gobierno a todos los niveles. El lado liberal es concebido en términos de igualdad y redistribución, como lo explicase el vicepresidente del país, al afirmar que uno de los fines del MAS –Movimiento al Socialismo– era “la doble conquista de la igualdad”: derechos políticos para la población indígena e igualdad económica mediante la redistribución de la riqueza nacional (García Linera, 2007a). La Constitución sitúa a las formas de política comunal en el mismo nivel que la democracia representativa, y considera a la educación como democrática, pero también participativa, descolonizadora y comunal (artículo 78, citado en Rojas, 2009, 12)¹².

De manera semejante al caso de Ecuador, la Constitución boliviana establece que la meta social es el *suma qamaña* (“vivir bien” o “vivir bien en armonía”), un concepto profundamente arraigado en las ontologías o cosmovisiones indígenas¹³. La Constitución prevé un tipo alternativo de

¹² La elección de los miembros de la Asamblea Constituyente (AC) tuvo lugar el 2 de julio de 2006; la AC incluyó representantes de 14 fuerzas políticas: 137 del partido de Morales, el MAS (de un total de 225) y 60 de Podemos, el principal grupo de la oposición. Hubo 21 comisiones sobre temas como la visión del país, nacionalidades, derechos, organización estatal, autonomías regionales, desarrollo social integral, hidrocarburos, coca y desarrollo amazónico. La AC se reunió en Sucre, presidida por Silvia Lazarte, quechua y defensora de los derechos de la mujer; redactó el borrador de la nueva Constitución, compuesto por 411 artículos, aprobada por los dos tercios requeridos de los votos el 9 de diciembre de 2007, provocando disturbios en Sucre y otros departamentos orientales y meridionales de la “Media Luna” –Beni, Pando, Santa Cruz y Tarija–, liderados por sectores de la derecha, el agro-negocio regional y la élite terrateniente, que proclamaron la autonomía y amenazaron con la secesión. Morales declaró ilegal tal movimiento. Mientras que la Embajada estadounidense continuaba con sus hostilidades, el gobierno de Morales recibió el apoyo de la Unasur. Para un análisis de las diversas propuestas para la Constitución desde la perspectiva de la tensión entre las concepciones “departamentales” e indígenas de la autonomía, véase Chávez (2008a).

¹³ Véase Medina (2001) para un intento temprano de establecer un diálogo entre las visiones occidentales dualistas del desarrollo y la interpretación holística del *suma qamaña*; véase también Yampara (2001) para una elaboración rigurosa de este concepto en el contexto de una comunidad aymara en particular.

desarrollo y una economía mixta que permitan modelos públicos, colectivos, individuales, comunales, asociativos y cooperativos. Está de más decir que las tensiones que esta concepción genera son numerosas, por ejemplo entre las autonomías indígenas dentro del contexto de un Estado plurinacional y las formas de autonomía departamental defendidas por los grupos de negocios privados; entre democracia directa y democracia representativa; la radical redistribución de la tierra de acuerdo a los derechos de sus propietarios indígenas originales versus los regímenes de propiedad mixta que permiten tanto la propiedad comunal como la privada, pero sin ningún límite para esta última; la administración de los recursos naturales por parte del estado según criterios de desarrollo integral versus un modelo de economía mixta en el que los recursos son manejados por el mercado. Por debajo de la oposición a Morales y la exigencia de mayor autonomía para los departamentos de la “Media Luna” se esconde el control de los recursos naturales, especialmente la tierra y los hidrocarburos. En Bolivia, el 0,2% de la población controla el 48% de la tierra; la “autonomía” exigida por las élites regionales –lo que Chávez (2008b, 8) muy acertadamente define como el “bloque sensorial” y que también es conocida como la “oligarquía cambia”– no es otra cosa que el rechazo a la reforma agraria. Los beneficios de los hidrocarburos están desigualmente distribuidos, con las provincias de la “Media Luna” acaparando buena parte de ellos. Esta encarnizada resistencia de las élites ha hecho que algunos intelectuales aymaras afirmen que “Bolivia sufre de élites enfermas”, no sólo por su rapacidad en el control de los recursos, sino también por su imposición de un modelo de civilización opuesto al de los pueblos indígenas (Mamani, 2007)¹⁴.

¹⁴ Al hablar de “élites enfermas”, Mamani refuta las representaciones dominantes de la mayoría indígena como “enferma”. Sobre la autonomía proclamada por la provincia de Santa Cruz y la reorganización de la “oligarquía cambia”, véanse Patzi (2007, 299-319) y Stefanoni (2007). La economía política del control de los recursos que hay detrás de la oposición de la derecha está muy bien documentada en Weisbrott y Sandoval (2008a).

Este conflicto entre la visión liberal del mundo y la de los indígenas ha estado en el origen de las luchas indígenas al menos desde la rebelión de Tupac Amaru y Tupac Katari en 1780-1781. Como señaló Silvia Rivera Cusicanqui en sus trabajos pioneros, los modos de vida liberales y comunales han ido de la mano a lo largo de buena parte de la historia de Bolivia, entretejidos “en una cadena de relaciones de dominación colonial” (1990, 20). En ocasiones, los grupos indígenas han sido capaces de combinar hábilmente formas liberales de democracia representativa (por ejemplo, en los sindicatos) con las formas de democracia directa de los *ayllus*¹⁵. Aun con posterioridad a la Revolución de 1952, el “espíritu liberal” logró penetrar en el concepto de reforma agraria, socavando la organización social y territorial del ayllu (ibíd., 24). En general, las formas políticas (por ejemplo, los sindicatos) han funcionado contra la lógica de los ayllus, “bloqueando así su expresión autónoma” (ibíd., 32); por ende, el proceso de construcción del estado-nación se ha basado en la negación de la alteridad andina. Como señala Rojas, “esta es la paradoja liberal: los mecanismos de integración —el mercado, la escuela, el sindicato— son nuevas fuentes de exclusión” (2009, 7). Todo esto requiere una “descolonización radical de las estructuras sociales y políticas sobre las que se ha construido nuestra coexistencia social” (Rivera Cusicanqui, 1990, 51).

Rivera Cusicanqui identifica tres grandes ciclos históricos u horizontes que se solapan y articulan de manera específica en determinadas regiones y momentos históricos. El primero, el ciclo colonial, se extiende desde 1532 hasta el presente; el segundo, el ciclo liberal, se inicia con las reformas liberales de fines del siglo XIX (la abolición del ayllu y el surgimiento de la ciudadanía); el tercero, o ciclo populista, comienza con la Revolución

¹⁵ El ayllu “es la célula básica de la organización social andina desde épocas prehispánicas; constituye una organización segmentaria, compleja, territorial y de parentesco. A partir del siglo XIX, los términos ‘ayllu’ y ‘comunidad’ se tornaron sinónimos, debido en gran medida al proceso de fragmentación experimentado por la sociedad andina desde la época colonial” (Rivera Cusicanqui, 1990, 13). Para una detallada presentación de las dimensiones territoriales, organizativas y culturales de un ayllu específico como modelo cultural, véase el excelente trabajo de Yampara (2001).

Nacional de 1952 y llega hasta el presente. ¿Sería posible afirmar que la elección de Evo Morales da comienzo a un cuarto ciclo, el postliberal, según el marco de referencia establecido por Rivera Cusicanqui? Tal cosa no implicaría que los horizontes anteriores hubiesen desaparecido, sino que habrían sido parcialmente desplazados y tal vez rearticulados considerablemente. Sin duda fue la razón por la que en 2000 las tensiones entre la lógica liberal y la comunal alcanzaron tan alta intensidad. ¿Debería interpretarse esto como el agotamiento del conflicto en sus formas históricas conocidas, y tal vez el del propio modelo liberal? El resto de esta sección estará dedicado a analizar esta hipótesis.

Históricamente, una tradición “nacional-popular” de resistencia, como se la ha denominado¹⁶, culminó en la conocida revolución de 1952, en la que la clase trabajadora, los campesinos y algunos sectores de la clase media derrocaron al orden oligárquico en el poder desde la independencia nacional en 1825. El poderío de esta tradición de organización popular de abajo hacia arriba fue tan manifiesto que se ha dicho que “en ningún otro país de América Latina las clases populares habían logrado tanto por propia iniciativa” (Hylton y Thompson, 2007, 8). En la década de 1970, la conciencia de clase popular y campesina comenzó a converger con la conciencia étnica a medida que resurgía el katarismo y gracias a influyentes intelectuales indígenas como Fausto Reinaga. La parcial transformación desde una orientación nacional-popular hacia una de carácter indígena-popular —“el cauteloso acercamiento entre la mina y el campo” (Rivera Cusicanqui, 1990, 28)— estaba ya vigente en las movilizaciones contra las drásticas reformas neoliberales de 1984-85 impuestas por Silés Suazo¹⁷, el movimiento cocalero de la década de 1990 y, con gran intensidad, en los alzamientos populares de 2000-2005, en los que el discurso aymara alcanzó enorme prominencia. Qué surgirá de esta oleada de movilizaciones plurales es algo que no está claro. Como mínimo, algunos argumentan que el gobierno del MAS está favoreciendo un nuevo ordena-

¹⁶ Véase Hylton y Thompson (2007, 7), en la línea del teórico político boliviano René Zavaleta.

