



Pensar el Estado y la sociedad: desafíos actuales

Boaventura de Sousa Santos

La Paz, Bolivia
2008



© Muela del Diablo Editores
© Comuna
© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Pensar el Estado y la sociedad: desafíos actuales Boaventura de Sousa Santos



Secretario Ejecutivo: Emir Sader
Secretario Ejecutivo Adjunto: Pablo Gentili
Área de Difusión y Producción Editorial de CLACSO
Coordinador: Jorge Fraga
Programa de Co-ediciones
Coordinador: Horacio Tarcus
Asistencia Editorial: Lucas Sablich

CLACSO cuenta con el apoyo de la Agencia Sueca
de Desarrollo Internacional (ASDI)



CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Av. Callao 875 | piso 3º | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina
Tel [54 11] 4811 6588 | Fax [54 11] 4812 8459 | e-mail <clacso@clacso.edu.art> | web <www.clacso.org>

MUELA DEL DIABLO EDITORES 
Tel/Fax: 2770702 • Casilla 2354 • La Paz Bolivia
mueladeldiabloeditores@hotmail.com

Concepto Gráfico de Colección: Sergio Vega
Corrección estilo: Patricia Montes

D.L. 4-1-2427-08
ISBN: 978-99905-40-54-3

Imprenta Wa-Gui Tel/Fax: 2204517
impwagui@hotmail.com

Impreso en Bolivia

Índice

| | |
|--|-----|
| Presentación | 7 |
| 1. Reinventando la emancipación social | 13 |
| 2. Debate sobre la universidad del siglo XXI | 37 |
| 3. Los desafíos de las ciencias sociales hoy | 101 |
| 4. ¿Estamos condenados a ser gobernados? Conversatorio sobre universidad popular para los movimientos sociales | 121 |
| 5. La reinención del Estado y el Estado plurinacional | 139 |

Presentación

En marzo de 2007 realizamos unas jornadas de reflexión académicas bajo el título “Pensar el Estado y la sociedad: desafíos actuales”, entre el Postgrado en Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés (CIDES-UMSA), el Grupo Comuna y la Fundación por la Europa de los Ciudadanos, cuyos principales resultados publicamos hoy en este libro con el auspicio del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Si bien en esa oportunidad contamos con varios destacados intelectuales¹; sin duda resaltó la participación de Boaventura de Sousa Santos con sus profundas e innovadoras reflexiones interpeladas por los retos de las transformaciones actuales, y presentadas en numerosas e intensas jornadas de trabajo, como lo evidencia el índice mismo del libro.

Esta publicación, pues, materializa una iniciativa que articuló capacidades, fuerzas y preocupaciones de una amplia comunidad humana y académica, interesada no sólo en enfrentar el desafío de reflexionar sobre los cambios que vive el país *vis a vis* los alcances de las ciencias sociales y las tareas de las universidades públicas para dar solución a los procesos políticos y de otra índole que vivimos, sino también en posibilitar la circulación de esas reflexiones por todo el país y por otros lugares de nuestra América.

1. Entre los internacionales: Emir Sader, Boaventura de Sousa Santos, Juan Carlos Monedero, Félix Taberna, Pablo Dávalos, Maristella Swampa, Ana María Larrea, Gemma Galdon; entre los nacionales: José Mirtenbaum, Gustavo Rodríguez, Fernando Mayorga, Cecilia Salazar, Luís Tapia, Gloria Ardaya, Roger Carvajal, Raúl Prada, Gonzalo Rojas, del mismo modo que líderes sociales y políticos del país: Román Loayza, Isabel Domínguez, Lázaro Tacoo.

Las cuestiones de las que trata el libro están atravesadas por los desafíos que coloca la necesidad de re-unificación estatal de la compleja sociedad boliviana de cara a la ampliación democrática de las relaciones entre Estado y sociedad en el marco de su actual proceso constituyente explícitamente descolonizador. Esta necesidad —que se ha expresado en la aspiración de un Estado plurinacional y social— no es fácil de abordar en una sociedad capitalista, como la nuestra, atrapada por una complejidad de contradicciones y relaciones de poder y opresión que no son sólo económicas, sino también patriarcales, coloniales y políticas. Estas mezclas de relaciones y su fluidez, en la perspectiva señalada, no pueden sino agregar brumas o incertidumbres sobre el futuro, cuyos rasgos a imaginar estarán impregnados por esa complejidad social y cultural.

Una palabra clave, por tanto, es la de desafíos asociados a la naturaleza de los cambios sociales, institucionales y políticos de los procesos constituyentes que vive Bolivia y otros países de la región; a las ciencias sociales y la universidad, hoy desafiadas a renovarse, a incorporar el conocimiento de la complejidad y de todas las maneras de producirlo, a contribuir en la comprensión y solución de los problemas políticos, económicos y culturales que nos plantean esos procesos hoy protagonizados por los excluidos de ayer y orientados a remover estructuras, instituciones y saberes que producen y reproducen injusticias, que excluyen, desigualan y oprimen por causas económicas, coloniales, patriarcales y otras, como fuera dicho.

Necesitamos hablar de desafíos, cuando en las soluciones a esas estructuras y relaciones de poder que se impugnan —y que se buscan en un mundo en transición sin salidas predeterminadas— es inevitable e imprescindible explorar de manera profunda, amplia y rigurosa, en las múltiples alternativas históricas posibles, de entre las que los actores sociales y políticos deberán elegir las más deseables y legítimas.

Si los desafíos, como dice Boaventura de Sousa Santos, no son certezas sino aspiraciones creíbles que guían el rumbo futuro del movimiento de la realidad en términos institucionales (reinención del Estado y de la democracia en clave intercultural, pluralismo jurídico, armonización de derechos colectivos e individuales), territoriales (nuevas formas y geografías de descentralización y constitución de autonomías,

de nociones de tierra y territorio), y de socialidad (interculturalidad y reinención de la solidaridad), ellos —los desafíos—, como señala Wallerstein, no son verdades sino mandatos para reflexionar la práctica y la política, para re-examinar nuestras creencias y teorías y las premisas que las sustentan.

Es decir, nuestros desafíos actuales son inicios de procesos de cambio y no su final, son procesos constituyentes que nos colocan —a su vez— ante otros retos en la necesidad de descifrar y visualizar el horizonte o proyecto político que se busca al menos en sus objetivos o puntos de llegada, expuestos del modo más específico posible. Ellos tienen que ver, por un lado, con la necesidad u obligación de que los movimientos, actores sociales y políticos, entiendan e interioricen los procesos de la realidad, la naturaleza de los cambios y transformaciones que se proponen y protagonizan como alternativas históricas; y, por otro, con que los intelectuales contribuyan a esa comprensión con la producción de conocimientos, conceptos y categorías interpretativas del sentido de los procesos, echando mano del “arsenal” teórico y categorial disponible, pero poniendo en remojo sus premisas y conceptos a partir del aprendizaje de tratar con lo universal y lo particular en los análisis.

En esto, la universidad, sobre todo la pública debe cumplir una tarea imprescindible de renovación y cambio de sus quehaceres académicos y de interpretación cultural de la realidad, en el marco de niveles de autorreflexividad serena, plural y responsable, para acompañar los procesos de cambio y los de su propia renovación como mediadora cultural que es parte de la colectividad y que —en su complejidad y pluralidad— construye también la realidad.

Las reflexiones contenidas en esta coedición, pues, deben contribuir a restablecer la imprescindible relación entre conocimientos y experiencias, entre teoría y práctica, que demandan los procesos emancipatorios nacionales y latinoamericanos en la transición que vivimos. Ésta —como dice Boaventura— deberá moverse en el experimentalismo propio que demandan circunstancias de incertidumbre y de ausencia de “recetas” de futuro, pero cuyo carácter debería ser la multiplicación de formas de deliberación democrática como garantía para remontar el riesgo de su fractura y reversión.

Debemos agradecer a Boaventura de Sousa Santos las reflexiones que nos regala en esta publicación. Se refieren a la necesidad de imaginar los nuevos caminos emancipatorios, hoy difusos por las “disonancias” entre las teorías generadas al respecto y las emergencias de contradicciones, actores y prácticas que estuvieron ausentes en su construcción, pero cuyas tendencias se hallan instaladas en la realidad; por la dificultad que tienen algunos de los actores impulsores de la ampliación radical de la democracia de democratizarse ellos mismos o, como dice Boaventura, cuando no tiene sentido “[...] luchar por una democracia radical en el país y vivir en una ciudad donde no hay cultura democrática”; o por la falta de un sentido histórico claro sobre si el futuro será “postcapitalista” o un “capitalismo de otro tipo”, a causa de la tensión entre urgencia de los cambios y el largo plazo de las transformaciones del poder.

Asimismo, sus reflexiones se refieren a los desafíos que enfrentan en el momento actual las ciencias sociales en relación a sus teorías y premisas para dar cuenta de la realidad y sus posibilidades históricas. Boaventura enfrenta esos desafíos desde una posición ético-cognitivo-política, ya que plantea que no sólo se debe conocer desde lo visible y predominante, sino también desde las emergencias, desde la posición de los sujetos colonizados, explotados, oprimidos o invisibilizados, desde la necesidad de descolonizar. Es decir, desde la necesidad de romper con el monoculturalismo del conocimiento por la vía de la ecología de saberes que articule los diferentes conocimientos y que considere las posibilidades de transformación y, en consecuencia, articule razón e ilusión, porque conocer es también imaginar formas de conciencia y de vida.

Ese desafío —en palabras del autor— pasa por la interculturalidad como expresión de solidaridad que supone el reconocimiento del otro; por procesos transescalares o de construcción de un conocimiento edificante que se haga cargo de sus consecuencias; pero, sobre todo, pasa por la necesidad de sacudirse de la incomodidad que causan las teorías que sostienen la opresión. Es ese desafío el que precisamente asume Boaventura de Sousa Santos, convencido de que no hay otra manera posible mediante la cual la práctica intelectual y los intelectuales puedan contribuir a la comprensión de la realidad y de sus posibilidades de transformación; la producción de conocimientos, de conceptos y

categorías interpretativas del sentido de los procesos de la realidad, utilizando el bagaje teórico y categorial disponible, pero cuestionando sus premisas y conceptos a partir de la incomodidad señalada y de sus ausencias. Pero, además, a partir de una reinención de la emancipación social que remonte las diferentes formas de sufrimiento humano causadas por el capitalismo.

Estas y muchas otras reflexiones, incluidas aquellas sobre los desafíos de la universidad, se encuentran en este libro, cuya lectura espero que nos inspire para inventar nuevas teorías, nuevas interpretaciones y soluciones a los problemas del proceso político que vivimos en Bolivia, que impidan los riesgos de fractura o desunión que nos amenazan si no asumimos los retos de acoplar la riqueza de este proceso de transición con la teoría crítica existente y la que podamos imaginar e inventar.

La Paz, octubre de 2008

Ivonne Farah H.
Directora CIDES-UMSA

1. Reinventando la emancipación social

Alianza Francesa, 26 de marzo de 2007

Boaventura de Sousa Santos

Es un enorme gusto estar por primera vez aquí, en Bolivia. Pienso que vivimos un tiempo que exige que las soluciones a los problemas políticos sean discutidas en un campo más amplio de debate sobre los conocimientos, sobre la epistemología y sobre la teoría.

Hoy me voy a concentrar en los aspectos políticos, señalando que vivimos un tiempo paradójico que nos crea, por un lado, un sentimiento de urgencia —es decir, tenemos que actuar ahora porque ya no aguantamos más la injusticia social en el mundo y porque hay un colapso ecológico—, mientras que por otro lado está la guerra, que parece la mejor manera de resolver los conflictos. Marx decía que el capitalismo tiene una capacidad destructiva, y parece que en este momento tenemos mucha más destrucción que creatividad. Sin embargo, por otro lado hay un sentimiento opuesto, que es el sentimiento de que, dada la amplitud de los problemas que enfrentamos, necesitamos cambios muy complejos y muy amplios, que son cambios civilizacionales: necesitamos otra civilización. Ya no basta tomar el poder; hay que transformar el poder, hay que transformar las sociedades.

De alguna manera pensamos que, al punto que llegamos, los instrumentos que fueron creados para traer una emancipación social están produciendo el efecto opuesto, un efecto perverso. Hoy sabemos que se violan los derechos humanos para, aparentemente, preservarlos;

se destruye la democracia, aparentemente para defenderla; se destruye la vida, aparentemente para defenderla (un millón de personas ha muerto en los últimos cuatro años en Irak). Es decir que hay una contradicción tan fuerte que parece que el concepto de revolución, si hoy es aceptable, tiene que ser entendido no en una concepción de Marx, pero probablemente sí en una concepción de Walter Benjamin.

Para Walter Benjamin la revolución no era el motor de la historia; era un freno antes del abismo. Es decir que tenemos que crear una revolución para impedir que caigamos en el abismo, y me parece que eso es lo que está pasando. Con esta idea de los tiempos muchas cosas están confundidas: está confundida la idea del corto plazo con la idea del largo plazo, porque por un lado hay una urgencia de dar prioridad a la táctica, a alianzas heterogéneas, limitadas, etc., y por otro lado es necesario dar prioridad a las estrategias, a una idea ideológica del futuro y de otra sociedad. Entonces hay una desestabilización entre los conceptos de largo y de corto plazo, y también una confusión o una desestabilización en los conceptos de reforma y de revolución.

La reforma, como ustedes saben, fue siempre el proceso de cambio a través de elecciones. Nosotros tenemos hoy procesos reformistas que parecen revolucionarios; es el caso, probablemente, de Bolivia y de Venezuela. Por otro lado, tenemos procesos revolucionarios que parecen reformistas, como el de los zapatistas en Chiapas. Y tenemos, como acostumbro a bromear un poco al respecto, procesos reformistas que ni siquiera reformistas parecen, como el caso de Lula en el Brasil. Entonces, de todo esto resulta que es necesario reinventar la emancipación social.

Hay otro factor que caracteriza a nuestro tiempo: la relación entre teoría y práctica. Nunca la disonancia, la discrepancia entre teoría crítica y teoría política de emancipación y práctica de emancipación ha sido tan grande como ahora. ¿Por qué? A mi juicio, primero, porque probablemente la parte más grande de la teoría crítica fue desarrollada en el norte global, en los países del Atlántico norte, mientras que las prácticas novedosas, transformadoras de la sociedad están ocurriendo en el sur global. Entonces hay aquí una invisibilidad recíproca dentro de una práctica que cada vez es más subteorizada y una teoría que parece irrelevante para las prácticas novedosas que están ocurriendo en nuestros países.

En segundo lugar, en los últimos 30 años surgieron nuevos agentes, nuevos actores, nuevas luchas sociales y políticas, nuevas formas de agencia que no están debidamente teorizadas por una teoría crítica; los movimientos indígenas, los movimientos de mujeres, los movimientos de gays y lesbianas son ejemplo de esto. Entonces pienso que esa discrepancia creó una relación casi de trampa entre teoría y práctica: para la teoría la práctica es un fantasma y para la práctica la teoría es un fantasma, y no hay realmente una buena coordinación. Por eso acostumbro a decir que no necesitamos alternativas, sino que necesitamos pensamiento alternativo de alternativas, porque muchas alternativas existen hoy, pero no son reconocidas como tales; son marginadas, son invisibilizadas, son excluidas, son despreciadas y también desperdiciadas. Por eso pienso que debemos partir de este diagnóstico para ver cuáles son los pasos que debemos dar.

Primer paso: aprender con el Sur. Estoy produciendo, con mucho trabajo, lo que llamo Epistemología del Sur, que es una comprensión del mundo mucho más amplia que la que nos da la comprensión occidental, y que a pesar de ser cada vez más clara, no está todavía contabilizada en las soluciones políticas y teóricas que por ahora tenemos. Entonces hay que aprender toda la riqueza práctica y también teórica que en el sur global ha surgido en las últimas décadas. Por eso es necesario pensar que la diversidad del mundo es inagotable, por lo que no hay una teoría general que pueda surgir y dar cuenta de toda esta diversidad del mundo. Cuando hablamos de reinventar la emancipación social, probablemente debamos usar la palabra en plural: emancipaciones sociales. Aquí, por otra parte, con la idea de la diversidad, surge el problema de la interculturalidad, y lo importante de la interculturalidad es que no es una cuestión solamente cultural, sino una cuestión política, y por eso tiene que ser tratada a nivel de dos temas que voy a tratar más detalladamente: el Estado y la democracia.

El segundo paso es una lectura amplia de las contradicciones de las sociedades capitalistas. No se trata solamente de la contradicción entre capital y trabajo, que es importante, sino también la contradicción entre capital y naturaleza, la contradicción entre individuo e identidad cultural, y, asimismo, la contradicción entre colonizador y colonizado.

Hoy por hoy voy a intentar demostrar que el capitalismo nunca ha existido sin colonialismo y que hoy en día, para entender nuestras sociedades, tenemos que partir de la idea de que son sociedades no solamente capitalistas, sino también sociedades coloniales. Es decir que el colonialismo no terminó con la independencia; continuó, siguió siendo ejercido por mecanismos nuevos y por algunos bastante viejos, como voy a intentar demostrar.

El tercer paso es una concepción muy amplia del poder de opresión. El poder tiene varias fases, y yo identifico en mi trabajo las siguientes: la explotación (capital-trabajo), el patriarcado (hombres-mujeres), el fetichismo de las mercancías y la diferenciación identitaria desigual. Estas crean el sexismo, el racismo, las limpiezas étnicas y la dominación, que recurren a asimetrías de poder entre sujetos políticos iguales en teoría pero no en la práctica, y al trueque desigual. Entonces hay aquí un conjunto enorme de relaciones de poder que resultan todas de diferentes maneras de caracterizar la parte más débil en una relación de poder. En una relación de poder hay un opresor y un oprimido, una parte fuerte y una parte débil. Pero hay distintas maneras de caracterizar al más débil; una es llamarlo inferior, otra es llamarlo ignorante, otra es llamarlo retrasado o residual, llamarlo local o particular, llamarlo improductivo, perezoso o estéril. Éstas son las cinco formas a través de las cuales los mecanismos de poder caracterizan a la parte más débil, y las diferentes formas de poder se distinguen por la manera en cómo organizan estas diferentes caracterizaciones; son constelaciones de discriminación que existen.

Un cuarto paso, a mi juicio, es reconocer muy bien lo que está pasando en las sociedades capitalistas contemporáneas. Podemos decir que seguimos en sociedades capitalistas, pero hay cambios, cambios muy profundos. ¿Cuáles son los más importantes? A mi juicio, el primero es que el capital se está liberando de los lazos políticos que tenía antes a través de su vinculación al Estado y a las políticas sociales. Hay un proceso de proletarización y otro de desproletarización intensos, con una consecuencia fuerte de fragmentación de clases. Hay una nueva política de desposesión de los campesinos, de los indígenas, de las estructuras de producción local; hay un aumento de violencia estatal; hay, por otro

lado, una destrucción de la propiedad pública, de los servicios públicos a través de la privatización. La propiedad pública es un ahorro, una inversión del país, y cuando se privatiza ese ahorro o esa inversión, se la destruye.

Hay una militarización cada vez más grande, sobre todo en este continente, y particularmente en la Amazonia, y eso para mí es una de las señales más peligrosas de lo que está pasando. Yo pienso que la región andina va a estar incluida en el mismo proceso de militarización que se pretende. Hay, por otro lado, una criminalización de la protesta social: ustedes saben que, siguiendo una decisión del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, los países fueron obligados a aplicar nuevas leyes antiterroristas. Yo vengo del Perú y de Chile donde 800 líderes indígenas están inculcados por leyes antiterroristas, es decir que fueron considerados terroristas. ¿Por qué? Porque bloquearon carreteras, y en Chile y en el Perú bloquear una carretera es un acto terrorista. Por otro lado, finalmente, hay culturas populares muy industrializadas que crean una cultura de resignación y de resistencia para una sociedad distinta.

Un último paso es un llamado de atención a lo que yo llamo la sociología de las emergencias, es decir, prestar atención a las señales de cosas nuevas, de resistencias nuevas, de luchas que por ahora son locales, no muy desarrolladas, embrionarias, que traen en sí la aspiración de una nueva sociedad. Son nuevas formas de acción, nuevos actores, y por eso están creando una otra radicalidad de lucha. Yo pienso que es importante reconocerlo: la radicalidad de la lucha hoy no se mide por los medios que se usan —por ejemplo, elecciones— sino por el modo en que aquella afecta al capitalismo. Cuando el capitalismo se siente afectado —una petrolera, una empresa minera, etc.— hay una lucha radical.

Veremos cuáles son las características estratégicas de las resistencias que hoy por hoy se dan en el continente.

Primero, hay diferentes lenguajes, nuevas narrativas, diferentes sueños de una sociedad nueva y distinta, hay nuevos imaginarios de problemas y nuevos imaginarios de soluciones.

Segundo, hay nuevos actores y prácticas nuevas transformadoras, hay nuevas formas de organización. Miren, por ejemplo, la lucha continental contra el ALCA y su éxito. Yo fui testigo de la creación de la

Coordinadora Andina de las Organizaciones Indígenas en el Cuzco. Es el primer acto fundacional indígena a nivel del continente.

En tercer lugar, hay una nueva territorialidad de la que voy a hablar un poco más adelante, pero que muestra que en las sociedades hay formas de crear territorios autónomos, donde se crean sociedades autónomas alternativas al capitalismo mismo. Los territorios indígenas han sido siempre un buen ejemplo, pero podemos mencionar las juntas de buen gobierno en México, los piqueteros en la Argentina, las insurrecciones urbanas de Oaxaca, de Buenos Aires o de El Alto, que realmente crean territorialidades nuevas. Algunas son fugaces, pero muestran la posibilidad de una alternativa.

En cuarto lugar, hay una nueva política de legalidad e ilegalidad. Las nuevas resistencias son muy pragmáticas, utilizan la legalidad que está a su disposición, pero también medios ilegales. Hay una forma de utilizar la ilegalidad que puede ser totalmente pacífica, pero no está en el marco del derecho oficial.

En quinto lugar, las resistencias apuntan a lo que podríamos llamar desmercantilización de la vida, es decir, las cooperativas, las organizaciones económicas populares, las nuevas formas de servicios de organizaciones comunitarias que están produciendo valores de uso y no valores de trueque. Me parece que esta es una característica importante.

En sexto lugar, hay una relación nueva entre seres humanos y naturaleza, y aquí el campo para establecer alianzas es enorme: ecologistas con campesinos y con indígenas, precisamente porque todos comparten la aspiración de una nueva relación entre los humanos y la naturaleza. Estas alianzas se van a dar también en el dominio de los transgénicos, donde ecologistas y campesinos se unan. Por ejemplo, el estado de Paraná, en el Brasil, se ha declarado un estado libre de transgénicos porque en ese país la soya, sobre todo, es totalmente transgénica. Imagínense que los productores de soya de Santa Cruz declaren a Santa Cruz un departamento libre de transgénicos; sería una cosa muy importante para el país.

En séptimo lugar, es muy importante anotar que esta lucha es por la igualdad pero también por el reconocimiento de la diferencia.

Por último, los nuevos objetivos combinan de una manera muy interesante y novedosa lo utópico con lo que es eficaz por ahora. Yo pienso que hoy estamos en un proceso en que se están creando nuevos derechos fundamentales: el derecho al agua, el derecho a la tierra, el derecho a la energía, el derecho a la biodiversidad y el derecho a los recursos naturales. Nada puede ser más fundamental porque la supervivencia de la gente está basada en eso, y me parece que esa es una característica.

Y probablemente la última (no me puedo alargar demasiado) es una insistencia en la educación popular: antes la gente se movilizaba, pero los líderes sabían lo que hacían y los de abajo seguían a sus líderes sin razones. Hoy, cada vez más la gente quiere razones propias para movilizarse, y se exige una otra forma de educación popular.

Todas estas resistencias están dando lugar a cuatro consecuencias, de las cuales voy a tratar dos.

El neoliberalismo dice que no hay alternativa para la economía, pero están surgiendo alternativas económicas; también están surgiendo alternativas al Estado moderno y a la democracia. Voy a referirme al Estado y la democracia. Primer punto, vivimos un periodo de actos fundacionales. Es decir, pienso que sobre muchos procesos que estamos viviendo en el continente existe la sensación de que son actos fundacionales, una nueva democracia, un nuevo Estado.

Todo acto fundacional tiene las siguientes características: es originario, es incompleto y es confuso. Es confuso porque es semiciego para los que lo conducen y es confuso para los que se oponen a él. Esta combinación de semicieguera y semiinvisibilidad crea las confusiones propias de los procesos de transición. Claro que un proceso de este tipo exige una atención analítica, pero aquí está la dificultad: cuanto más necesaria es la reflexión analítica, más difícil es hacerla, y eso es también típico de los procesos transicionales y fundacionales. ¿Cuáles son los desafíos que vamos a enfrentar?

Primero: cómo articular identidad cultural con interculturalidad igualitaria y a ambas con la reforma política del Estado y con una nueva democracia. Y es que en un momento fundacional todo se vuelve problemático; por ejemplo, conceptos básicos se vuelven muy problemáticos, como el concepto del bien común, el concepto

de identidad nacional, el de solidaridad nacional, el de continuidad territorial; todo eso está en cuestión.

En segundo lugar, el desafío de cómo articular formas propias de organización y movilización con la participación política en el marco de las instituciones todavía dominantes en el periodo transicional.

El tercer desafío se trata de cómo superar divisiones internas cuando el apego a la unidad es tan fuerte como el apego a la diversidad.

En cuarto lugar, cómo articular diferentes niveles y diferentes tipos de lucha por la autodeterminación local, regional, nacional, política, cultural, económica y para los pueblos indígenas. Un reto especial es cómo transformar energías que vienen de caminos milenarios en estrategias políticas que son ambiciosas pero que, al mismo tiempo, tienen que tener un impacto positivo aquí y ahora en la vida de la gente, porque de otra manera se desacreditan. Cómo consolidar ganancias políticas y hacerlas irreversibles. Cómo construir alianzas que cumplan dos condiciones: no quitar a las luchas su carácter y concentrarse en cuestiones productivas. Muchas veces, en estos periodos fundacionales, las luchas más duras son las más irrelevantes: las luchas que son del dominio simbólico y que no deciden, de hecho, nada fundamental. Esta es la turbulencia característica de un proceso fundacional y transicional.

Vamos a ver en qué contexto debemos discutir estas cuestiones en este continente, que es distinto al africano y al asiático. Yo pienso que el contexto implica una doble característica: la interculturalidad y la postcolonialidad. En Bolivia y en el continente en general veo que mucho se ha discutido la cuestión plurinacional, pluricultural, intercultural, pero no la cuestión postcolonial, y a mi juicio las dos son igualmente importantes. Claro que el problema de la interculturalidad tiene de inmediato una dificultad, y es que presupone una cultura común pues sin ésta no hay interculturalidad. ¿Cuál es la cultura común? Es la manera específica en que la sociedad va a vivir y a organizar su propia interculturalidad; esa será la cultura común.

Y el aspecto postcolonial es fundamental para entender lo que pasa en Bolivia, en el Ecuador o en el Brasil hoy en día. Es lo que va a determinar que la interculturalidad en Bolivia sea distinta de la interculturalidad en Bélgica, o que la interculturalidad en Irlanda del Norte o en Bolivia sea

distinta de la del Canadá. Lo postcolonial significa para mí el reconocimiento de que el colonialismo no terminó con la independencia. Al contrario, continuó, y por eso los países del continente pasan por un doble proceso histórico, el proceso de la independencia y el de la postindependencia, y ahora están entrando en un segundo proceso: la postcolonialidad.

Miren cómo el Brasil, por primera vez en su historia, admite que es una sociedad racista y que necesita una acción afirmativa y de discriminación positiva para las comunidades negras, afrodescendientes, casi 200 años después de la independencia. Es decir que recién ahora los países están reconociendo su pasado colonial. Pienso que Álvaro García Linera, en su libro sobre el Estado plurinacional, reconoce de manera brillante esta postcolonialidad. Este reconocimiento va a significar también algo políticamente complicado pero sencillo de analizar: en un periodo transicional habrá necesidad de acción afirmativa y de discriminación positiva para resolver la injusticia histórica. El postcolonialismo es el reconocimiento de que hay una deuda histórica y que no basta pensar en el futuro para resolver las cosas; es necesario un encuentro con el pasado y ese encuentro con el pasado es la parte más dolorosa porque no se reduce a palabras, se trata de políticas.

Esto va a significar una cosa muy importante que yo llamo la geometría variable de los Estados. Es decir que no se puede aplicar el mismo concepto ni los mismos criterios a todo el país. Por ejemplo, si se acepta la idea de la postcolonialidad, el concepto de autonomía no se puede aplicar de la misma manera a poblaciones criollas y a poblaciones indígenas. Por eso me parece importante tener siempre este doble contexto intercultural y postcolonial. Nada puede ser aplicado de un modo uniforme para la construcción de un Estado postcolonial y plurinacional, pluricultural. El principio es que lo unificado no significa lo uniforme. Es decir, se puede ser unificado pero no uniforme, y eso debe ser discutido a diferentes niveles de articulación entre interculturalidad, colonialidad y postcolonialidad. Yo voy a discutirlos a nivel de la institucionalidad del Estado y su territorialidad y a nivel de la democracia, por las formas de participación y de representación.

Pero esta articulación de interculturalidad y postcolonialidad, además de reconocer la injusticia histórica, va a reconocer otra cosa: que los consensos o soluciones que se van a generar nunca son falsos o verdaderos, son razonables o irrazonables. O sea que aquí no hay un concepto de verdad universal, hay una racionalidad que discurre en torno a razones, a consensos que se van generando.

Por otro lado, esta articulación exige que en este momento todas las soluciones —fundacionales, transicionales— sean transitorias, experimentales. Por ejemplo, voy a defender que la nueva Constitución de Bolivia debería valer sólo por años, no más, y que sea evaluada al cabo de esos dos años. No es posible, en un momento fundacional, tener una conciencia de todos los conflictos y de todas las posibilidades de lo que va a suceder. La posibilidad de perversidad es enorme. Voy a intentar demostrar un poco más adelante cómo es eso, pero lo importante aquí es ver que la articulación entre interculturalidad y postcolonialidad exige otra cosa, que es un nuevo bloque histórico, en el que los pueblos indígenas van a tener un nuevo papel protagónico, y eso también es nuevo en algunos países, sobre todo en Bolivia y en el Ecuador. El bloque histórico tiene que pasar por eso. Un bloque histórico significa que no hay aislamiento; si no hay un grupo protagónico, tiene que articularse con otros grupos, tiene que saber salir de sí mismo y entrar en diálogo con otros grupos sociales bastante heterogéneos.

Aquí hay desde un principio un problema para este bloque histórico: las lealtades indígenas no son solamente nacionales, son sobre todo locales y transnacionales. En este momento la lealtad continental está creciendo de una manera muy fuerte, como lo que pasó en Cuzco, lo que está pasando en las cumbres. Eso significa que los pueblos indígenas están produciendo un programa mínimo no negociable que va a ser presentado a todos los Estados, a todos los candidatos a nivel local o nacional en diferentes países. Esa es una realidad que está en marcha y, naturalmente, hace que la constitución del bloque histórico sea mucho más difícil.

Pienso que para superar estas dificultades, además de las lealtades cruzadas, hay la necesidad de superar divisiones internas. Un mal muy peligroso es el extremismo identitario, por ejemplo, quién es el

pueblo más originario. Empezar por ahí es una invitación al desastre; es necesario luchar contra la fragmentación y el fraccionalismo y también contra el aislamiento. En segundo lugar, también dentro del movimiento originario es necesaria la traducción intercultural, que no se da simplemente entre poblaciones indígenas y poblaciones eurocéntricas o de eurodescendientes; es necesaria también dentro de los movimientos indígenas. Los diálogos son distintos cuando estamos en contra de algo, o en posición de algo o cuando estamos para proponer algo, y en este momento fundacional se está pasando de la oposición a la proposición, que son dos tipos de diálogo, dos tipos de competencias muy diferentes que hacen necesaria una nueva pedagogía política para fortalecer los liderazgos.

Voy a entrar ahora en los dos grandes temas: la democracia y el Estado. Simplemente quiero decir es que la democracia liberal es, por varias razones, una democracia de muy baja intensidad, no garantiza las condiciones de igualdad de política, reduce la participación en el voto, es vulnerable a la participación y no reconoce otras identidades que las individuales. Pero es contradictoria, y es contradictoria porque puede ser utilizada —y está siendo utilizada— para desarticular el poder de los de arriba. Así pasó en Venezuela, así pasa en Bolivia. Sin embargo, no puede sustentar un nuevo pacto político.

Es decir que hay que inventar nuevas formas de democracia sin rehusar los principios de la democracia liberal, hay que integrar estos principios en una concepción más amplia que pasa por dos pilares. El primer pilar es el uso contrahegemónico de la democracia representativa, o sea la lucha por una democracia más amplia, sin descalificar la democracia electoral; esa es una lección reciente de las luchas del continente. El segundo pilar es el desarrollo de nuevas formas de democracia participativa para crear una democracia intercultural, una democracia en que las reglas de debate y decisión sean multiculturales. En un proceso con reglas de debate y decisión monoculturales no va a haber democracia intercultural.