¹⁷ Vergonzosamente asesorado por Jeffrey Sachs, del Instituto Harvard para el Desarrollo Internacional.

miento estatal –autónomo y plurinacional– y, probablemente, una sociedad más abierta, justa y participativa, en síntesis, un nuevo concepto y una nueva práctica de la democracia y de la nación (Pnud, 2007)¹⁸.

El vicepresidente y sociólogo Álvaro García Linera es quien mejor ha articulado una perspectiva de izquierdas. Para él, la meta del gobierno del MAS es obtener un alto grado de control de la producción de riqueza y de la distribución de la plusvalía (con una meta preestablecida de controlar el 30% del PIB, que nunca sobrepasó el 7% con los anteriores gobiernos). Este control de la economía podría ser la base sobre la cual articular las “tres modernizaciones”: del sector industrial; de la microempresa artesanal urbana; y del sector comunal rural. García Linera reconoce que sin duda hay una lógica que proviene de los mundos indígenas, que no está separada ni es antagónica con la lógica occidental. Esta es una visión nueva en la izquierda; sin embargo, considera que ciertas posiciones que se atribuyen a la diferencia indígena pecan de romantizar y esencializar la imagen de lo indígena; “en lo profundo”, afirma, “todos quieren ser modernos” (2007b, 152). De allí el énfasis en la igualdad como opuesta a la diferencia, que está bien expresada en su conceptualización de un “capitalismo andino-amazónico”, que articule formas capitalistas y no capitalistas y que, mediante la acción virtuosa del Estado, pueda generar la plusvalía necesaria para sustentar una transición hacia un orden postcapitalista (ibíd., 158, 159).

Esta visión centrada en el estado, dialéctica y teleológica de la transformación social, posee una serie de elementos renovadores, aunque continúa den-

¹⁸ Para antecedentes sobre el período neoliberal y el significado de las luchas populares e indígenas, además de Hylton y Thompson (2007), véanse Postero (2007), Crabtree y Whitehead (2008), Powers (2006), Arbona (2007), Medeiros (2005), y el resto de fuentes en castellano citadas en esta sección. Las siguientes páginas web contienen útiles perspectivas bolivianas sobre los acontecimientos actuales: Presidencia de Bolivia: <http://www.presidencia.gob.bo/>; Portal del gobierno de Bolivia: <http://www.bolivia.gov.bo/>; Capítulo Boliviano de Derechos Humanos: capbol@derechoshumanosbolivia.org; Universidad para la de Investigación Estratégica en Bolivia, Upieb: <http://www.upieb.edu.bo/>; Periódico *Pukara. Cultura, Sociedad y Política de los Pueblos Originarios*: <http://www.periodicopukara.com/>; Programa de Investigación Estratégica en Bolivia, Pieb y Revista *Tinkazos*: <http://pieb.com.bo/>

tro de los confines de la establecida perspectiva eurocéntrica y modernizadora de la izquierda¹⁹. Tiende a reactualizar los imaginarios desarrollistas (Stefanoni, 2007). El resto de esta sección estará dedicada a presentar y analizar una interpretación completamente diferente, que busca romper con el marco de referencia de la modernización y del estado que comparten tanto los liberales como la izquierda. Tales interpretaciones sugieren la posibilidad de políticas y formas de organización social no capitalistas, no estatistas y no liberales. Este enfoque se basa en una teoría social y en un conjunto de enunciados totalmente diferentes, a partir de los cuales surge una interpretación diferente de las luchas respecto a la dinámica de los movimientos, sus formas de organización y sus fines.

Sobre la protesta popular y la forma comunitaria de lo político²⁰

Entre 2000 y 2005, Bolivia fue testigo de una oleada de alzamientos populares sin precedentes caracterizados por la vigorosa presencia de los grupos indígenas. Las “guerras del agua” en Cochabamba y las “guerras del gas” por la nacionalización de los hidrocarburos de 2003 —“el año rebelde”, como se lo ha llamado— fueron los momentos culminantes en esta ola insurreccional. Algunos observadores han considerado estos alzamientos como un importante indicador del resurgimiento de los mundos indígenas y del rechazo al sistema liberal basado en la democracia representativa y la propiedad privada. Este ha sido especialmente el caso desde 2003 en el área urbana de El Alto, donde se dice que ha emergido un nuevo tipo de política, considerablemente influido por las prácticas comunales indígenas.

¹⁹ Esta breve presentación de la postura de García Linera es extremadamente esquemática y no pretende dar cuenta de la complejidad de su pensamiento. Véase la recopilación de sus escritos hecha por Pablo Stefanoni, García Linera (2008).

²⁰ La interpretación detallada en esta sección ha sido propuesta por diversos intelectuales y activistas, incluyendo a los sociólogos aymaras Félix Patzi Paco y Pablo Mamani, el escritor uruguayo Raúl Zibechi, y la socióloga mexicana Raquel Gutiérrez Aguilar. Los trabajos de Silvia Rivera Cusicanqui y otros intelectuales bolivianos que serán analizados en esta sección son también importantes para la perspectiva que aquí desarrollo. Aunque dichos autores tienen experiencias e influencias académicas e intelectuales diferentes, hay en sus enfoques algunos aspectos compartidos.

Para el sociólogo aymara Félix Patzi Paco, estos movimientos “apuestan por la transformación desde la perspectiva de su propia filosofía y de sus propias prácticas económicas y políticas... En tal sentido, las autonomías indígenas responden a un nuevo paradigma político” (Patzi, 2004, 187-188). Para él, es una lucha en torno a qué tipo de sociedad quieren construir los bolivianos. De manera similar, Pablo Mamani habla de un “mundo indígena-popular” en movimiento, definido como:

“Una gran articulación política, cultural, ideológica y territorial entre lo indígena y lo popular. Lo indígena, como la gran matriz civilizacional con su población y sus dimensiones lingüísticas, culturales y territoriales; lo popular, representado por indígenas de los sectores urbanos que ya no se sienten indígenas, además de trabajadores, intelectuales, y otros sectores que no pertenecen a la élite. Aquí, lo indígena aparece como la matriz orientadora del proyecto, mientras que lo popular constituye la matriz ideológica de la nueva articulación política” (2008, 23)²¹.

Las reivindicaciones que plantean estas interpretaciones no dejan de ser audaces; lo que está en juego es la organización de la sociedad en términos diferentes a los del liberalismo. Raquel Gutiérrez Aguilar lo argumentó de forma más sucinta; en Bolivia, escribió,

“A partir de 2000, las formas comunales-populares y nacional-populares fracturaron el paradigma liberal de forma indudablemente abrupta... Lo que quedó demostrado fue... la posibilidad de alterar profundamente la realidad social para preservar, transformándolos, ancestrales mundos de vida colectiva, y generar formas nuevas y fructíferas de gobierno, de asociación y de autorregulación. En cierto sentido, las ideas centrales de esta senda podrían sintetizarse en la tríada: dignidad, autonomía, cooperación” (2008, 351).

²¹ Mamani hace referencia al componente indígena como la *kollada*, o masas indígenas que habitan todas las regiones del país. Hay, no obstante, algunas especificidades por las que el mundo *kolla* de la región andina –mayoritariamente aymara y quechua– con su diversidad de lenguajes y formas históricas, es percibido como el que guía el actual proyecto cultural-político. Esto ha llevado a la derecha a hacer referencia a un “fundamentalismo aymara”, dadas las poderosas reclamaciones de autodeterminación de los grupos aymaras (2008, 25).

La insurrección, en otras palabras, significó el inicio de un continuo proceso de reconstrucción social, desde lo local y comunal hasta lo regional y nacional. En lugar de reconstruir el orden social desde las alturas del estado (como en el proyecto del MAS), el proyecto indígena-popular va más allá del estado; desde esta perspectiva, los estados “no son los instrumentos adecuados para generar relaciones sociales emancipadoras” (Zibechi, 2006, 25). Tales interpretaciones van más allá del marco de referencia centrado en el Estado, para centrarse en la gente movilizadora como una multiplicidad y en las acciones de una máquina social comunal, que dispersa las formas de poder de la maquinaria estatal (ibíd., 161).