Debo decir que cuando el pacto político por la Constituyente en Bolivia eliminó la doble representación por el voto y por usos y costumbres, fue, de hecho, una manera monocultural de resolver una

cuestión intercultural, y ese es un muy mal principio para un proceso intercultural. La democracia intercultural parte de la idea de que hay formas de inclusión que son formas de exclusión; por ejemplo, dar el voto a gente que no tiene condiciones para ejercerlo de una manera positiva. Entonces las formas de inclusión pueden ser formas de exclusión siempre y cuando no se definan las reglas de debate; no hay democracia intercultural y postcolonial si en el proceso del periodo transicional no hay sistemas de acción afirmativa y de discriminación positiva. Por eso, la democracia intercultural significa reivindicar la demodiversidad.

Hay una enorme diversidad de formas democráticas, y esa diversidad se está perdiendo. En los años sesenta, por ejemplo, también en el mundo eurocéntrico había democracia popular, democracia representativa, democracia participativa, democracia directa. En 30 años todo se eliminó y pasamos a hablar directamente de democracia representativa; se perdió la demodiversidad y hay que reconquistarla. ¿Cómo se lo logrará? Pues articulando siempre el doble principio de la interculturalidad y la postcolonialidad.

En primer lugar, hay que encontrar criterios distintos de representación política. La representación no puede ser solamente cuantitativa, la que sale del voto. Es cierto que ésta es importante, no se puede descalificar, pero hay otras formas de representación cualitativas que provienen de la historia, de los usos y costumbres, de la calidad, del desenvolvimiento de la gente. Los movimientos sociales, por ejemplo, son una representación cualitativa difícil de organizar porque es nueva, pero hay que pensar en ella porque ahora está emergiendo y hay que darle una forma política, lo que es muy complejo. Pero, además, esta representación cualitativa puede contener elementos cuantitativos, es decir, la representación de una región o de una autonomía o de una comunidad, puede ser mayor o menor según sea el tamaño del grupo o la dispersión territorial. De modo que hay procesos de articulación entre lo cualitativo y lo cuantitativo que deben ser considerados, y para eso va a ser necesaria otra articulación entre partidos y movimientos sociales.

Por eso miramos con alguna preocupación lo que pasa en Venezuela; siempre debe haber pluralidad de partidos y aquí el trabajo de Juan Carlos Monedero es importante para advertir lo que pasa en ese país porque

los partidos, aunque tienen todos los defectos, tienen una ventaja muy grande: no tienen los defectos del partido único. Pero los partidos tienen que transformarse por dentro si quieren articularse con los movimientos sociales y respetarlos. En segundo lugar, la participación de origen europeo tiene enormes virtudes: presupuestos participativos, consultas populares, referéndum, iniciativas populares, contralorías sociales, todas esas son formas que ya están en el terreno y que pueden ser ejercitadas, practicadas y aplicadas de maneras muy distintas. Comparen, por ejemplo, una consulta popular en la sociedad brasileña o portuguesa con una consulta en Chiapas: son dos tipos de consulta muy distintos, pero son consultas y estas consultas son formas más amplias de participación. De modo que hay formas eurocéntricas y, podríamos decir, indocéntricas de participación democrática, y hay que empezar a ver cómo se pueden enriquecer unas a otras. La posibilidad de enriquecimiento recíproco es lo que caracteriza a la interculturalidad progresista.

Esta democracia intercultural tiene otra característica: tiene una concepción muy amplia del espacio público y para el espacio público todos los derechos son fundamentales. La lucha —por la tierra, por el agua, por la soberanía alimentaria, que es cada vez más importante, por los recursos, por los bosques, por los saberes tradicionales— tiene que ser democrática.

En su origen, la idea del Estado liberal era la de una organización de la burguesía para luchar contra los usos y costumbres del poder feudal y premoderno. Por eso es que las democracias y el Estado y el constitucionalismo moderno son tan homogéneos: la lucha era contra los usos y costumbres feudales. Otra idea era que los usos y costumbres iban a desaparecer con las sociedades modernas, lo que no pasó, como sabemos. Por eso ustedes entienden muy bien por qué los Estados modernos, en su institucionalidad administrativa, a veces no cambiaron nada cuando de democracia se pasó a dictadura: las dictaduras convivieron con el mismo Estado.

La primera idea que quiero compartir con ustedes es el carácter experimental de este Estado. Nosotros no tenemos las condiciones, hoy en día, para preparar un proyecto completo, un proyecto claro para gobernar el Estado intercultural y postcolonial. Tiene que ser

experimental, y esa experimentación tiene que actuar a dos niveles: al nivel de la institucionalidad del Estado y al nivel de la territorialidad del Estado. Eso implica un nuevo constitucionalismo porque, como digo, el constitucionalismo moderno es el imperio de la uniformidad, al contrario del constitucionalismo intercultural y postcolonial.

No es posible encontrar en este momento todas las formas, porque además muchas de las formas van a ser formas mezcladas, van a ser formas híbridas de gobernación, de institucionalidad, de territorialidad, y eso implica, entre otras cosas, que muchas cuestiones quedan abiertas pues no pueden ser resueltas en un momento dado.

Tenemos un ejemplo bueno en Sudáfrica, en su Constitución de los años noventa, cuando se llegó a la conclusión de que no se podía resolver todo y se decidió pasar muchas de las cuestiones a un Tribunal Constitucional. Eso no se aplica aquí, no se lo puede hacer en las condiciones actuales en Bolivia, pero pienso que uno de los pasos para un proceso constitucional de este tipo es pensar muy rápidamente en un Tribunal Constitucional idóneo y progresista, que pueda realmente asumir la interculturalidad y la postcolonialidad.

El ejemplo más claro que tenemos en el continente es la Corte Constitucional en Colombia durante los primeros años de la Constitución; contradictoria por cierto, pero muy interesante para traer una nueva institucionalidad muy abierta, que además era y debe ser experimental.

Para dar un ejemplo del experimentalismo en mi país, el gobierno socialista decidió crear lo que se llama un ingreso básico, que consiste en una cantidad de dinero que toda la gente debe tener, sea obrero, sea desempleado, en fin. Pero era una solución muy compleja, por lo que se aplicó de un modo experimental, durante un año, a 3.500 familias. Al final del año se la evaluó y después se la aplicó a todo el territorio. Aquí está la idea de una política que fue introducida de manera experimental.

Me parece que por dos razones hay virtudes en este proceso. Cuando una cosa va a ser creada, hay dos conclusiones o consecuencias: por una parte, las partes políticas saben que no se va a decidir por toda la vida o por 30 años, sino por tres o cuatro. Por otro lado, tiene la ventaja de mantener vivo el poder constituyente, porque las Constituciones tienen esa característica: son un poder constituyente que se transforma

en un poder constituido, y los poderes constituyentes son desposeídos de esa característica cuando la Constitución está hecha. Entonces es muy importante mantener el proceso, el poder constituyente.

Ahora tocaremos el ámbito de la institucionalidad. Me concentraré en el pluralismo jurídico o las justicias autónomas indígenas. Pienso que en esta área un pluralismo jurídico es fundamental en situaciones de interculturalidad y postcoloniales porque el pluralismo jurídico es la mejor manera, tal vez la más clara, para articular unidad con diversidad, mostrando los límites de una y otra. No pueden ser justicias totalmente separadas —justicia indígena acá y justicia eurocéntrica allá— pues se destruye la unidad mínima del Estado; tiene que haber una articulación, que es decisiva. Porejemplo, en el dominio criminal habrá una articulación: primer principio, la autonomía de la jurisdicción indígena no se destruye, no es herida si existe el recurso de un Tribunal Constitucional idóneo, que es diverso en su Constitución y que está obligado a interpretar la ley de acuerdo con los principios de la interculturalidad y la post colonialidad. Un ejemplo de esto, entre muchos otros, es Colombia, donde la gente va a un juicio en los cabildos indígenas y cuando una parte no está satisfecha con la decisión del tribunal indígena decide recurrir a la Corte Constitucional diciendo que no hubo debido proceso porque la gente no estaba representada por un abogado. Los jueces de la Corte Constitucional deciden que sí hubo debido proceso, aunque no hubiera habido abogados. ¿Por qué? Porque estaba la familia, que acompañaba a las personas en el proceso y era, como dirían los sociólogos, un equivalente funcional al abogado, y por eso el debido proceso fue entendido de una manera intercultural.

Un segundo principio es que todas las comunidades con un mínimo de complejidad tienen sus minorías, que pueden ser minorías criollas, de otras etnias o de otros grupos lingüísticos. Por ejemplo, pienso que en algunas de estas jurisdicciones más complejas van a estar presentes dos jurisdicciones: la jurisdicción eurocéntrica y la jurisdicción indígena. En este campo hay problemas que se debe resolver; por ejemplo, cuando un indígena prefiere ser sometido a la justicia eurocéntrica, que llamamos la justicia oficial, y no a la justicia indígena. Pienso que se debe tener la posibilidad de que la gente opte, con las consecuencias que su opción

tiene, porque si alguien se niega a aceptar la justicia indígena sabe que muy probablemente va a ser expulsado de la comunidad indígena, porque ésta no es simplemente una comunidad de derechos, es también una comunidad de deberes. Entonces la institucionalidad pluricultural y postcolonial del Estado es muy importante.

En cuanto a la territorialidad, nuevamente cada una de las sociedades pluriculturales tiene su historia y tiene que encontrar una solución política distinta, propia. Sabemos que es necesario combinar unidad con diversidad. Sabemos que el territorio homogéneo ha sido siempre el mismo, ha sido una ficción que solamente las Fuerzas Armadas tomaron en serio. Por eso es que esta heterogeneidad es reconocida como tal y esa heterogeneidad no tiene, en este momento, forma política. ¿Cómo podríamos hacer para avanzar? Voy a darles apenas una idea: primero hay que distinguir formas de autonomía y de autodeterminación. La autonomía tiene que ver con procesos de descentralización administrativa; la autodeterminación tiene un fuerte componente político y cultural. La geometría variable de la postcolonialidad obliga a que no haya autodeterminación para las poblaciones no indígenas, pero puede haber autodeterminación para las poblaciones indígenas. Podemos tener, por eso, dos formas de autonomía: una forma de autonomía administrativa y unas formas de autonomía con autodeterminación.

Esta geometría variable es la que permite combinar interculturalidad con postcolonialidad. Las mismas soluciones territoriales no pueden ser aplicadas a todo tipo de comunidades y a todos los departamentos porque se iría contra el principio de la postcolonialidad, que exige acción afirmativa y discriminación positiva. Las autonomías pueden existir a diferentes niveles y no es inconcebible que una autonomía de un espacio más amplio contenga, dentro de sí misma, otras microautonomías. Por eso pienso que la autonomía es un proceso que se puede aplicar parcialmente: una Constitución puede aplicar por dos años una nueva forma de autodeterminación en una comunidad, en un departamento y en una sola región, como experimento piloto, y ver qué sucede. Porque nadie tiene las recetas, y sobre todo los políticos no tienen conocimiento del país desde abajo. Es un verdadero problema el enorme aislamiento entre la clase política y los ciudadanos.

Los movimientos sociales están haciendo un esfuerzo, pero se ubican donde se produce el choque entre una perspectiva de arriba y una perspectiva de abajo. Las comunidades están mezcladas y no son homogéneas. Como decía, cada comunidad, cada autonomía que es creada en la base de la interculturalidad tiene que aplicar la interculturalidad en su seno, no tiene que ser monocultural ella misma después de ser reconocida como intercultural en sí misma. Por otro lado, el principio de la postcolonialidad exige que todas las minorías en un territorio deben ser tratadas por igual, pero algunas deben ser objeto de acción afirmativa.

Finalmente, me referiré a una cuestión sobre la nueva territorialidad y la solidaridad. El principio postcolonial nos obliga a reconocer, ante todo, la brutal falta de solidaridad nacional que hubo en el pasado. Hay que reconocer en primer lugar la injusticia histórica en la distribución de las regalías y los beneficios de los recursos naturales. En segundo lugar, la solidaridad nacional va a exigir, desde una perspectiva postcolonial, alguna discriminación positiva en la distribución de regalías y beneficios, y eso se aplica tanto aquí como en Nigeria, que es un caso particularmente grave. Pero nada de eso va a menoscabar la solidaridad nacional. Es curioso que en mis muchos contactos con los movimientos indígenas nunca se ha rechazado la idea de la solidaridad nacional. Lo que se rehúsa es una solidaridad nacional impuesta desde arriba, no negociada y que no reconoce la injusticia histórica ni, por tanto, la posibilidad de una discriminación positiva.

En conclusión, lo que es diverso no es inconmensurable, lo que es unificado no es uniforme, lo que es igual no es idéntico, lo que es desigual no es necesariamente injusto. Tenemos el derecho a ser iguales cuando las diferencias nos hacen inferiores; tenemos el derecho a ser diferentes cuando la igualdad nos quita nuestras características en el continente. Hoy la identidad nacional no se puede analizar sin identidades transnacionales, continentales y también locales. La complejidad reside en que un miembro de una cultura dada solamente está dispuesto a reconocer a otra cultura si siente que su propia cultura es respetada, y esto se aplica tanto a las culturas indígenas como a las culturas criollas.

El reconocimiento recíproco debe tener en cuenta el desconocimiento recíproco en el pasado y, como digo siempre, el desconocimiento de las injusticias históricas.

Estas son tareas permanentes, pero una cosa es cierta: el Estado moderno y la democracia no van a crear un mínimo de estabilidad política, Por eso estamos en esta dualidad o dicotomía: o inventamos un Estado pluricultural y postcolonial, una democracia de alta intensidad intercultural y postcolonial o tenemos la barbarie, que puede ser peor que lo que tenemos hoy. Por eso todo debemos luchar con nuestras diferencias y con solidaridad, que el gran objetivo es evitar la fragmentación. El fraccionalismo de nuestras diferencias nos puede hacer vulnerables y volvernos a la barbarie. Eso es algo que no podemos tolerar y es por eso estamos aquí. Muchas gracias.

Debate

Pregunta

Quisiera que usted se refiera a la democracia intercultural y su relación con el partido único que existe en Cuba, y que también se quiere aplicar en Venezuela. Además, quisiera que amplíe su mirada sobre la relación entre barbarie y civilización.

Pregunta

Mi primera observación es que no se puede usar la idea de experimentalismo cuando en realidad en Bolivia —y creo que en otros países, como en la Argentina— la sociedad reclama mucho por certidumbre y premia a los que ofrecen esa certidumbre. Incluso si uno mira el primer año de Evo Morales, los temas que se leen casi como experimentales, por ejemplo, la política petrolera, son condenados por la sociedad por la idea de que no hay un margen amplio de certidumbre. La segunda es que no se puede pensar en las autonomías indígenas, incluso si, según el censo, la mayoría del país es indígena, pues el país también es mestizo. Entonces, ¿cómo se puede plantear formas de autonomía o quiénes deberían tener autonomía?

Pregunta

Tengo dos observaciones. Una es respecto a la forma en que se está tratando el tema de la multiculturalidad, porque creo que de todas maneras ese término tiene connotaciones políticas que pueden llevarnos a un vaciamiento de los contenidos de emancipación de parte de los movimientos indígenas, yo diría de una manera un poco peligrosa, con un posible reciclaje de los viejos actores que vienen a apropiarse de los argumentos que se están dando a pesar de ellos. La otra es que sigue pendiente el tema del instrumento político capaz de llevar adelante este tipo de proceso y, claro, estoy de acuerdo contigo en que todo eso lo estamos planteando todavía son arenas movedizas porque, como tú dices, un Estado de este tipo sólo puede ser experimental. Son temas que creo que habría que reflexionarlos más a fondo. Gracias.

Boaventura de Sousa Santos

Voy a tratar de contestar a las preguntas y comentarios. A la primera, creo que la barbarie es lo que técnicamente podemos llamar los principios de la acumulación primitiva. Es decir que la apropiación de valores se hace sin reglas mínimas, y el poder del más fuerte es siempre el poder sobre todos los demás. Son formas de la institucionalidad del Estado moderno y de una democracia sin lazos políticos.

Pienso que la sociedad, el capitalismo, tienen en su origen un elemento de barbarie muy fuerte, de destrucción muy grande, que fue de alguna manera domesticada a través de luchas sociales. Y es que el Estado liberal y la democracia liberal, que no tuvo tiempo de detallar, son contradictorias. Hay muchas cosas en el Estado, en la democracia, que están en proceso de lucha, como este al que asistimos hoy en día, y es que el neoliberalismo está intentando desvincular el capital de los lazos políticos, que son todos nacionales.

Nosotros no tenemos lazos políticos que sean transnacionales. Hay un derecho internacional, pero es muy débil; lo hemos visto en Afganistán, en Irak. Entonces la barbarie es la destrucción cada vez más grande de esos lazos políticos, que frenan de alguna manera el poder del más fuerte. Cuando el poder del más fuerte no tiene frenos, tenemos barbarie. Lo que

estoy señalando es que se están generando formas de barbarie cuando, por ejemplo, se privatizan los servicios públicos, como el agua. Vemos hoy en Sudáfrica un hecho muy duro: el país decidió privatizar el agua y la gente no tiene dinero para pagarla y entonces no tiene agua, y no se puede vivir sin agua. Entonces el Estado interviene, pero no nacionalizará el agua porque es un Estado neoliberal que nunca va a desprivatizar... ¿Cómo vamos a encontrar una solución a esto?

Barbarie es cuando el poder del más fuerte, que es la compañía que tiene el control del agua, dice: “Si tú no pagas te corto el servicio, no te doy agua y te mueres”. Es barbarie cuando tenemos un contrato de trabajo entre un trabajador y un empresario, pero no hay un derecho laboral que proteja al trabajador. Pienso que esta es una situación de barbarie a la que yo llamo fascismo social. Estamos caminando hacia sociedades que son políticamente democráticas y socialmente fascistas porque los más fuertes tienen cada vez más poder para dominar al más débil, pues se están sobrepasando las reglas que existían. Por eso es necesario reinventar el Estado, la democracia y la emancipación social.

Respecto a los partidos, no hubo tiempo para detallar, ni para decirles lo que pienso de estos temas. Primero hay que contextualizar. Soy, sin ninguna duda, muy solidario con la lucha de Cuba. Pero Cuba es un contexto histórico particular; cada sociedad tiene su pasado histórico y tiene que resolver sus problemas. Yo no pienso que Cuba va a resolverlos de la misma manera que Bolivia o que Venezuela; tiene que resolverlos en su propio escenario y así los está resolviendo. Hay mucha más discusión en Cuba en este momento de lo que uno puede pensar respecto a cómo va a moverse de aquí en adelante. Ustedes tienen razón: no solamente el embargo ha golpeado a esta sociedad durante 30, 40 años. Es más que eso: es la amenaza contra cualquier intento. Por ejemplo, ustedes están aquí intentando llevar adelante la Asamblea Constituyente; esto en Cuba es casi inimaginable que se pueda lograr porque va a ser inmediatamente contaminado por los Estados Unidos. Ustedes no pueden imaginar cómo es encontrarse a 70 kilómetros de los Estados Unidos, con una comunidad fuerte en Miami. Entonces, estas son situaciones propias de Cuba.

Por otro lado mi solidaridad con Venezuela es muy clara y ha estado demostrada en muchos hechos. Sin embargo, hay peligros en la

Revolución Bolivariana, hay procesos políticos que pueden fácilmente pervertirse y hay necesidad de pensar que el socialismo del siglo XXI va a ser una democracia sin límites, es decir, un proceso radical de democracia: en la familia, en la calle, en la comunidad, en la fábrica, en la empresa, en el Estado. Porque lo que tenemos es la democracia liberal, que es una isla democrática en un archipiélago de despotismos: despotismos en la familia, despotismos en la comunidad, despotismos en la fábrica, en la calle muchas veces.

Miren lo que pasa en las calles en Brasil, en Río de Janeiro, en San Pablo; eso es fascismo social en la calle. Entonces digo que estamos intentando ayudar a los compañeros venezolanos en el sentido de encontrar formas que no pasen de un proceso de constitución a un proceso unificado, a un partido unificado, pues esto crea problemas de identidad ya que hoy en día estamos en un proceso en el que el apego a la unidad es el apego a la diversidad. Una persona puede estar con la Revolución Bolivariana pero no pertenecer al Partido Comunista ni gustarle el Partido Comunista, o puede no ser socialista, sino tener una identidad política distinta. Ser comunista en muchos países no es una identidad política. En mi país, por ejemplo, hay una identidad política muy fuerte; nunca se imaginaron que el Partido Comunista pudiera disolverse y tuvieran la opción de militar en otro partido. Entonces hay que tener respeto por las trayectorias históricas, por la cultura política, y fue eso simplemente lo que quise decir.

La tercera pregunta es una excelente pregunta, como las demás. Eso es cierto: por un lado todos recomiendan el experimentalismo, por otro lado, existe ese sentimiento de urgencia del que yo hablaba, pues las injusticias son tan grandes que cuando hay una oportunidad de resolver hay que resolverlo todo de una manera rápida y total. Hay un apego a la certidumbre; pienso que ese es uno de los elementos fundamentales del proceso político, y un gran político es el que va a intentar manejar eso, el que ve que el experimentalismo es la certidumbre posible de este momento, pero que no puede ir más allá. Hay que manejarlo, hay que tener una buena comunicación social y, por lo que veo, en este país el gobierno probablemente tiene un déficit de comunicación social, no

sólo porque tiene una comunicación social hostil, sino porque no tiene la posibilidad de dar sus mensajes. Ese aspecto es fundamental en esta política simbólica.

La otra gestión clara, las identidades mestizas, funciona en muchos países. Es curioso porque en algunos países estas identidades están hoy contabilizadas socialmente de manera positiva. En el Perú, por ejemplo, hay una identidad chola que es positiva, en tanto que me decían que aquí lo cholo es una cosa peyorativa. Esto mismo se da para los mestizos, los mulatos, las sociedades afrodescendientes. Aquí estamos asistiendo a dos procesos: los mestizos que, en un proceso de identificación cultural, se van a identificar con lo indígena o con lo negro. Por ejemplo, en el Brasil los mulatos o de color se autoidentifican, pero hay gente que es tan blanca como yo e igual se autoidentifican como negros por las estadísticas del Estado; entonces hay un proceso de identificación difícil. En segundo lugar, hay la necesidad de proteger en toda la interculturalidad y multiculturalidad a estas identidades híbridas, porque lo que es interesante es que la población mestiza es la que puede en cierto momento tener una crisis de identidad. Al mismo tiempo las instituciones de la democracia, del Estado, son todas mestizas. Es decir que todo se va a mezclar excepto la población mezclada que, de alguna manera, no va a ser reconocida como tal. Ese es un proceso histórico que no sabría cómo resolver, pero pienso que se produce sobre todo porque las poblaciones mestizas tienen un gran déficit organizacional, precisamente debido a la crisis de identidad. Claro que la interculturalidad puede vaciar los apegos de la interculturalidad propia, indígena.

Lorenzo Dueltas, un amigo que es un gran líder indígena colombiano, que fue senador de la República y luego fue pro indígena, me decía que la interculturalidad probablemente vaya a conseguir lo que los españoles no lograron: destruir realmente la identidad indígena. Ese es realmente un riesgo, sólo que la interculturalidad existe en el terreno, pues por lo general no hay identidades puras. Cuando hablo con los tikuna, indígenas de la selva amazónica, estoy hablando con muchas identidades que están ahí presentes; hay una identidad muy fuerte, pero es intercultural. Pienso que ese problema no se dará si se combina la interculturalidad con la postcolonialidad, porque de ese modo las relaciones de poder

son muy claras y las acciones afirmativas son posibles. Pero para esto no existe una forma política clara; puede ser un acto fundacional, y la gente puede desistir fácilmente porque es confuso, porque los que participan, los asambleístas, probablemente están confundidos. Y cuando hay una confusión se intenta pasar a soluciones simples, y las soluciones simples son siempre del pasado, no hay soluciones del futuro; lo que es simple, lo que es usual es lo que es conocido, y como tal quedarnos en la misma cosa.

2. Debate sobre la universidad del siglo XXI

MUSEF, 27 de marzo de 2007

Primera parte

Luis Tapia

La universidad puede ser, y ha sido, un espacio de generación de alternativas y de renovación de las sociedades y de los países. Pero también ha sido un lugar que no se ha renovado de una manera dinámica y reflexiva que, por ejemplo, siga el paso del tiempo histórico. Eso ha ocurrido en parte en Bolivia y también en otros países. La universidad ha ido cambiando, pero no como resultado de un proceso de deliberación y reforma interna, sino más bien siguiendo la fuerza de los hechos, sin que hayamos logrado hasta ahora imprimirle una dirección mucho más reflexiva y deliberada y sin que, además, haya la posibilidad de que esa capacidad de innovación, que siempre existe en la universidad, se convierta en una fuerza social que complemente la constitución de los sujetos sociales y políticos que en los últimos tiempos han creado la posibilidad de renovación y articulación del país.

José Mirtenbaum

Muchas gracias por la invitación a tan magno evento. Creo que es importante que, por primera vez, podamos reflexionar de una forma mucho más abierta sobre el rol de la universidad dentro de un proceso

de cambio que, evidentemente, hoy por hoy está interpelando muchos de nuestros paradigmas sociales y científicos en la universidad. En este sentido, unos ocho años atrás Gustavo Rodríguez, en una de las pocas investigaciones oficiales sobre el carácter de la cultura institucional universitaria, abrió un punto de debate con su libro *De la revolución a la autoevaluación universitaria*, que preocupó a muchos de nosotros en diferentes espacios de la universidad pública.

Debo recordarles que cada espacio de la universidad pública boliviana corresponde a diferentes contextos sociales y políticos. Es decir que la diferenciación o la socio-diversidad se ha ido formulando en este país a partir de la estimulación neoliberal, que ha dejado a la universidad pública casi en un estado de shock, porque prácticamente hasta el gobierno de la UDP la universidad pública era un actor político importante en la búsqueda del poder político, y en la búsqueda de un compromiso social.

Sin embargo, a medida que la globalización informática, la globalización capitalista, empezó a generar una serie de transformaciones muy profundas y a convertirnos a todos los que estábamos en esos lugares de reflexión, nos puso en una situación en la que nos volvimos consumidores pasivos de la tecnología sin entenderla en su verdadera dimensión.

Entonces, con esta breve exposición quiero simplemente reformular críticamente algunos aspectos de lo que fue la universidad pública, con su crisis en 1998, y lo que es ahora, por lo menos vista desde Santa Cruz, a efectos de mirar cómo puede convertirse en un actor importante para, de cierta manera, poder interpretar los cambios que se están produciendo a partir de los movimientos sociales y darles un sentido teórico. Así, hay tres primeras constataciones a las que me referiré.

En primer lugar, la globalización nos ha obligado a entender que la circulación de la información es solamente la base del conocimiento, y que esta información debe ser transformada por los seres humanos, en lugares como la universidad, en una serie de modelos cognitivos sistémicos de comprensión física y espiritual de la ubicación metafísica del ser humano en el conjunto infinito que entendemos por cosmos. Esto es, replicando la preocupación de Edgar Morin, en el sentido de que la

universidad allí donde esté, en el Norte o en el Sur, tiene que empezar a mirar una ciudadanía global con todo lo que ésta implica, para empezar a construir una democracia radical. Ahora bien, la democracia radical es muy difícil de construir desde lo local cuando se tiene una contradicción global que no permite necesariamente hacerlo, aunque ayer Boaventura demostró una serie de contradicciones que me parecen pertinentes por la claridad de su pensamiento.

Otro elemento que es necesario tomar en cuenta es que el conocimiento humano es un proceso aparente de acumulación de información procesada, analizada y utilizada que hoy gravita más allá de las universidades. Debemos entender, por lo tanto, que la universidad pública boliviana es en sus orígenes una universidad evangelizadora, civilizadora, es decir, entrenadora del personal colonial a efectos de que pueda administrar una población de indígenas salvajes o bárbaros.

Posteriormente, en la República, que no necesariamente nos desliga del colonialismo, ingresamos a una época en la que se sigue ejerciendo este tipo de conducta perversa en sentido de que la universidad va generando una pedagogía docto-jurídica, en la que el catedrático tiene la última palabra y en la que todavía nos es difícil entrar en una pedagogía de la relación entre el que dice la verdad y el que la escucha. Se trata aún de una relación de poder absolutamente asimétrica; ahí radica un problema fundamental que todavía no hemos podido superar en la forma de enseñar.

Una tercera constatación es que el concepto de universidad, por lo menos en Bolivia, está asociado solamente a un modo de conocer el mundo, a través de la lógica cartesiana, de la racionalidad occidental, descartándose siempre todo conocimiento que provenga de experiencias no occidentales. Eso quiere decir que no hemos asumido los saberes acumulados de culturas milenarias como parte de una posibilidad de interpretación científica del mundo que nos rodea.

Esto, obviamente, es un problema que la globalización nos está obligando a reconocer porque resulta que la construcción del conocimiento a través de una multiplicidad de información que uno puede recibir por los bytes, a través del sistema de computación y las carreteras informáticas, debe ser obviamente acumulada y teorizada. Y

resulta que eso es lo que nos falta en la universidad, donde nos estamos quedando estancados en una discusión que no pasa de una lógica economicista, salarialista, prácticamente sindicalizada y de permanente contradicción entre estudiantes y profesores, en una estructura de cogobierno que no permite avanzar. Además, resulta que el proceso de cambio que estamos viviendo es un proceso que no sale de la universidad; se trata de una especie de ruptura epistemológica que las universidades no han producido, no es una propuesta intelectual universitaria.

Creo que la universidad como tal ha quedado medio anquilosada. Hay dos cosas que le suceden a la universidad pública que es necesario empezar a reconocer y ver qué es lo que podemos hacer para resolverlas.

Primero, que el neoliberalismo prácticamente nos ha desestructurado, en el sentido de quitarnos todo lo que significa el concepto de la universidad pública, entre otras cosas privatizando los estudios de postgrado que en realidad deben ser reconfigurados según las necesidades estratégicas de un nuevo Estado boliviano.

El problema aquí es que el Estado boliviano siempre ha tenido una relación incómoda con uno de sus brazos intelectuales, la universidad, a la que siempre ha visto con sospecha. En 1955, cuando se instala el cogobierno universitario en la universidad de Sucre, se utiliza este cogobierno como una especie de control sobre qué tipo de político, de funcionario o intelectual debería salir de esta universidad docto-jurídica con capacidad para administrar el proceso estatal boliviano. A partir del neoliberalismo, que nos obliga a hablar como el Banco Mundial —de eficiencia, de competitividad, de autoevaluarnos permanentemente—, esto se rompe, y quizás por ello estamos mucho más críticamente enterrados en una especie de confusión paradigmática.

En segundo lugar, creo que la universidad hoy día juega una especie de histrión del *marketing* para lavar su muy devaluada imagen pública, y todo este tema de búsqueda de eficiencia, eficacia, acreditación, autoevaluación y concepto por la modernización no se refleja en la conducta y en la cultura institucional de la universidad. Probablemente la universidad pública boliviana actual sea una de las instituciones menos democráticas, más prebendalizadas, más fraccionadas (en el sentido de la feudalización de las torres académicas en las facultades). De modo que

si tenemos una cultura institucional de esa índole, es muy difícil hacer cualquier tipo de investigación científica o abordar aspectos estratégicos que probablemente este gobierno hoy necesite para resolver aspectos de conocimiento. Por ejemplo, la universidad no ha dicho nada sobre los contratos petroleros, y eso que tenemos facultades de Ingeniería Petrolera; las facultades de Derecho tampoco han dicho mucho sobre la Constituyente, en fin.

Sin embargo, la universidad tampoco ha presentado una propuesta sobre un último aspecto que quiero tocar. Hay un cuestionamiento que me parece muy artificioso, que se hizo desde el Ministerio de Hacienda, en sentido que la universidad pública ha estado entrenando y educando clases medias y clases medias-altas. Me pregunto dónde estará el ministro que no ha mirado cualquiera de las aulas masivas de 120 ó 130 alumnos de la universidad de Santa Cruz. Es obvio que todos en ellas vienen de las provincias o son inmigrantes de tierras altas. Es decir, son de clases emergentes, de origen muy pobre, que están buscando una educación. Creo que lo mismo sucede en la UMSA. Es decir que la universidad pública es un receptáculo, es el único lugar —como alguna vez comentábamos con Gustavo Rodríguez— en el que la juventud, no importa su origen de clase social, su origen étnico, etc., se comporta como un ciudadano en igualdad de condiciones, un ciudadano de la comunidad universitaria.

Todo ello obliga a sostener que la autonomía todavía es un concepto que resulta muy importante rescatar. Por eso espero que en el campo de la Asamblea Constituyente se abra el debate sobre cómo debemos profundizar la autonomía universitaria en sus múltiples dimensiones. Es decir, no sólo en relación con la autonomía financiera, sino también respecto a la libertad de pensamiento, y contra el pensamiento único que a veces los gobiernos tratan de imponer cuando tienen mayoría de votos y cuando son gobiernos que evidentemente tienen mucha fuerza dentro de la universidad.

El precautelar la libertad de pensamiento es una de las principales condiciones del ejercicio del principio de la autonomía. Si perdemos eso tenemos un problema muy serio, considerando, además, lo que significan los actuales proyectos de creación de universidades populares (por ejemplo en Montero, la Universidad Popular Marcelo Quiroga Santa

Cruz), que compiten con las unidades operativas académicas de la universidad pública (en este caso, la Universidad Autónoma Gabriel René Moreno) en circunstancias en que hay que renegociar y redimensionar, pero sobre una base de racionalidades, no de irracionalidades.

Entonces es necesario buscar la unidad en la diversidad, reinstitucionalizar la universidad en el marco de la Asamblea Constituyente y ver cómo se pueden enriquecer los artículos correspondientes a la autonomía universitaria, como derecho constitucional, lo que, además, va acoplado con otras autonomías. No nos podemos desligar de ese concepto, que resulta un tema muy delicado que hay que trabajar con teoría crítica. Evidentemente, las universidades están obligadas a hacer este tipo de teoría.

Luego, dentro de este proceso de cambio, hay que redefinir definitivamente la relación económica entre el Estado emergente y la universidad pública, ya que de otra manera no podremos hacer muchas otras cosas para colocarnos a la altura de aquello que la globalización informática y tecnológica nos obliga a aprender.

Así, la redefinición de la autonomía universitaria tiene que verse en el contexto de la nueva generación de derechos, obligaciones y garantías humanas. Pero eso requiere alta tecnología, requiere una serie de modificaciones muy dramáticas en esta mentalidad docto-jurídica que tenemos todavía en el seno de nuestra universidad. También hay que redefinir la educación superior y su relación orgánica a la educación secundaria, primaria y familiar, es decir, el continuo de la educación. Estamos muy distanciados de todo ello, y tratamos de resolver problemas que deberían resolverse en la secundaria, por tanto, existe el problema respecto a la manera de acumular conocimiento y de hacer que la gente aprenda a resolver problemas.

Por otro lado, tenemos que redefinir nuestra relación con las universidades privadas, que existen, han existido y van a existir, y esta relación tiene que ser clara. Además, debe redefinirse la relación del sistema universitario nacional con redes de universidades regionales, del continente y del mundo. Finalmente, hay un papel que la universidad ha dejado de lado: el tema del conocimiento científico y la tecnología que debe aplicarse con referencia al uso sostenible de nuestros recursos naturales.

Termino diciendo que la universidad pública tiene que tener una relación casi orgánica con la defensa y conservación de los saberes y conocimientos de nuestros pueblos indígenas, en el acto de lograr una interculturalidad más eficiente, si queremos verlo así. Estos son ejercicios que requieren una conciencia política y una conciencia social muy elaboradas. Finalmente el cliché del asunto es que la defensa de los derechos y libertades de pensamiento de docentes y estudiantes para construir una educación pública superior ética, de calidad humana, pertinencia y relevancia sociocultural constituye una de las misiones más importantes de esta universidad pública boliviana en el contexto de las actuales transformaciones. Muchas gracias.

Gustavo Rodríguez

Quiero agradecer a los organizadores por invitarme. Ya no soy un hombre de la universidad, aunque estoy absolutamente comprometido con la educación pública entendida como un bien público. He transitado por ambos niveles: el nivel universitario —he sido decano de la Facultad de Economía de San Simón— y el ámbito estatal —he sido viceministro de Educación Superior—. Por consiguiente, podría decir, como Martí: “Conozco el monstruo, he vivido en sus entrañas”.

Lo que voy a plantear aquí es, básicamente, palabras más, palabras menos, lo que propuse en octubre de 2005 en la Comisión de la Educación Superior, en la sesión de la educación superior celebrada en Santa Cruz, en el marco del frustrado Congreso de la Educación. En ese momento, como viceministro de Educación Superior, planteé la política oficial del Ministerio en el tema de la educación superior. Lo planteo ahora no sólo porque sigo convencido de esa política, sino también para oponerme al hecho de que toda la experiencia reunida en esos largos meses de debate no hubiera sido jamás retomada por quienes condujeron el Ministerio después, bajo el argumento de que aquello fue realizado en una lógica colonizadora, olvidándose que hubo una participación de decenas y centenas de personas en el debate colectivo para la construcción de esa política de educación superior.

Allí se dijo que lo primero que había que hacer era recomponer el concepto de educación superior como un bien público. Habíamos transitado —y yo asumo la responsabilidad en lo que me toca— hacia una visión de la educación superior mercantilizada que trataba de introducir un concepto de imperialización dentro de la universidad. Este fue parte de las políticas de la educación superior de la década de los noventa, pero en el caso boliviano es altamente dudoso que lo hubiéramos logrado, y mucho menos que los principios liberales o neoliberales de la educación se hubieran introducido en la universidad, por lo menos si uno compara nuestra experiencia con la mexicana o con la chilena. Es decir, aquí no se alteraron ni la rutina, ni los valores, ni los conceptos. Lo que hubo fue un juego burocrático en la relación entre la universidad y el Estado que permitió un nuevo arreglo institucional y un nuevo juego, más discursivo que práctico. Aquí no hubo, entonces, neoliberalismo en la educación superior. Lo que sí hubo fue un intento de introducirlo en el diseño estatal, pero que fracasó 14 ó 15 años después sin que se hubiera producido.

De todos modos, recomponer la universidad como bien público significa cambiar el discurso estatal que estaba centrado en la idea de que era necesario establecer un vínculo estrecho entre universidad y mercado, y quizás ahí radica el error. La concepción política equivocada fue suponer que pertinencia es equivalente a mercado, cuando pertinencia es un concepto un poco más amplio, que puede ser socialmente rescatado y no necesariamente vinculado a la idea de mercado o de validación por la vía de la sanción mercantil.

Sostener, por consiguiente, que la universidad sea un bien público, tal como figura en la declaración de la UNESCO, suponía algunas cosas adicionales en nuestra propuesta. Por un lado, que la universidad debía mantenerse básicamente con fondos públicos, cuando en el caso de Bolivia no hubo, ni siquiera en el diseño estatal, la posibilidad de sustituir estos recursos, ni nunca se mencionó introducir colegiatura, ni establecer cambios en el financiamiento, como ocurrió por ejemplo en Chile, donde los recursos públicos se aproximan a un tercio, o como ocurrió en México, donde aquellos llegan a un 50 ó 60%, incluso menos, dependiendo de la universidad. Se trataba, por consiguiente, de sostener que es al Estado al que le corresponde financiar la educación pública.

Esto era importante porque las tendencias hasta ese tiempo eran, más bien, tratar de establecer lo contrario.

No obstante, eso suponía una responsabilidad por parte de la universidad porque no hay manejo de fondos públicos si ésta no es capaz de ser responsable frente a la sociedad, que es la que paga los impuestos. Esto implicaba, a nuestro juicio, introducir mecanismos de evaluación y autoevaluación, pero no entendidos como un ranking o una concepción burocrática autoritaria, sino como una introspección colectiva de la institución respecto de sí misma, que tomara el concepto de calidad no entendida como excelencia sino de calidad como valor agregado. En ese marco, hay investigadores brasileños rescatables, como Dino Ristoff y Dennisse Leite. Parecía que la experiencia brasileña era muy rica respecto a cómo un sistema de educación superior podía trabajar en acuerdo con el Estado. Los trabajos de Helgio Trindade también me parecen muy ricos en ese sentido.

Asimismo, existen enormes vínculos entre el poder político y la autorización de universidades privadas, aunque esa no fue nuestra política. Durante los dos años y medio que estuvimos en el Ministerio no aprobamos ninguna universidad; por el contrario, cerramos varias y tuvimos enormes conflictos debido a ello. De hecho, cuando el presidente Mesa fue sustituido por Rodríguez Veltzé yo fui —y me enorgullezco de eso— el único funcionario del Ministerio en ser despedido a solicitud de las universidades privadas. Y es que yo entendía básicamente que la función del Ministerio y la función del Estado es regular el mundo de la universidad privada, y si algo había que hacer era luchar contra la mercantilización de la universidad privada.

Esto suponía en primer lugar un sistema de regulación. Para eso creamos el Consejo Nacional de Acreditación de la Educación Superior. En segundo lugar, un sistema en el que las sanciones y las condiciones para la apertura de las universidades privadas fueran mucho más exigentes. En tercer lugar, ni un centavo de los recursos públicos debía ir a la universidad privada. Y en cuarto, llevar adelante un conjunto de medidas legales, de modo que las universidades privadas también se construyan como comunidades, puesto que uno de los grandes problemas de estas universidades no es sólo su orientación al mercado, no es sólo

la ganancia como objetivo de esta institución, sino que los estudiantes han sido transformados en clientes y los docentes en proletarios más o menos educados.

Reconstruir la comunidad en la universidad significaba transformar un gobierno de carácter nepotista y discrecional en un gobierno que tuviera, por un lado, participación social y participación de la comunidad en tanto tal. Por todo eso, entiendo por qué las universidades privadas rechazaban este tipo de política. Es falso suponer que exista una reforma de la educación superior si sólo hay reforma de la educación pública. La reforma debe incluir a todo el sistema de la educación superior, porque de 350 mil estudiantes, hay entre 70 mil y 80 mil estudiantes en la universidad privada —considerando a la Universidad Católica y a la EMI como parte de las universidades privadas, porque su financiamiento es privado y sus reglas son básicamente privadas—. Sin embargo, respecto a la producción de graduados, probablemente la proporción entre universidades públicas y privadas sea cada vez más pareja. Por tanto, el mercado de la educación superior está cada vez más controlado y cada vez más dominado por las universidades privadas, sobre el cual no tenemos ningún conocimiento ni control.

El otro punto de esta idea de la universidad como bien público planteaba algunas otras cosas. José Mirtenbaum ya lo ha dicho aquí y no voy a repetirlo, pero en nuestra propuesta se trataba de discutir la epistemología, la gnoseología planteada desde la universidad, vista no sólo desde el paradigma del conocimiento occidental. Se trataba de recomponer y reconciliar a la universidad con los otros saberes, lo que Boaventura llama la ecología de los saberes. De hecho, se trataba entonces de establecer un puente de conocimiento y de diálogo entre dos formas de entender el conocimiento: el conocimiento más occidental, más tradicional y los demás conocimientos. Ello suponía, por consiguiente, líneas de investigación participativa y la reorientación de la investigación, de modo tal que la investigación estuviera ligada a las necesidades de la comunidad. Esto tenía cierto sentido porque, por otro lado, los cuerpos académicos dentro de la universidad son escasos, son pequeños y, por tanto, suponer que íbamos a hacer una investigación de punta era simplemente imposible.

Por tanto, pensábamos que había que destinar cierta parte de los recursos públicos y cierta parte de los recursos de la universidad a este encuentro entre conocimiento, sociedad y universidad y otros saberes alternativos. De hecho, se pueden revisar los recursos del Fondo de Calidad, que fueron orientados a reconstruir este tipo de política y formaron parte del Plan Nacional de Ciencia y Tecnología, que probablemente haya terminado en algún basurero, porque así es la memoria estatal: el que viene cree que debe comenzar todo de nuevo, como si nadie más pudiera decir nada. No hay una continuidad en la memoria estatal y ese es un desperdicio enorme en un país tan pobre. Por tanto, esta idea del encuentro del conocimiento y de la investigación, de esta investigación orientada de forma diferente, de esta investigación participativa entre universidad, sociedad y reconocimiento de los otros saberes, podía cumplir un rol en ese sentido.

Finalmente estaba el conjunto de reformas o propuestas, que ha tenido siempre un carácter endogámico —y así me parece que está planteada la Ley Avelino Siñani—, lo que quiere decir que nos miramos a nosotros mismos en un mundo donde eso ya no es posible. Nosotros habíamos hablado de una cooperación solidaria, una relación horizontal con los otros Estados, en el marco de este proceso de globalización, que no negábamos, pero no deducíamos el proceso de globalización del conjunto de las políticas del Ministerio, ni muchos menos de las universidades. Es decir, no éramos como los luditas¹ del siglo XVIII, que durante la industrialización europea se dedicaron a quemar máquinas. Usábamos las máquinas, pensábamos, asumíamos que vivíamos en un mundo de esa naturaleza, pero si estos eran los ejes posibles de una reforma, el problema mayor es: ¿qué descentraré ahora?, ¿quiénes son los actores de esta reforma?, ¿quién la va a hacer? Admitiendo, por supuesto, que esto es lo que queremos.

La crisis es un concepto que ha acompañado a la universidad durante toda su vida; por tanto, hablar de crisis no significa nada. Es tan banal decirlo que es mejor no decirlo porque estuvimos en crisis en los

1. El ludismo (por su semilegendario líder Ned Ludd) fue un movimiento obrero que adquirió auge en Inglaterra a partir de 1811. Sus acciones se basaban en la revuelta espontánea y desorganizada, atacando con frecuencia a los instrumentos de producción. Nota de edición.

años treinta, cuando se hizo la reforma que dio lugar a la autonomía, estuvimos en crisis cuando vino la Revolución del 52 y escapamos hacia el cogobierno paritario docente-estudiantil, estuvimos en crisis en los años setenta, cuando escapamos hacia el voto universal de los estudiantes, estuvimos en crisis en 1985, después de la UDP, cuando escapamos hacia ese modelo de participación que ya no me acuerdo cómo se llama porque nunca se implementó, escapamos hacia el proyecto neoliberal del cual, es cierto, yo diseñé parte durante la década de los noventa.

Hoy volvemos a escapar bajo la idea absolutamente falsa de que es posible reformar la universidad a través de dos elementos: el primero, mayor participación de los estudiantes y el segundo, control y veto de la sociedad respecto de una institución que, por su propia naturaleza, debe ser autónoma. Es decir que nuestro debate nunca ha sido un debate académico; ha sido fundamentalmente un debate político ligado a los intereses corporativos y a los juegos de poder internos dentro de la universidad. Uno puede pasar por las elecciones de la universidad y no obtener absolutamente nada porque no debatimos ideas, debatimos cómo los actores se colocan en el marco de estas ideas. Entonces uno de los gravísimos problemas de esta agenda-reforma es que no hemos reparado en la ingeniería de la reforma, no sabemos quiénes son los actores, e internamente no hay actores para esta reforma. Es decir, no somos la universidad mexicana, ni somos la universidad argentina o la universidad chilena, donde un conjunto de académicos con una fuerte ética y compromiso con la educación superior debate los impactos de la globalización o del neoliberalismo.

Aquí no hay una tradición académica; nunca la ha habido. En verdad, nunca hemos tenido universidad en el sentido convencional del término: investigación que transmite, crea y difunde el conocimiento. Eso nos dificulta volver sobre una tradición que no existe. Por eso creo que, más que hablar de reforma de la universidad, hay que hablar de construcción de la universidad, pues es difícil reformar lo que no existe. Si no hay actores internos —en los años noventa yo había supuesto que ese actor iba a ser el Estado, pero el Estado tenía compromisos dobles con la universidad y no tenía ningún interés en la reforma—, ¿cuáles son entonces los actores? Yo creo que ustedes, como comunidad universitaria,

deben debatir quiénes son los actores de la reforma, ligando el debate a lo que queremos hacer.

Los estudiantes están más preocupados por otras cosas. De los casi 60 mil estudiantes de la UMSA, sólo votan 3 mil ó 4 mil para la elección de la FUL (Federación Universitaria Local). De modo que no hay movimiento estudiantil; hay muchas subjetividades estudiantiles, hay muchos tipos de estudiantes. No hay movimiento docente, y si lo hay es absolutamente corporativo. Entonces ¿cómo crearlos?, ¿dónde está el poder de transformación de la universidad?

Puedo suponer que en México, Chile y el Brasil este poder está en las propias comunidades universitarias que luchan, pelean y se complican con el Estado, pero aquí... Entonces ¿cómo construimos un tejido? Me parece, y aquí concluyo, que este tejido sólo puede darse a partir de tres ejes, que se respetan mutuamente, que reconocen cada una de sus potencialidades y que tratan de entender que, finalmente, en el marco de una reforma del Estado, de una refundación del país, necesitamos otra universidad. Esos tres actores son la universidad, el Estado y la sociedad. Sólo en esta nueva coordinación del sistema, para usar un término protocolar, podemos entender un proceso de construcción de la universidad. Lamentablemente, el actor básico, la universidad, sigue siendo el más ausente.

Pero la prisa en estos casos no conduce absolutamente a nada. No hay reformas si no están bien asumidas por la propia comunidad, no hay mano militar, no hay imposición externa, no se puede desbandar una universidad como se desbanda un ejército. Es decir, este es el juego difícil y me parece que la ingeniería de la reforma es tan importante como definir en sí misma qué es la reforma, y yo soy muy pesimista en relación con esto. En el texto que escribimos en el año 2000 con Guido de la Cerda y otros colegas, decíamos que reformar la universidad es también reformar el Estado, que ambos tienen un juego mirada a mirada, y en el texto último que escribimos con Crista Weise —*La educación superior universitaria en Bolivia: el espejo del vampiro*— quedaba absolutamente claro lo que queríamos decir: que la universidad es como un vampiro, que no puede mirarse en un espejo porque el espejo no refleja nada, y es que finalmente no existe. Por eso la universidad no puede dialogar

consigo misma. Por eso afirmo que hay que construir la universidad, más que reformarla como tal.

Debate

Pregunta

Llevo muchos años en el consejo de mi carrera y mi percepción es que los problemas no vienen del sector estudiantil, y que cuando se habla de cogobierno se lo plantea como si éste fuera sólo el sector estudiantil. En el cogobierno entran también el sector administrativo y el docente, que pueden o no hacer un mal manejo de los recursos del Estado. De modo que no culpen de esto sólo a los estudiantes.

Hay un par de cosas que se han dicho aquí con las que no estoy muy de acuerdo: que el conocimiento no se mide en gigabytes, y que el cogobierno no permite avanzar en la investigación. Me parece que buscar un chivo expiatorio nos hace perder oportunidades y perder de vista algunos de los problemas centrales, uno de los cuales no se ha mencionado: la corrupción por temas gremiales, salariales y administrativos y por los aparatos partidarios que se han incrustado en la universidad. Cuando se dice que el neoliberalismo nos ha quitado algo, me da un poco de rabia que seamos tan pasivos; es como si no fuéramos actores, y yo creo que sí lo somos. Hay cosas que han pasado en la universidad que son nuestra hechura, y también va a ser el sector docente el que las cambie.

Con relación a la vaca lechera que llamamos postgrados, evidentemente es una aberración de nuestra universidad que se los vea como un servicio más o menos equivalente a vender puertas o fabricar chapas. Eso es algo que hay que cambiar. Lamentablemente no hay muchos acercamientos a un debate interno. En la última elección se habló de tener un congreso universitario, que hace rato que está faltando y no se concreta. Ojalá que sea en la próxima ronda. Gracias.

Pregunta

Una pregunta a José Mirtembaum: ¿qué opina sobre esta pugna entre universidades populares y universidades estatales?

Pregunta

Licenciado Rodríguez, quiero rescatar su experiencia en la función de viceministro de Educación Superior. Es cierto que la sociedad y el Estado están sufriendo el ejercicio de una autonomía sin ética. En ese sentido, frente al histórico divorcio que existe entre la universidad y el sistema de educación humanista, ¿qué acciones o qué programas usted ha desarrollado para romperlo?

Comentario

Creo que la universidad tiene dos partes: es actor y es estructura. Como actor tiene autonomía, que es como un hilo que se mantiene constante, pero como estructura, en vez de decir que la universidad es estatal, yo diría que es reflejo del Estado. En ese sentido, un Estado más democrático refleja una universidad más democrática, un Estado más privatizador refleja una universidad más privatizada.

Creo que por eso ambas cosas —la lucha por la autonomía y el reflejo del Estado— llevan a que la prostitución universitaria sea una constante. Yo creo que somos las grandes prostitutas de la administración, somos los que definimos los paradigmas, somos los que definimos las palabras que se debe poner en un proyecto de investigación para que te sea concedida una beca. En la puerta de mi despacho, en la Universidad Complutense, tengo un chiste: son dos tipos hablando y uno de ellos dice “este problema es muy complicado, necesitamos la opinión de un experto” y el otro dice “estoy de acuerdo, ¿a favor o en contra?”. Porque siempre vamos a encontrar un intelectual para defender cualquier tipo de barbaridad, sobre todo si es universitaria. Creo que esto nos lleva a entender por qué la universidad siempre ha estado en crisis y siempre es reformable.

Si añadimos un tercer elemento, es que la universidad tiene una gran autoestima y creo eso que nos lleva a entender por qué difícilmente es autorreformable. En ese sentido, hay algo que me gustaría señalarles:

cuando el profesor Rodríguez plantea que aquí no hay universidad, tengo la sensación de que los hijos de los demás siempre crecen más deprisa. Hace 15 días, en la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad Complutense tuvimos una discusión muy fuerte porque el director de un departamento entendió que ante la jubilación de dos catedráticos, en vez de pedir al Rectorado dos plazas de catedráticos y un poco más, había que reconvertir esas dos plazas en un profesor titular y en un ayudante. El departamento se le echó encima diciéndole que era tonto, que siempre había que pedir más para crecer más, y este profesor les contestó preguntando qué pasaba con “nuestros discursos de contención del Estado, de uso eficiente de los recursos, de frenar ese crecimiento desmesurado”. La respuesta correcta es que somos difícilmente autorreformables, y que somos incapaces de aplicar buena parte de nuestros discursos a nosotros mismos.

En ese sentido hay un ejercicio muy sencillo, que sé que el profesor Boaventura de Sousa Santos lo aplica y es bueno: ¿por qué no intentamos todos bajar nuestro discurso de la reforma del Estado al ámbito concreto de la universidad? Ahí nuestro discurso deja de ser más bonito porque nos obliga a ser coherentes, y eso a lo mejor perjudica nuestra situación de poder. La conclusión sería si no resulta más razonable plantear a la universidad aquello de mandar obedeciendo y en qué sentido esta reforma de la universidad no consistiría en ponernos al servicio de las demandas de la sociedad, algo que hacemos cuando la empresa nos lo demanda, y lo hacemos con mucha facilidad. Pero nos vemos incapacitados para dar nuestra opinión o para poner nuestro conocimiento al servicio de las demandas de teorización de aspectos claramente subteorizados que están ahí afuera y que quizás no nos den prestigio, no nos den dinero y que, por tanto, dejamos de lado.

Pregunta

Coincido con este diagnóstico en torno a la profunda separación entre la universidad y la sociedad, y me parece que en un país como Bolivia, donde hay un componente indígena tan fuerte en la sociedad, pensar la reforma universitaria o la construcción de la universidad, como se ha señalado aquí, pasa necesariamente por pensar el tema de la

interculturalidad dentro del quehacer universitario. Me gustaría saber cómo están pensando acá en Bolivia el tema de la interculturalidad y de la construcción de una universidad intercultural.

Pregunta

Mi pregunta es para el licenciado Rodríguez. Quedé impresionada por su libro *Educación superior en Bolivia*, especialmente por el capítulo sobre investigaciones en el área técnica, a la cual pertenezco. En él nos mostró, con cifras y todo, que la investigación técnica gana numéricamente en la universidad. Pero la investigación técnica se da cuando hay industria en el país, cuando hay demanda y las empresas interesadas se ponen en contacto, proveen equipo y se sirven de los resultados.

El neoliberalismo y la globalización no nos dejan espacio para industrializar Bolivia, estamos conscientes de eso, y si no me creen, lean a Eduardo Galeano. Entonces sigo preocupada, porque si necesitamos investigación en el área técnica, de dónde sacamos recursos, porque no tenemos industria, y quién sabe cuándo la tendremos. Sobre todo si la Ley Avelino Siñani tiene rasgos de neoliberalismo y maneja temas neoliberales, qué futuro tendremos. Gracias.

Gustavo Rodríguez

Un par de apuntes: nuestra propuesta hablaba más bien de un gobierno de los docentes, un retorno al punto de origen. La universidad fue gobernada históricamente por muchos años, entre 1930 y 1952, por una comunidad de los docentes. La universidad no es una ciudad, no es una república, no es “uno igual un voto”; hay funciones diferentes, distintas, pero esto lo dejo para el debate.

En la medida en que las universidades públicas no se reformen —y yo tengo mis dudas de que esto vaya a suceder—, van a surgir demandas para la apertura de otras universidades. Por ahora esas no son demandas en el sentido de pensar nuevos modos de enseñanza, aprendizaje o de gestión; son demandas de acceso, como lo que está sucediendo en el caso de Santa Cruz, o lo que ocurrió en el caso de El Alto, que es un ejemplo patético. En tanto obedecen a demandas de acceso, no son en verdad

universidades populares; las únicas que podrían serlo son aquellas que estuvieron en mente en Oruro. El actual Prefecto de Oruro, Luís Aguilar, hizo una propuesta muy interesante de una universidad indígena, que nosotros apoyamos desde el Viceministerio. También desarrollamos e incluso diseñamos, trabajando con los sindicatos, una universidad para el Chapare. Bueno, pero ahí teníamos otro modelo de gobierno, de enseñanza, de aprendizaje, que tiene enormes dificultades de traducirse: ¿cómo hacer una pedagogía popular?, ¿cómo hacer una pedagogía descolonizada? Son necesarias, pero ¿cómo hacerlas?

No tenemos experiencia en eso, pero no estoy en contra; me parece una opción, me parece una posibilidad si se la entiende como una pedagogía diferente. Pero si se la va a entender simplemente como un cálculo, una copia de la universidad pública, no veo por qué tendríamos que llamarla popular. Ya la universidad pública es popular por el tipo de estudiantes que tiene, pero no lo es por su orientación, entonces no veo qué ganaríamos con eso. Tampoco veo qué ganaríamos con la desconcentración que está en la Ley Avelino Siñani; si está mal aquí, estará también mal en el otro lado, pero no estoy en contra; las universidades indígenas me parecen perfectas.

Cuando digo que no hay universidad no lo digo en un sentido peyorativo, lo digo como una constatación fáctica. La definición clásica, convencional, casi “humboldtiana” de universidad es “universidad de investigación”, y aquí no hay investigación, ergo, no hay universidad clásica; lo que hay es una instancia de profesionalización. Que lo haga bien o no, es otro tema. Con eso no quiero decir que los que están en la universidad no hacen bien las cosas, pueden hacerlo de un modo excelente, pero no existe esta idea de universidad como un conjunto de personas que reflexionan sobre sí mismas, que producen o desafían el conocimiento.

Lo que ocurrió aquí es muy diferente de lo que ocurrió entre los brasileños, porque allí sí hubo una política neoliberal. Aquí la política neoliberal existió por la idea de la restricción parcial de los recursos públicos, pero nunca alteró la rutina de las instituciones de educación superior. Ningún docente boliviano tiene que concursar para mejorar su salario, como ocurre en las universidades mexicanas. Mi querido amigo

Eduardo Ibarra, de la UAM Xochimilco, me contó que sólo 30% de su salario viene del presupuesto, el otro tiene que conseguirlo vendiendo proyectos, etc. Eso no ha pasado en las universidades públicas bolivianas; aquí la negociación es el punto básico de la asignación del presupuesto, pero no ha habido lo otro, salvo en el discurso del neoliberalismo, no importa si es bueno, malo o perverso.

No estoy tan seguro que más democracia en la universidad sea el mejor camino. Las universidades deben ser necesariamente autónomas por principio, por definición, pero el punto es cómo ejercen su autonomía. Esto es lo que debemos discutir desde la sociedad y desde la universidad. Lo que sí me parece es que la universidad ha perdido la ética de sí misma, que es el compromiso glorioso de ser universidad, y el tejido de una institución que no se reconoce como tal es algo difícil de construir. El gravísimo problema es que no se trata de un conjunto de investigadores pobres comprometidos con la universidad, sino de un conjunto de investigadores, más o menos ricos, sin compromiso con la universidad.

Probablemente esto tenga que ver con la forma en la que hemos desarrollado la vida en la universidad. Nunca hemos tenido cuerpos estables de docentes y profesores. La UAM Xochimilco tiene 50 mil alumnos, como la UMSA, pero tiene 3.500 profesores a tiempo completo, es decir, allí hay una comunidad reflexiva, en tanto que aquí no. Nuestra comunidad es de funcionarios y de docentes que entran y que salen de la universidad; entonces es muy difícil un universo reflexivo interno.

En cuanto al postgrado, este es un postgrado de huída, un postgrado profesionalizante, lo dijo José Mirtenbaum y lo reitero: es el quinto o sexto año de la carrera. Pero como este postgrado está destinado a validar recursos de la universidad, está orientado a la demanda. Es ahí donde se comprueba este vínculo. Por otro lado, queda claro que mientras predomine la demanda no habrá quién quiera (o habrá muy pocos) desarrollarse por la vía de los postgrados científicos, más complejos, más difíciles, más largos, más caros, por consiguiente, y que no aseguran el trabajo. La universidad ha sufrido esta idea del vocacionalismo: yo voy al postgrado porque quiero mejorar mis condiciones laborales. Pero las condiciones laborales para un investigador en un país como el nuestro

son cero; mis hijos, mis sobrinos, los hijos de mis amigos me dicen: “Estás loco, no sé cómo pasas tu tiempo trabajando, investigando”.

Lo que ha sucedido es que se coloca el valor del retorno por encima del postgrado. Entonces uno calcula cuánto invierte y cuánto obtiene. Además las universidades privadas, en absoluta desregulación, en absoluta perversidad, han desarrollado estos programas de fines de semana. Obtener un diploma de maestro o de doctor ya no significa nada. Estoy tentado a quemar los míos como repudio a lo que sucedió: hice 18 meses de postgrado y hoy se puede obtener el mismo en fin de semana. Por eso es que no hay postgrados. ¿Quién debe desarrollarlos? El Estado debe colocar recursos para desarrollar programas científicos y los alumnos que vayan a esos programas científicos deben tener la posibilidad de ser contratados cuando terminen el postgrado, hay que jugar de ambos lados. Si no, ¿quién va a contratar a esos investigadores?

Bueno, volviendo al tema de José, sí estoy de acuerdo con la interculturalidad, estaba en nuestro plan del año 2005, pero él es absolutamente experto en el tema, yo soy su alumno.

José Mirtembaum

Quiero tocar dos temas que están interrelacionados: el cogobierno y la interculturalidad. Primero aclararé que no es que el cogobierno sea un chivo expiatorio; simplemente, las condiciones temporales de la relación de poder entre docentes y estudiantes es diferencial. Los estudiantes son parte de la comunidad temporal de la universidad y los docentes persisten en el tiempo, es una relación entre estática y dinámica. Por lo tanto, si uno hace una reflexión mucho más dura, más profunda, el cogobierno a nivel de los ilustres consejos universitarios es totalmente ineficiente y absolutamente inoperante para tomar decisiones en temas estratégicos de investigación, por ejemplo. Eso se lo ha endosado al postgrado; en principio, los estudios de postgrado tenían la capacidad para definir ciertos aspectos de investigación que podían haber sido llevados a cabo por unidades de postgrado, pero como ya hemos dicho, a la luz del neoliberalismo globalizado se convirtieron en estudios *light*.

Respecto a la interculturalidad, este es un tema que hay que trabajarlo sobre la base de que no hay una necesidad, por el momento, creo yo, de entrar en una universidad popular, basada en los conocimientos y saberes indígenas, por algo que me dijo mi profesor de antropología hace muchos años: que los así llamados primitivos del mundo precapitalista, originario, o como quiera llamárselo, no han desarrollado el manejo, la administración del conocimiento en disciplinas. Digamos que no hay, dentro del conocimiento aymara, la necesidad de antropólogos aymaras para ir a estudiar a los españoles. Por lo tanto, qué podemos ofrecer nosotros en una universidad que diferencia el sujeto y el objeto a partir del paradigma diferencial cartesiano, en la que siempre estamos estudiando el caso. ¿Quién es el caso aquí? El caso es la comunidad aymara, la comunidad guaraní.

De modo que la interculturalidad universitaria para una sociedad como la nuestra tiene que reconstruirse o construirse de nuevo sobre la condición de una ciudadanía en igualdad y diversidad de condiciones, respetándose el uno al otro, sobre la base de ocupar un solo espacio de conocimiento diverso, y eso es un problema muy serio en términos de nuestra universidad nacional. Esos son problemas que hay que investigar. En la lingüística, por ejemplo, por qué insistimos en que se hable y se escriba correctamente el español, cuando en una universidad intercultural sería absolutamente válido que un estudiante que no tiene tradición escrita pueda presentar sus trabajos oralmente. Yo lo acepto porque un 20% de los estudiantes en mis clases en sociología en sexto año son aymaras y quechuas, y a ellos les permito que me presenten sus trabajos visualmente, en CD, y son magníficos para hacer explicaciones o algo grabado e incluso cantado. Pero el problema es que todos dicen: “Oye, pero este tipo se está alejando de lo docto-jurídico”. “Tú eres catedrático, cómo puedes permitir estas cosas”.