Estas investigaciones se centran en las prácticas que sustentaron el alzamiento y la insubordinación acontecidos en mayo de 2000, incluyendo: a) las luchas urbanas autónomas de El Alto; b) la insurgencia comunal rural indígena; c) las luchas de los coccaleros y otros grupos campesinos e indígenas en las regiones orientales del país. La distinción entre “formas comunales” y “formas estatales” permite a estos intelectuales vislumbrar formas de “autorregulación de la coexistencia social más allá del Estado moderno y del capital” (Gutiérrez A., 2008, 18), y revelar la existencia de una sociedad “caracterizada por relaciones sociales, modos de trabajo y formas de organización no capitalistas y no liberales” (Zibechi, 2006, 52). Los principales rasgos de la regulación no estatista y no liberal incluyen las asambleas deliberativas para la toma de decisiones, la horizontalidad en las organizaciones y la rotación en las funciones.

Caracterización de las luchas

Las luchas pueden describirse en términos de autoorganización enfocada a la construcción de formas de poder no estatales, estas son definidas como “formas de poder que no están separadas ni divididas de la sociedad, por ejemplo, que no crean un grupo específico que tome las decisiones, luche o maneje los conflictos internos” (ibíd., 40). Tales formas se manifiestan como “microgobiernos barriales” o “antipoderes dispersos”, es decir, formas de poder difusas, cuasi microbianas e intermitentes. Mamani (2006b) sugiere que en

El Alto se puso en práctica una territorialidad alternativa a la del estado, que reemplazó a las formas del poder establecido. Sustentando esta territorialidad hay relaciones sociales basadas en un sistema organizado comunalmente tanto a escala económica como política (Patzi, 2004). Otras características de las luchas serían:

- 1) Un tipo de lucha que no aspira a tomar el poder, sino a reorganizar la sociedad sobre la base de las autonomías locales y regionales. En la sociedad aymara, “las capacidades aparecen distribuidas y dispersas por todo el cuerpo social y, en última instancia, están sujetas a las decisiones de las asambleas, ya sea en el campo o en las ciudades” (Zibechi, 2006, 29)²². Existen mecanismos en la sociedad aymara que limitan la formación de un cuerpo representativo que tome las decisiones, entre ellos, la deliberación colectiva para la toma de decisiones, la rotación de los representantes, y la permanente presión desde abajo sobre las instituciones de los movimientos sociales.
- 2) Un tipo de lucha que se caracteriza por la activación de relaciones sociales y formas de organización no capitalistas y no liberales. Esto también se ha dado en áreas urbanas, donde las formas comunales fueron reconstruidas sobre la base de principios similares de territorialidad²³.
- 3) Las luchas que intentan contrarrestar la tendencia del Estado y la izquierda de neutralizar las diferencias, por ejemplo, mediante proyectos de desarrollo y modernización (Medeiros, 2005). De este modo, las formas autogestionarias de economía, aunque estén articuladas con el mercado, no son organizadas según principios liberales –es decir, que las organizaciones estén separadas de la vida cotidiana y basadas en jerarquías, la planificación racional y la instrumentación– sino que se guían por principios comuna-

²² Véase también Mamani (2005) y Rivera Cusicanqui (1990, 33-38) sobre organización de los ayllus; y Yampara, 2001.

²³ En términos de unidades familiares, prácticas económicas, relaciones de género, redes, formas de organización, véanse Zibechi (2006, 59) y Mamani (2005, 2006b).

les. La resultante selección de formas económicas podría ser caracterizada como una “economía diversa”, en la que coexisten formas capitalistas, capitalistas alternativas y no capitalistas (Gibson-Graham, 2006).

- 4) Un tipo de lucha que surge de un conjunto diferenciado de normas y prácticas culturales. Lo que se logró con la insurrección fue “una sociedad otra”, el objetivo no era lograr el control del estado, sino “organizarse como los poderes de una sociedad otra” (Zibechi, 2006, 75), o, en palabras de Mamaní, “comprometerse con el Estado, pero sólo para desmantelar su racionalidad y así imaginar otro tipo de racionalidad social” (2008, 25). Son estas firmes declaraciones a favor de una lógica postestatista y de una espacialidad no liberal.

Según esta interpretación, lo que está en juego en la oleada de insurrecciones es lograr sociedades en movimiento, en lugar de movimientos sociales (Zibechi, 2006, 127-129 y Gutiérrez A., 2008). Es esta una diferencia importante que está en el núcleo del argumento sobre el postliberalismo. Tal perspectiva implica también una visión diferente del poder; según esta visión, el reto que propone la dinámica popular es la emancipación de las relaciones de poder instituidas por la modernidad: cambiar el mundo sin tomar el poder (Gutiérrez A., 2008, 41)²⁴. La emancipación se convierte en una praxis de “trastocamiento y fuga”: trastocamiento material del orden existente y fuga de los contenidos semánticos y simbólicos que confieren significado a lo instituido (“éxodo semántico”). Esto también implica una valoración positiva del carácter desarticulador de las luchas (la capacidad de los movimientos de desordenar, desconfigurar), es decir, su función de subvertir las formas de poder instituidas y naturalizadas (Gutiérrez A., 2006).

De esta interpretación surge una cuestión fundamental, la de “*ser capaz de estabilizar en el tiempo un modo de regulación que esté fuera, contra y más allá del orden social impuesto por la producción capitalista y el Estado liberal*”

²⁴ Quien hace eco de John Holloway y de las propuestas zapatistas.

(Gutiérrez A., 2008, 46). El concepto de “sistema comunal” y la lógica comunitaria hacen posible indagar en la complejidad de dicha cuestión.

El “sistema comunal”

La lectura alternativa de las luchas populares propuesta por la anterior interpretación sugiere que tales luchas surgen de la materialidad históricamente sedimentada y de las formas culturales de los grupos en ellas involucrados. En una conceptualización, estas formas son analizadas en términos de “sistema comunal”. Conviene citar al completo las palabras de uno de sus partidarios, el sociólogo aymara (e inicial ministro de educación en el gobierno de Morales), Félix Patzi Paco:

“Con el concepto de comunal o comunitario hacemos referencia a la propiedad colectiva de los recursos combinada con la gestión y utilización privadas. Nuestro punto de partida para el análisis de los sistemas comunales son, sin duda, las sociedades indígenas. En contraste con las sociedades modernas, las sociedades indígenas no han reproducido los patrones de diferenciación ni la separación entre dominios (políticos, económicos, culturales, etc.); por lo tanto, funcionan como un sistema único que relaciona el entorno interno y el externo. El sistema comunal se puede apropiar del entorno liberal sin que esto implique la transformación del sistema (y viceversa)” (2004, 171-172).

En la economía comunal, como es practicada por muchos grupos urbanos e indígenas, los recursos naturales, la tierra y los medios de trabajo son de propiedad colectiva, aunque distribuidos y utilizados de forma privada. La verdadera propietaria es la comunidad, aunque el individuo y la familia son los propietarios del producto de su trabajo. Todo el sistema está controlado por la colectividad. En las zonas urbanas, esto puede asumir la forma de una empresa comunal, incluso en el sector cultural. La dimensión política es tan importante como la dimensión económica; el poder no está en manos del individuo ni de un grupo específico, sino de la colectividad. En la forma política comunal, “la soberanía social no se delega; se ejerce directamente” mediante diversas formas de autoridad, servicios, asamblea, etc.; el representante *manda porque obedece*” (ibíd., 176).

La propuesta del sistema comunal implica tres puntos básicos: 1) La permanente relativización de la economía capitalista y la expansión de las empresas comunales y de formas no capitalistas de economía; 2) la relativización de la democracia representativa y su sustitución por formas comunales de democracia; y 3) el establecimiento de mecanismos de pluralismo cultural como base para una genuina interculturalidad entre los diversos sistemas culturales (Ibíd., 190). Este último punto es importante, dada la tendencia a descalificar las posiciones basadas en una visión enérgica de la diferencia cultural aduciendo “separatismo” y hasta “racismo a la inversa”. Patzi es claro al señalar que el sistema comunal no se basa en la exclusión de ningún grupo. Utiliza los avances del conocimiento y tecnológicos de la sociedad liberal, pero los subordina a la lógica comunal; en el proceso, el sistema comunal mismo se vuelve más competitivo y justo. Tal propuesta no pretende una nueva hegemonía, sino el fin de la hegemonía de cualquier sistema. Para alcanzar esta meta, se requiere una transformación importante, quizá la refundación de las sociedades del continente, basándose en otros principios de sociabilidad.

La segunda crítica habitual a las propuestas de un orden de alterización, como el sugerido por Patzi, es su carácter romántico, localista o esencializador. Patzi tiene cuidado en no plantear culturas puras o eternas. Sitúa al sistema liberal en el contexto histórico: “Consideramos que el capitalismo y la forma liberal de sociedad han cumplido su ciclo; durante los pasados cuatro siglos fueron capaces de expandirse por todo el planeta”. Considera a los sistemas comunal y liberal como parte del mismo espacio social, no como si existiesen separados uno del otro. Como señala el Colectivo Situaciones en el Epílogo al libro de Zibechi aquí citado, esta visión de lo comunal siempre implica “comunidad en movimiento”; más que una entidad preconstituida, la comunidad “es el nombre dado a un código organizativo y político específico, a una tecnología social singular”; la comunidad evoca “energías colectivas corroboradas”; como tales, y “en contra del sentido común, la comunidad produce dispersión”, que puede tornarse esencial para la invención de modalidades amplificadas y no estatistas de cooperación (Zibechi, 2006, 212, 215).

En la siguiente sección hablaremos más sobre los otros riesgos implícitos en el lenguaje de la comunidad desde una perspectiva feminista descolonial.

Una tercera crítica habitual a las posiciones articuladas con base en la diferencia es que niega la modernidad de aquellos a los que consideran diferentes. Sin duda es importante evitar insinuar que lo indígena “no es moderno”; pero también es crucial comprender de qué manera es más que eso. La afirmación de no modernidad en el contexto postliberal no implica un rechazo de la capacidad de los grupos subalternos de “ser modernos” o de funcionar en ámbitos modernos. Aun las nociones modernas fundamentales, como el crecimiento o la tecnología, tienen su sitio dentro de una perspectiva pluriversal, pero este crecimiento debe ser visto desde la perspectiva de una racionalidad no economicista.

En torno al término “comunal” hay importantes diferencias entre los intelectuales y los movimientos sociales bolivianos. Desde principios de la década de 1980, el Taller de Historia Oral Andina (Thoa) está embarcado en un importante proyecto centrado en la reconstitución del ayllu. Una de las principales intervenciones de este grupo ha sido defender la necesidad de una ruptura epistémica con el conocimiento convencional mediante el uso de la historia oral para fundamentar los esfuerzos transformadores “desde lo propio”, es decir, a partir de la historia y el pensamiento indígenas. Desde esta perspectiva, lo comunal es visto como un concepto reduccionista que necesita ser sometido a la crítica epistémica. El Thoa enfatiza la reconstitución del ayllu, un proceso que abarca la totalidad de la experiencia social, cultural y territorial de los mundos indígenas, con el potencial para un verdadero *Pachakuti*, una profunda transformación en la que todo cambia, volviendo a centrar la existencia en el “vivir bien”. Esta visión sostiene la importancia de los territorios ancestrales de los aymaras y quechuas —ayllus, markas y suyus— y la armonía entre todos los seres. Políticamente, el énfasis recae en la reconstrucción de las autoridades y formas de gobierno originarias; la permanente búsqueda de autonomía de las catorce naciones aymara y quechua sobre la base de las concepciones

y prácticas sociales originarias (las complementariedades, incluida la de género); y el desarrollo de una concepción y práctica de la autonomía mediante el uso de categorías propias²⁵.

Los intelectuales indígenas ponen énfasis en el carácter pluriversal de su perspectiva. Como escribe Mamani, “Las culturas indígenas son complejas y dinámicas... tienen su propia plasticidad que les permite apropiarse y convertir en original lo que les es ajeno, hacerlo suyo” (2007, 7). Como señala en otra parte, “no es una cuestión de construir una hegemonía indígena-popular totalizadora, sino una hegemonía bifurcada, mucho más compleja y que pueda articular un proyecto cultural e histórico capaz de convencer a los demás y al gobierno sobre la base de este acuerdo” (2008, 26). El ataque de la derecha contra “los indios”, al contrario, no es simplemente racista, sino que refleja la intolerancia ontológica. Los blancos y los mestizos se han opuesto durante siglos a cualquier formación social pluralista. Históricamente, “los indios” han estado más abiertos al pluriverso, como intuyese Rivera Cusicanqui:

“Desde sus primeros actos de rebeldía –por ejemplo, 1771-81 en Bolivia–, los grupos indígenas siempre propusieron un modelo inclusivo de sociedad. Hoy día, buscan igualmente revertir la situación colonial en beneficio de todos los grupos, aunque *reconociendo el hecho de una mayoría indígena*. Esto abre la posibilidad de una ‘profunda descolonización’ –una ‘indianización’ de toda la sociedad, que incorpore las modernidades indígenas basadas en lo comunal, con su particular sociabilidad que es alternativa en relación a la occidental” (2008, 4; énfasis añadido).

²⁵ Esta breve descripción de un grupo tan importante, que se constituyó en torno a Silvia Rivera Cusicanqui a principios de la década de 1980 y que desde entonces viene produciendo destacados trabajos históricos y políticos, resulta inadecuada. Se basa en presentaciones y subsecuentes conversaciones con Marcelo Fernández-Osco, miembro de Thoa desde hace tres décadas e investigador de los sistemas legales tradicionales (Fernández-Osco, 2000), y con Yamila Gutiérrez Callisaya, del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu, Conamaq (2009). Para estos dos intelectuales aymaras, el gobierno del MAS no ha logrado tender hacia un espacio descolonial en el que la reconstitución del ayllu resulte posible. Esto no significa que Thoa tenga una propuesta plenamente elaborada; para ambos autores, aún no se ha logrado definir desde el mismo ayllu una teoría satisfactoria de la autonomía y de la política (Gutiérrez Callisaya, 2009).

O, como lo expresase Marisol de la Cadena, hoy en América Latina, la indigenidad “es una formación histórica caracterizada por su elocuente adopción de instituciones modernas y no modernas” (2008, 9).

Volvamos a las conclusiones de Gutiérrez Aguilar para cerrar esta sección: del análisis previo surge una cuestión fundamental, la de “*ser capaz de estabilizar en el tiempo un modo de regulación que esté fuera, contra y más allá del orden social impuesto por la producción capitalista y el Estado liberal*” (2008, 46). A estas alturas, debería estar claro que la emancipación dentro del esquema liberal o de la mayoría de las concepciones de izquierda no sería posible. Es necesario un decidido desplazamiento hacia lo descolonial o, como Rojas escribiese (2009), pensar en términos de emancipación-descolonización; si la emancipación-descolonización ha sido practicada en diversos momentos de la historia ¿sería este el caso actualmente? La noción de indianización de la sociedad de Rivera Cusicanqui —una completa inversión de la occidentalización hegemónica— parece señalar en esa dirección. Esto significa ir más allá de lo descolonial como opción cultural-política. No obstante, hacer tal cosa requeriría un verdadero “desclasamiento epistémico” por parte de la izquierda —es decir, la izquierda tendría que renunciar a su supuesto papel de portadora de la verdad y a sus intentos de controlar las acciones de los grupos subalternos.

Como demuestra el caso boliviano, este “desclasamiento epistémico” no es fácilmente alcanzable desde posiciones estatales. Aun cuando la Asamblea Constituyente fue considerada por los movimientos popular-indígenas como un espacio importante para reconstituir el orden colonial-republicano, la Constitución acabó “dando refugio, en gran medida, a lo liberal” (Mamani, 2008, 27). Para el gobierno del MAS, el desafío es “mantener un diálogo abierto con las bases, un diálogo capaz de reactivar la potencia y creatividad de la extraordinaria, multiforme y polifónica capacidad social —propia de los indígenas bolivianos y de las masas populares— para desorganizar el orden constituido sobre la base de sus propias formas de organización, reinventando y proponiendo nuevas reglas de juego” (Linsalata, 2008, 17). Partiendo de los principios políticos autónomos compartidos por varios de los autores aquí

mencionados, existen serias dudas respecto a la capacidad del estado y de la izquierda para abrirse a los lenguajes y las demandas de los movimientos autónomos de acuerdo a estos lineamientos²⁶.

La forma comunal y las ontologías relacionales²⁷

Subyacente al debate sobre el postliberalismo ha estado la idea de que hay mundos culturales que difieren del liberal. En cuestión está la coexistencia y la co-construcción de múltiples mundos, un tema que está siendo abordado de forma novedosa en los últimos tiempos. Una discusión rigurosa de esta noción está más allá del propósito de este trabajo; no obstante, desearía hacer algunas observaciones sobre estas tendencias antes de acabar.