Entonces en la misma condición cultural de institucionalidad, la interculturalidad es un tema que, según los criterios de Boaventura, vamos a tener que trabajar desde el fondo. Pero ¿qué significa trabajar desde el fondo? Significa trabajar en la interculturalidad desde el kinder para que tengamos estudiantes que entiendan la relación de la interculturalidad consigo mismos —porque es una relación consigo mismo también— y

con otros. Eso significa que la universidad tiene que mirarse a sí misma. Son temas que ni siquiera discutimos, y eso que tenemos facultades de Educación; seguimos reproduciendo los mismos profesores que simplemente ayudan a memorizar ciertas cosas. Entonces el problema de interculturalidad y cogobierno son temas muy álgidos, son temas que requieren mucha teorización crítica, que todavía no la tenemos y no estamos dispuestos a tenerla. Ahí dejo esta parte de la polémica.

Segunda parte

Fernando Mayorga

Agradezco por la invitación a las instituciones que han organizado este evento. Me resulta muy sugerente estar en un espacio ajeno a la universidad para hablar de la problemática universitaria. Además, conversar sobre la universidad después de mucho tiempo denota una preocupación motivada no solamente por el libro del profesor Boaventura de Sousa, sino porque la mayoría de nosotros venimos o estamos en el mundo universitario, ese mundo que, como bien dijo Gustavo Rodríguez, es también una comunidad.

Pensar la universidad, evidentemente, no es un desafío actual, es un desafío permanente. Me solicitaron hablar de la universidad enfocando mi lectura sobre el papel del postgrado y la investigación en la renovación académica. He tenido la suerte de que me antecederan en el uso de la palabra José Mirtenbaum y Gustavo Rodríguez, lo cual me da una cierta ventaja porque el diagnóstico ya ha sido abordado, aunque si leo parcialmente lo que han dicho ellos, me incomoda y digo: “vengo a hablar sobre una institución que no existe, y si existe, es colonial”. Entonces yo, que trabajo en mi universidad, la Universidad Mayor de San Simón, desde hace 23 años, sufro un conflicto de identidad.

Creo que un desafío es pensar las instituciones en general en relación con el contexto, y el contexto está marcado por la existencia de un proceso de transición y reforma estatal, es decir, están cambiando las relaciones entre el Estado, la política, la economía y la sociedad. Obviamente, este proceso interpela a la universidad y, en general, a

todas las instituciones, y más aun a las instituciones públicas, sobre todo por los contenidos presentes en los discursos de transformación que se impulsan desde el gobierno. Entonces, se trata de pensar la universidad en un proceso de transición y reforma estatal o, como dice el discurso oficialista, en el marco de una “revolución democrática y cultural”. Y si digo transición y reforma estatal, estoy hablando de un proceso inacabado, es decir, no sabemos cuál será su derrotero y, por lo tanto, el futuro está abierto. Considero que no hay que partir del supuesto de que ha concluido la transición porque seguimos en la fase de crisis estatal, y mientras no se resuelva con otro ordenamiento estatal, seguiremos en transición. Y puede darse una resolución de la crisis estatal tanto en sentido progresista como en sentido reaccionario, dependiendo de los contornos que asuma la reforma del Estado.

Si ese es el contexto, hay preguntas clave que tiene que hacerse la universidad como centro de producción intelectual o de formación de recursos humanos: ¿cuáles son las necesidades de producción de conocimiento relevantes, socialmente relevantes?, ¿qué desafíos teórico-metodológicos plantea esta transición, puesto que están cambiando los principios articulatorios en la economía, en la política, etc.? Y, finalmente, ¿cuál sería el marco institucional —pensando en la universidad como un espacio para la investigación— más apropiado para que los resultados de esa actividad intelectual tengan capacidad de respuesta a los desafíos teórico-metodológicos y para que sus productos sean socialmente relevantes y útiles para esto que estamos viviendo, que es el empoderamiento estatal, el retorno del protagonismo estatal?

Antes de intentar responder a estas preguntas, partiré de una consideración básica que tiene que ver con este proceso de transición: existe una necesidad de continuidad institucional o, en todo caso, un aspecto deficitario del funcionamiento del Estado es la falta de continuidad institucional. Esa idea la extendería inclusive más: creo que hay que tener una mirada de continuidad histórica, es decir, hay que concebir la transición y la reforma estatal en curso precisamente como un proceso y no como ruptura. Hay que pensarlas como profundización del nacionalismo revolucionario y profundización de la democracia representativa y no como su negación.

En relación con la profundización del nacionalismo revolucionario, se podrá discutir acerca de qué elementos se recuperan, se rearticulan, se mantienen o si se les otorga otro sentido. Lo mismo sucede con la democracia: se pueden pensar muchas cosas, pero esos son los referentes básicos. Se pueden cambiar los sentidos del nacionalismo revolucionario y de la democracia, depende a qué principios discursivos estén articulados; empero, insisto en que no hay negación de esos elementos. No tendría que haber negación sino profundización, porque hoy en día no existen metadisursos más eficaces que el nacionalismo y la democracia para pensar la labor y el papel de la universidad pública, puesto que tiene como referentes básicos al Estado y la sociedad. Pero, sin duda, también la idea de nación como comunidad política, como espacio de construcción de ciudadanía, es otro referente ineludible.

En esa medida, la universidad tiene relación directa con esos imaginarios colectivos. A fin de cuentas, la independencia y la creación de la República en el siglo XIX tienen mucho que ver con la historia de la universidad. Ésta jugó un papel fundamental, pese a que nunca fue un brazo operativo del Estado sino una institución paraestatal, de las más contestatarias. Nunca estuvo fusionada al Estado, pero tampoco estuvo articulada a la sociedad, y este es un problema central, un doble dilema que viven, han vivido y seguirán viviendo las universidades.

Así, intentaré reflexionar sobre el papel de la universidad y los desafíos que le plantea la sociedad en el marco de la reforma del Estado a partir de los que considero los tres clivajes o contradicciones principales, los tres elementos de reforma más fuertes, más importantes en la actualidad: el clivaje Estado-mercado, el clivaje regional y el clivaje étnico.

En el primer caso, las cosas están absolutamente claras: después de dos décadas se ha resuelto el clivaje Estado-mercado con una búsqueda de retorno al papel protagónico del Estado a través de políticas públicas bajo una óptica de nacionalización, lo que implica volver a los antiguos objetivos de la universidad pública, claramente propiciados por el nacionalismo revolucionario antes y después de la Revolución del 52. Y es que la política de nacionalización que implica la refundación de las empresas públicas, el fortalecimiento del Estado y el papel protagónico

del Estado en la economía involucra investigación y formación de recursos humanos para el Estado y con el Estado, e involucra automáticamente marcar una vez más el tradicional papel a la universidad. Ese papel tradicional exigido pero no cumplido por esa historia de enemistad entre el Estado y la universidad, aunque creo que actualmente se dan condiciones para que exista más bien una cierta sintonía. Porque, como Gustavo Rodríguez señaló, el neoliberalismo no entró en la universidad, aunque tal vez sí un poco en el postgrado, tema sobre el que volveremos más adelante.

De modo que la universidad se quedó ahí, como congelada, pero como el entorno se ha modificado, vienen nuevas exigencias, aunque para plantear, insisto, los objetivos de siempre, con una novedad obvia que la diferencia de aquella de los años sesenta, cuando se organizaba los foros en que participaban Sergio Almaraz, Marcelo Quiroga Santa Cruz, René Zavaleta, y esgrimían un nacionalismo endógeno, endogenista.

Hoy es preciso pensar el nacionalismo en un contexto de globalización, y esto plantea otro tipo de desafíos, pero insisto en que las ideas básicas son similares. Basta escuchar a los voceros gubernamentales o a las autoridades estatales con ideas convencionales acerca de la industrialización, lo que nos remite otra vez a los objetivos convencionales del nacionalismo revolucionario y que plantean claramente requerimientos de investigación y de formación de recursos humanos para el Estado, tareas que corresponden a la universidad pública.

Este elemento se articula tensamente con los otros dos clivajes. Digo tensamente porque a esta tendencia hacia el fortalecimiento del Estado mediante las políticas de nacionalización se suma, para empezar, el clivaje regional que emergió hace unos años como una demanda de descentralización a través de las autonomías departamentales. Es decir que, por un lado, existe una tendencia a fortalecer el centralismo estatal, y por otro, hay una tendencia a descentralizarlo a través de gobiernos departamentales. No voy a entrar a valorar la pertinencia de los diseños de autonomía departamental; sólo me baso en el resultado del referéndum y la incorporación en este nivel de gobierno en la nueva Constitución Política.

Pero en esa lógica de descentralización aparecen igualmente tareas claras para la universidad, puesto que la relación con el Estado será, si se quiere, más cercana porque se tendrá otro tipo de presencia estatal a nivel subnacional y, por lo tanto, será más fácil establecer relaciones entre las demandas del entorno regional y la oferta de formación universitaria. Esto puede llevar a racionalizar muy fácilmente el uso de la infraestructura investigativa y de la propia disponibilidad de recursos humanos. Creo que por esa vía la universidad puede estar más cerca del Estado y, además, prefigurar nítidamente la necesidad de producir conocimiento socialmente relevante, pero con mirada local, regional.

Ahí está la ecología de saberes, pero hay que ver qué saberes están en juego en cada nicho y cómo se da la articulación entre ellos. En todo caso, creo que la descentralización del Estado y la conformación de instituciones estatales con capacidad decisoria en el ámbito departamental pueden crear condiciones más favorables para la labor investigativa de la universidad, sobre todo a nivel de postgrado.

Actualmente la UMSS tiene una sede en el Valle Alto de Cochabamba, pensada más en términos de desconcentración, para facilitar el acceso o el ingreso de los estudiantes, lo que no es negativo porque existe otro rol de la universidad, positivo por inercia, y es el hecho de funcionar como una especie de ruta de movilidad social a través de la formación educativa. En estos días la UMSS llegó a tener más de 50 mil estudiantes, y la mayoría son bachilleres de las provincias.

Esto está ligado con el tercer clivaje —de carácter étnico-cultural— que plantea otro tipo de desafíos a la universidad. A las demandas de descentralización o desconcentración intraregional de la universidad pública, se suman demandas de creación de universidades indígenas, que responden a una lectura basada en otro de los metadisursos fuertes existentes en el país, porque este tiempo también tiene un sello étnico. Es decir, si hay nacionalismo en ciertas políticas públicas, existe un indigenismo de corte multiculturalista en otras propuestas gubernamentales, sobre todo cuando se adopta la propuesta de Estado plurinacional en la Constitución Política, como un proyecto que responde a una visión particularista de sello étnico y en la cual se asienta la propuesta de creación de universidades indígenas.

Al respecto, pienso que es preciso valorar el papel que cumple la universidad también desde otra perspectiva —mencionada por José Mirtenbaum—: la universidad pública como un espacio de interculturalidad, y no solamente hablando de identidades étnicas, sino de la diversidad identitaria en general. En esta y en cualquier sociedad, la universidad pública es un espacio de interculturalidad y, en ese sentido, habría más bien que mantener, extender, ampliar y fortalecer este papel, en vez de segmentarlo, fragmentarlo y escindirlo a partir de criterios identitarios particulares.

Posiblemente sea un enorme desafío para la universidad —en términos de investigación— mirarse como espacio de interculturalidad. No conocemos estudios, o por lo menos yo no los conozco, acerca de la composición de la población estudiantil y de las relaciones, las interacciones que se dan dentro de ella; tampoco existe un diagnóstico en términos de matrícula, de inserción, etc. Hablo de la universidad pública como un espacio de convivencia, y creo que su mera existencia como el espacio más democrático es un aporte a la sociedad, comparándola con cualquier otro ámbito institucional. Estoy hablando, repito, de las interacciones sociales que promueve, a lo que hay que sumar el impulso a códigos de convivencia bajo la lógica ciudadana, porque justamente ese es el resultado: jóvenes que se ven como iguales. Por lo tanto, existe un componente que puede impulsar una visión de pertenencia a una comunidad política, esto es, a la clásica idea de nación cívica.

En suma, la universidad pública está frente a estos tres clivajes y sus procesos de cambio, que tienen sus propios actores y que están en una relación de tensión—el gobierno central con políticas de nacionalización y fortalecimiento del Estado, los gobiernos departamentales con demandas de desarrollo en términos regionales y de articulación de lo provincial a las dinámicas de las capitales, y los pueblos indígenas con sus demandas específicas—. ¿Qué puede hacer la universidad frente a esto? Supongo que tiene que hacer un diagnóstico adecuado y, a partir de él, pensar también en que cumpla una suerte de labor de integración suprarregional.

¿Qué tiene que hacer la universidad? ¡Renovación académica en relación con esta realidad! Porque de ahí provienen los objetos de estudio de la universidad, y si no tengo una nueva mirada sobre esa realidad,

¿de dónde salen estos objetos de estudio? Ahora bien, uno sería más pretencioso si pide no solamente renovación académica, sino que la universidad propicie la reforma intelectual y moral, que es el ideal que planteamos como tarea universitaria. Y podríamos pensar en renovación académica impulsando la reforma intelectual. Perfecto. ¿Qué ha ocurrido en este campo o qué desafíos están planteándose?

Sabemos que en la formación de postgrado estamos frente a un entorno negativo porque se ha mercantilizado la formación, y no solamente por la presencia de universidades privadas sino porque, en muchos casos, el postgrado de la universidad pública funciona bajo una lógica privada, mercantil. Además, hay que sumar unas indecorosas alianzas entre consultoras y universidades públicas que hacen una competencia desleal: ¿cómo se puede competir si alguien ofrece un postgrado que cuesta 1.500 dólares, dura dos años, ofrece clases los sábados todo el día, no exige tesis y otorga a la culminación de sus estudios cuatro títulos, dos de diplomado y dos de maestría? Resulta baratísimo organizar eso, y la mayoría de la gente busca posicionarse de mejor manera en el mercado profesional, para lo que necesita un cartón y se acabó.

Entonces, ¿adónde tiene que apuntar nuestro interés? Pues bien, a ese escaso porcentaje restante, a la gente con vocación por la docencia y la investigación. En la universidad pública esa labor la realizamos en el CIDES y en el CESU² porque hacemos oferta académica en función de lo que consideramos necesidades del Estado y de la sociedad. Es cierto que nos cuesta un montón hacer funcionar esos programas, pero en eso estamos.

Esas son las dos caras de la realidad universitaria en el postgrado, lo que me lleva a la relativización porque no creo que existan instituciones eficaces o instituciones deficitarias, así en general, y menos en la universidad pública. Lo que tenemos son nichos, institutos, centros, programas o redes que funcionan bien, así como espacios universitarios que son un verdadero desastre. Existen espacios y ámbitos donde las cosas funcionan bien; hay programas exitosos en varias universidades. Esos son

2. Postgrados de la Universidad Mayor de San Andrés, de La Paz, y de la Universidad Mayor de San Simón, de Cochabamba, respectivamente. Nota de edición.

los espacios que debemos auscultar y potenciar, y luego conectarlos con universidades de la región latinoamericana y con otras universidades del exterior que están en la globalización alternativa, no en la neoliberal.

Cuando hay calidad de equipo y existen objetivos claros en un centro, en un nicho, en una red de investigadores, la negociación con la cooperación internacional no es de subordinación porque la cooperación internacional define líneas de trabajo sólo cuando la contraparte no tiene calidad. Entonces, en esos nichos y en esas redes se puede encontrar las pistas, no sé si para la reforma universitaria, pero sí para cumplir los objetivos elementales de la universidad. Porque no puedo suponer que primero tiene que darse la reforma institucional para pensar en que funcionen bien las cosas; pienso que hay que potenciar esos espacios que funcionan, haya o no reforma institucional, salga bien o salga mal la reforma del Estado.

Es decir, la investigación tiene sus propios objetivos, no necesariamente como institución universitaria en general, pero sí como comunidad intelectual, como equipo de investigación, en muchos casos articulando comunidad local e investigación participativa o investigación-acción o cualquier nombre que queramos darle. Y donde sea necesario, debe usarse la lógica cartesiana, occidental, y donde haya que aprender del saber popular, habrá que aprender. Sobre eso ya existen experiencias en las universidades, en las que se ha desarrollado, a mi juicio de manera más compleja y enriquecedora, la labor de investigación en el campo de la historia, la etnología, la antropología, la arqueología.

Aprovecho para contarles una experiencia relacionada con lo que les decía hace un momento, hablando de nichos y redes. Todos ustedes conocen el Programa de Investigación Estratégica en Bolivia, el PIEB. Si la universidad es paraestatal, podemos decir que el PIEB es parauniversitario, es decir que, aunque no es un programa universitario de una manera pública, la labor del PIEB alimenta y enriquece la tarea de la universidad pública en el ámbito de las ciencias sociales.

Esto lo ha llevado a una labor de colaboración y cooperación con varias instituciones. Por ejemplo, desde hace un par de años, y a partir de ese lazo, ha efectuado con el CESU un trabajo de investigación que dio como resultado la publicación de un libro que contiene el estado del arte de la

investigación social sobre el departamento de Cochabamba, un material que es punto de partida para futuras investigaciones y para cualquier tesis. Esta labor también se está realizando en La Paz y pronto se iniciará en Santa Cruz. Es decir, dentro de unos meses se van a poder juntar 30 ó más investigadores del eje central para discutir los resultados sobre el estado de la investigación en esas regiones. Ahí podremos decir qué es lo que está bien investigado, qué hace falta, qué está mal investigado, hacia dónde dirigimos la investigación. Y si tenemos suerte, si los regionalismos no nos vencen, a lo mejor podemos hacer una comunidad intelectual nacional, que es algo difícil de armar en el país.

Entonces, para concluir, se trata de buscar los nichos y fortalecerlos, de ampliar las redes y fortalecer aquellas existentes. Es la única base para llevar adelante las cosas, y sobre esa base pueden negociar con quien sea con objetivos propios. Entonces, vuelvo a los temas anteriores: al fortalecimiento del Estado, a su nuevo rol en la economía; a la descentralización del Estado, y el nuevo papel del Estado en el ámbito regional.

Estos temas nos están planteando claramente el derrotero para la investigación y para la formación de recursos humanos en función de la gestión pública. Volvemos otra vez a ese tema. La gestión pública descentralizada demandará otro tipo de ingreso al mercado laboral, en que el rol del Estado será importante. Eso le da a la universidad, o por lo menos a algunas carreras o facultades, pautas para definir mínimos criterios de planificación y racionalización. Y pasa lo mismo en términos de investigación porque tenemos otro desafío muy grande: ¿cómo construimos objetos de estudio? Porque vamos a tener un rediseño estatal bajo nuevas normas constitucionales, y eso implica todo un desafío de investigación para pensar cómo se debe aplicar o cómo se debe implementar el conjunto de transformaciones jurídicas e institucionales que provendrán de la Asamblea Constituyente.

Además, podemos pensar en niveles de complejidad de objetos de estudio, porque aparecerá claramente un objeto de estudio regional, otro local, otro nacional, y las posibilidades de pensar en su articulación interna y su vinculación con los globales. Y esto nos lleva a una conclusión obvia: a la necesidad de la investigación inter y multidisciplinaria. No

es cuestión de que la universidad se proponga hacer investigación interdisciplinaria y multidisciplinaria porque eso siempre se ha planteado en términos programáticos, y que en la actualidad es de sentido común.

Pensar en una lógica de fortalecimiento del aparato productivo a través de la industrialización es una de las metas centrales en la visión del gobierno, pero esa meta debe ir acompañada de una mirada ambientalista. Pasa lo mismo con la descentralización, que exige combinar lo económico, lo social y lo institucional, y con la interculturalidad como diálogo de ecología de saberes. En suma, la complejidad del objeto de estudio exige también que se haga más complejo el quehacer investigativo. Ese es nuestro desafío como investigadores, independientemente de los avatares institucionales de la universidad pública.

Cecilia Salazar

Quiero comenzar señalando que esta reflexión recoge dos aspectos problemáticos. En primer lugar, la universidad ha perdido legitimidad en el campo de las mediaciones Estado-sociedad, al punto de que parece que la transformación social ya no requiere de la fuerza catalizadora de una institución como ésta. Habrá que decir, sin embargo, que este hecho, esta parálisis de la universidad, está asociado a la parálisis de las mediaciones entre Estado y sociedad en todos sus niveles. En nuestro caso ésta está relacionada con el rol que tiene la universidad en la interpretación de la realidad nacional.

El segundo aspecto problemático o la segunda línea de reflexión es que, como se ha señalado reiteradamente, la universidad no reflexiona sobre sí misma, es decir, no ha generado un campo autorreflexivo sobre la problemática que acabo de señalar, por ejemplo.

Ahora bien, si asociamos ambos aspectos, tenemos como resultado un panorama por lo menos desalentador, porque la universidad, al haber perdido su lugar en el campo de la interpretación, ha perdido su identidad. En segundo lugar, tratándose de una institución que da el sentido general de comunidad, en este caso a la nación boliviana, tenemos que atribuirle a su ausencia por lo menor parte de las responsabilidades que hacen a la fragmentación social, política y cultural del país.

Esto es grave porque toda sociedad moderna deposita sus formas de fe y de certidumbre en sus instituciones, entre otras, en las que generan conocimiento, y si estas instituciones están puestas en duda, la certidumbre de la sociedad queda en vilo. Esto adquiere mayor relevancia cuando, en consideración a lo que señalaba Zavaleta, una sociedad que es incapaz de volcarse sobre sí misma es decir, incapaz de autoconocerse, limita sus potencialidades emancipatorias.

Eso adquiere otra significación colateral si estamos de acuerdo, además, en que las mediaciones entre Estado y sociedad se configuran, en el fondo, en aras de la construcción de sentimientos de pertenencia común. Esto, en el caso de la universidad, no puede tener como un objetivo puro y simple la formación de funcionarios, sino de algo más significativo aun desde mi punto de vista: la formación de ciudadanos o, para decirlo de un modo más cabal, la formación de profesionales con personalidad o carácter nacional. Lo que se pretende es tener expertos conscientes del rol que juegan como intérpretes de la relación Estado-sociedad en los campos de especialización que le son particulares.

¿Cuál es el saldo hasta ahora, entonces? Primero, que la universidad ha cedido su rol como intérprete de la emancipación y de la formación del carácter nacional a otros actores. En esa dirección es un actor más, no el central, en el campo de la argumentación y la interpretación. Eso quiere decir, en buenas cuentas, que el conocimiento científico y académico que emana de ella debe competir además en condiciones desiguales con otras fuentes de conocimiento e interpretación. Esas fuentes son —por el acontecer político y social que le es inherente a este contexto— de carácter privado, considerando que conocer desde lo privado está acompañado también de estrictos fines privados.

Ahora bien, ¿este es un proceso únicamente atribuible a la universidad? Sin ánimo de alivianar nuestra responsabilidad, aquí debemos decir que en el fondo de este proceso está el propio desmoronamiento del Estado en el marco de la economía de mercado. En ese sentido, si las mediaciones han entrado en crisis, lo han hecho porque el Estado ha dejado de ser lo que era, lo mismo que la sociedad.

Quisiera destacar aquí un solo punto: intentando comprender el proceso de los últimos años, desde la intersección entre economía y

sociología, considero que deberíamos caracterizar al neoliberalismo como un proceso de desintegración económica con consecuencias en la identidad individual y colectiva de los pobladores, es decir, con consecuencias directas en el sentido de la bolivianidad.

En lo que nos compete, esta desintegración ha tenido un efecto devastador en la segmentación del consumo cultural, entendiendo a la cultura como un recurso más de la desigualdad capitalista, es decir, poniendo de un lado de la polarización a sujetos con una extraordinaria capacidad para la manipulación de los signos, a partir de su acceso al libro y a los recursos de la telemática y, del otro lado, a sujetos volcados a la manipulación de la materia en el marco de su cada vez más agravada escasez para garantizar su subsistencia. Para decirlo de otro modo, para unos el conocimiento científico, para otros el conocimiento natural, para unos el trabajo intelectual, para otros el trabajo manual. Esta desigualdad en el contexto actual está exacerbada más que nunca, lo que resulta terrible si lo asociamos a lo frecuentemente ajenos entre la teoría y la práctica que suelen resultar los procesos de abstracción distantes respecto a las prácticas de la subsistencia. Como decía alguien esta mañana: entre los que dicen la verdad y quienes la escuchan.

Pasando a la segunda línea de reflexión, está claro que la universidad no es objeto de sí misma. No se interpreta, es decir no solamente no interpreta la relación Estado-sociedad, sino que no se interpreta a sí misma. Por lo tanto, ha trasladado la interpretación de su mismidad a otros actores, generalmente privados. En ese marco lo que se ha producido en los últimos años acerca de la universidad proviene de entornos extrauniversitarios, sobre la base de un paradigma hegemónico que se ha constituido en estos últimos 20 años, que es la modernización.

¿Cuales son los valores de este discurso? Básicamente están asentados en la eficiencia, aspecto con el que podemos coincidir en la medida de los requerimientos que supone una sociedad moderna y en la medida que responda a las necesidades de la realidad nacional, lo que sin embargo no siempre es así. Me explico: el modelo hegemónico discursivo del neoliberalismo, amparado en la modernización y la eficiencia, le ha exigido a la universidad adaptarse al mismo, pero en una situación de desintegración social, económica y cultural nacional.

Sin poner en duda el concepto de la eficiencia, sino el contexto en el que se lo plantea, el discurso de la modernización ha tendido, por esa ruta, a envilecerse, en el sentido de que su orientación se produjo fuera de las necesidades de la realidad nacional, fuera de las demandas de una sociedad despojada, es decir hacia valores externos—de la globalización—que han puesto en entredicho, por ejemplo, las políticas o los intentos de acreditación universitaria, más en función de valores extranacionales que nacionales. Este aspecto, como diría Gustavo Rodríguez, ha puesto sobre el tapete una identidad esquizofrénica en la universidad, que desde entonces está sujeta más a valores y a actores heterónomos que a demandas locales.

En ese marco, la universidad ha quedado aislada o se ha forjado en los últimos años como una isla que ha intentado contener en su seno valores que no podemos desestimar, pero que —al quedar instalados en un contexto de exclusión y de desnacionalización de la sociedad boliviana— han tendido a envilecerse.

Para concluir, tenemos entonces una falta de autorreflexividad en el seno de la universidad le ha quitado su carácter nacional, del mismo modo que ha envilecido lo que en algún tiempo fueron sus virtudes. Asimismo, en aras de mantener su legitimidad, ha creado dentro de la universidad un discurso de legitimación que apela más al pasado, sin ubicarse en un contexto actual. De ahí que lo que tenemos dentro de la universidad sea no una autonomía sino una autonomía dependiente; no una acción política sino intereses privados en nombre de la política; no una revolución universitaria sino atrincheramiento de intereses conservadores en el seno de sus diferentes estamentos.

Quizás lo más crítico que pueda señalarse en este contexto puede recogerse de las ideas expuestas por Gustavo Rodríguez y otros, que señalan que en gran parte de la estructura de las universidades prevalece la apelación a las virtudes sociales, contrahegemónicas y anticapitalistas, asociadas sin embargo a la emulación de lo que estos autores denominan burocracia del saber, a partir de lo cual se reproduciría una especie de simulación en torno a los beneficios que la universidad genera en su relación con la sociedad, encubriendo lo que no sería sino insustantividad. Eso se resume en la idea de la

autonomía dependiente —la “trampa feliz” dicen ellos— en que se halla la universidad, la que le permite construir su mundo autorreferencial y entrópico, sin desenmascarar completamente la verdad de su retórica. Sin embargo, como estos autores también señalan, y como también se ha dicho acá, no debemos olvidar que a la universidad le corresponde un Estado y a éste una universidad, lo que se resume en la frase de: “a tal Estado, tal universidad”.

En ese marco, como decía Fernando Mayorga, quiero destacar, sin embargo, en un contexto de tanta negatividad, algunas virtudes que le han sido propias a la universidad, aun en este escenario de despojo general. Y quiero hacerlo señalando sobre todo a la Universidad Mayor de San Andrés, que es la que personalmente me interpela. La UMSA aparece permanentemente como la universidad que no ha podido, en el contexto de la modernización, salir de sus arraigos que han encubierto, a pesar de su discurso revolucionario, posturas marcadamente conservadoras.

Ese es un rasgo que se señala como propio de la UMSA, en contraste con los procesos que habría logrado por ejemplo la universidad de Santa Cruz, que ha tendido a abrirse con mayor amplitud a las esferas productivas regionales, o la de Cochabamba, donde, al calor de los efectos de la modernización, se habría producido una dinámica de gestión más cabal a las necesidades de la formación académica, o lo que estaría pasando en la universidad de Tarija, abierta también a desafíos que tienen que ver con un mundo externo global. A diferencia de ellas, la UMSA aparece como la universidad que se ha masificado sin consecuencias positivas, politizada pero al mismo tiempo conservadora.

En respuesta a ello, yo quiero dejar señalado que, si bien todo esto puede ser cierto, hay algo que le permite a la UMSA destacarse en el contexto de las universidades bolivianas, y es que es en su seno ha cuajado o ha florecido una intelectualidad de origen aymara que, de alguna manera, ha permitido contribuir a la extensión del sentido de bolivianidad que se había comenzado a desmoronar con el neoliberalismo.

En ese marco quisiera situar la emergencia del pensamiento y de la intelectualidad aymara, no tanto en apelación a los paradigmas que puede traer consigo y que pueden discutirse desde diferentes posturas ideológicas, sino como un hecho sociológico que está dando

cuenta justamente de lo que decía Fernando Mayorga: la capacidad democratizadora de la universidad, pero también de la sociedad boliviana. En ese sentido entiendo que la bolivianidad, a pesar de estos procesos devastadores de desintegración nacional, ha logrado extenderse horizontalmente a través de la democratización, pero también ha logrado profundizarse verticalmente gracias a los procesos que ha traído consigo la intelectualidad aymara en función de un conocimiento rico que ha complejizado y está complejizado nuestro sentido de bolivianidad.

Eso es atribuible justamente a la capacidad de democratización de la sociedad boliviana, que está acogiendo en su seno elementos, sujetos y actores que no había acogido hasta hace algunos años. Lo que quiere decir que la bolivianidad se ha ensanchado y, en términos cognitivos, se ha profundizado.

En ese marco, sin embargo, y tratándolo más como un hecho sociológico, quisiera dejar señalado, para terminar, que la bolivianidad es un proceso en construcción. La bolivianidad no está dada, está dándose; no se ha producido, está produciéndose. Por lo tanto, la bolivianidad no está encarnada en un sujeto, está en disputa, y el concepto que vayamos a lograr en el transcurso de los próximos años va depender del sentido que le den las fuerzas en concurrencia. A ese respecto creo que una de las funciones vitales, uno de los desafíos vitales de la universidad pública, es contribuir al debate sobre la bolivianidad, pensando sobre todo que si la universidad pública quiere darle una respuesta transformadora al proceso desintegrador del neoliberalismo, tiene que hacerlo en función de los valores de la bolivianidad.

Lo paradójico en este contexto es que este proceso no está enmarcado en la caracterización de la bolivianidad señorial sino en otra forma de bolivianidad que, al calor de los procesos que estamos viviendo, está siendo conducida de la mano de un presidente indígena. Es en ese contexto en el que la universidad tiene que jugar un papel fundamental pensando, reitero, que la universidad pública no puede limitarse a la formación de funcionarios, sino que está orientada también a la formación de sujetos con carácter, con personalidad nacional volcados en su responsabilidad hacia los quehaceres que demanda una sociedad en transformación.

Debate

Pregunta

A esta reflexión se debe sumar el término ‘descolonización’, y no hay que asustarse porque lo diga el gobierno sino porque parece que este término realmente está destapando todas las estructuras de la universidad boliviana, particularmente en el ámbito de la investigación, que muchos de los panelistas han enfatizado. En este contexto, quisiera preguntarles a los expositores cómo debería actuar la universidad frente a la descolonización como demanda de sectores indígenas populares que tienden a interpelar al Estado, frente a las interpretaciones de descolonización que, reitero, se refieren a la estructuración de categorías mentales o tácticas de investigación coloniales que están profundamente arraigadas en todas las estructuras de la universidad y prácticamente en la idea de conocimiento, de investigación, en esa idea cartesiana del sujeto-objeto que en algún momento se ha valorado como, inclusive, algo inevitable, pero que reproduce esa lógica cartesiana sujeto-objeto en la idea de descolonización. Esa es mi pregunta.

Pregunta

Mi pregunta va dirigida especialmente a Fernando Mayorga. Él decía que la universidad se ha convertido en un espacio de interculturalidad. Sin embargo, hay que mirar más profundo, especialmente en lo que respecta al acceso a la educación superior, qué es lo que ha pasado con la Universidad Pública de El Alto y con la Universidad Mayor de San Andrés. ¿Es realmente un espacio intercultural o es una forma más de exclusión de sectores “indígenas”? Debíamos hacer una lectura más profunda de lo que está pasando en nuestra sociedad, ya que ustedes han dicho que la universidad es un reflejo del estado de salud de la sociedad.

Otra pregunta: cuando decían que las grandes multinacionales están apoyando sin ningún interés, no me parece muy justo hablar de desinterés. ¿No debíamos pedir, más bien, que ellos paguen impuestos justos para que las universidades puedan desarrollar una investigación que pueda permitir la transformación de la sociedad? No deberíamos permitir que se siga beneficiando a las grandes transnacionales con

los impuestos. ¿No debía esa ser una investigación dirigida a que las universidades logren más autonomía y orienten sus investigaciones a profundizar y mejorar el bienestar de la sociedad?