Según términos antropológicos y filosóficos, muchos mundos basados en el lugar pueden ser vistos como ejemplos de visiones del mundo u ontologías relacionales. Las ontologías relacionales son aquellas que evitan las divisiones entre naturaleza y cultura, individuo y comunidad, nosotros y ellos, que son centrales en la ontología de la modernidad liberal. Esto quiere decir que algunas de las luchas en el continente —incluyendo las luchas por la autonomía en Chiapas y Oaxaca, las luchas indígenas, de afrodescendientes y algunas luchas campesinas en Colombia, Perú, Ecuador, Guatemala, Bolivia y otros países— pueden ser interpretadas

²⁶ De ningún modo debe entenderse esto en el sentido de que los gobiernos de izquierda no deben ser apoyados. Mi convicción personal es que deben ser apoyados y defendidos; sin duda es fundamental hacerlo. Pero también es importante el debate en torno a ellos. Para algunos, el pensamiento de izquierda impide al MAS entender la lucha indígena como algo más que una bandera política —“una banderita para ganar”— (Quispe, 2008, 30). Mamani considera un error la negociación de García Linera durante el proceso de la Asamblea Constituyente (2008, 26). De tal modo, la visión y la política de descolonización anunciada durante los primeros meses del gobierno de Morales ha sido progresivamente relegada por el círculo de poder del Presidente; “parecería” —concluye Patzi al analizar su breve intento de descolonizar las estructuras educativas como Ministro de Educación y Cultura en 2006— que “Evo Morales ya no está interesado en las transformaciones profundas” (2007, 346). García Linera describe su enfoque como “la dialéctica entre movimiento y Estado, entre energía social y la objetivación de dicha energía” (2007, 159). La perspectiva de ‘sociedades en movimiento’ no tiene cabida dentro del pensamiento dialéctico.

²⁷ Las ideas de esta sección son parte de un proyecto colectivo con Marisol de la Cadena y Mario Blaser. Por esta razón utilizo la primera persona del plural. Véase Blaser, de la Cadena y Escobar (2009), de la Cadena (2008), Blaser (en imprenta), Escobar (en imprenta).

como “luchas ontológicas”. Mucho más allá de un mero “giro a la izquierda”, estos “mundos y conocimientos de otra manera” tienen el potencial de desnaturalizar la distinción hegemónica entre naturaleza y cultura sobre la que se sustenta el orden liberal y que, a su vez, proporciona el fundamento para las distinciones entre civilizados e indios, colonizador y colonizado, desarrollado o subdesarrollado²⁸.

El surgimiento de ontologías relacionales desorganiza de forma fundamental a la base epistémica de la política moderna. Las ontologías dualistas, consideramos nosotros, están siendo desafiadas por las ontologías relacionales emergentes, en las que sólo existen sujetos en relación, incluyendo las relaciones entre humanos y no humanos. Por citar un ejemplo, que la naturaleza o la Pachamama esté dotada de “derechos” según la Constitución de Ecuador, va más allá de ser un ejemplo de sabiduría ecológica. La Pachamama es una extraña entidad que no puede ser fácilmente adaptada a la estructura filosófica de una constitución moderna; es una noción impensable dentro de cualquier perspectiva moderna, dentro de la cual la naturaleza es considerada un objeto inerte a ser apropiado por los seres humanos. Su inclusión en la Constitución puede por lo tanto considerarse un acontecimiento epistémico-político que trastoca el espacio político moderno, dado que tiene lugar fuera de tal espacio, como un desafío al liberalismo, al capitalismo y al estado. Algo similar puede decirse de las nociones de *sumaq kawsay* y de *suma qamaña*. Ambas nociones se basan en supuestos ontológicos según los cuales todos los seres existen siempre en relación, nunca como “objetos” o individuos.

La defensa de visiones del mundo relacionales puede observarse en diversas luchas actuales, especialmente en los Andes y la Amazonía, que movilizan a no humanos —montañas, agua, suelo, hasta petróleo— como entidades

²⁸ Deseo aclarar que utilizo ontología en un sentido histórico, más que metafísico —“el modo en que verdaderamente son las cosas”. En otras palabras, las ontologías reflejan suposiciones colectivas sobre los tipos de entidades que se cree que existen en el mundo. Dicho esto, la ontología moderna, basada en la separación de la naturaleza y la cultura, ha producido mundos socio-naturales de características especiales —por ejemplo, plantaciones, organismos modificados genéticamente— que han tendido a destruir la integridad biofísica del planeta. Algunas ontologías relacionales han caracterizado —o pueden caracterizar— diseños más sustentables. Permítame enfatizar que actualmente los mundos dualista y relacional se solapan considerablemente.

sentientes, es decir, como actores en la escena política –por ejemplo, en las protestas contra la minería, contra las represas y los pozos de petróleo, la modificación genética, los derechos de propiedad intelectual y la deforestación. Las reivindicaciones indígenas suelen ser interpretadas como “creencias”; aunque convendría que se comenzase a reconocer su importancia, como sostiene Marisol de la Cadena al analizar la irrupción del “ritual andino” en las manifestaciones políticas convocadas por grupos indígenas contra las explotaciones mineras en Perú. “Las indigenidades emergentes”, afirma, “pueden inaugurar una política diferente, plural, no porque estén determinadas por entes caracterizados por su género, raza, etnicidad o sexualidad en busca de derechos, sino porque despliegan prácticas no modernas para representar a las entidades no humanas” (2008, 6).

El interés por la relacionalidad se extiende por todo el mundo y en una amplia variedad de terrenos teóricos –desde la geografía, la antropología y los estudios culturales hasta la biología, la informática y la ecología. Algunas de las principales categorías relacionadas con esta tendencia incluyen ensamblajes, redes y actor-redes, ontologías no dualistas y relacionales, emergencia y autoorganización, horizontalidad, hibridez, virtualidad, y similares²⁹. Estas tendencias revelan un audaz intento de enfocar la teoría social de un modo completamente diferente –lo que ha dado en llamarse “alternativas planas”. En estos trabajos, hay una atención renovada sobre la materialidad, ya sea centrándose en prácticas o relaciones, redes, personificaciones, representaciones o ensambladuras entre diversos elementos de la esfera social, biofísica y –en ciertos casos– sobrenatural. El énfasis está puesto en establecer la producción de lo real mediante las múltiples relaciones que vinculan los agentes humanos y no humanos, superando divisiones que antes se daban por sentadas –naturaleza/cultura, sujeto/objeto,

²⁹ Tres pioneros importantes en el estudio de la relacionalidad han sido Tim Ingold, Marilyn Strathern y Philippe Descola. Actualmente, la tendencia es sustentada particularmente por el postestructuralismo y la fenomenología y, en algunas versiones, por el postmarxismo, las teorías actor-red, la teoría de la complejidad, y las filosofías de la immanencia y de la diferencia, como las de Deleuze y Guattari; en ciertos casos, también son provocadas por la investigación etnográfica con grupos que son percibidos como expresiones de ontologías relacionales o por movimientos sociales que construyen sus estrategias políticas en términos de redes dispersas. Véase Escobar (en imprenta) para una explicación más detallada.

yo/otro— en pos de arquitecturas de lo real en términos de redes, ensamblajes y formaciones socio-naturales híbridas. Tales enfoques constituyen propuestas para trabajar sobre dos de los más perjudiciales rasgos de la teoría moderna: los binarismos dominantes y la reducción de la complejidad. Algunos de los movimientos actuales parecen buscar, intuitiva o explícitamente, una práctica informada por conceptos relacionales (Zibechi, 2006; Gutiérrez A., 2006; Ceceña, 2008). Queda por verse cómo se desenvolverán en términos de la efectividad de sus acciones.

Las implicaciones de la relacionalidad para el argumento aquí presentado son enormes, al menos en cuatro aspectos: ecológico, político, cultural y espacial. Primero, el corte con la división naturaleza/cultura debe considerarse un elemento central de muchas de las actuales movilizaciones políticas y ecológicas. ¿Está preparado el estado para hacerlo? Es improbable, a juzgar por el peso de las concepciones liberales y desarrollistas que predominan en los estados progresistas, más allá de importantes aperturas. Sin duda, la situación es más seria si uno considera regímenes como los de México, Perú y Colombia que, al imponer una brutal forma de modernidad neoliberal, reprimen con especial virulencia las movilizaciones de ontologías relacionales de indígenas, campesinos y afrodescendientes. Cuando se los imagina desde la aventajada posición de los mundos relacionales, el postcapitalismo y el postliberalismo requerirían ante todo una crítica del régimen cultural del individuo, es decir, su presunta autonomía y su separación de la comunidad. Atascado en la producción de “ciudadanos modernos” —individuos que producen, consumen y toman decisiones a partir de su propio libre albedrío— el estado parece incapaz de afrontar cualquier recomposición de la producción cultural de personas y comunidades. Uno de los grandes logros fue, precisamente, el afianzamiento del individualismo y del consumo como normas culturales.