Pregunta

Me he quedado confundido cuando han planteado que el neoliberalismo no había actuado en la universidad porque la universidad no suele ser tan poderosa como para evitar ese tipo de presencia. En España, durante el franquismo, aunque hubo sectores críticos, claro que el franquismo entró en la universidad. Entonces quería preguntar si realmente el neoliberalismo hizo o no un espacio dentro de la universidad.

Cecilia Salazar

Quisiera responder muy brevemente al compañero sobre el concepto de descolonización. En mi perspectiva, la vía de descolonización es la modernidad. Afirmino eso, además, desde mi posición de mujer: las mujeres nos descolonizamos en la medida en que nos atribuimos los valores de la modernidad.

Respecto a la segunda pregunta, en alusión estricta a la UMSA, que es la universidad a la que se interpela: sin lugar a dudas los valores de la modernización han penetrado en sus conceptos, en sus programas, en sus modalidades, etc., lo que no quiere decir que en sí mismos estos valores sean malos. Lo que cuestiono es el contexto en el que se dan y que, por lo tanto, termina desvirtuándolos. La eficiencia, por lo tanto, no es mala, sólo lo es cuando enmascara la desnacionalización de la universidad y se pone al servicio de una legitimación externa que no tiene nada que ver con nuestra realidad, por ejemplo a través de la acreditación, que ha sido tomada más de valores de afuera que de valores propios.

Fernando Mayorga

Voy a ser breve, y gracias por las preguntas. Tienen razón en esto de evaluar mejor para llegar a ver si es cierto que la universidad es un espacio de interculturalidad. Yo no he dicho que hay que investigar esa faceta del

rol de la universidad que, obviamente, será distinta en El Alto, en Santa Cruz, en Tarija y en Cochabamba. Simplemente me parecía que sería importante estudiar el papel de la universidad en esa dimensión para, justamente, llegar a conclusiones. En ese sentido, lo planteo como una pista, y no creo que sea equívoca.

Respecto a las transnacionales, claro que tienen intereses, como también los tenemos todos. Lo que planteo es que se puede negociar sin subordinarse. Interesa que de los 20 estudiantes que se formen, algunos entren después a Yacimientos (Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos) y le ganen la pulseta a Petrobrás. Ponía como ejemplo la articulación de redes y la relación necesaria de negociación a partir de sus propias fortalezas, y por eso estábamos hablando de Petrobrás, para que quede claro.

Respecto a la descolonización, me adscribo totalmente a lo que dice Cecilia: “nosotras las mujeres nos descolonizamos en la modernidad”. Gracias.

Tercera parte

Guillermo Mariaca

Por la mañana hemos recibido el diagnóstico de la universidad y algunos avances de lo que podría ser la universidad en este nuevo siglo, que, reitero, no conocemos en absoluto. Comparto varias de las observaciones de esta mañana, pero he notado cierto mecanicismo, he notado cierto absolutismo, por ejemplo, en la afirmación de que el Estado y la universidad son reflejos el uno del otro, y he notado cierto pragmatismo en eso de que la universidad es lo que tenemos y hay que trabajar con ella.

El tema de esta mesa es radicalmente distinto porque nos está desafiando a pensar la universidad en un nuevo mundo que, reitero, no conocemos en absoluto. Deberíamos entonces partir de señalar que la universidad era una reserva democrática de la nación, una escuela de ejercicio de derechos. Por lo tanto la degradación de la universidad se sintetiza en dos caídas, en ambos aspectos: esa caída del cogobierno epistemológico (como cogobierno democrático, y aquí no me refiero a los

estudiantes, me refiero a toda la universidad), al cogobierno burocrático que efectivamente ha gestionado la universidad en estos 25 últimos años; una segunda degradación es pasar de ser el germen de partidos y fuente de democracia, al autismo institucional. La universidad actual no ve más allá de sus narices.

Un tercer apunte es que la universidad habría producido bolivianidad o nación. Creo que en términos sociológicos, tanto por democratización de elites como por acceso y por expansión, hoy hay 50% de mujeres en la universidad, y un altísimo porcentaje, que supera largamente al 50%, proviene de estratos populares. La universidad sí ha producido bolivianidad en términos sociológicos, pero creo que de ninguna manera ha producido bolivianidad en términos cognitivos, de conocimiento de Bolivia; la universidad no ha producido conocimiento nacional. Por esa razón yo diría que la universidad no es universidad.

Hoy, sin embargo, no voy a hablar de la degradación universitaria. Quiero ver, más bien, un nuevo mundo, y el lugar y las características de la universidad en ese nuevo contexto. Porque en una nueva oportunidad fundacional como ésta deberíamos reinventarnos no para profetizar el futuro, sino para diseñar lo que yo quisiera llamar “una teoría general de la libertad” que sea nuestra bandera, nuestra brújula, nuestra actitud, nuestros valores, nuestra fuerza; una brújula que nos indique adónde tenemos que ir y que nos dé fuerza para avanzar. Por lo tanto, si queremos que este nuevo mundo tenga esa pasión utópica, tenemos que diseñarlo desde lo mejor que tenemos, no desde nuestras derrotas, no desde nuestras vergüenzas, no desde nuestra impotencia, no desde la condición colonial, sino a pesar y por encima de ello.

¿Cuál es este nuevo mundo que, en el tono de los cronistas de la conquista temprana, era el mundo salvaje? Con ese tono, yo diría que el nuevo mundo es un mundo de democracia libertaria y es un mundo intercultural. Eso es lo que quiero compartir hoy. ¿Qué pienso con democracia libertaria? Pienso en algo que va mucho más allá de lo que es el pensamiento postcolonial que se ha planteado. Hagamos una urgentísima definición del diccionario porque hay muchos manejos del concepto postcolonial, como simplemente el concepto descriptivo de aquel momento de las independencias republicanas. No estoy hablando

de eso, sino de la reflexión sobre la condición colonial y las lecciones que da esa reflexión colonial. Aprendamos para no repetirlo.

En relación con la democracia libertaria, diría que es más que postcolonialidad, porque si la postcolonialidad es la reflexión política e intelectual sobre cómo debemos ir descolonizando, la democracia libertaria en cambio plantea de partida el ejercicio pleno de todos los derechos a través de la repolitización, a través de convertirnos todos en gente que piense y viva en bien común, no para separarnos, no para romper, sino para que toda forma colonial sea inimaginable.

La segunda característica del nuevo mundo sería la interculturalidad. Obviamente, una interculturalidad más allá del mero reconocimiento multicultural, pero también más allá de una definición que, a estas alturas, yo consideraría liviana, es decir, una interculturalidad como traducción entre proyectos civilizatorios, como puente, como red, como traductor universal. No estaría pensando en interculturalidad en esos términos. Aunque es inevitable y es necesario que un mundo intercultural tenga estos mecanismos de traducción entre proyectos civilizatorios, esa no es su característica fundamental.

La característica fundamental es que en ese mundo intercultural haya un desarrollo sostenible de las diferencias, todas las identidades tendrían la oportunidad de desarrollarse sosteniblemente hacia delante: esa sería la característica de un mundo intercultural. Biodiversidad e interculturalidad: de esta manera vamos a trabajar con una política de identidades para que la traducción civilizatoria, la traducción de lenguajes, sea innecesaria, porque todos vamos a ser interculturales, todos vamos a ser anfibios y porque las identidades van a estar autodeterminadas.

Yo no voy a ser proletario porque sea obrero, voy a ser proletario porque se me da la gana, porque me voy a identificar con ese mundo. No voy a no ser mujer porque no haya nacido biológicamente mujer; voy a ser mujer porque me da la gana, porque voy a querer el matriarcado. Sé que estoy llevando las cosas a un extremo, sé que hay condiciones necesarias, pero una política de las identidades trabaja las condiciones necesarias no como irrelevantes, sino simplemente como necesarias, como que están ahí, pero como una condición de la cual todos nosotros nos podemos liberar.

Uno, entonces, es el nuevo mundo. Dos, ¿cómo se lo diseña?, ¿desde dónde se lo diseña? Creo que a este nuevo mundo no se lo puede diseñar desde la sociología, desde la política, desde la antropología, desde las ciencias sociales, porque son disciplinas dependientes de lo realmente existente. El nuevo mundo, yo creo, se lo puede diseñar desde la adicción, que es el espacio de la intención de cosas imposibles, es la práctica que inventa cosas imposibles y también es el nuevo mundo que se puede diseñar desde el carnaval. Si se trata de hablar de nosotros, ¿qué es lo mejor que tenemos, lo más libertario y lo más intercultural? Sin duda, al menos para mí, el carnaval. No la Federación de Mineros, no las gloriosas revueltas de octubre, que las revueltas, las reformas no son invenciones de un nuevo mundo. El único lugar, el único espacio que podemos atisbar del nuevo mundo es en la diablada, el *tinku*, en algunas cositas de la iglesia de San Francisco, en la poesía de Jaime Sáenz.

Pero yo no veo un nuevo mundo en este preciso momento. Lo que veo es una crítica profunda a un mundo que tenemos, pero no un nuevo mundo. La ficción, entonces, es una historia sin fin y por esto va mucho más allá de Hegel y de todos sus seguidores. Eso de que la historia no termine, esa capacidad creativa perpetua que tiene como institucionalidad la ficción, que es la invención no sólo de nuevos mundos imposibles sino de mundos mejores.

Y aquí un pequeño detalle: el experimentalismo no es bueno por sí mismo sino por la potencia ética y estética de sus productos: éstos son los interesantes, no los otros. Entonces creo que el experimentalismo tiene varios déficit éticos y políticos, y hago este paréntesis porque en la charla que Boaventura dio ayer puso mucho énfasis en esto. Creo que para nosotros, por lo tanto, este momento debería ser eminentemente ficcional, porque no sólo nos deberíamos emancipar de nuestras cadenas, lo cual ya está bien, sino más bien de la posibilidad de la imaginación. Tenemos que ser capaces algún momento de imaginar nuestro mundo en el que la cadena sea inimaginable, inconcebible, que no podamos producirla.

¿Dónde vamos a construir nosotros este nuevo mundo? Yo diría que hay un campo ficcional extraordinario que hemos producido y ese es, reitero, el carnaval, aprender del carnaval, de esa política carnavalera que el propio carnaval ha producido.

Pero, además, este nuevo mundo requiere de una actitud especial para ese diseño. Y esa actitud, reitero, no me parece que pueda provenir de disciplinas tan realistas como son la sociología, la política, la tecnología, el derecho, la economía, sino de estas otras disciplinas tan extrañas como son las artísticas. Particularmente, de recuperar algunos ritos, esa potencia de algunas de nuestras fiestas libertarias como el carnaval de Oruro o el Gran Poder. Digamos entonces, para resumir, que la actitud del nuevo mundo tendría que ser ficcional, carnavalera.

Bajaré un poco a cuestiones institucionales. ¿Cómo se come democracia libertaria y cómo se come interculturalidad? Diría que la democracia libertaria no es sólo democracia participativa, es una democracia representativa pero constituida, organizada procedimental y axiológicamente por la democracia participativa. En este sentido, la democracia representativa no se complementa con la participativa sino que se subordina políticamente a la representativa, aunque en la institucionalidad la democracia representativa es la que nos organiza la convivencia.

¿Por qué esta constitución de lo participativo hacia lo representativo? Por el siguiente argumento: porque deberíamos, en el nuevo mundo, transformar las relaciones de poder jerárquicas en relaciones de poder compartidas. Este es un argumento de fondo para mí, por lo menos en esta prelación de lo participativo sobre lo representativo. Y hay dos principios: una decisión compartida entre el Estado y la sociedad; y la articulación del poder como una red sin jerarquías.

No estoy hablando de anarquismo porque esto es un diseño estatal; el Estado, entonces, se articularía con la sociedad a través del poder ciudadano, con sus instituciones y la decisión se compartiría a través del diseño de los valores públicos. ¿Cuáles son, entonces, las instituciones del poder ciudadano? Este cuarto poder estaría compuesto, por ejemplo, por el Defensor del Pueblo, el Defensor del Consumidor, la Contraloría, la Corte Electoral, los fiscales... ¿Por qué? Porque ellos preservan el ejercicio de los derechos. ¿Cuáles son los procedimientos del poder ciudadano? El referéndum, la revocatoria de mandato, la iniciativa legislativa ciudadana, etc. Algunas de estas cosas ya las tenemos, pero las tenemos medidas dentro de la democracia representativa, y la institución fundamental de

una democracia participativa serán los consejos ciudadanos, que son los que diseñan, fiscalizan y evalúan las políticas públicas.

Y un segundo paréntesis en este debate es que yo creo que el Estado debe ser necesariamente plural. Ayer en la noche me ha incomodado una respuesta que podíamos justificar en Cuba o Venezuela, y ahí no hay pluralidad. La idea del partido único es un valor autoritario. Según yo, no hay explicación válida alguna para la idea de un partido único, aunque haya imperio o lo que sea. Partido único no, no sólo porque la pluralidad es fundamental para una de las características del mundo nuevo, que es la interculturalidad, sino porque la pluralidad tiene un valor ético que obliga al debate, que obliga a esta historia sin fin de la libertad, a la expansión permanente de los derechos. Sin pluralidad esto no es posible.

Respecto a la interculturalidad política, ¿cómo se la come?, ¿cómo se convierte esto en instituciones? A través de dos cosas: sistemas de gobierno y sistema de decisiones. Los sistemas de gobierno son múltiples, plurales. Habrá representación, habrá rotación con responsabilidades, habrá democracia directa, asamblea con delegados, tenderemos democracia representativa, una democracia comunal, una democracia directa, una democracia participativa en las instituciones que hemos recorrido. Pero también interculturalidad política es interculturalidad en sistemas de decisión. ¿Quiénes deciden? No sólo representantes responsables, delegados, consejos ciudadanos. Deciden también las visiones del mundo, los proyectos civilizatorios, la subjetividad. ¡No sólo la eficiencia!, ¡no sólo la norma! Y aquí un ejemplo para mostrar cuán complejo es esto: en el norte de La Paz hay un grupo indígena que son los pacahuara. Resulta que los pacahuara son una sociedad de hermanos que socialmente no tienen madres ni padres. Son los árboles los que cumplen esa función. ¿Cómo convivimos con ello el resto de los bolivianos?, ¿cómo le hacemos si no es con una interculturalidad política en la que admitamos que los pacahuara tienen a un árbol como a su padre y madre, y que ahora, obligados por la barbarie de la pobreza, se han convertido en traficantes de árboles, en genocidas de sí mismos? ¿Cómo hacemos esto si no es, reitero, con una interculturalidad de fondo en que haya sistemas de gobierno y sistemas de decisiones enormemente plurales?

Paso entonces a la universidad. Si este nuevo mundo con democracia libertaria y este nuevo mundo intercultural definido así, como desarrollo sostenible de las diferencias interculturales, va a tener una universidad, esa universidad tendrá que ser libertaria e intercultural. Yo diría que la universidad en tanto libertaria tiene dos funciones que cumplir: una, en este momento debería ser un observatorio que apoya el diseño, la fiscalización y la evaluación de las políticas públicas; y dos, aunque suena raro, un tribunal epistemológico constitucional que organiza deliberación social en la universidad. Este tribunal epistemológico institucional es el que diría que los pacahuara, que son una sociedad de hermanos que tienen como padres y madres a sus árboles, tienen el derecho de conocer el mundo a través del bosque. ¿Cómo lo hacen? Problema de los pacahuara; ellos ya se restaurarán, ellos ya se restablecerán, ellos se desarrollarán y, en algún momento, dialogarán con el resto de los bolivianos, digamos para charlar sobre este asunto. Pero para decidir qué se hace en caso de que un pacahaura no quiera que se corte ese árbol, tiene derecho a acudir a ese tribunal epistemológico institucional.

Tres, la universidad incultural. ¿Cuáles serían las instituciones de la universidad intercultural? Primero, la gestión de la restauración de las universidades y el desarrollo de las entidades, con particular énfasis en las entidades débiles. Y aquí sí comparto eso de la discriminación positiva o como se llame, porque muchos de los pueblos indígenas están en verdad casi muertos, y si no se hace un esfuerzo extraordinario para que ellos mismos se restauren, se restablezcan y posteriormente desarrollen sus propios proyectos civilizatorios, vamos a perder demasiado como humanidad. ¿Y quién lo podría hacer? ¡La universidad!

Y una segunda institución de la universidad intercultural sería el tribunal identitario constitucional. Si yo digo: “a mí me da la gana de ser mujer, yo soy mujer” y viene la Corte Suprema y me dice “no, usted no es mujer, usted es hombre”, yo apelaré ante el tribunal identitario constitucional: quiero ser mujer y este es mi derecho. Ese tribunal me dirá “usted tiene el derecho a ejercerlo”. Este tribunal apoya a todos los procesos de autoidentificación.

Termino entonces con la universidad en el nuevo mundo: esta universidad es una escuela de politización, de responsabilidad pública compartida y por lo tanto, obligatoria. Y esta universidad es una escuela de expansión, plural, de derechos, de ética pública y, por lo tanto, también obligatoria. Aquí quiero hacer una pregunta: ¿este gobierno está haciendo posible esto? Yo me respondo que no, que este gobierno no está haciendo posible esto en ningún sentido, por lo menos en el ámbito educativo. Este gobierno ha hecho cuando menos dos cosas que creo que son muy graves, y quizás muy difícilmente revisables. Primero, ha nombrado dos ministros de Educación: uno es Félix Patzi, que está acá y que es un fundamentalista, y el otro es miembro del sindicato de profesores, un ministro que ha dicho que en el Ministerio de Educación sólo pueden trabajar profesores, un ministro que defiende que la educación es propiedad privada del magisterio.

Otra razón: este gobierno no tiene ningún interés en reflexionar y pensar sobre la cuestión educativa. Al haber devuelto al sindicato del magisterio la propiedad del aparato educativo, le ha devuelto la propiedad de las normales, la propiedad de las direcciones departamentales, distritales; ha sacado al Viceministerio de Ciencia y Tecnología y lo ha llevado al Viceministerio de Planificación.

Entonces no sé qué cosa es el asunto educativo que debería ser central en un nuevo mundo libertario e intercultural, en un nuevo mundo que se imagine, se desee a sí mismo utópico, porque es un mundo en el que todos deberíamos ser políticos, en que todos tendríamos que funcionar en el torno al bien común. Ese asunto educativo no existe en este gobierno. Entonces creo que hay una contradicción de fondo entre ese discurso fundacional y esa realidad conservadora.

Cierro esto con una metáfora: conozco a Wilmer Urrelo, que acaba de ganar un premio nacional de novela. Es estudiante de la Carrera de Comunicación de la UMSA, posiblemente la peor carrera que tiene esa universidad, la peor en todos los sentidos: la más prebendal, la más degradada, etc. Pero este Wilmer Urrelo ha estudiado ahí, y recuerdo que hace un par de años estaba discutiendo con los estudiantes de su curso, a los cuales uno de esos raros profesores les había pedido que lean libros. Entonces la respuesta de los estudiantes fue: “¡Cómo pues, cómo vamos

a leer libros!” Y el profesor les dijo: “¿Cómo? ¡Tienen que leer!” “No, somos pobres no podemos leer libros, no podemos comprar”. “Bueno pues, entonces fotocopien, hagan una colecta”. “No, imposible”. Y el único que se enfrentó al resto de sus compañeros era este Wilmer Urrelo y les dijo: “Tenemos que leer, compañeros, hay que leer”. “Pero somos pobres”. “Sí, yo también soy pobre, miserable. ¿Saben que hago? Me voy a las fábricas de papel higiénico, les compro libritos, lo que sea, les compro los libros para que no los vuelvan papel higiénico. Ya tengo mis acuerdos, entonces voy a estas fábricas, recupero libros y me pongo a leer, y me los venden en un peso, en dos pesos, ya tengo mi biblioteca de mil volúmenes”. Esto que les cuento sucedió hace tres años.

Esta no es, creo, una metáfora de reciclaje, no es una metáfora ecológica. Para mí es una metáfora de reinención, porque sólo así vamos a poder decir a nuestros hijos que apuesten por esta universidad, que apuesten por una universidad tan profundamente degradada que no ha sido capaz de inventar un nuevo mundo, que no ha sido capaz de diseñar ese nuevo mundo libertario intercultural. Gracias.

Félix Patzi

Agradezco a los que están escuchando y también a los que han organizado este evento. Yo voy a decir algunas verdades, espero que no les duela, pero si les duele está bien porque, como parte de la comunidad universitaria, tengo la obligación de aportar sobre la universidad y la educación.

No quisiera diagnosticar porque creo que de eso tenemos suficiente, y tampoco quisiera referirme a los paradigmas porque muy poco me importan, la verdad; de paradigmas hemos vivido 500 años y eso solamente nos ha llevado a la ruina. Lamentablemente, las universidades han vivido de paradigmas, han imitado el concepto de calidad, incluso lo han asemejado o comparado con Harvard. Allí se hablaba del concepto de eficiencia, calidad y todo eso, y aquí también se empezó a hablar. Si allí ha funcionado administración de empresas como el prototipo de las universidades, aquí también todas las universidades públicas y privadas hablan de administración de empresas.

Yo diría que la universidad nunca ha respondido a la realidad de Bolivia tal como es. Una presencia fundamental en Bolivia son las tecnologías sociales, las sociedades y las comunidades indígenas, pero se ha despreciado esas tecnologías.

Pero es falso que no se produjo intelectuales; en ciencias políticas estamos en primer lugar en el mundo. Otra cosa es el prejuicio de que no se genera nada porque lo de afuera siempre es lo mejor. Al viajar me sorprendí de todos los textos que se producían aquí, traducidos, incluso sin autorización del autor; he visto mis libros pedaceados por todo lado. En Bolivia no hay ninguna biblioteca que recolecte mis conferencias, mis libros; en EE UU, en cambio, toditos, completos. Me he asombrado cuando he ido a Italia, a Alemania. También los textos de Silvia Rivera, de todos los mejores que hablan de Bolivia. Y yo digo que aquí se producen muchas cosas —sólo que no nos valoramos—, tenemos que reconocerlo y sentirnos orgullosos.

Aunque me llamen fundamentalista o lo que sea, yo quisiera ser honesto. Mientras el país no solucione el problema de la colonialidad estamos hablando cualquier cosa; así de simple. Eso escribí un artículo en (el periódico) *La Razón*, con el título “Más allá de la raza”. Precisamente detrás de las razas están los proyectos de sociedad, incluso antagónicos. Ese antagonismo hay solucionarlo, hermanos, hay que pensar cómo solucionarlo.

La colonialidad tiene dos puntos de vista, uno es más sociológico, otro es más filosófico. Lo sociológico se refiere a la clasificación social a partir del criterio de raza, de etnia; es decir, todas las oportunidades de nuestro país siempre han sido definidas en función de la colonialidad (lengua cultura, etc.) y a la pertenencia a un apellido. Esa es la realidad, la curva de oportunidades va disminuyendo en tanto también va oscureciéndose el color de la piel. Eso no solamente pasa en Bolivia, también en el resto de América Latina, en el África, en el Asia, incluso yo me sorprendí cuando hablé de la colonialidad en Europa: los sardos, los vascos tienen ese mismo problema.

Por eso, cuando hablamos de colonialidad no hablamos sólo de Bolivia; estaríamos hablando del mundo. Hablar de dos Bolivias me parece ridículo, hablar de ese criollo mestizo, por favor, ¡no! Aunque lo llamen

fundamentalismo, no va a haber solución, va a haber guerra para construir una sola Bolivia. Hay que solucionar esa yuxtaposición, así de simple. En Bolivia siempre hemos sido enfrentados bajo esa yuxtaposición; nuestra historia es la historia de esos conflictos de yuxtaposición de civilizaciones. Eso nos da luz para hablar en primer lugar del concepto más sociológico de colonialidad en cuanto se refiere a la distribución de oportunidades; eso hay que solucionarlo.

El segundo concepto de colonialidad es más filosófico. Se refiere a las concepciones o concepción del mundo, y aquí hemos trabajado sólo una visión del mundo, hemos trabajado en la imposición de una sola visión del mundo. Se han desechado totalmente las visiones del mundo de otras sociedades indígenas, se ha construido un imaginario negativo hacia los indígenas. Los propios indígenas han sido cómplices de eso. La política ha construido un imaginario positivo de Occidente, de lo urbano, de lo criollo, de lo mestizo.

A eso quiero entrar ahora. Cuando estuve en el Ministerio de Educación yo quería ver en la iglesia una víbora, un sapo al lado de su virgen. Eso es interculturalidad, hermanos. Entonces, por qué la Iglesia tiene que imponer la religión católica aquí si somos interculturales. ¡Qué valoren, que enseñen en las escuelas y en todos los niveles, todas las cosmovisiones, la civilización indígena, sus creencias, que estén adorando al sapo, al diablo! ¿Por qué? Porque descolonizar en términos filosóficos significa equiparar las concepciones del mundo. No decimos eliminar, no queremos imponer sino equipar las cosas.

Yo quiero decirles que cuando hemos trabajado la Ley Avelino Siñani y Elizardo Pérez hemos trabajado junto a las universidades en esta visión de descolonización. Descolonizar significa modificar las instituciones colonialmente estructuradas, y la universidad se ha hecho una institución colonialmente estructurada. Partamos de una de las expresiones más contemporáneas de la colonialidad: la exclusión fundamentalmente de los indígenas (urbanos y rurales). En la ley, la política de inclusión en la educación superior la hemos planteado con la desconcentración, obligatoria y sistemática, y desconcentración conforme a las vocaciones productivas.

Quiero decir que muchas universidades han empezado esa tarea, pero nuevamente de manera colonial: crean carreras técnicas y algunas, de paso, mandan profesores egresados sin ninguna competencia. Por ejemplo, cómo funciona agronomía o veterinaria en una ciudad, sin pisar el campo ni sembrar una papa. Tienen una granja experimental en Belén, pero ni siquiera van, ni los profesores quieren ir. ¿Y cómo quieren ser agrónomos? En esta ley hemos dicho que hay que desconcentrar para incluir.

Yo creo en la universalización de la educación superior, que todos sean profesionales, el 100%, esa es la meta, eso sería revolución de la educación superior, y eso es posible sólo con la desconcentración, que es una de las políticas que hemos planteado. Por lo tanto, ahí va la descolonización porque las oportunidades se las da a todos por igual, todos tienen la posibilidad de ser profesionales.

Respecto a la universalización de la formación técnica, del modo en que funciona la colonialidad en Bolivia, nadie quiere ser técnico, nadie quiere título de técnico superior, todos quieren ser licenciados o tener maestría o doctorado, y el mundo cotidiano del mercado y todas esas cosas van por otro lado. Un país no se construye con abogados, sociólogos, historiadores, ni muchos menos con literatos, y si no generamos fuerza de trabajo con capacidad de gestar economía, peor todavía, hermanos.

La visión colonial en Bolivia es formar profesionales con mentalidad burocrática. Están en la universidad y ya están pensando sentarse en la silla. Esa es la mentalidad que hemos heredado desde la Colonia, porque las primeras profesiones han sido abogados, doctores, filósofos, curas, teólogos, carreras totalmente improductivas. Entonces hay que cambiar esa mentalidad con la obligatoriedad de la formación técnica. La ley que impulsamos dice después de la carrera técnica se puede transitar a técnico superior y luego a la licenciatura y el postgrado, precisamente para eliminar esta colonialidad, porque ahora los títulos de las carreras de técnico medio y superior son inferiorizados por los licenciados respecto a los de maestría, doctorado. Si universalizamos la formación técnica puede ser que incluso solucionemos un problema central en el país.

Entonces, empezamos a impulsar la economía del país con jóvenes, porque tendrían su primer título profesional a sus 20, 21, 23 años, con

todas las habilidades y destrezas para levantar la economía. Que esos jóvenes profesionales presenten un proyecto para que el Estado les preste dinero es la única manera en que se puede avanzar; que constituyan empresas comunitarias pequeñas, después medianas y grandes.

En cuanto a la política, la universidad boliviana que estoy planteando incorpora de manera obligatoria, en todas las carreras y facultades, la sabiduría, el conocimiento y la tecnología de la sociedad de los pueblos indígenas. Por eso cuando dijimos que todos vamos a estar obligados a aprender un idioma nativo, todos han reaccionado. ¡Caramba!, yo dije:.. “y quién eres”, “mestizo soy”, “entonces por qué estás negando a tu madre, de dónde eres, de pollera o de qué”. Hasta eso hemos llegado porque no quieren aprender otro idioma en Bolivia. A los que no quieren aprender les pregunto por qué no quieren si es obligación; además permite levantar la autoestima de la identidad nacional. Les pregunto “quién vive ahí”, nadie me responde, “¿cómo es?, ¿quién es ayoreo?, ¿quién es chiquitano?, ¿quién es guaraní?, ¿quién es ejja?, ¿quién es tacana?” ¡No conocemos y todos debiéramos conocer en qué consiste esa sociedad, cuál es su forma de organización, cuál es su forma de economía! Mientras conozcamos, evidentemente podremos considerarlos hermanos, y que esos chiquitanos también conozcan quién es el aymara, quién es el quechua, cómo es. Después hay que ir a la historia y después a la historia universal. Eso es descolonizar de verdad, y por eso es muy importante la incorporación en la parte curricular de estas concepciones del mundo de las sociedades indígenas.

Por último, dos cosas han afectado a las universidades: han visto a la autonomía como una republiqueta donde nadie entra. Lamentablemente, esa autonomía se ha separado totalmente del pueblo; históricamente surgió como parte de la sociedad pero hoy se ha separado. Entonces aquí la discusión es cómo anclar nuevamente la universidad a la sociedad. Se ha planteado autonomía con participación social, y quiero poner esto en discusión porque se trata de la creación de un consejo social unitario de educación superior, como una instancia externa a la universidad conformada por organizaciones que planifican, juntamente con la política de investigación, la política de concentración.

Cada política tiene su presupuesto, y esta instancia también. Además, se gestiona una lucha de manera conjunta para financiar, para movilizar. Ese es el consejo, eso es participación social. No se mete en su elección de directiva, de director, ni de sus docentes, ni siquiera en su plan curricular. Puede sugerir, puede decir “esto podemos querer”; por ejemplo, si una comunidad o una región pide la desconcentración, ese consejo nacional dice cómo va a ser, eso es participación social. Esto estaba pactado con la universidad.

Finalmente, yo he declarado en contra de que se creen universidades en esta línea de descolonización porque se trata de acercar las fronteras cada vez más, borrarlas. Por eso en el Congreso (Nacional de Educación, 2006) defendía que no era necesario crear las comunidades indígenas porque eso era producir la colonialidad: una universidad indígena, una universidad blanca. Yo les decía a mis propios hermanos: no creo que tengamos títulos como en tiempos de Melgarejo, carnet de indios, carnet de blancos, eso era seguir reproduciendo la colonialidad. Descolonizar es dar oportunidades por igual; allí valen la capacidad, el conocimiento, el esfuerzo, los méritos. Eso no es excluyente, sólo es un valor liberal de siglos.

Boaventura de Sousa Santos

Los debates sobre la universidad aquí y en el mundo son debates masoquistas. Entonces lo que diré hoy aquí será una razón de optimismo trágico. Estamos conscientes de las dificultades, pero pienso que hay mucho pensamiento novedoso en Bolivia para poder llevar adelante una reforma emancipatoria de la universidad. Pienso seriamente que, a pesar de lo que se dijo hoy en la mañana, la universidad es capaz de reflexionar, pero probablemente no es capaz de traducir la reflexión en ideas prácticas.

Entonces, ¿qué les puedo ofrecer después de esas brillantes intervenciones que tuvimos aquí? Para comenzar, me gustaría decir que todos nosotros, en todos los países, discutimos la universidad; es un proceso global. Pero también me gustaría decir que la universidad no ha estado siempre en crisis, y que es importante saber de dónde viene

esa crisis: del proceso global de mercantilización de la universidad y de los servicios universitarios. Eso se está discutiendo en la Organización Mundial del Comercio (OMC), con la próxima liberalización de los servicios, y lo más importante, lo más lucrativo, con la educación terciaria, es decir las universidades, la enseñanza superior.

Lo que sea que vaya a pasar en las universidades no tiene nada que ver con privatización. El problema es otro, es que la universidad pública no solamente trabaja para el mercado, sino para que se constituya como mercado interno en todas las relaciones con el profesor y, al mismo tiempo, se integren en esta mercantilización los servicios de educación. Consiste en que si se sigue adelante en este sentir, las llamadas universidades globales —que en este momento son las cinco o seis universidades norteamericanas, las dos o tres australianas, las dos inglesas o una holandesa— pueden patentar cursos de tecnología, sociología, humanidades y antropología y venderlos a las universidades llamadas del Tercer Mundo, que pueden ser del sur de Europa, de mi país, Portugal. La idea es que las universidades de los países menos desarrollados no deben ser una prioridad de inversión. Si ustedes van al África hoy en día, sus gobiernos no envían al Banco Mundial ninguna solicitud de inversión universitaria para que compre a las universidades globales paquetes de programas, de currícula, de profesores, de evaluación de clases. Pero Sudáfrica ya vende paquetes de cursos de sociología al resto del África, y esto va en aumento. En Latinoamérica se intenta lo mismo con la UNAM, y la UNAM está en una resistencia total, por cierto; pero nada se hace porque es un proyecto que no va a parar, pues, en este momento Brasil y Sudáfrica ya estarían impulsando las otras currícula.