La emergencia de la relacionalidad hace también percibir la arbitrariedad de los órdenes espaciales desplegados por el liberalismo. Las reformas neoliberales para promover la descentralización y la reorganización territorial en las décadas de 1980 y 1990 tenían como objetivo racionalizar aún más las formas existentes de territorialidad de acuerdo con divisiones políticas preestablecidas, sin nin-

guna modificación substancial. Sin embargo, el acceso a derechos y territorios colectivos para los grupos étnicos, facilitado en parte por las reformas de ese período, señalaron la posibilidad de moverse en una dirección diferente. Las territorialidades no liberales siempre habían existido³⁰ y están saltando a la palestra con mayor fuerza. Esta senda en pos de territorialidades no liberales podría ser facilitada por los gobiernos progresistas; la “nueva geometría del poder” de Hugo Chávez tiende potencialmente en esa dirección. Este concepto –propuesto inicialmente por la geógrafa británica Doreen Massey– pretende transmitir un sentido de la complejidad de las relaciones entre espacio, lugar y escala. Implica un tipo de pensamiento relacional que pone énfasis en, primero, que siempre existe la necesidad de pensar los lugares y las comunidades dentro de redes de relaciones y formas de poder que se extienden más allá de lo local; segundo, que los lugares son siempre los sitios de negociación y de continua transformación; y tercero, que cualquier noción relacional de espacio y lugar exige una política de la responsabilidad hacia aquellas conexiones que dan forma a nuestras vidas y lugares, lo que Massey (2004) llama “geografías de responsabilidad”.

Las geografías de responsabilidad que surgen de la relacionalidad están conectadas con la cultura, la subjetividad, la diferencia y la naturaleza. Esto quiere decir que las nuevas geometrías del poder deben afrontar directamente nuestro encerramiento cultural y ecológico. De este modo, la plurinacionalidad y la interculturalidad deben ser explícitamente analizadas como procesos espaciales abarcan desde lo local hasta lo global, y desde lo humano hasta lo no humano. La sociedad liberal resuelve la cuestión de la responsabilidad de un modo que ya no funciona; extendidas en todas direcciones y por todo tipo de procesos, desde la migración a la destrucción ambiental, la espacialidad liberal y la política de responsabilidad de la modernidad podrían estar desplomándose.

El énfasis en el carácter construido –histórico y espacial– de cada lugar y comunidad es también un factor disuasorio contra las lecturas esencializadas de la comunidad. Los peligros de esencializar las diferencias son reales, y tal

³⁰ Véase Yampara 2001 y Rivera Cusicanqui 1990 para encontrar explicaciones sobre la organización cultural-espacial de los ayllus.

vez más agudamente sentidos por las feministas de, o que trabajan con, grupos y movimientos étnicos. Existen, sin duda, muchas posturas ante este tema, y aquí sólo me referiré a una de ellas, la que podría denominarse feminismo descolonial latinoamericano emergente. Se puede decir que este feminismo tiene dos tareas principales: cuestionar y deconstruir las prácticas colonialistas de los discursos occidentales modernizadores, incluyendo el feminismo, especialmente su dependencia de las nociones liberales de autonomía y derechos individuales; y cuestionar las exclusiones y opresiones que pueden estar insertadas en determinadas construcciones de identidades subalternas, especialmente cuando dependen de discursos de autenticidad, territorio y comunidad; cuestionar, en otras palabras, “aquellas construcciones de ‘ser indígenas’ que pueden estar conduciendo a nuevas exclusiones” (Hernández, 2009, 3).

Lo más interesante de esta tendencia es que está en estrecha consonancia con aquellos intereses culturales y políticos de las mujeres indígenas que reivindican “perspectivas no esencialistas que incluyan la reformulación de las tradiciones... desde perspectivas que sean más inclusivas de hombres y mujeres”, señalando así la necesidad de cambiar aquellas “costumbres” que las excluyen y las marginan (ibíd., 9). En otras palabras, este feminismo descolonial, además de cuestionar los discursos feministas herederos de la Ilustración, descubre las construcciones patriarcales de lo femenino escondidas en los llamamientos a favor de la tradición y la diferencia. Dos espacios han sido importantes para esta tarea: las crecientes redes transnacionales de mujeres indígenas y afrolatinoamericanas; y determinados movimientos sociales, en los que las mujeres se han embarcado en el cuestionamiento cotidiano de las construcciones patriarcales de lo indígena (Rivera Zea, 2008). Un tercer aspecto de este feminismo es su naciente cuestionamiento de la propia categoría de “género” por considerarla parte de las concepciones dualistas y, por lo tanto, inaplicable —al menos en su forma liberal— a los mundos relacionales. En lo concerniente a las ontologías relacionales, ¿es posible imaginar maneras de hablar sobre “mujeres” y “hombres” (femenino y masculino) que no pongan entre paréntesis la profunda relacionalidad de los mundos de los que forman parte, pero haciendo visibles las formas de poder que en ellos habitan? Cuarto, en algunos feminismos descoloniales, existe la intención de someter al propio

concepto de colonialidad a la crítica epistémica, por considerarlo insuficiente para alojar la experiencia de las mujeres (Lugones, 2009)³¹.

Para volver a las ontologías relacionales y concluir esta sección. Según es entendida por sus partidarios indígenas, y parcialmente adoptada por el estado, la interculturalidad pone en cuestión la matriz colonial del poder (Quijano, 2000), abriendo un horizonte descolonial para toda la sociedad. El riesgo está en que, en ausencia de cambios económicos y políticos significativos, la interculturalidad puede dar paso a una nueva ronda de pluri-multiculturalismo (Walsh, 2009b, 231), o retroceder de “lo pluri” a “lo multi”. Conjuntamente, señala Walsh (ibíd., 232), la interculturalidad, la descolonialidad y el “buen vivir” tienen el potencial de favorecer diseños novedosos para la sociedad, el estado, y la vida de todos, incluso para la relación entre los humanos y la naturaleza.

Conclusión

Profundamente inmersa en la historia de la modernidad occidental desde la Conquista, la región conocida como América Latina podría estar al borde de cambios de época. Las actuales evaluaciones de estos cambios varían desde el puro reformismo a la ruptura radical, o a un punto de bifurcación. Sin duda es pronto para decir si las transformaciones aquí analizadas equivaldrán a una época de cambios dentro del espacio cultural-político definido por la euromodernidad, o un paso adelante hacia un verdadero cambio de época

³¹ Los dos últimos aspectos recién están comenzando a ser abordados. Existe, sin duda, abundante literatura antropológica sobre relaciones de género no dualistas (en términos de género vernáculo, género analógico, y complementariedad de género), y son estos puntos de partida esenciales para una posterior deconstrucción del “género” y para la búsqueda de otros idiomas para describir las relaciones entre mujeres y hombres (véase Escobar, 2008, 236-250 para un debate sobre las nociones no modernistas de la diferencia de género y su aplicación a los movimientos afrocolombianos). El concepto de “poder diárquico” en Bolivia, según el cual las autoridades tradicionales deben incluir a hombres y mujeres, parece especialmente prometedor en términos de idiomas no modernistas de complementariedad y autoridad compartida (conversación con Marcelo Fernández-Osco, Chapel Hill, abril de 2009; véase también Chávez 2008B: 59; Rivera Cusicanqui sobre la complementariedad entre comunidades aymara). Sobre feminismos descoloniales, véanse Suarez y Hernández (2008). Ese libro establece un diálogo entre feminismos del Sur, en parte mediante una revisión de la teoría postcolonial.

—un *Pachakuti*— para remitirnos al concepto utilizado por Rafael Correa en su discurso inaugural. Si hemos de prestar atención a la opinión de los *think-tanks* de la derecha, en Washington y en la región, el giro a la izquierda se acerca a su fin y ya está a la vista un claro regreso a los valores de la modernidad, después del “barbarismo” de la última década.

Durante el período de reformas neoliberales, las transformaciones del estado condujeron a la espacialidad de la descentralización (reforma política), el multiculturalismo (reforma cultural), y la flexibilización de la economía (reforma de los mercados, a menudo conducente a la reprimarización). Estas reformas protegieron los constructos culturales y espaciales del estado-nación moderno, con todas sus formas de violencia contra las culturas y los lugares: afianzó aún más el régimen de lo individual; e hizo de la naturaleza una entidad aún más abstracta y remota que podía ser apropiada despiadadamente por el bien de un modelo extractivista globalizado. La década de 1999 a 2009 ha presenciado importantes desafíos a estos procesos en algunos países, tanto a nivel estatal como de movimientos sociales y, quizá con mejores resultados, en el nexo de ambos —tal sería el caso de las reformas constitucionales en Ecuador y Bolivia—; esto ha implicado notables esfuerzos para repensar al estado en términos de plurinacionalidad, a las sociedades en términos de interculturalidad y a las economías en términos de formas capitalistas y no capitalistas.

América Latina está fomentando una nueva política de lo virtual, de mundos y conocimientos de otra manera. Aparte de la encarnizada defensa de los órdenes establecidos por parte de las nuevas derechas, las tensiones y contradicciones de los proyectos transformadores son enormes. Debido al peso histórico del liberalismo, el estado está mejor capacitado para controlar o gobernar, que para liberar las energías de los movimientos sociales. Los estados y los movimientos declaran trabajar por la justicia, aunque la lucha por la diferencia y la igualdad invariablemente flaquea cuando se trata de las mujeres —y a menudo cuando se trata de grupos de indígenas y afrodescendientes— resaltando la necesidad de descolonizar las relaciones patriarcales y raciales como elemento central de cualquier proyecto de transformación social. En general, el modelo de desarro-

llo continúa causando estragos en el entorno natural debido a su dependencia de la acumulación, alimentada por la explotación de los recursos naturales —por ejemplo, hidrocarburos, soja, caña de azúcar, palma aceitera. Finalmente, aquellos movimientos que más claramente reivindican una política de lo virtual son los que más explícitamente padecen la represión —como en Colombia, México y Perú—, o los más dispuestos a dejarse seducir para participar en proyectos estatales progresistas, abdicando así de su potencial más radical³².

Pero las posibilidades históricas derivadas de los discursos y acciones de algunos movimientos y —en menor medida— de algunos estados, no dejan de ser reales. Finalizamos con algunos interrogantes en torno a esto. ¿Puede la lógica no liberal (comunal) lograr una expansión estable de sus prácticas no capitalistas y no estatistas? ¿Pueden las prácticas de la diferencia económica, ecológica y cultural integradas en los mundos relacionales ser institucionalizadas de algún modo, sin recaer en las formas modernistas dominantes? ¿Puede la lógica comunal y relacional llegar a ser la base de una institucionalización alternativa, y efectiva, de lo social? ¿Pueden lograrse los nuevos mundos no estatistas, postcapitalistas y postliberales imaginados por los zapatistas, el Foro Social Mundial, Oaxaca y tantos otros movimientos sociales, mediante la construcción de autonomías locales y regionales? ¿Y pueden estas alternativas hallar modos de coexistir, en mutuo respeto y tolerancia, con lo que hasta ahora han sido las formas de vida dominante, supuestamente universales (modernas)?

³² La cuestión de la autonomía de los movimientos respecto al estado es un tema de debate en la actualidad. Sustentando una postura autónoma radical, Zibechi percibe una continua pérdida de autonomía de los movimientos en sus tratos con los estados progresistas. “Es virtualmente imposible para los movimientos de base”, escribe, “superar su dependencia de y su subordinación al Estado, especialmente debido a que los nuevos gobiernos ‘izquierdistas’ y ‘progresistas’ han instituido nuevas formas de dominación, incluyendo programas sociales con la finalidad de ‘integrar’ a los pobres. Estos juegan un papel fundamental en el diseño de nuevas formas de control social” (2009, 3). Lo más interesante en estos casos, como Zibechi continúa diciendo, es que quienes despliegan las nuevas prácticas son a menudo izquierdistas “que conocen los entresijos de los sectores populares” debido a su experiencia dentro de movimientos de resistencia al neoliberalismo. Para Zibechi, esto equivale a “una ofensiva contra la autonomía”. Más aún, “los programas sociales están enfocados al corazón de las comunidades que se han rebelado. El Estado busca neutralizar o modificar las redes y los métodos de solidaridad, reciprocidad y ayuda mutua creados por los de abajo para sobrevivir al modelo neoliberal. Una vez que desaparecen esos lazos y la sabiduría autónoma generada por los movimientos sociales, el pueblo puede ser controlado con mayor facilidad” (ibíd., 5).

Su éxito implicaría el surgimiento de esa siempre esquiva meta que son las sociedades genuinamente plurales. Como hemos visto, los movimientos sociales de grupos subalternos están mejor capacitados para vivir en el pluriverso que los grupos que hasta ahora más se han beneficiado del orden social y cultural supuestamente universal. Por lo tanto, hablar de “alternativas a la modernidad” o de transmodernidad significa: revelar un espacio de pensamiento y de práctica en el que el dominio de una modernidad única haya quedado suspendido a nivel epistémico y ontológico; donde Europa haya sido provincializada, es decir, desplazada del centro de la imaginación histórica y epistémica; y donde el análisis de proyectos descoloniales y pluriversales concretos pueda hacerse honestamente desde una perspectiva des-esencializada. Las alternativas a la modernidad tienden hacia formas de organizar la economía, la sociedad y la política –“formas otras”– que brindan, si no mejores, al menos otras oportunidades de dignificar y proteger la vida humana y no humana, y de reconectar con la corriente de la vida en el planeta.

Una pregunta final surge sola: ¿Pueden los sujetos cultural-políticos emergentes en América Latina lograr una condición de alteridad activa y estable capaz de reconstituir las estructuras socio-naturales desde dentro, según las líneas de la descolonialidad, relacionalidad y pluriversalidad?

Bibliografía

Acosta, Alberto, 2009, “El Buen Vivir, una oportunidad por Construir”, en *Ecuador Debate*, número 75, pp. 33-48.

Acosta Alberto, y Martínez, Esperanza, editores, 2009a, *El buen vivir. Una vía para el desarrollo*, Quito, Abya-Yala.

-----, 2009b, *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad*, Quito, Abya-Yala.

-----, 2009c, *Derechos de la naturaleza. El futuro es ahora*, Quito, Abya-Yala.

Acosta, Alberto; Gudynas, Eduardo; Martínez, Esperanza y Vogel, Joseph,

2009, *Dejar el crudo en la tierra o la búsqueda del paraíso perdido*, Quito, Amazonia por la Vida.

Arbona, Juan M., 2007, "Neo-Liberal Ruptures: Local Political Entities and Neighborhood Entities in El Alto, Bolivia", en *Geoforum*, número 38, pp. 127-137.

Arditti, Benjamin, 2008, "Arguments about the Left Turns in Latin America: A Post-Liberal Politics?", en *LARR*, vol. 43, número 3, pp. 59-81.

Blaser, Mario, 2007, "Bolivia: los desafíos interpretativos de la coincidencia de una doble crisis hegemónica", en Monasterios, Kain; Stefanoni, Pablo y Do Alto, Hervé, editores, *Reinventando la nación en Bolivia: Movimientos sociales, Estado y poscolonialidad*, La Paz, Clacso/Plural, pp. 11-21.

-----, (próxima aparición) "Political Ontology: Cultural Studies without 'Cultures'?", en *Cultural Studies*.

-----, (en imprenta), *Storytelling Globality: A Border Dialogue Ethnography of the Paraguayan Chaco*, Durham, Duke University.

Blaser, Mario, de la Cadena, Marisol y Escobar, Arturo, 2009, Convocatoria a la conferencia "Política más allá de 'la Política'", (sin publicar).

Bretón, Víctor, editor, 2010, *Saturno devora a sus hijos. Miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas*. Barcelona, Icaria.

Calderón, Fernando, 2008, "La inflexión política en el cambio sociocultural de América Latina", en Calderón, Fernando, editor, *Escenarios políticos en América Latina*, Buenos Aires, Pnud/Siglo XXI, pp. 15-102.

Ceceña, Ana Esther, 2008, *Derivas del mundo en el que caben todos los mundos*, Buenos Aires, Clacso/Siglo XXI.

Chávez, Marxa, 2008a, "Reflexiones en torno al estado, movimientos indígena-campesinos y la articulación del bloque señorial de derecha en Bolivia", en *Boletín Bolivia*, Agosto/Septiembre, pp. 8-14.

-----, 2008b, “Autonomías indígenas» y “Estado plurinacional”. Proyectos políticos de los movimientos indígenas y campesinos en Bolivia’, en *Osal*, número 24, pp. 51-71.

Crabtree, John y Whitehead, Laurence, editores, 2008, *Bolivia Past and Present. Unresolved Tensions*, Pittsburgh, Pittsburgh University.

De la Cadena, Marisol, 2008, “Política indígena: Un análisis más allá de la ‘política’”, en *WAN Journal*, número 4, pp. 139-171.

Dussel, Enrique, 2000, “Europe, Modernity, and Eurocentrism”, en *Nepantla*, vol. 1, número 3, pp. 465-478.

Escobar, Arturo, 1995, *Encountering Development*, Princeton, Princeton University.

-----, 2008, *Territories of Difference: Place~Movements~Life~Redes*. Durham: Duke University.

-----, 2009, “Una minga para el postdesarrollo”, en *América Latina en Movimiento*, número 445, pp. 26-30.

-----, (en prensa), “Postconstructivist Political Ecologies”, in Redclift, Michael y Woodgate, Graham, editores, *International Handbook of Environmental Sociology*, Cheltenham, Elgar Books.

Escobar, Arturo y Osterweil, Michal, 2009, “Social Movements and the Politics of the Virtual. Deleuzian Strategies”, en C. B. Jensen & K. Rödje, editores, *Deleuzian Intersections in Science, Technology, and Anthropology*, Oxford, Berghahn, pp. 187-217.

Esteva, Gustavo, 2006, “The ‘Other Campaign’ and the Left: Reclaiming an Alternative”, *Ponencia* presentada en San Miguel de Allende.

Fernández Osco, Marcelo, 2000, “La ley del ayllu: práctica de jach’a justicia y jisk’a justicia (justicia mayor y justicia menor) en las comunidades aymaras”, La Paz, Programa de Investigación Estratégica en Bolivia.