Entonces se está produciendo una globalización neoliberal de la universidad. Esta globalización va a tener los criterios de eficacia y la eficiencia. Y aquí es necesario aclarar una equivocación: todos estamos a favor de la eficiencia, la eficacia y la competencia. Lo que queremos saber es cuáles son los criterios para aplicarlos. Aquí hay el problema de la confusión del tiempo, nosotros nos desapropiamos del lenguaje pero no los criterios que están por detrás.

Así llego exactamente a lo que dijo Félix Patzi; cómo podría yo imaginar que un licenciado indígena iba a defender la posición del

Banco Mundial contra la sociología, los abogados, las humanidades, y en defensa de los técnicos e ingenieros para desarrollar la economía. ¿Qué economía?, ¿la economía neoliberal, la economía excluyente? Félix dice que no queremos abogados, que no queremos gente de ciencias sociales, de las humanidades, tal como lo ha decidido la OMC, que dice que este conocimiento no da ganancia y, como no da ganancia, debe ser penado porque la universidad tiene que ser un mercado, y el ministro sostiene lo mismo. ¿Cómo se calcula que la universidad no tiene impacto, qué significa eso, con qué criterios, qué es eso? En mi próximo libro hablo de lo muy cercana, muy próxima que es la universidad en el siglo XXI, y lo describo como un proceso de globalización solidaria, y por eso tiene que tener una respuesta fuerte³.

Hasta ahora la universidad no se ha defendido bien al plantear propuestas utópicas, propuestas totalmente corporativas de defensa, eso me ha quedado claro. Hay que canalizar muy bien el proceso, hay que responder a la globalización neoliberal con una globalización solidaria, con una universidad con otro tipo de redes, con otro tipo de universidad. ¿Cómo vamos a hacer eso? Pienso que el gran problema de la universidad hoy en día es que ya no responde bien ni se defiende bien. Aquí se habla mucho del proyecto nacional, y realmente eso se dio en las universidades de todos los países. En Brasil, por ejemplo, el proyecto nacional estaba en la universidad. Pero, ¿qué proyecto? Un proyecto excluyente. En Brasil no había afrodescendientes, en México no había indígenas, y aquí tampoco. Es decir que son proyectos nacionales que funcionaron para las elites y por eso el Estado apoyaba a la universidad.

El problema es que ahora las grandes empresas nacionales ya no interesan; a los técnicos de Bolivia, del Brasil, del Ecuador los pueden formar en la India o en cualquier otra parte, y por eso no existe un proyecto nacional que les interese. Ahora el Estado descapitaliza la universidad pública porque para este proceso de desarrollo capitalista la universidad pública ya no es necesaria; está suspendida en el aire, sin un bloque histórico que la pueda sustentar. Sin embargo, creo que cada país ha de encontrar el bloque histórico, y a mi juicio son solamente los

3. *La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipatoria de la universidad*. La Paz: CIDES/UMSA y Plural, 2007.

movimientos sociales y, en ciertos países, como Bolivia y Ecuador, los movimientos indígenas, los que tienen que asumir un papel protagónico de algo histórico.

La primera idea es que en este proyecto la universidad defendió lo que yo llamo la monocultura del conocimiento científico, junto a los más dramáticos crímenes de la historia: “epistemicidio”, es decir, la muerte de conocimientos campesinos, de conocimientos indígenas, de conocimientos de afrodescendientes. Y ese epistemicidio es la muerte de los conocimientos, es la muerte de los pueblos. La universidad tiene una deuda histórica al haber producido ese epistemicidio, que además sigue produciendo. Un ejemplo de mi práctica de trabajo: mi asistente de investigación del proyecto que realizamos en Colombia ha escrito un libro del proyecto. Este estudiante asiste a la Facultad de Derecho, y en la clase de derecho civil estudia la propiedad. El profesor le explica sobre el comprador, el vendedor y el tipo de individualidad. Para este estudiante, en su comunidad de la sierra, no existe ese concepto sobre la tierra porque ésta no les pertenece; por el contrario, ellos pertenecen a la tierra, y por tanto ésta no se puede vender. Cuando trata de explicarle esto al profesor, éste le contesta: “Yo estoy aquí enseñando conocimiento y todos los demás conocimientos no me interesan”.

Ahora bien, nosotros debemos sustituir esta monocultura por una ecología del saber —que espero explicar después en un mejor contexto—, cuya característica fundamental es la ecología. Es una convivencia de diferentes saberes que no descalifica a la ciencia moderna, que es parte de la constelación más amplia de saberes. Para algunos la ciencia es muy importante y para otros, el conocimiento indígena. Sin embargo, tenemos que partir de una concepción pragmática del saber. El conocimiento que necesito depende de los objetivos que quiero lograr: si quiero ir a la luna, necesito el conocimiento científico; si quiero defender la biodiversidad, necesito el conocimiento indígena. De modo que necesito ambos conocimientos. La ecología de saberes es el proyecto de país desde abajo, y esto es lo que la universidad no ha hecho, porque siempre ha tenido una visión del país desde arriba.

La segunda idea es que en la ecología de saberes la ignorancia no es un punto de partida para el saber, aunque puede ser un punto de llegada:

cuando nosotros aprendemos saberes, cada saber produce una ignorancia y la ignorancia no descalifica. Lo que aprendemos es proporcional a lo que ignoramos, y lo ideal es que mantengamos la posibilidad de una constelación de saberes, de una configuración de saberes, porque el hecho de que lo que sabemos no pueda coexistir tiene consecuencias en la vida cotidiana. Pongo otro ejemplo: en el trabajo de campo, un grupo indígena de Colombia se opuso a la exploración de petróleo en sus tierras sagradas y quisieron autoeliminarse, y en el occidente de Venezuela (en la frontera con Colombia) otra compañía petrolera de Venezuela quiso explorar petróleo y se produjo una crisis que no pueden ni imaginar. De modo que existe este enfrentamiento entre el conocimiento científico de la política de gobierno y la interculturalidad.

Un ejemplo es lo que sucedió cuando el ministro del Medio Ambiente de Colombia llegó a la sierra, para explicar a la gente que se oponía a la exploración petrolera las ventajas de ésta en la región —escuelas, carreteras, hospitales, además de todas las regalías para ellos—. Luego de hablar una hora preguntó: “Y ustedes qué piensan” y los taitas se quedaron callados. El ministro se quedó desconcertado, y preguntó a sus asesores: “¿He dicho alguna cosa mal, que esta gente quedó ofendida?” “No, nada”. Entonces el taita más viejo se levantó y dijo: “Ni nosotros, y menos usted, podemos decidir sin consultar antes a nuestros antepasados”. “Pero si sus antepasados ya murieron, ustedes viven, ustedes son la comunidad”. El ministro no entiende; hay un choque de saberes. Para estos indígenas, sus antepasados están aquí en la comunidad, no están muertos, están vivos de una manera especial. El ministro dice, entonces: “Si los antepasados están aquí, consulten. Yo espero un poquito”, y el taita se levanta y dice “¡No! Depende de la luna porque nosotros consultamos solamente en ciertas fases de la luna”. Y el ministro cree que los indígenas están locos, que no quieren nada, y que él no puede quedarse allí, debe regresar a Bogotá cuanto antes. Al día siguiente los indígenas se rehusaron a hablar con el ministro; ellos querían hablar en sus propios términos, pero como no lo aceptaron, se rehusaron al diálogo. Por eso es importante buscar la ecología del saber,

Esta nueva idea es una extensión a la inversa. Hay programas de extensión porque la universidad está aislada; tiene que extenderse hacia

afuera porque está demasiado hacia adentro. Lo que propongo para la universidad del siglo XXI es una extensión actual, que consiste en traer adentro de la universidad los otros conocimientos de afuera. Esto implica un cambio total: en su currícula deberían existir facultades de agua, facultades de tierra, de biodiversidad, de energía, de bosques, de recursos naturales, de Pachamama. Es una revolución dentro de la universidad que resulta problemática porque entonces todos los profesores de la universidad pasan a ser alumnos, tienen que ser ignorantes y afirmar su propia ignorancia. Es un ejercicio de autorreflexión global, pero más amplio. En este país veo buenas condiciones para su creación, pero las trampas van siempre juntas en las universidades.

El ministro Patzi, con su visión sobre los conocimientos indígenas, se traicionó cuando dijo claro que hay que sistematizar para transformar. Esa es la trampa de la universidad: querer sistematizar todo y transformarlo en conocimiento científico. Eso no puede ser. Esos conocimientos deberían mantenerse como son, con su estructura. ¿Cómo hacerlo? Félix Patzi dice que las universidades deberían ser interculturalizadas e integradas con estos otros conocimientos.

Debo decir que es totalmente correcto lo que dice Patzi, acepto ambas condiciones; es decir que pienso que hay dos soluciones: integrar realmente la interculturalidad y descolonizar. Repitiendo lo que dije ayer: me rehúso a hablar de interculturalidad sin hablar también de descolonización. Curiosamente, anoche leí el texto de Patzi y pensé que estaba bastante de acuerdo con él justamente por esta conjunción, porque la descolonización implica la interculturalidad.

Es posible tener universidades indígenas para algunos temas que los propios indígenas no quieren que los blancos toquen. En mi experiencia con los grupos indígenas del sur de Colombia, donde tengo años de transmitir traducción intercultural en un contexto de traducción intercultural, los mismos líderes indígenas dicen que hay mitos suyos que no discuten con nadie justamente porque son suyos, y esa es una posición que hay que respetar. Por eso advierto que fuera de las universidades indígenas, donde el lenguaje es otro, la traducción intercultural tiene que ser de los grupos indígenas, porque ellos tienen que ver sus mitos, sus concepciones, sus cosmologías.

En la selva y en la Amazonia del Brasil identificamos cosmologías completamente distintas, con lenguas totalmente distintas, a una distancia de 40 ó 50 km entre sí una de otra. En el Ecuador, comunidades que todavía no se han contactado con la llamada modalidad capitalista, lo harán ahora por el tema del petróleo. Esta es una agresión sin nombre, es un crimen histórico que se está cometiendo en el continente contra los pueblos indígenas, que es un grupo que está cercado por todo lado simplemente por su defensa petrolera en su territorio.

Algo que es para mí muy importante es que debemos tener universidades indígenas. Pero lo he discutido con gente que trabaja en la universidad, como un indígena de Quito y uno de Guayaquil, y lo fundamental es que habrá universidades interculturalizadas, y creo que es posible.

Estoy de acuerdo con Guillermo Mariaca, que decía que con la traducción cultural y la respectiva producción cultural se puede lograr el requerimiento sostenible, así como lo que estamos haciendo con la producción social. Debemos anotar que los indígenas nunca usan la palabra 'socialismo', nunca usan la palabra 'emancipación social'; usan la palabra 'dignidad' y la palabra 'respeto'. Es decir que entre los indígenas y los ecologistas hay diferentes lenguajes de inclusión social. Entonces hay que hacer la producción. Porque los movimientos indígenas hoy saben que, aislados, ellos solos no pueden crear el bloque histórico, porque bloque histórico es estar con otros grupos distintos, con grupos protagónicos. En esas condiciones, pienso que no se debe hablar más de traducción intercultural.

Tengo dos observaciones finales, pero quiero cumplir rigurosamente con mi tiempo. Sobre la cuestión de la nueva organización, está en mi libro, cuya versión última está en la Web⁴. Estoy seguro de que si la universidad se fuera a reformar de la manera en que propongo, tendría que vencer muchos obstáculos. Voy a proponer una universidad popular con movimientos sociales. Esto lo voy a discutir con mucho gusto con los movimientos sociales en El Alto, y ustedes están invitados a esta discusión. Su organización tiene que ser muy democrática, y puesto que tiene

4. *Op.cit.* o ver: www.clacso.org/biblioteca

todos los problemas de la universidad privada y la universidad pública, le daría un espacio público importante a la libertad. Es una universidad muy selectiva, y puede darse ese espacio público con nuevas normas de organización de democracia. Respecto a la autonomía, la limitación para ésta sería la participación social, así como los consejos sociales, que no son controles pero sí una forma de revisión de cuentas que exigimos, pues se trata de nuestros impuestos.

Esto es lo que debemos exigir de la universidad, pero sin frenar de ninguna manera a la libertad de enseñanza, que es lo que pasa hoy en algunos países, por ejemplo, en los Estados Unidos, donde la libertad académica está impedida en este punto pues hay cosas que no se puede decir porque no es una crítica políticamente correcta, porque se puede ser malinterpretado, porque se puede ser acusado de criminal.

En nuestros países tenemos bastante libertad de expresión. Claro que debemos comprender que a veces el resultado de nuestra libertad es la resignación de los estudiantes, que se sienten ofendidos pero se callan, lo cual no es correcto. Por eso es necesario que la autonomía exista como concepto social, que no te impide la enseñanza pero te puede dar una visión de retorno de la sociedad a través de la universidad. En segundo lugar, pienso que con esta nueva organización deben existir redes de globalización solidaria en las universidades. Con estas redes se puede permitir excelencia y calidad en los postgrados, con el Estado apoyando en viajes, por ejemplo, con postgrados compartidos y con universidades autónomas. Esa globalización tiene que ser transnacional; el continente necesita en este momento del proyecto de la universidad andina o de otros más amplios.

Pienso que se puede construir una globalización solidaria, porque de otra manera se va a imponer otro sistema. Tenemos que encontrar una forma de resistir y unir las fuerzas, pues el fraccionalismo dentro de la universidad es terrible.

Debate

Comentario

Quiero hacer una observación sin intención de causar polémica: la ciencia tendría que aflorar en este momento. Yo, personalmente, sueño con una Bolivia que sea un espacio de convivencia pacífica. Mientras nosotros hablábamos de Estado y sociedad, hoy mil bolivianos han emigrado a España. Y mientras estábamos hablando de descolonización, miles de compatriotas seguirán emigrando. Me parece un poco paradójico que mientras nosotros hablamos de descolonización nuestros compatriotas, sobre todo jóvenes, están viajando a la metrópoli colonial. Gracias.

Pregunta

Creo que las dos expresiones han tocado de alguna manera el núcleo central que debiera ser la transformación de la universidad, sin seguir intentando estructurar o transformar la universidad en los mismo términos que de alguna manera esta mañana han planteado la mayoría de las posiciones, con aquellas reformas y aquellas transformaciones, sin sistematizar el problema del conocimiento y de la investigación, sin profundizar la cuestión de los adolescentes, el lugar que van a ocupar en la universidad. En este sentido, preguntaría a Guillermo y a Félix: ¿cómo debiera transformarse la idea de investigación en la práctica, teniendo en cuenta que la universidad tiene toda una estructura conformada de investigación? Es decir, ¿cómo debiera conformarse el conocimiento?

Participante

Otro problema que está planteando Félix Patzi respecto a la participación social de las universidades derriba una lectura que está en la realidad. No conoce el señor Félix Patzi lo que ha pasado en la UPEA. Cuando se aplicó una ley con participación social se produjo un caos, fue dramático todo lo que ha pasado en El Alto, con costos económicos y financieros. Para resumir, ¿con la juventud se está planteando una nueva forma de participación más democrática, con criterios muchos más democráticos o tal vez más puntuales, o vamos a repetir nuevamente lo que ha pasado en la UPEA?

Más que una pregunta, es un comentario para el señor Boaventura: al plantear la creación de universidades indígenas, que tal si se decide crear una universidad indígena donde no se sepa dividir bien.

Comentario

De hecho estoy involucrado en el proceso de la universidad del Ecuador que citó Boaventura. La pregunta que deberíamos hacernos es sobre la producción del conocimiento de las sociedades. Creo que el saber lo produce parte de la sociedad, tal como sucede con la producción, y luego, en ambos casos, se lo disfruta individualmente. El conocimiento se lo produce socialmente pero se lo sistematiza en la universidad. En realidad la universidad está hecha para excluir la conformación del conocimiento en la misma sociedad, la universidad está hecha para legitimar el poder, para asegurar los mecanismos de la dominación. La universidad no es un espacio que, con el nombre de *universitas*, permita la crítica absoluta. Eso lo vivimos de manera palpable en la creación de la universidad indígena porque la estructura de poder la presentó como una propuesta con todos los marcos técnicos y categorías de la modernidad y de occidente, dentro de sus marcos. Pensamos que esta universidad debería estar en las comunidades, en el pueblo; y ahí esta justamente nuestro campus universitario. Quisimos crear otros títulos, porque los títulos actuales permiten ejercer un poder y una función. Y ahí se produjo nuestra disputa con el poder. En esta propuesta de universidad distinta, queríamos que esa propuesta sea estatal, que sea una universidad pública, que el Estado asuma la interculturalidad. Pero para poder asumir la interculturalidad necesitamos relativizar nuestros conocimientos, pues lo que tenemos son conocimientos de poder, que expresan la violencia, el racismo.

En América Latina ha existido una estrategia de una regulación-privatización en la educación superior. En Ecuador se aprobó en el Congreso alrededor de 100 universidades privadas, todas ellas en el plazo de un año y medio. De las aproximadamente 112 propuestas de universidades presentadas, se aprobaron 111. La única que no se aprobó fue la intercultural. Qué hicimos: nos movilizamos, tomamos carreteras para que se apruebe la universidad, porque ese es un campo de disputa. No sólo debemos disputar la tierra, no sólo debemos disputar

el agua, la territorialidad, la biodiversidad; también debemos disputar el conocimiento, donde se inscribe la emancipación.

Félix Patzi

(Respecto a la migración) me alegra, porque allí todos son viejos, no tienen hobbies, entonces los jóvenes que vayan también a colonizar, también los indígenas, pues la mayoría que está yendo son indígenas. De paso, que organicen sus morenadas, que bailen en España, perfecto, muy bien. Pero quiero decir también que es cierto, aquí no se construyen oportunidades, recién estamos empezando.

Aquí la política de la universalización de la formación técnica tampoco es algo concreto, sólo una propuesta. Quisiera hablar otro día sobre las empresas comunitarias, pero con los recursos locales, con los recursos despreciados, la quinua y la carne de llama, que no tienen competencia en el mercado mundial y por eso tienen una ventaja comparativa. Pero no generamos profesionales para la industrialización de la carne de llama, solamente para la soya, y en todo el mundo se produce soya, y el empresario tiene que estar mendigando mercados solidarios, es una vergüenza de burguesía. Hay que construir con la competitividad, si quieren. La empresa comunitaria en cambio, es de bien común. Podemos señalar punto por punto dónde podemos potenciar la economía de Bolivia. Para mí es una cuestión más pragmática. Deberíamos impulsar todos los productos de la coca, en primer lugar, y luego que las ciencias sociales permitan construir otro tipo de epistemología. No es tan complicado. Cómo vamos a potenciar la economía con recursos locales. Quiero contarles cómo negociar el charque de llama: en Brasil basta que digas 0 calorías más proteínas, y las mujeres lo compran para mantener su figura. Son cosas así de simples.

Tercero, a la compañera que tenía miedo del arte, la música y el deporte, porque evidentemente en esta ley se plantea que desde jóvenes, con esta visión de especialización en las cosas, los bachilleres van a ser técnicos productivos, pero con cierta especialidad en cuatro áreas: tecnológico, productivo, ciencias de la salud, humanidades y ciencias sociales. También hemos abierto arte, deporte y música. Ahora, si se trata

de equiparar los conocimientos, entonces también hablaremos de arte indígena, música indígena, o música moderna, un ballet clásico, una tarqueada sofisticada. Se puede vivir del deporte, ahora academicemos el deporte o la música o el arte.

Por último, la participación social. Entiéndalo bien, el error de la UPEA es haber metido a las organizaciones sociales al interior de la universidad. Ahí empiezan los cuoteos corporativos de cualquier sindicato. Tiene que haber un consejo externo, no interno, la autonomía está intacta, pero aquel servirá para anclar un consenso, para que planifique y para que rinda cuentas a la universidad, fundamentalmente, y haga gestión, evidentemente porque va a ser parte de la región, del pueblo. Pero sin una instancia externa edificamos la autonomía como está, totalmente tergiversada. De otro modo, se harán rebasar con el pueblo, y ésta va a inventar otras universidades, que para mí no es la salida. Yo creo mucho en la transformación de las universidades públicas y apuesto mucho por eso, sólo que los postulantes a rector no plantean transformaciones, ni más eficiencia ni calidad. Ni siquiera saben qué es calidad. Es que estamos viviendo otro tipo de país, estamos viviendo en otro contexto. Muchos dicen que han mandado gente a la izquierda; es falso, estamos yendo a lo colonial, sólo que esto no se comprende. Tampoco hay actores que con claridad lleven realmente adelante este producto de descolonización. Gracias

3. Los desafíos de las ciencias sociales hoy

MUSEF, 29 de marzo de 2007

Boaventura De Sousa Santos

Mi charla del lunes (“Reinventando la emancipación social”) trató sobre los problemas que enfrentamos los políticos hoy en día. Pero a los problemas de refundación del Estado y la democracia nos unen problemas teóricos y epistemológicos muy fuertes, y para dar cuenta de ellos es necesario reflexionar en este momento sobre nuestros conocimientos. Probablemente las teorías que tenemos y los conceptos que utilizamos no son los más adecuados y eficaces para enfrentar los desafíos y para buscar soluciones para el futuro.

Los problemas teóricos que enfrentamos son los siguientes: cada vez resulta más claro que las teorías, los conceptos, las categorías que usamos en las ciencias sociales fueron elaborados y desarrollados entre mediados del siglo XIX y mediados del siglo XX en cuatro o cinco países: Francia, Alemania, Inglaterra, Estados Unidos e Italia. Entonces, las teorías sociales, las categorías y los conceptos que utilizamos fueron hechos sobre la base de las experiencias de esos países. Todos los que estudiamos en esos países nos dimos cuenta, cuando regresamos a los nuestros, que las categorías no se adecuan bien a nuestra realidad. El concepto de familia nuclear, el de burocracia, de Estado de bienestar no se dan del mismo modo en nuestra realidad. Por eso quizás podríamos pensar que necesitamos otros conceptos. Yo mismo, cuando terminé mi doctorado en los Estados Unidos y llegué a Portugal, al sur de Europa, me

di cuenta que necesitaba inventar nuevos conceptos para comprender mi sociedad. Los que había aprendido en los Estados Unidos no se adaptaban bien y, por otro lado, me impedían inventar otros conceptos más apropiados para la realidad de mi país y me obligaban a veces a sostener debates estériles, inútiles. Ustedes tuvieron aquí un debate que para mí es el más inútil de todos: saber si hubo transición del feudalismo al capitalismo en América Latina, pues este debate se produjo por una aplicación mecánica de la realidad europea a América Latina.

Discutir esto nos lleva a discutir otras cosas quizás más importantes para nuestros países. Es cierto que ha habido muchos teóricos latinoamericanos que se han dado cuenta de esta inadecuación, de esta discrepancia entre el marco teórico y la realidad de nuestros países, pero no tuvieron éxito en su tiempo y no tuvieron la influencia que debieron tener, aunque hoy los consideramos clásicos. Entonces, lo primero que establecemos es que las ciencias sociales llevan la inadecuación de los conceptos. Lo segundo es que las ciencias sociales son monoculturales, es decir que por detrás de los conceptos está la cultura occidental, y resulta problemático aplicar estos conceptos a realidades no occidentales.

En tercer lugar, las ciencias sociales nunca abordaron de una manera efectiva la cuestión del colonialismo. Lo dejaron para una disciplina, la antropología, que estudia a las sociedades coloniales. Solamente más tarde, después de las independencias, la antropología criticó al colonialismo. El colonialismo pasó a ser un tema del propio colonialismo, no un tema de la ciencia política, ni de la sociología, ni de la antropología.

En cuarto lugar, pienso que la sociedad capitalista moderna crea una discrepancia enorme entre experiencias actuales y expectativas del futuro. Es decir, es la primera vez en la historia que las experiencias corrientes de la actualidad no coinciden con las expectativas del futuro. Una persona nace pobre pero puede morir rica, una persona nace iletrada pero puede morir siendo padre y madre de un doctor; esta es la idea del progreso, la idea de que hay la posibilidad de que las expectativas superen las experiencias, y es lo que llama la atención entre la regulación y la emancipación.

La regulación de la modernidad está basada en tres principios: el principio del Estado, el principio del mercado y el principio de la comunidad. La emancipación es un proceso de racionalidad creciente de la sociedad que también tiene tres dimensiones: la racionalidad cognitiva instrumental de la ciencia, la racionalidad de la práctica moral del derecho y la racionalidad estética expresiva del arte y de la literatura. Estos pilares son también formas de conocimiento, hay un conocimiento de regulación y hay un conocimiento de emancipación.

No existe en realidad ignorancia en general ni conocimiento en general. Vamos a ver aquí que todo el conocimiento es una trayectoria de un punto A (punto de ignorancia) hasta un punto B (que es un punto de saber). Uno no sabe qué cosa va a llegar a saber, pero es como una autorregulación; el punto A de ignorancia se llama desorden, se llama caos, caos de las cosas, caos de la sociedad, y el punto B de saber se llama orden. Por eso producimos la ley de las ciencias sociales y la ley de las ciencias naturales. Con las leyes ponemos orden en las cosas en la naturaleza y en la sociedad. Pero eso no funciona así, ni en el conocimiento de emancipación, puesto que el punto A sería la ignorancia del colonizado y el colonialismo es no reconocer al otro como igual, es no admitir que el otro es igual a uno, y el punto B de saber se llama solidaridad, que es exactamente el reconocimiento del otro.

De alguna manera, la modernidad occidental tenía esta doble posibilidad de un conocimiento de regulación y de conocimiento de emancipación, pero sucedió que la modernidad simplemente se transformó en capitalismo. Este conocimiento de regulación pasó a dominar totalmente, y al dominar totalmente edificó, transformó, absorbió el conocimiento de emancipación, de manera en que el conocimiento pasó a ser ignorancia, la solidaridad pasó a ser caos solidario entre ciudadanos, el peligro de la solidaridad entre ciudadanos; la emancipación pasó de ignorancia en el colonialismo a ser orden, y lo es de una buena manera.

Esto es lo que tenemos hoy: el conocimiento de la emancipación está así de absorbido por el conocimiento de regulación, y por eso resulta difícil pensar la emancipación. Por eso es necesario pensar en otros mecanismos, y reinventar la emancipación social quizás nos obligue a repensar toda la cuestión del conocimiento.

Esta transformación se debió a otro factor: la separación total de la búsqueda de la verdad de la búsqueda del bien para la sociedad, la separación total entre ciencia y ética. Esta separación tiene una consecuencia muy específica, veamos en qué relación o actividad, con la neutralidad (más adelante veremos lo que significa esto).

Pero además, se dio otro factor: una separación total entre razón y emoción, sentimiento, pasión, afectividad. Porque ustedes que participan en los movimientos sociales saben que nosotros, para entrar en un movimiento, necesitamos razones. Pero solamente entramos cuando hay emoción de participar, que no se reduce totalmente a las razones; tiene que ver con la solidaridad. Pero el conocimiento de emancipación fue colonizado por el conocimiento de regulación, la emoción desapareció y la ciencia pasó a ser totalmente racional.

Pienso que nuestro problema para reinventar la emancipación social hoy, para reinventar otra forma de articulación en nuestra actividad y en nuestra autoridad, es que necesitamos de otro tipo de conocimiento, de otro tipo de racionalidad. Por eso nuestros problemas no son quizás solamente teóricos, son epistemológicos, tienden a ver un tipo de conocimiento, utilizando los criterios de validez y de métodos para llegar a ese conocimiento. De modo que tenemos que ver cómo hacemos para entender que estos problemas teóricos vienen de problemas epistemológicos, del tipo de racionalidad. Pienso que esta racionalidad es una racionalidad que domina las ciencias sociales, es una racionalidad que tiende a tomar la parte productora y hacerla parte de la realidad, de transformarla del todo. Realidades y prácticas se tornan inexistentes porque no son vistas por esta realidad.

Les mostraré cómo es una racionalidad que, al tomar la parte por el todo, es una racionalidad perezosa, indolente. Uno de mis libros se llama *La crítica de la razón indolente* y está publicado en español. En ese libro intento demostrar que la razón indolente desperdicia la experiencia; lo que no es conocido por esta racionalidad es desperdiciado, y por eso esta racionalidad produce lo que llamo ausencias. Estas ausencias son las cosas que nosotros no vemos, que son invisibles —prácticas, conocimientos, ideas— porque nuestros anteojos, nuestros conceptos, nuestras teorías no nos permiten ver. Una ausencia es una manera totalmente descalificada

de existir algo que no puede competir con lo que existe, porque es algo totalmente descalificado como sistema.

Las ausencias se producen a través de cinco monoculturas.

La primera monocultura es el amor o cultura del saber y del rigor. Es la idea de que sólo es válido el conocimiento científico y que todos los demás conocimientos no son válidos, no existen. Este no es un verdadero conocimiento, y por eso aquí se produce una ausencia. En esta manera de producir ausencia —decir que alguien o un grupo es ignorante—, la primera manera de producir ausencias es el ignorante.

La segunda monocultura es la de las clasificaciones sociales; se clasifica a los grupos sociales de acuerdo a razones lógicas que se llaman naturales. De ellas resulta la oligarquía, es decir que la oligarquía es la causa de la inferioridad de algunos grupos. Así se creó la inferioridad de las mujeres, la inferioridad de los indígenas, de los campesinos. Es decir que la segunda manera de crear ausencias es llamar inferior a algo, creer que algo es inferior.

La tercera monocultura es la mala cultura del tiempo lineal, es la idea de que el tiempo va hacia adelante, que tiene sentido, que tiene dirección. Es la idea de que los países desarrollados van hacia adelante, que en todas las instituciones, en todas las formas de vida, los países desarrollados son por definición más desarrollados y más avanzados que los países no desarrollados. Eso tiene una consecuencia tenaz en que los países menos desarrollados no pueden ser en ningún aspecto más desarrollados que los desarrollados, justamente por esta concepción del tiempo. Esta es la tercera manera de crear una ausencia y llamar retrasado residual a algo que no puede competir con lo que es avanzado.

La cuarta monocultura de la escala dominante tiene dos escalas en este modelo de racionalidad occidental: la universal y la global. La universal es toda entidad, independientemente del contexto, y global es toda entidad que tiene valor en todo el globo. La democracia, por ejemplo, es global, tiene un sentido transnacional. Entonces aquí se produce otra manera de ausencia: llamar a algo particular o local, lo que lo descalifica del sistema.

La quinta monocultura es la productividad capitalista; es la idea de que algo tiene que ser medido como productivo dentro de un ciclo de

producción dado, y esto se aplica al hombre y a la naturaleza. Es decir, la naturaleza es productiva si produce bastante maíz no en un conjunto de ciclos de producción, sino en un solo ciclo. Este es un concepto que se dio en el siglo XIX, cuando se creó la industria y la química de abonos y fertilizantes para la agricultura. Antes de ello los campesinos sabían que la productividad de una tierra no se mide por un ciclo de producción, sino que hay varios ciclos, y que la tierra tiene que descansar tal como nosotros tenemos que descansar. Eso cambia, y toda la productividad se mide en un ciclo de producción; de ese modo se crean ausencia, maneras descalificadas de existir que hacen improductivo al perezoso y al estéril.

Estas son las monoculturas del ignorante, el residual inferior, el octavo particular, el improductivo estéril. Son las formas de producir ausencia en nuestras sociedades con las ciencias sociales que manejamos. En ese sentido tenemos que saber de dónde viene esta racionalidad, que es hoy tan hegemónica pero que tiene realmente este límite, este tomar la parte por el todo.

Es preciso que vuelva a intentar demostrar que el pensamiento occidental, además de la racionalidad perezosa, es un pensamiento abismal. Se llama así porque es un pensamiento que divide a la realidad en dos dominios, cada uno a un lado de la línea, de tal manera que del otro lado de la línea lo funda el primero que divide al segundo. El pensamiento occidental es abismal porque es un pensamiento que hace distinciones visibles muy fuertes, pero por detrás de las distinciones visibles hay distinciones invisibles, y esas son las que fundan todo. Por ejemplo, casi una autocrítica a lo que dije antes —que la modernidad occidental se caracteriza por esta dicotomía entre regulación y emancipación— que es una característica universal de la modernidad occidental.

Todos los conflictos políticos de la modernidad son conflictos con regulación y emancipación, pero si aquella hace otra distinción en sentido de que la regulación y la emancipación social tienen lugar en las sociedades metropolitanas y no en las sociedades coloniales, aquí plantea una línea abismal porque crea un abismo entre este lado y aquél. Por definición, en las sociedades coloniales no funcionaban ni regulación ni emancipación; las colonias no podían tener emancipación.