García Linera, Álvaro, 2007a, "An Interview with Álvaro García Linera, Vice President of Bolivia. Bolivia: Coming to Terms with Diversity". Entrevista por Laura Carlsen, America's Program (www.americaspolicy.org), November 16.

-----, 2007b, "Entrevista a Alvaro García Linera: 'Evo simboliza el quiebre de un imaginario restringido a la subalternidad de los indígenas'", (entrevista por Maristella Svampa y Pablo Stefanoni), en *Osal*, número 22, pp. 143-164.

-----, 2008, *La potencia plebeya*, Buenos Aires, Clacso/Prometeo.

Gibson-Graham, J. K., 2006, *A Postcapitalist Politics*, Minneapolis, University of Minnesota.

Grossberg, Lawrence, 2008, "In Search of Modernities", *Manuscrito* sin publicar.

Gudynas, Eduardo, 2009a, *El mandato ecológico. Derechos de la naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*, Quito, Abya-Yala.

-----, 2009b, "La ecología política del giro biocéntrico en la nueva constitución de Ecuador", en *Revista Estudios Sociales*, Bogotá, Vol. 32, pp. 34-47.

Gudynas, Eduardo; Guevara, Ruben y Roque, Francisco, Coordinadores, 2008, *Heterodoxos. Tensiones y posibilidades de las políticas sociales en los gobiernos progresistas de Américas del Sur*, Montevideo, Claes/Oxfam.

Gutiérrez Aguilar, Raquel, 2006, *¡A desordenar! Por una historia abierta de la lucha social*, México, Centro Cultural Casa Juan Pablos/ Ceam.

-----, 2008, *Los ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento indígena-popolular en Bolivia*, Buenos Aires, Tinta Limón.

Gutiérrez Aguilar, Raquel, y Escárzaga, Fabiola, editoras, 2006, *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, México, Centro Cultural Casa Juan Pablos /Buap.

Gutiérrez Callisaya, Yamila, 2009, "Políticas decoloniales de comunidades indígenas de Bolivia: desde las fronteras del Conamaq", *Manuscrito* sin publicar, presentado en UNC, Chapel Hill.

Hernández Castillo, Rosalva, 2009, "Indigeneity as a Field of Power: Possibilities and Limits of Indigenous Identities in Political Struggles", Ponencia presentada en University of Texas, Austin.

Hindess, Barry, 2004, "Liberalism. What is in a Name?", en Larner, W. & Walters, W., editores, *Global Governmentality. Governing International Spaces*, Londres, Routledge, pp. 23-39.

Hylton, Forest y Thompson, Sinclair, 2007, *Revolutionary Horizons: Past and Present in Bolivian Politics*, Londres, Verso.

Linsalata, Lucía, 2008, "De vuelta a las calles", en *Boletín Bolivia*, Agosto/Septiembre, pp. 15-18.

Lugones, María, 2009, "The Coloniality of Gender", en Mignolo, Walter y Escobar, Arturo, editores, *Globalization and the Decolonial Option*, Londres, Routledge.

Mamani, Pablo, 2005, *Geopolíticas indígenas*, El Alto, Cades.

-----, 2006a, "Las estrategias del poder indígena en Bolivia", Ponencia presentada en Asturias.

-----, 2006b, "Territorio y estructuras de acción colectiva: Microgobiernos barriales", en *Ephemeris*, Vol. 6, número 3, pp. 276-286.

-----, 2007, "Bolivia sufre de élites enfermas", en *Boletín Bolivia*, Mayo, pp. 1-16.

-----, 2008, "Entrevista a Pablo Mamani", en *Boletín Bolivia*, Agosto/Septiembre, pp. 23-29.

Martínez Alier, Juan, 2007, "Oil and Climate Change: Voices from the South", en *Economic and Political Weekly*, december, pp. 16-19.

Massey, Doreen, 2004, "Geographies of Responsibility", en *Geografiska Annaler*, Vol. 86 B, número 1, pp. 5-18.

Medeiros, Carmen, 2005, "The Right 'To Know How to Understand': Coloniality and Contesting Visions of Development and Citizenship in the Times of Neo-Liberal Civility", Tesis doctoral, Departamento de Antropología, Cuny.

Medina, Javier, editor, 2001, *Suma tamaña. La comprensión indígena de la buena vida*, La Paz, Giza Azul.

Mignolo, Walter y Escobar, Arturo, editores, 2009, *Globalization and the Decolonial Option*, Londres, Routledge.

Ocampo, José Antonio, 2004, *Reconstruir el futuro: globalización, desarrollo y democracia en América Latina*, Bogotá, Editorial Norma.

Osterweil, Michal, 2009, "In Search of Movement: Italy's "movimento dei movimenti," theoretical practice and (re)making the Political", Tesis doctoral, Departamento de Antropología, UNC, Chapel Hill.

Patzi Paco, Felix, 2004, *Sistema Comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal*, La Paz, CEA.

-----, 2007, *Insurgencia y sumisión. Movimientos sociales e indígenas*, segunda edición ampliada 1983-2007, La Paz, Ediciones Yachaywasi.

Pnud/Idea, 2007, *El estado de la opinión: los bolivianos, la Constitución y la Constituyente*, La Paz, Pnud.

Postero, Nancy, 2007, *Now We Are Citizens. Indigenous Politics in Post-Multicultural Bolivia*, Stanford, Stanford University.

Powers, William, 2006, *Whispering in the Giant's Ear: A Frontline Chronicle from Bolivia's War on Globalization*, New York, Bloomsbury.

Quijano, Aníbal, 2000, "Coloniality of Power, Ethnocentrism, and Latin America", en *Nepantla*, Vol. 1, número 3, pp. 533-580.

-----, 2008, "Des/colonialidad del poder: el horizonte alternativo", Manuscrito sin publicar.

Quispe, Felipe, 2008, "Entrevista a Felipe Quispe Huanta, el Mallku", en *Boletín Bolivia*, Agosto/Septiembre, pp. 29-33.

Ramírez, P. M., 2006, "Las estrategias del poder indígena en Bolivia", Ponencia presentada en Asturias.

Rivera Cusicanqui, Silvia, 1990, "Democracia liberal y democracia de ayllu: El caso del Norte Potosí, Bolivia", en C. F. T., Roca, editor, *El difícil camino hacia la democracia*, La Paz, Ildis, pp. 9-51.

-----, 2008, "Violencia e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad en la Bolivia de hoy", Ponencia presentada en San Salvador de Jujuy.

Rivera Zea, Tarcila, 2008, "Mujeres indígenas americanas luchando por sus derechos", en Suarez, Liliana y Hernández, Rosalva, editoras, 2008, *Descolonizando el feminismo. Teoría y prácticas desde los márgenes*, Madrid, Ediciones Cátedra, pp. 331-350.

Rojas, Cristina, 2009, "De la emancipación a la descolonización de la ciudadanía: la experiencia de los pueblos indígenas en Bolivia", Ponencia presentada en Sucre.

Santos, Boaventura de Sousa, 2007, *The Rise of the Global Left*, London, Zed Books.

Senplades, *Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010. Planificación para la Revolución Ciudadana*, Quito, Senplades, Disponible en <http://www.senplades.gov.ec/images/stories/descargas/2snp/1pnd/DLFE-205.pdf>.

Stefanoni, Pablo, 2007, "Las tres fronteras de la 'revolución' de Evo Morales: neo-desarrollismo, decisionismo, multiculturalismo", en Svampa Maristella, et al., *Bolivia. Memoria, Insurgencia y Movimientos Sociales*, Buenos Aires, Clacso/Osal, pp. 67-96.

Suarez, Liliana y Hernández, Rosalva, editoras, 2008, *Descolonizando el feminismo. Teoría y prácticas desde los márgenes*, Madrid, Ediciones Cátedra.

Walsh, Catherine, 2009a, "Indigenous and Afro Struggles and the State: Interculturality, Decoloniality, and Collective Well Being in the Andes", Ponencia, University of Texas, Austin.

-----, 2009b, *Interculturalidad, estado, sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*, Quito, Abya-Yala.

Weisbrot, Mark y Sandoval, Luis, 2008, *The Distribution of Bolivia's Most Important Natural Resources and the Autonomy Conflicts*, Washington, DC, Center for Economic and Policy Research, disponible en www.cepr.net.

Yampara, Simon, 2001, *El ayllu y la territorialidad en los Andes: Una aproximación a Chamba Grande*, La Paz, Universidad Pública de El Alto.

Zibechi, Raul, 2006, *Dispersar el poder: los movimientos como poderes anti-estatales*, Buenos Aires, Tinta Limón.

-----, 2009, "The Complex Relationship Between Governments and Movements. Autonomy or New Forms of Domination?", en *Americas Program Commentary*, Center for International Policy, febrero 18.