Todas las teorías de la modernidad crearon la idea de que en la modernidad existe la regulación y la emancipación, pero la idea de que esto sólo se aplica en las sociedades metropolitanas y no en las sociedades coloniales es una idea invisible porque en las sociedades coloniales se aplica otra distinción: apropiación y violencia. Del otro lado de la línea la dicotomía es apropiación/violencia, y no regulación/emancipación; sin embargo, este pensamiento es manejado de tal manera que aquella parte no se ve, no entra en la teoría. En todas las teorías —y ustedes pueden leer todos los autores, todos los detalles— esto no se ve, tal vez por eso no existe. ¿Cómo trazaron esta línea abismal? A través de los dos grandes instrumentos de la modernidad: el conocimiento moderno y el derecho moderno.

El conocimiento moderno consiste en dar a la ciencia el monopolio de la distinción entre verdad y falsedad. Entonces la ciencia, que todos sabemos que es un concepto de verdad, es un concepto limitado que se aplica a alguna realidad, en ciertas circunstancias, usando ciertos métodos. Por ejemplo, yo no puedo tener nunca un concepto verdadero científico de felicidad pues no existe la posibilidad de determinar la felicidad; sin embargo, la ciencia va a disputar con los otros grandes candidatos —que son la filosofía y la teología— para definir la verdad sobre la felicidad. La filosofía tiene su verdad en la razón y la teología tiene su verdad la fe, pero la ciencia entra en disputa con ellas, y las grandes disputas desde el siglo XVII son entre ciencia, filosofía y biología.

Pero de este lado de la línea están todos los conocimientos populares, campesinos, indígenas y urbanos de los movimientos, a los que se considera más allá de la verdad y la falsedad. No cuentan como un conocimiento sino como opiniones, creencias, idolatrías, magia, mitología de un conocimiento. Por eso todo el gran debate que vamos a tener de este lado de la línea entre ciencia, mitología y filosofía es la distinción visible, pero hay otra invisible éntre estos y todos los demás conocimientos que están más allá de la verdad y la falsedad, que son visibles, no son reconocidos.

El derecho hace lo mismo: de este lado está el derecho moderno, el derecho oficial, que define todo lo que es ilegal y todo lo que se considera legal, y del otro lado, el derecho indígena, el derecho campesino, el

comunitario, que no son derechos oficiales, no son reconocidos por el Estado, por tanto, no cuentan; están más allá de las grandes distinciones entre lo legal o lo ilegal. Podemos decir que el derecho moderno preside la ciencia moderna porque es el que va a trazar la línea abismal para todo. Esa línea abismal es la línea que va a dividir el Nuevo Mundo del Viejo Mundo, como en el Tratado de Tordecillas, que es probablemente la primera formulación de este proceso. A mediados del siglo XVI se crea una línea de amistad entre los Estados europeos, para que se entiendan y puedan articularse en paz, pues entonces había muchas guerras en Europa, de ese lado de la línea.

De modo que el Nuevo Mundo ya no tiene reglas, las del derecho internacional funcionan de ese lado, mientras que ustedes están aquí. Es fascinante ver cómo funciona esta línea cartográfica del Ecuador; quienes hacían el globo terrestre tenían que tener mucha precisión en definir esta línea abismal, pues los marinos y los barcos tenían que tener mucho cuidado al cruzarla. De este lado no hay regulación/emancipación, no hay ley, realmente. ¿Por qué? Porque la gente de este lado está en un estado de naturaleza. Ustedes saben, las teorías del contrato social; se sostiene que la modernidad surge porque la gente entra en un contrato social, para pasar del estado de naturaleza al estado de violencia, al estado de la sociedad civil. De modo que en ese mismo momento se está creando un inmenso estado de la naturaleza y millones de pobladores de las colonias que no tendrán ninguna posibilidad de llegar a la sociedad civil; están totalmente divididos de la población moderna.

La modernidad no se caracteriza por la salida del estado de naturaleza; es la coexistencia de la sociedad civil de ese lado y del estado naturaleza de este otro, y en eso va consistir siempre. Por eso es que la civilidad va coexistir con la incivilidad en la formación de la humanidad; por eso es que a nivel de conocimiento los indígenas resultan tan incomprensible para los humanistas de los siglos XV y XVI. En toda la literatura humanista hay siempre mucho cuidado para definir lo que es humano; por eso los indígenas no son malos, sólo que no son humanos. Como decía el Papa Pablo III en 1527, todo que enarbola sobre mis dedos tiene alfa y eso tiene digamos la intervención dentro de este pensamiento abismal. Mi argumento es que hasta hoy coexisten civilidad

con incivilidad, humanidad con sobre-humanidad. Este pensamiento abismal sobrevivió al fin de la Colonia y existe hasta hoy. El pensamiento occidental hegemónico sigue siendo abismal, sigue haciendo distinciones abismales y fundadas en distinciones invisibles que donde no hay posibilidad de aplicar los conceptos.

Todos ustedes han oído hablar de Guantánamo. Guantánamo es, de alguna manera, el otro lado de la línea. Allí se encuentran espacios de la sociedad que son impensables en la democracia, en el derecho romano. Son espacios de brutal destrucción de la vida, más allá de la ilegalidad. No hay normas para el árbitro total; es la apropiación de la violencia. En la ilegalidad se ponen normas pero no hay normas del árbitro total, o sea la lógica es la apropiación de la violencia.

De modo que esta división de la que hablo a mi juicio sigue siendo verdadera y se aplica en todo momento. No digo que estas líneas divisibles se mantuvieron siempre fijas; en cada momento histórico hemos sufrido cambios, pero cambios superficiales, y en un momento hubo dos turbulencias muy fuertes en estas líneas abismales que dividen este ese lado de la línea, donde existe la civilización, y el otro lado de la línea, donde funcionan las formas de barbarie. El primer cambio fue con la descolonización, sobre todo el proceso que tuvo lugar a mediados del siglo XIX acá y a mediados del siglo XX en África.

Alguno pensó que la descolonización era una lucha de los que estaban de este lado de la línea contra el otro lado de línea, y que se rebelaron porque querían regulación/emancipación. Rehusaron una apropiación violenta y creyeron entrar en un proceso de regulación/emancipación. Se pensó que la regulación/emancipación se estaba expandiendo de este lado y de alguna manera probablemente del otro lado estaba disminuyendo y probablemente sería eliminado. La apropiación de la violencia no paso así, los estudios de la teoría de la dependencia, de los estudios coloniales en sistema mundiales han demostrado que realmente seguía vigente la línea abismal, y por eso el hombre desapareció.

Lo que pasa hoy es hay una turbulencia en el terreno; eso nos hace difícil pensar la regulación/emancipación. Nosotros estamos en un momento en que, de alguna manera, de este lado de la línea la apropiación de violencia está por expandirse, de en el lado de la

regulación/emancipación. A esto se llama el regreso del colonial. Es una dimensión, no del Nuevo Mundo, sino de las sociedades metropolitanas. El colonial está entrando en las sociedades metropolitanas y ante eso las sociedades metropolitanas, reaccionan con la lógica de la apropiación de la violencia. El colonial está emergiendo en las sociedades metropolitanas de tres maneras: el terrorista, el inmigrante sin papeles y el refugiado—este último es nuevo—. En este modelo de las sociedades modernas capitalistas coloniales, el colonial nunca pudo aparecer, hacerse presente físicamente en Lisboa, Madrid, París o Londres; eso era imposible. Y ahora desaparece y aparece, es una gran violencia, una presencia fuerte, y por eso hay que reaccionar contra él y la reacción es una reacción de apropiación de la violencia. Si ustedes miran las leyes de emigración en Europa hoy o las leyes antiterroristas, no son de regulación/emancipación sino de apropiación de la violencia, lo que desfigura totalmente la legalidad que existía de ese lado de la línea.

Pero la gente no se da cuenta de eso que está sucediendo. Uno de los debates más fascinantes hoy en día en los Estados Unidos es saber hasta qué punto la tortura es constitucional, y los detalles son enormes: hasta qué punto tú puedes herir, tú puedes destruir la vida y la integridad, pero de una manera constitucional. Es la lógica colonial de apropiación de la violencia que ha contaminado la lógica de regulación/emancipación. Esa es toda la historia.

Ustedes deben esperar a que todavía haya otros caminos. Es decir, se debe hacer una resistencia de pensamiento; tenemos que ver cómo resistir. Eso, a mi juicio, es otra epistemología, otro conocimiento. Por eso afirmo que no hay justicia social global sin justicia cognitiva global, ni justicia social global sin justicia cognitiva y reconocimiento. Por eso sugerimos que tenemos que pasar del pensamiento abismal al pensamiento pausalizado.

El pensamiento pausalizado que les propongo es lo que llamo la ecología de saberes. Voy a darles rápidamente algunas ideas de lo que es el pensamiento postabismal, el pensamiento ecológico. Es ecológico en la manera en que intenta la coexistencia de diferentes conocimientos; es la idea de que conocimientos heterogéneos pueden coexistir. El saber ecológico es el opuesto a la monocultura, y tiene las

siguientes características: la primera es radicar con presencia. El otro día manifestaba la idea de que este conocimiento exige la co-presencia de los dos lados de la línea. Esta co-presencia significa una igualdad entre simultaneidad y contemporaneidad. Lo que es simultáneo es contemporáneo; la monocultura lineal destruyó esa idea, y por eso el campesino, el indígena actual es contemporáneo y no simultáneo del ejecutivo del Banco Mundial.

La co-presencia es importante para superar a Hegel, que está en la historia de ese lado de la línea. Y así en Grecia, el bárbaro quinto antes de nuestra era no es romano, es el griego de los primeros años de nuestra era, o el civilizado de los principios del siglo xvi. Para superarlo era necesaria esta conversación. La idea de la ecología de saberes presupone la inagotable diversidad epistemológica del mundo, hay muchos conocimientos en el mundo y no es posible la materia completa de todos los conocimientos, tenemos que vivir por completo.

La tercera idea es muy fuerte: la ecología de saberes es también la relación entre conocimiento e ignorancia. Como decía ayer, en la ecología de saberes la ignorancia puede no ser un punto de partida y sí ser más bien el punto de llegada, porque cuando aprendemos un conocimiento podemos olvidar otro conocimiento, podemos producir ignorancia de ese conocimiento. Por eso tenemos que ver siempre cuál es el juego del trueque que estamos haciendo entre conocimientos que aprendemos y conocimientos que perdemos. Hay que intentar una forma de ir conociendo otros conocimientos sin perder los que teníamos, los propios.

Por ejemplo, mi asistente, que es indígena, cuando el profesor de derecho le hablaba sobre la propiedad individual, títulos individuales, compras de tierras, ella dijo: “En mi comunidad esto no es posible, nosotros no podemos comprar o vender tierra porque la tierra no nos pertenece, nosotros pertenecemos a la tierra”. El profesor le contestó: “Mire usted, yo estoy enseñando el Código Civil y no me interesan otras cosas”. Ella llegó a mi oficina llorando: estaba siendo producida como ignorante y la ignorancia estaba siendo producida en ella. Al aprender el Código Civil tenía que olvidar sus propios conocimientos; esta es otra relación entre conocimiento e ignorancia.

En cuarto lugar, entender la ecología de saberes no significa desconocer la ciencia. La ciencia es un conocimiento muy importante, que produce cosas maravillosas, pero tenemos que hacer un uso contrahegemónico de la ciencia. La ciencia es muy útil para ciertos objetivos pero no para otros; la ciencia tiene que ser utilizada dentro de la ecología de saberes como un saber entre otros, más valiosos para algunas cosas, menos para otras. Es muy valioso para ir a la luna pero no es tan valioso para defender la biodiversidad. La ecología de saberes no acepta jerarquías abstractas entre saberes porque las jerarquías son concretas, son argumentadas, son pragmáticas en función de los objetivos que pretendemos. Esto, para mí, nos obliga a mirar esa ciencia con más cuidado, de una manera más sobria.

Hay varios libros publicados sobre la pluralidad interna de la ciencia: la epistemología feminista, la epistemología postcolonial, que han mostrado que la ciencia puede ser hecha de varias maneras, que hay varios tipos de hacer ciencia. Hay una pluralidad interna, pero además hay una pluralidad externa. Hay ciencia y hay otros conocimientos, que tienen que articularse exactamente unos con otros. Es importante ver aquí que las jerarquías abstractas pueden ser un error tremendo y un peligro. Les voy a dar un ejemplo del Asia: los campos de arroz de Bali, en Indonesia, tenían durante siglos un sistema de irrigación que era administrado por los sacerdotes de la diosa hindú del agua. Este sistema estaba organizado en secuencias de agua en los campos de arroz. Cuando llegó la revolución verde, con la que entró maíz chino y alguna organización capitalista de agricultura en el Asia, los ingenieros de la reforma agraria dijeron de inmediato: “tenemos que anular esto, estos son sacerdotes, este es un sistema religioso, no es científico, tiene que destruirse”. Al año siguiente la producción de arroz se redujo en un 50%, y al año siguiente en otro 50% y al año siguiente en otro 50%. La irrigación científica no estaba funcionando y el gobierno de Indonesia, muy preocupado, hizo lo que era más racional: mandó a que regresaran los sacerdotes y la producción de el arroz volvió a los niveles habituales. Treinta años después, dos jóvenes de los Estados Unidos especialistas en modelación computarizada fueron a estudiar la secuencia de irrigación en esos campos y llegaron a la conclusión de que las secuencias de

los sacerdotes eran más eficaces que cualquier sistema científico que pudiéramos encontrar. Es decir que la incompatibilidad entre el sistema ancestral y el sistema científico de irrigación es un producto de la mala ciencia, y treinta años después se vio que este sistema de irrigación sacerdotal era lo en términos de utilización del agua. Aquí se demuestra que es importante pasar de jerarquías abstractas a jerarquías concretas.

Entre los saberes hay muchos problemas de inconmensurabilidad, porque los conceptos son distintos, las categorías son distintas en entre unos y otros. Por ejemplo, el concepto de naturaleza de nuestras ciencias occidentales y el concepto de la Pachamama son distintos, incomunicables tal vez, porque el concepto de Pachamama es parte de una armonía cósmica, en la que están el hombre, la sociedad y la comunidad. Entonces tenemos que hacer una traducción entre culturas que no es sólo lingüística, tenemos que crear sistemas de traducción intercultural para imitar la distribución de conocimientos que se hizo con la monocultura del saber, y que yo llamo “epistemicidio”. El epistemicidio es matar el saber y matar el conocimiento, es matar a los grupos sociales que usan ese conocimiento; así pasó con los indígenas, lo sabemos. Entonces, ¿cómo podemos hacer esa traducción intercultural?

Les voy a dar un ejemplo que viene del África. Como ven, estos problemas son más globales de lo que nos podemos imaginar. Hay un problema para saber si existe o no una filosofía africana; se dice que no, que solamente existe una filosofía universal. Otros dicen que hay una filosofía africana pero es inconmensurable, es una filosofía que uno no puede nunca poner en contacto con la filosofía europea porque viene de la cultura del África. El hecho de que la filosofía sea más desarrollada en Europa es una cosa transicional. Y, finalmente hay filósofos en el África que dicen que aunque son filosofías distintas, vamos a intentar un diálogo entre ellas.

Ustedes saben que en la filosofía occidental uno de los conceptos más importantes es la afirmación de Descartes: *cogito, ergo sum*, pienso, luego existo. Un filósofo de Ghana sostenía: “Yo no puedo traducir esto en mi lengua aka porque pensar en mi lengua es medir algo concreto, entonces no puedo pensar en abstracto. Por otro lado el *sum*, existo, soy, tampoco existe en mi lengua porque ser es siempre ser aquí o allí,

Yo soy en mi comunidad, en esta comunidad o en aquella comunidad, y no hay absolutamente nada abstracto en este concepto de ser. Pero esto no es solamente una condición de inferioridad de mi filosofía. Voy a demostrar que hay muchas cosas en filosofía aka que yo no puedo traducir a la filosofía occidental”. Y este filósofo empieza con un análisis de concepciones de la naturaleza que tienen mucho que ver con la idea de Pachamama, pero en su versión africana. El punto es que algunos de estos conceptos no se pueden traducir a lenguas occidentales. Entonces la filosofía occidental está limitada, y esta es la perfecta posibilidad de una traducción intercultural: pensar que todas las culturas, todas las filosofías, son incompletas.

En sexto lugar, la ecología de los saberes no es solamente del dominio del *homo sapiens*, del hombre, es también del dominio del mito. ¿Qué quiero decir con esto? Es del dominio de la razón, pero también de la ilusión, de la idea, de la pasión, del entusiasmo, por una causa de transformación social que no se puede traducir a fría y pura racionalidad. ¿Por qué yo me involucro en la lucha por los derechos humanos? Porque veo que hay violaciones a los derechos humanos, porque mi estómago siente algo que yo no puedo racionalizar. Entonces hay que crear este conocimiento, esta relación compleja entre razón e ilusión.

Y aquí entra la última característica de la ecología de saberes, que es una distinción entre objetividad y neutralidad. Nosotros queremos ser objetivos pero no queremos ser neutros. ¿Qué quiere decir eso? Objetividad es usar todas las metodologías que nos permitan analizar, con distancia crítica, todas las perspectivas posibles de una cierta realidad social. Y las metodologías de las ciencias sociales pueden ser útiles, son muy útiles para crear objetividad, para limitar el dogmatismo, para limitar un encierro ideológico, para mantener una distancia crítica, pero sin neutralidad, siempre preguntando de qué lado estamos. Una cosa es estar del lado de los opresores y otra cosa es estar del lado de los oprimidos. Por eso, para la ecología de saberes es fundamental saber de qué lado estamos. Ser objetivos no significa ser menos neutros y eso, para mí, es lo más importante de la ecología de saberes.

Esta ecología es casi un programa de investigación que nos obliga a una gran autorreflexión, a una gran humildad. Los conocimientos son

completos si existen muchos otros conocimientos aparte de los que manejamos nosotros, los científicos sociales, los filósofos, los sociólogos. Entonces hay un sentimiento de incompletitud muy grande y esto nos obliga a una autorreflexión muy profunda. Estamos en una situación un poco distinta pero algo semejante a la de San Agustín cuando escribió lo siguiente al final de *Las confesiones*: “Yo me transformé en un problema para mí mismo”. Claro que San Agustín se refería a la vida un poco bohemia que tuvo antes de su vida de santo, digámoslo así. Nosotros somos hoy en día un problema para nosotros, no para confesar pecados pasados sino para mirar el futuro. Sobre todo para pensar que todos nuestros instrumentos están sujetos a la perversidad y que los problemas del pasado pueden volver.

La traducción intercultural, si no tenemos cuidado, puede ser una manera sutil de colonizar, hay que ser autocríticos sobre eso; de otro modo, realmente no podemos avanzar. Hay que avanzar con las garantías de que los errores del pasado no deben cometerse nuevamente, y esto nos da, por un lado, una vigilancia epistemológica grande y, al mismo tiempo, una energía para continuar luchando por otra forma de conocimiento que consiga realmente que la justicia social global sea fundada en la justicia cognitiva global. Muchas gracias.

Comentario de Luis Tapia

El pensamiento ético que nos ha dado hoy la exposición de Boaventura de Sousa Santos es una condición de posibilidad de pensar polifónicamente, de hablar de varias voces y de conocernos, traducirnos y transformarnos entre nosotros. En este sentido, quisiera comentar brevemente algunos puntos que nos ha presentado, coincidiendo con gran parte de lo que ha expuesto.

Quisiera recalcar algunas cosas, vinculándolas a algunas tareas y problemas que enfrentamos o tenemos que enfrentar aquí. Una de ellas, la primera, es que tenemos que cuestionar a las ciencias sociales en torno a su origen colonialista. Las ciencias sociales, en tanto pertenecientes a la producción de la verdad sobre lo social, han formado parte de las estrategias de producción y de articulación de un norte colonial en el

mundo. La idea de lo universal o la verdad universal, primero abstracta y luego encarnada en algunos pueblos europeos, ha sido parte de las formas de exclusión y de producción de jerarquías y de inferioridades entre diferentes pueblos y culturas. Esto nos plantea el problema o la cuestión de qué hacemos en las universidades enseñando ciencias sociales. En tanto sigamos pretendiendo que estamos formando profesionales que van a reproducir verdades universales para pensar nuestros pequeños problemas locales y, por lo tanto, también reproduciendo este tipo de ordenamiento colonial que implica asumir una división internacional del trabajo, en la que en poco tiempo nos volvemos básicamente operadores de ideas y no productores de ideas, también acaba formándonos como instrumentos y no como sujetos cognitivos, concebidos a su vez como éticos.

En este sentido, creo que resulta una tarea importante en países como Bolivia el descolonizar la forma de producción del conocimiento que tiene la pretensión de cientificidad, ya que, además, uno de los resultados de configurar las ciencias sociales como recurso universal, por lo tanto de primera jerarquía, es justamente excluir a una buena parte de los individuos y colectividades de la posibilidad de reconocer su capacidad en términos de igualdad cognitiva. En este sentido, el racionalismo moderno es ampliamente caracterizado desde un inicio como contradictorio: por un lado, propuso la igualdad de todos los seres humanos en tanto seres de razón, pero inmediatamente después se usó la idea para, justamente, excluir de esa capacidad a una buena parte de los pueblos colonizados, es decir, en tanto sujetos que no son capaces de pensar por sí mismos, y, en tanto no pueden pensar por sí mismos, se justifica gobernarlos y hacerlos trabajar para otros. En este sentido, la descolonización de la ciencia social pasa por criticar y destruir la idea de la universalidad del pensamiento y transitar a diferentes modos de pensar la pluralidad de la razón entre culturas, y también de cada una de las culturas o sociedades. Esto implica algunos problemas que enfrenta la ciencia social en algunas metrópolis que se atribuyen la producción de punta del conocimiento.

Uno de los rasgos del pensamiento postmoderno, una característica que Boaventura reivindicaba desde inicios de los años noventa al pensar

en las ciencias sociales, es el abandono de este tipo de razón indolente que, entre otras cosas, tiene la característica de, en tanto pretende pensar para otros y por otros para ordenarlos, acaba también convirtiéndose en una razón que insensibiliza al sujeto que se plantea como el sujeto cognoscente universal. Plantearse como sujeto universal significa neutralizarse en términos de sujeto carnal cognitivo, por lo tanto y en tanto, intersubjetividad que se siente y, por lo tanto, se politiza.

Otro rasgo de la configuración de las ciencias sociales, y antes, de la reconfiguración de la filosofía en tiempos modernos, es el hecho de que es un pensamiento egocéntrico y racista. Lo peculiar de la pretensión universal es justamente el racismo, y ese racismo significa situarse en la punta del tiempo. Es en ese sentido en el que la ciencia moderna necesita suponer una teleología, es decir, una fecha del tiempo del progreso, donde las sociedades universales se sitúan más allá de aquellas que van configurando el mundo de la barbarie como el que ha sido expuesto en la presentación. Así, uno de los modos de socavar, criticar y recomponer la producción del conocimiento es abandonar la idea de un tiempo histórico único en el que estaremos situados en diferentes posiciones de privilegio e inferioridad y viviremos con mayor intensidad. Lo que de hecho, al fin, aparece con más fuerza es la pluralidad en tiempos históricos, que contiene justamente la diversidad de formas de conocimiento en tanto éstas contienen diferentes formas de configuración de la vida social.

En este sentido, por ejemplo, podemos equiparar algunos rasgos de lo que se ha planteado como ecología de saberes con algunos rasgos de las culturas en este territorio. Ramiro Condarco propuso caracterizar a las sociedades andinas a través de la complementariedad macrosimbiótica. Es decir, un rasgo de las culturas andinas habría sido, usando el lenguaje más conocido, la ocupación de varios nichos y niveles ecológicos, de tal manera que un pueblo pueda complementarse utilizando varios espacios, varias formas de ocupación y haciendo circular los bienes y también los sujetos en sus diferentes niveles. Se podría decir que aquellas culturas que experimentan en su seno una forma de complementariedad macrosimbiótica o de ecología de saberes están más preparadas también para traducir en relación con otras y convivir de una manera más igualitaria con otras. Esto no ocurre con sociedades capitalistas

modernas que, efectivamente, tienen mayor dificultad de establecer esta desjerarquización entre diferentes formas de conocer y, por lo tanto, de vivir y de ser.

Paso a complementar el siguiente punto, para luego entrar a un segundo bloque de aspectos en torno a lo político. Se nos plantea que uno de los rasgos de configuración del conocimiento, y también del orden social moderno, es este vínculo entre regulación y emancipación. La regulación tiene que ver con la producción de un orden y, por tanto, la regulación de la vida humana en ciertos márgenes de disciplina dentro lo institucional y, por tanto, contiene formas de explotación y de opresión.

Hay un fuerte vínculo entre ese ordenamiento que se hace por vía legal y la pretensión de las ciencias sociales de contener ideas sobre la regularidad de las relaciones sociales, es decir, una teoría general que tiene la pretensión de ser un modelo de regularidad y que tiene la pretensión de ser una verdad. Eso también es una forma de disciplinarnos en torno a qué acuerdos, para qué y dentro de qué orden. En ese sentido, la estructura misma de la ciencia social moderna es parte de las estrategias de producción del tipo de sujetos que forman parte de los resultados de la regulación moderna, en el sentido de las mismas sociedades dominantes, ya que, por así decirlo, no sólo se ejerce este poder sobre aquellos que están del otro lado de la línea, sino también en su seno. Esto implica que las formas de conocer tienen dimensiones políticas. Aquí se ha planteado con fuerza que las formas de conocer también producen un orden social y político, o lo reproducen y producen desigualdad social. En este sentido, las ciencias sociales forman parte de la historia de producción de desigualdad colonial, igualmente vinculada fuertemente con el capitalismo imperial en tiempos modernos. Aunque también las ciencias sociales han sido utilizadas para producir algunas facetas de emancipación y acción.

De manera muy breve quisiera señalar algunos de los efectos que esto tuvo en América Latina. Durante un tiempo el pensamiento moderno sirvió también para mantener y recrear la forma señorial de dominación, producto del colonialismo en este continente en los años posteriores a la independencia. Más tarde, sobre todo en el siglo xx, las ideas de universalidad, racionalidad y emancipación que el discurso científico

moderno sugirió, sirvieron para producir las revoluciones nacionales y también algunas nacional populares, con cierta idea de emancipación, que han sido formas de democratización en el seno de nuestros países y han introducido la idea de la igualdad de manera paralela a otras ideologías políticas.

Las ciencias sociales han sido formas de introducir la idea de igualdad en países altamente racistas y señoriales de América Latina, aunque también se introduce el etnocentrismo de la razón universal, obviamente europea y anglosajona. En este sentido cabe ver que la historia de las ciencias sociales ha contenido de manera predominante aspectos que, de manera velada, funcionan como una de las formas de organización y reproducción del orden colonial y capitalista en el mundo, es decir, de las diferentes formas de desigualdad. Pero también ha habido usos emancipatorios, por así decir, aunque no cabe pensar en emancipaciones finales. En ese sentido, creo que es clara la idea de incompletitud para pensarnos todos, y también para desplazarnos más allá de la idea de emancipación criticada como algo esencialista, es decir, como que nos emancipamos queriendo volver a una esencia primigenia.

El otro punto que quisiera comentar brevemente es el vínculo entre ciencia y emancipación, para seguir con el argumento anterior, y reto a una de las afirmaciones hechas en sentido de que, cuando se introduce la idea de ecología de saberes, se está planteando que no habría que pensar exclusivamente con las formas que las ciencias sociales —y que también son las ciencias generales, las ciencias egocéntricas inducidas— sino pensar con lo propio. Eso es lo que quisiera preguntarme aquí y responder brevemente: ¿qué es lo propio para varios de nosotros? Se puede responder de alguna manera: el criterio fuerte de un aymara, un guaraní, un quechua, pero para la mayor parte de nosotros eso no sería lo propio, aunque sea parte de nosotros. Eso implica que varios de nosotros, sobre todo los que hacemos ciencias sociales y hemos estudiado, hemos sido formados en esa racionalidad moderna colonial, que nos queda, por tanto, de forma colonial de que podamos pensar lo propio a partir de lo propio a construir.

En ese sentido, lo que nos queda es transformar aquello que ya nos ha constituido, inclusive disciplinar como sujetos más modernos y durante mucho tiempo también con pretensión alguna vez de forma parte de una modernidad, universalidad, más madura y desarrollada. De hecho, la reforma neoliberal en Bolivia se ha desarrollado todo el tiempo justamente bajo la pretensión de volvernos modernos en este sentido reductivo universal, puesto que en el mundo se habrían despejado las barreras con la caída del socialismo. Hago hincapié de otras experiencias más locales de autodeterminación para sostener la idea de que hay una razón universal y que tiene modelos económicos, antropológicos, políticos más o menos generalizables en el conjunto del mundo, y eso nos sigue tocando. En ese sentido que se va perfeccionando ese pensamiento que piense también una ecología de las emancipaciones.

Lo que ha expuesto Boaventura hoy es algo necesario, y lo que nos ha propuesto es ampliar nuestros recursos para pensar lo propio. Dicho de otro modo, personalmente creo —para no inmiscuir a otros— que el pensar lo propio implica también pensar con lo de los otros, en la medida en que nos construimos intersubjetivamente y de la mejor manera. Alimentar ese proceso es justamente escuchar y además tener la presencia sensual, es decir carnal, y no sólo el discurso de alguien que está pensando la necesidad de la descolonización de las ciencias sociales que, obviamente, en lugares como Bolivia es mucho más necesaria. En esta coyuntura es mucho más necesaria que en las mismas metrópolis, donde siguen funcionando para disciplinar a los sujetos y justamente volverlos, podríamos decir, objetos de la dominación interna. En este sentido, como parte del CIDES y como boliviano, agradezco tu presencia y expreso mi deseo de continuar este diálogo por mucho tiempo. Muchas gracias.

4. ¿Estamos condenados a ser gobernados? Conversatorio sobre universidad popular para los movimientos sociales¹

Centro de Promoción de la Mujer “Gregoria Apaza”
Ciudad de El Alto. 30 de marzo de 2007

Lourdes Montero²

A finales de marzo, después de una larga espera y gracias al empeño —casi testarudo— del CIDES, pudimos disfrutar en la ciudad de El Alto la visita del prestigioso cientista social Boaventura de Sousa Santos.

La mañana transcurrió en un encuentro con la comunidad y la discusión sobre un proyecto de largo aliento: “la universidad popular”, y bajo ese nombre se discutió profusamente sobre el encuentro de la academia con los movimientos sociales.

Por la tarde, en un grupo reducido de líderes intermedios, el profesor de Sousa, con su espíritu de investigador incansable, nos obligó a una profunda reflexión sobre varios temas: el contexto actual, el gobierno del presidente Evo Morales, el rol de los movimientos sociales y, ante todo, el rol de El Alto en la construcción del futuro.

Queremos compartir con ustedes una síntesis de ese encuentro entre compañeros y compañeras de lucha, entre hermanos/as de sueños, con la lucidez de todos y todas para acercarse al actual gobierno como un proceso en construcción; con profunda crítica, pero también con el cariño de ser parte en la definición de un destino en conjunto.

Desde una lectura esquemática, muchas veces se ha considerado que en El Alto priman las consignas. Cuántas veces se habla de una masa

1. Versión publicada como cuaderno del Centro de Promoción de la Mujer “Gregoria Apaza”.

2. Directora del CPMGA.

enardecida que responde al manipuleo de sus intransigentes líderes. Las diversas voces que hoy presentamos pueden servir de contrapeso para contrarrestar esa mirada. Lucidez, crítica, responsabilidad y profunda preocupación por el futuro del país, son el tono con el cual, desde su propia experiencia, líderes y lideresas nos hablan de sus esperanzas, desengaños y ganas de seguir luchando, haciendo política, esa política entendida como la posibilidad de soñar con un mundo mejor.

De manera fraterna, el profesor De Sousa nos enfrenta a una realidad: El Alto ha perdido el derecho de mirarse simplemente a sí mismo, ya no puede seguir contemplando su ombligo, tiene que mirar al país y, a partir de ello, asumir la responsabilidad de ver este momento político en un sentido amplio. Por ello nos plantea un reto ineludible: debemos ser como ciudad, como gobierno, como organización, como barrio, como familia, un ejemplo de una democracia de alta intensidad. No nos queda más que agradecer la lucidez de estas palabras que resonarán en nuestra conciencia: “No tiene sentido luchar por una democracia de alta intensidad en Bolivia a partir de El Alto, cuando El Alto no es radicalmente democrático”.

Intervenciones

1. Después de la guerra del gas, teníamos una esperanza en Evo Morales, hemos votado por Evo, pero nos está defraudando porque la nacionalización no está siendo bien llevada. Nosotros queríamos de otra forma la nacionalización. Yo digo, ¿para qué hemos luchado? Nuestros esposos no nos dejaban salir, pero las mujeres sabíamos que iba a ser para los hidrocarburos, sabíamos qué futuro nos esperaba. Entonces, sabiendo esas cosas hemos salido a las calles: si los esposos no quieren, entonces las mujeres saldremos, es para el futuro de nosotras, diciendo. Y yo digo que tal vez ha sido un inicio para que ahora se haga la nacionalización verdadera, pero no se está llevando a cabo. Igual ha sido la Guerra del Agua, aquí también hemos pedido que se vaya Aguas del Illimani, pero el gobierno, ¿qué ha hecho? Le ha pagado, pero nosotros no queríamos así.

Nosotras hasta ahora seguimos en la lucha, no la hemos abandonado, hasta hemos hecho nuestras propuestas para la Asamblea Constituyente, de que nosotros debemos administrar nuestros recursos naturales. Quizás nosotros teníamos esperanza que llegue el señor Morales a ser Presidente y pueda hacer una nacionalización real, queríamos que las transnacionales se fueran, nosotros podíamos manejar todo, pero aquí sólo son las transnacionales las dueñas. No se está pensando en la industrialización como habíamos pedido en las movilizaciones de Octubre.

2. Nuestro cuestionamiento al Sr. Presidente es que hoy en día sufrimos porque no hay empleo. Ustedes escuchan en los medios de comunicación que tantos bolivianos se están yendo a otros países; nuestros esposos, nuestros hijos, porque aquí no se puede generar empleo, eso es. Las cosas no han mejorado, los productos de primera necesidad, hoy en día, todo se está elevando, pero nadie nos defiende, peor las instituciones como la FEJUVE, la COR.

Nosotras seguimos en la lucha, porque hoy en día, ¿qué está pasando en El Alto? Que todos en la madrugada tenemos que salir a bloquear las calles para conseguir una garrafa de gas, cuando nosotros somos productores y deberíamos tener todos los servicios conectados con gas

natural en El Alto y en toda Bolivia, en cada hogar de los bolivianos. Pero no es así, otros países lo disfrutaban gracias a nuestro gas. Pensamos que han pagado la deuda externa en el Brasil, la deuda externa de la Argentina, pero nosotros, ¿qué hemos hecho? Seguimos yendo a otros países a pedir limosna, y no podemos seguir dándoles 20 años más hasta que se hayan vaciado todos nuestros recursos naturales.

3. Lo que quiero decir lo digo con pena: la compañera, en un año de gobierno, ya está decepcionada. Ese tipo de valores no debemos inculcar a los demás, sino que debemos apoyar al gobierno. Recién tiene un año, entonces no podemos todavía ver el resultado. Si 20 años lo han jodido el país, 20 años lo han rematado el país, entonces ahora cuesta reparar, y si nosotros estamos pesimistas, ¿cómo vamos a poder apoyar?, ¿cómo vamos a poder aportar para el cambio?

Después de la guerra del gas, como que lo hemos dejado todo así. Yo creo que hay que ser un poco autocríticos; si bien se ha luchado, no estamos haciendo el seguimiento a nuestro gobierno, no podemos esperar a que nos llegue una carta del gobierno que diga “¿sabes qué?, haremos esto”. Tenemos que empezar a decir qué es lo que realmente está sucediendo. Sobre los hidrocarburos, tal vez deberíamos de estar revisando los contratos conjuntamente, la labor no es individualista. Si somos individualistas, difícilmente vamos a poder conseguir cosas y vamos a estar sometidos. Si ahora perdemos, ya no van a ser 20 años sino otros 500.

Quiérase o no, yo creo que la ciudadanía no se está expresando; si hay una propuesta, hay que pelearla; no es decir “aquí está mi propuesta y tú verás cómo lo incorporas”; no, estamos en esa lucha. Hay que seguir luchando, pero hay que seguir luchando de manera coordinada.

4. Lo que podemos decir del señor Evo Morales es que si bien tal vez él ha querido hacer algo —no sabemos, ¿no?—, no se está cumpliendo, tampoco se está haciendo la intención de cumplir. Basta la muestra del Decreto Supremo 21060, se dijo que se iba a abrogar, pero, ¿qué se ha hecho ahora como gran cosa? Se dice que queda anulado el artículo 55, pero eso no es suficiente. El Decreto Supremo se ha antepuesto a la Constitución Política

del Estado y ha hecho que en este país haya un gobierno neoliberal, y mientras exista el 21060, todo lo que queramos hacer no va a funcionar, porque está todo en base a este maldito decreto. El problema es que cuando nosotros decimos “Evo Morales no está cumpliendo“, “¡Ah no!” Esta mujer debe estar con Podemos”, eso es lo único que sale.

Lo peor es que hemos hecho venir la Asamblea Constituyente muy pronto. En la Asamblea Constituyente no se está diciendo la voz de nadie. Basta ver que hace poco los constituyentes recién están recogiendo las demandas. Ellos ya deberían saber qué está demandando el pueblo, qué ha pedido y decir “hemos leído su propuesta y decimos que esto es”, y entonces nosotros decir algo sobre eso. Para mí, esa Constituyente tampoco va a tener resultados porque ¿quiénes están ahí? Son varios empresarios los que están ahí, ¿Doria Medina defendiendo la democracia? ¿Qué va a defender la democracia y a la clase trabajadora si él es un explotador en su empresa! Mientras estén allí ellos, tampoco esa Asamblea va a funcionar.

5. No es que estemos en contra de Evo, Evo al final ha entrado porque pensamos que es un hombre como nosotros, pero seguimos con las mismas políticas. Entonces, yo creo que tenemos que decir algo: “A ver señor Presidente, ¿qué está pasando? Explíquenos, porque nosotros seguimos sufriendo hambre, miseria, corrupción”. Nosotras, como mujeres, hemos tomado conciencia a partir del 2003; no teníamos apoyo sino solamente nuestra esperanza de que este país cambie y hemos hecho lo que hemos podido.

Estamos haciendo contratos de hidrocarburos perdiendo, no estamos vendiendo a precios internacionales, nosotros estamos dando a 4 dólares cuando el precio internacional son 10 dólares. Entonces, ¿de qué estamos hablando? Estamos alegrándonos por un poco de plata que ni siquiera sabemos en qué gastar. La gente sigue pobre, no tiene empleo. Entonces, ¿qué estamos haciendo? Estamos saqueando nuestros recursos. Dentro de poco vamos a estar igual que con la minería, igualmente van a estar nuestros pozos, totalmente vacíos, y nosotros igualmente pobres.

6. Tengo que aclarar una situación, quién sabe hay una mala interpretación de las actitudes que tiene el gobierno. Es cierto que nosotros conscientemente, después de las luchas de febrero, de octubre y todas las anteriores, hemos logrado que entre un hermano compañero, como es Evo Morales, al gobierno, pero hasta la fecha para muchas personas no hay resultados. Nosotros, desesperados por la crisis económica, protestamos y decimos que no hay resultados, pero yo sé que no es posible transformar rápido un gobierno después que por cientos de años ha sido saqueando, destrozando, desorganizando, corrompiendo. No podemos arreglar esto de la noche a la mañana.

Las mujeres hemos hecho política durante las campañas, no a favor de un partido, sino hemos hecho unos cuadros grandes con las fotos de los políticos tradicionales, donde hemos dicho “éstos son los corruptos, no los vuelvan a elegir, éstos son los que se enriquecen, éstos son los que se mantienen veinte años en el Parlamento, en la Alcaldía, en la Presidencia; sus hijos, sus nietos, ellos nomás dan vueltas ahí, y la gente que los apoya a que suban siempre están ahí abajo”. Yo creo que la agenda de Octubre era bien sabia, lo que ha pedido está ahí en la cabeza de la gente, y mientras no se cumpla no va a cambiar nada aquí.

7. Hay que reconocer también que Evo está rodeado por mucha gente que no ha luchado, son otras personas que están ahí representándonos, ellos no han sufrido el hambre, frío; no han sufrido los atropellos, la discriminación que nosotros vivimos día a día aquí en El Alto.

Entonces, ahora, cuando queremos que el hermano Evo quiera cambiar el gobierno, no lo va a hacer de la noche a la mañana. Tenemos que reconocer que así vaya un grupo de compañeros a una institución no va a poder hacer nada, porque no tenemos los conocimientos suficientes para poder sentarnos en esas oficinas. Quienes están dominando esas instituciones son gente todavía del sistema neoliberal, y son ellos quienes van a seguir dominando mientras nosotros no tengamos a nuestra gente.

Pero estas cosas hubiéramos querido que nos indique de manera mucho más detallada el gobierno; lamentablemente esas son sus deficiencias. También ellos tienen un problema: adentro no hay

unidad. Se ha metido allí la derecha y nos está haciendo pelear, cuando ellos deberían bajar a las bases, aquí, a las organizaciones de El Alto especialmente. Nosotros quisiéramos saber cuáles son esas cosas que ellos tienen planeado, cómo deberíamos ayudar para el cambio; eso no lo están haciendo.

8. Doctor Boaventura, yo quería decir que he escuchado sus conferencias desde el lunes, y decirle que usted se ha debido dar cuenta que lejos están los académicos hablando en escenarios montados, y que otra cosa debe usted estar escuchando ahora sobre Bolivia y el gobierno de Evo. Varios han hablado, porque la práctica aquí nos ha enseñado a levantarnos y no la teoría. Se ha dicho por ahí que se está haciendo revolución sin teoría, pero yo soy un luchador social de hace muchos años y veo este momento como histórico.

Este gobierno es parte de un proceso que no se acabará al año, se acabará el 2011 o después, no sabemos, pero es un proceso. Como proceso, así vemos los que no somos del MAS pero apoyamos el proceso. Yo apoyo, más que a Evo, al proceso; más que al MAS, al proceso. Entonces doctor, yo quiero decirle que este gobierno es insuficiente para la demanda de octubre. Al gobierno se lo está evaluando cada día, pero deberíamos hacer una evaluación seria cuando se cumpla esta gestión. En cambio, cada día se lo evalúa, pero a los neoliberales que no han cumplido en veinte años no se les decía nada. Al gobierno le pedimos en un año y tres meses balances, evaluaciones y de todo, pero es un proceso, hay que aguantar. Yo creo que si en octubre hemos derrotado al hombre más poderoso económica y políticamente de este país, el resto son pulgas, porque al más grande lo hemos volteado con ese ímpetu y esa mística que tiene El Alto.

9. El problema de la historia de El Alto no es octubre; nos han hecho creer —y ésta es una de nuestras falencias de los alteños— que hemos derrotado al neoliberalismo en octubre con la huida de Sánchez de Lozada. Todos hemos dicho: “¡Hemos derrotado al neoliberalismo!” y nos hemos puesto flores, guirnaldas y ahora recordamos solamente octubre. No es así compañeros, lo único que hemos hecho es arrinconar y un poco deshacer el neoliberalismo.

Es insuficiente este gobierno para la demanda. Usted o no sé quién en las conferencias hablan hasta de la vía boliviana; yo le digo que la vía boliviana no ha terminado todavía, no es este gobierno lo que hemos buscado, es una parte. Por favor, quiero que entiendan, el hermano Evo ha capitalizado toda esta lucha que viene desde hace 50 años. La historia no ha empezado con el MAS, la historia es de mucho más atrás; la lucha de mineros, campesinos indígenas es una gran lucha del pueblo boliviano. Yo creo que hay que apoyar al hermano Evo y su gobierno con las fallas que tenemos. Tenemos que ser cuerudos como suela ahora, duros, porque la derecha si se reorganiza nos va a saca la mugre, no nos van a perdonar este tiempo de alegría.

10. ¿Qué estamos haciendo, compañeros? Hablaremos la verdad, los dirigentes de la anterior FEJUVE, toditos han sido expulsados en el congreso, ¿no ve? Es que a veces mucho camuflamos y les soportamos, la verdad. En realidad estamos y entramos a veces en las ramas. Se ha dicho que El Alto quiere la nacionalización sin indemnización, la recuperación y la industrialización. Dos años después no hay nada, una comisión de la COR va al Palacio Quemado y en el primer pliego de peticiones pide que queremos el incremento de las instalaciones domiciliarias porque la nacionalización de los hidrocarburos, la defensa de los recursos naturales objetivamente para la ciudad de El Alto se traduce en las instalaciones domiciliarias, no en otra cosa. ¿Qué dice el compañero Evo Morales?: “No podemos invertir en un elefante blanco porque no hay capacidad de uso del gas en El Alto”. Entonces hay que empezar a hablar la verdad. Aquí nadie le está pidiendo ni nadie le va a socavar al compañero Evo Morales, pero que nos hable la verdad.

11. Ustedes están errando, yo tengo miedo también de pensar qué va a pasar ahora, qué es lo que va a ocurrir... si este proyecto histórico..., qué va a pasar con un retorno de las fuerzas neoliberales, no vamos a tener ni siquiera este espacio para discutir.

Evidentemente, octubre ha sido bien radical, han habido nuevas discusiones políticas, ha habido nuevos métodos de lucha. Se ha dicho: “Bueno, ¿por qué vamos a luchar los alteños?, ¿ahora qué es lo que vamos

a pedir?, ¿vamos a pedir nuevas elecciones? ¿qué hacemos? No tenemos partido político en este momento, no tenemos una organización política, entonces hay que construir una dirección política, por eso se ha dejado que Mesa gobierne. El espíritu de octubre ha sido cambiar de situación, octubre ha propuesto hacer un gobierno de nosotros, ese ha sido el compromiso profundo.

12. Valoro mucho esta capacidad crítica de los alteños, me sumo a esta capacidad crítica; pero realmente a ratos me emputa, me calienta, porque seguimos con una actitud de lloriqueo, sufriendo: “somos los pobrecitos”. No podemos avanzar y somos capísimos en destrozar al otro hermano que tiene el mismo rostro que nosotros. Y lo que más rabia me da es que este discurso es apropiado, porque los que nos han jodido históricamente se te suben al carro y aprovechan, ¿no? “¿No ve?, ¿no ve que este gobierno está mal?, ¿no ve que el movimiento popular es una huevada?, ¿no ve que lo que hemos hecho en octubre es un carajo?, ¿no ve que estamos condenados a estar gobernados?”. Entonces, qué puedes decir en ese momento; realmente es bien complicado lo que estamos viviendo. El discurso que estamos construyendo puede ser muy bien aprovechado por la derecha, lo que no significa que hay que dejar de ser crítico. Pero ¿saben?, seamos cautos, hay que mirar también las cosas en positivo, ¿no? Y yo les invito a cada uno de ustedes, empecemos a mirar más allá de El Alto, empecemos a mirar más allá del barrio, empecemos a mirar más allá de la COR y de la FEJUVE. No saben el tipo de debates al que se van a enfrentar. No hay que tener miedo a nada, lo que no hay que perder es ese ñeque, ese ajayu, ese sentido de vida, ese espíritu combativo.

Y esto me ayuda básicamente a aterrizar en una cosa: Zavaleta nos plantea que Bolivia tiene ausencia de un horizonte de visibilidad, de un horizonte político. Eso mismo está saliendo acá, ¿no? Y eso es lo rico porque eso no está en la universidad, no está en la academia, está en El Alto, está en Gregoria Apaza. Pero, en serio, empecemos a proyectar horizonte político, qué queremos como país. Más allá de El Alto, es bien interesante cómo la gente valora a El Alto y eso no podemos rifarlo gratis. Tenemos que contribuir a este horizonte político, pero no solamente desde El Alto, no solamente desde el barrio, es insuficiente. Seamos

capaces de construir país, pero en serio; y saben que lo de octubre ha sido bien jodido, pero jamás en mi vida voy a apostar a más muerte, jamás, jamás, jamás.

13. Creo que en este momento muchos bolivianos y bolivianas están esperando que concluya la Asamblea Constituyente y ver resultados. Hasta me puedo incluir, pero yo veo con mucha preocupación que desde agosto del año pasado, desde que se ha instalado la Asamblea Constituyente, hasta la fecha, no se ha hecho nada. Hace una semana atrás, visitaron los constituyentes la ciudad de El Alto recién a recoger las demandas, las ideas que tenían los alteños y las alteñas, no sé si esa información la van a sistematizar y la van a incorporar en la nueva Constitución Política del Estado o finalmente esa sistematización va a entrar al basurero o por ahí archivada. Ojalá que no sea así. Aún hay esperanzas de que todo lo que se dijo en esas reuniones se puede incorporar en la Asamblea Constituyente, pero si lo que está latente es la reelección o la no reelección del Presidente, si se queda por 5, 10, 20 años más o se queda 50 años, si va a ser un Estado unitario, un Estado republicano o va ser un Estado social comunitario. Creo que eso se está discutiendo en la Asamblea Constituyente y no sabemos qué es lo que va a pasar. Y nuestros representantes por circunscripciones tampoco se reúnen nunca con nosotros. Ojalá que por lo menos mi constituyente haya conocido la Constitución Política del Estado, ojalá que nuestros constituyentes hayan conocido esos frondosos documentos que hemos elaborado las mujeres, los jóvenes en todos los encuentros antes de la Asamblea Constituyente.

14. ¿Qué es lo que ha hecho nuestro presidente durante todo este tiempo? Yo creo que tiene virtudes, ha hecho algunas cosas malas y algunas cosas buenas. A mí me ha alegrado que estén mujeres como ministras; mujeres, pues, que nunca han tenido la oportunidad de estar en los lugares de decisión, y eso me alegra bastante. En el otro aspecto, también me alegra que en el Parlamento ya podemos ver a mujeres de nuestra raza, a hombres de nuestra raza en la Asamblea Constituyente.

Pero yo me he molestado con la actitud del Presidente cuando lo hace desaparecer el Viceministerio de las Mujer, y las mujeres nos sentimos ahora más abandonadas. Yo también critico que un poco quizás este gobierno ha acentuado el racismo, un racismo de los aymaras, de los quechuas y de los k'aras; digamos ya más acentuado, se hablaba esto; pero más acentuado se habla de un occidente y de un oriente, se habla de una media luna. Yo creo que en su momento, nuestro gobierno debía haber controlado, decir: “bueno, aquí yo soy boliviano y voy a gobernar para todos los bolivianos, sea del oriente o sea del occidente”.

15. Yo digo que hemos sido tan poderosos el 2003 porque ahí hemos despertado, pero hemos sido incapaces de sostenernos, porque había vivillos. No tenemos que desconocer eso, las instituciones o las dirigencias de las organizaciones son las que probablemente hayan aprovechado; y también las ONG. Qué ONG no se vanagloria de haber trabajado, todas, dicen. Publican textos del trabajo que no sé si han contribuido de manera sustantiva, pero ellos toman como estandarte que trabajaron. Yo digo que habría que alteñizar las ONG, también las instituciones públicas. Un caso es la UPEA; la mayoría de los docentes probablemente son de la hoyada o residentes, habría que hacer que esas autoridades académicas, autoridades estatales, puedan encarnar, asumir e interpretar el sentido alteño. Mientras eso no ocurra, no vamos a poder conjuncionar nuestras aspiraciones y vamos a ser siempre engañados, ¿no? La fuerza la tenemos, nos falta la dirección.

16. Con respecto a Evo Morales, yo lo respeto mucho porque ha sido un dirigente que ha empezado de abajo, se lo ha ganado el lugar. Yo digo así, pero, como decía, comparto la opinión del compañero de acá presente, es un gobierno indígena y está empezando a dar sus primeros pasos. Cuando una persona, cuando un niño va a dar sus primeros pasos, se cae. Es cierto, sólo son dos años, pero son dos años de todo un proceso; la vida es un proceso, nadie puede decir con una varita mágica se nacionaliza esto, todos tienen trabajo, todos son felices porque Evo llegó, ¿no? Yo creo que hay que darle tiempo. Propondremos y ya no criticaremos.

17. Es importante un instrumento político propio, creo que ésa ha sido la idea inicial del MAS, pero resulta que en el proceso de gestión de este gobierno estamos viendo cómo los dirigentes han sido cooptados por el gobierno para participar en diferentes ministerios. Los movimientos sociales no pueden ser juez y parte de un gobierno, el gobierno tiene que tener su programa político y social propio, y los movimientos sociales están para hacer control social a estos procesos de cambio. Pero si están inmersos, ¿cómo pueden ser juez y parte? Los movimientos sociales también tienen que pensar que ellos han sido elegidos, pero que si ellos no se identifican con su grupo social, entonces, ¿dónde están?, ¿en el gobierno?, ¿están con las bases sociales? Muchas bases han quedado desinformadas y ahí tenemos la permanencia de líderes perpetuos, que no hacen cambios. Existe también ese tipo de problemas en las organizaciones matrices.

Sí es cierto, ha habido procesos muy importantes en Bolivia y que son, en este momento, ejemplo para los movimientos sociales en Latinoamérica. Sin embargo, tenemos que pensar también cuál es el rol, el papel que van a cumplir los movimientos sociales, ¿va continuar siendo el mismo papel que antes? No se olviden que hubo anteriormente el Convenio Obrero Campesino con el Gobierno, pero que quedó en nada. En la UDP también se dio esos procesos, en el 52 también se dio esos procesos y los movimientos sociales quedaron igual, no cambió nada Bolivia, entonces ahora estamos volviendo, no hay una misión neutra de desarrollo, cada sector quiere que su dirigente o que alguien esté dentro del gobierno. Entonces estamos igual que antes, no estamos ayudando a este gobierno.

Es cierto, es un gobierno indígena, es un cambio de gobierno, pero, ¿cómo estamos coadyuvando y qué estamos haciendo los movimientos sociales dentro de todo esto? Cada organización social siempre lucha por sus objetivos, tenemos una visión muy sectorialista. Entonces, cuando hablamos de unidad, la unidad se dio en el 2003, con o sin la participación de todos los movimientos, por ahí apareció incluso la mujer que está dentro de la casa, que estaba cocinando y que no era parte de los movimientos sociales, pero que salió, que estaba en contra de las injusticias de todas las cosas que estaban pasando en nuestro país. O

sea que ha sido producto no sólo de los movimientos sociales, sino de la gente de base que estaba ya cansada de tanta injusticia en nuestro país.

Pero ahora es tiempo de pensar también como movimientos sociales cuál es nuestro rol, nuestra función para fortalecer este gobierno, cuáles van a ser los liderazgos futuros. Como decían los compañeros jóvenes, es cierto, se pueden construir los discursos, pero, ¿qué tipo de liderazgos queremos?, ¿queremos liderazgos perpetuos o queremos liderazgos realmente autónomos donde las bases tengan una participación real? Es ahí donde tenemos que llegar.

18. Los dirigentes no pueden ser la voz absoluta y total de todas las bases. Las bases tienen también su aporte en la dirección y línea política que se ha dado a los movimientos sociales, y si los dirigentes se olvidan de sus bases. Estamos perdiendo también el rumbo de lo que queremos en ese cambio de Estado. No se trata de construir discursos aparte, fuera de las bases, porque si no, ahí estamos equivocándonos. Ese es otro rol, otra función que debe repensar los movimientos sociales, porque no es buscarse pegas. Si bien de la FEJUVE han sido retirados todos, pues todos esos están también en espacios de poder político ahora, y no están cumpliendo la agenda. Bueno, entonces, ¿qué tenemos que hacer como movimientos sociales?, ¿cómo vamos a exigir eso? Entonces hay que plantear. Antes se informaba por los medios de comunicación, las bases salían, decían las cosas que no estaban bien dentro de los movimientos sociales. Ahora, porque hay un gobierno indígena que parece que está escuchando todos los cambios, nos callamos, cuando tenemos que ser autocríticos; eso no significa destruir este cambio, es aportar diciendo “en esto se están equivocando”.

Cuando estamos criticando aquí estamos queriendo fortalecer un proceso histórico, y ese proceso histórico no necesariamente le corresponde al señor Evo Morales, nos corresponde a nosotros. Nosotros hemos abierto ese proceso histórico, junto con los hermanos de los pueblos originarios, y como tal tenemos el derecho de defender precisamente ese hecho histórico, porque de lo contrario hemos perdido la guerra.

Boaventura de Sousa Santos

Quiero agradecerles esta oportunidad de poder compartir con ustedes. A mí no me gusta reprimir mis sentimientos y estoy conmovido por la intensidad de esta reunión.

El Alto es famoso en el mundo. Hoy en día se escriben libros sobre El Alto. Yo sabía que esta ciudad tenía una mística y lo comprobé aquí, en esta reunión, por la clarividencia en la discusión, por la transparencia, por la capacidad analítica de los problemas. Nos hemos reunido en Gregoria Apaza gracias a la iniciativa de valiosas compañeras, pero sobre todo, por el extraordinario papel de las mujeres en las luchas sociales de Bolivia, con esa legitimidad que hoy les permite convocar a sus compañeros en esta mesa. Este valor discursivo femenino que acabo de escuchar es para mí algo único en el mundo.

Ustedes tienen que saber que Bolivia está hoy en día en la punta de un proceso histórico que pertenece a Bolivia, pero que de alguna manera también pertenece al mundo.

Es una responsabilidad histórica compartida el que este proceso no fracase. ¿Por qué sostengo esto? ¿Cuál es el significado de la coyuntura actual? Para mí, es la concreción de la historia de las luchas indígenas. En 1537, el Papa Pablo III tuvo que escribir una bula papal reconociendo que los indios tienen alma. Hasta hace 470 años se pensaba que los indios no tenían alma, y ahora, en el inicio del siglo XXI, un indígena llega a ser presidente de un país.

Lo que vivimos hoy es un proceso que se inicia hace más de cinco siglos. Yo sé que los pueblos indígenas están acostumbrados a caminos milenarios, a una paciencia histórica, pero Bolivia es, a mi juicio, una de las mejores pruebas de que se puede lograr cambios radicales, producto de las luchas indígenas en este continente. Porque desde la bula de 1537 hasta ahora, después de tanta destrucción, después de tanta marginación, de tanto robo, ustedes logran, a través de una movilización social maravillosa, fuerte y radical, otorgar el poder a un presidente indígena.

Claro que fue explícito en esta reunión que hay frustraciones, hay posiciones distintas; se sabe que probablemente aún estamos en el inicio de un proceso histórico, en su comienzo. Por eso muchas cosas están

abiertas, muchas cosas están confusas, inciertas, y ustedes tienen muy claro que los logros, las victorias, no son irreversibles.

Por todo esto estoy aprendiendo en esta reunión tantas cosas que me dejan realmente conmovido. Ustedes, durante la discusión, combinan una claridad radical con un gran optimismo. Se plantean los problemas y frustraciones frente a la agenda de octubre y lo que es hoy el gobierno de Evo; tienen claro el peligro de la corrupción, el peligro de que el gobierno no cumpla sus promesas; pero al mismo tiempo, he tenido una sensación muy clara de que están conscientes de que si este proceso histórico fracasa con Evo Morales, ustedes no van a tener un mejor Evo en las próximas décadas.

Esa es la razón para fortalecer este proceso, con todas las distancias, críticas y divergencias, con esa tensión personal y colectiva que se siente sobre todo en El Alto. Yo no soy quién para explicar este proceso; simplemente voy a darles mi perspectiva de lo que oí hoy aquí.

En primer lugar, ha surgido de manera repetitiva la cuestión nacional. Yo pienso que El Alto tiene derecho histórico a pensar el país porque es famoso en el mundo como propiciador, detonante de los cambios por los que Bolivia ha transitado en los últimos tiempos.

Claro que sabemos que son luchas que vienen de muchos siglos; las luchas indígenas del siglo XVIII, las de la Revolución Nacional de 1952 fueron poderosas e imprescindibles. Pero también sabemos que las del siglo XXI, en los años 2002, 2003 han sido muy fuertes y por ello El Alto tiene una responsabilidad histórica de pensar un proyecto de país. De hecho, han perdido el derecho de mirarse simplemente a sí mismos, no pueden verse el ombligo, tienen que mirar al país, y pude constatar que eso lo ven los dirigentes intermedios: la responsabilidad de ver ese proceso político en un sentido amplio.

En ese aspecto, es muy interesante la expresión de posiciones distintas, sobre todo respecto a qué debemos hacer, cómo hacerlo mejor; pero es claro que los movimientos sociales saben que su función histórica es abrir la agenda política. Los partidos políticos hicieron la agenda, los movimientos abren la agenda, y por eso su gran responsabilidad en este momento es luchar para mantener una agenda abierta, en sentido de que no se naturalicen ciertas soluciones como las únicas posibles, porque existen alternativas.

Cuando les digan que no hay alternativa, que es el único camino, desconfíen; las salidas únicas pertenecen a una lógica contra la cual los movimientos sociales deben estar prevenidos. Siempre hay ciertas alternativas, todas las soluciones técnicas tienen técnicas alternativas, y todas las técnicas son políticas.

Sin embargo, quiero recalcar algo que quisiera que tuviesen claro: los movimientos sociales no son ni van a ser gobierno, no es su papel. Siempre serán la enorme fuerza que ayuda a fortalecer las condiciones de este proceso. Su función es vigorizar y afianzar el actual Gobierno para poder caminar más fuerte, avanzar más lejos y poder cumplir sus promesas. Les doy el ejemplo de un otro país donde los movimientos sociales se desarmaron cuando su amigo llegó al poder, es el caso de Lula en el Brasil. Cuando este obrero metalúrgico llegó al poder, los movimientos sociales pensaron que tenían ya todo resuelto, un amigo en el gobierno y que por eso el amigo iba a hacer todo lo que los obreros y campesinos querían. Por ello se desarmaron, descansaron, desmontaron toda su lucha y, de hecho, lo que pasó fue que Lula fue aplicando políticas neoliberales, las políticas de ajuste, y probablemente el Brasil es hoy más injusto que hace años.

Pero no me califiquen de pesimista, hay algunas políticas positivas que apoyo, yo soy solidario con el gobierno de Lula, pero para presionarlo desde adentro a asumir políticas sociales más fuertes; yo pienso que ese factor es central en todo proceso de cambio.

Pienso que aquí en Bolivia es casi el contraejemplo del Brasil, los movimientos sociales no se han desarmado, no confían en que todo les puede salir bien. Esta reunión es para mí muy clara, los movimientos sociales van a seguir movilizados para presionar al gobierno, y yo pienso que a Evo le será muy útil saber que los movimientos sociales están presionando, porque el gobierno de Evo es presionado desde arriba todos los días, a todas horas, y si no hay presión desde abajo podría desequilibrarse.

Evo es humano, y aquí quiero introducir una cosa que se habló y ahí me preocupo.

Ustedes tienen un concepto de liderazgo por tradición que ha sido uno de los más importantes para la sociología política de los últimos años, conceptualizan lo que es ser un líder a la inversa de la cultura occidental:

“mandar obedeciendo”. Esta es la regla que yo aprendí con los indígenas *tikuna* de Colombia y que aprendí con otros muchos movimientos. En esta discusión pareciera ser que se habla de un liderazgo occidental, o por así decir, el que quiere ser saludado porque es presidente, no el que debe saludar a sus bases porque es dirigente. Es al contrario: nadie lo debe saludar, él debe saludar porque manda.

Pero El Alto tiene otro reto: como decían, es una doble responsabilidad, y esa doble responsabilidad es arreglar la casa antes de ver el país. El Alto es un municipio con 10 distritos, El Alto quiere tener un proyecto político, El Alto quiere una democracia radical, pero es mejor que lo haga aquí y desde ahora. No tiene sentido luchar por una democracia radical en el país y vivir en una ciudad donde no hay cultura democrática. Ustedes tienen la responsabilidad histórica de que este municipio sea un ejemplo de democracia participativa.

Me sorprenden los problemas internos que han expuesto en sus organizaciones, me extraña por qué El Alto, hasta ahora, no se ha apropiado completamente de un presupuesto participativo, una estrategia de administración municipal que existe hoy en 1.200 ciudades de América Latina y que es la manera más transparente para distribuir los recursos estatales. No hay otra, bien aplicada no permite la corrupción. Ustedes no tienen que seguir ninguna receta porque cada ciudad la aplica según sus usos y costumbres, pero la idea de un verdadero presupuesto participativo, a mi juicio, debería ser una prioridad.

Lo que quiero decirles es que ustedes tienen que ser el ejemplo de una democracia de alta intensidad aquí en El Alto, en sus organizaciones sociales; porque el problema que estoy viendo es que no tiene sentido luchar por una democracia de alta intensidad en Bolivia a partir de El Alto, cuando El Alto no es radicalmente democrático. Por ello, vuestra credibilidad nacional podría perderse y también por eso yo entiendo aquí toda esta energía, pasión y todas estas posibilidades. Por todo esto —quiero decirlo sin demagogia, porque es lo que siento en este momento— yo casi me siento que soy alteño. Muchas gracias.

5. La reinención del Estado y el Estado plurinacional¹

Santa Cruz de la Sierra, Bolivia,
3 y 4 de abril de 2007

Presentación

En el tiempo de la memoria corta, el actual proceso constituyente boliviano tiene su punto de partida en la Marcha de los Pueblos Indígenas y Originarios del año 2002. Fue ahí donde se planteó la necesidad de una Asamblea Constituyente que permita caminar hacia la construcción de un Estado Plurinacional en correspondencia con la realidad del país. Inmediatamente después del movimiento insurreccional de 2003 que mostró la aguda crisis del sistema político y que desembocó en la renuncia de Gonzalo Sánchez de Lozada, organizaciones indígenas, originarias, campesinas y de colonizadores se reunieron en Santa Cruz, en noviembre de ese año para hacer explícita la necesidad de convocatoria a una Asamblea Constituyente. Casi un año después, en septiembre de 2004, se formó el Pacto de Unidad Indígena, Originario y Campesino que asume la tarea de elaborar una propuesta de Ley de Convocatoria para una Asamblea Constituyente participativa, fundacional y soberana.

Paralelamente, los sectores oligárquicos articulados al capital agroempresarial y extractivo transnacional levantaron la voz para exigir un proceso de descentralización del país bajo el formato de autonomía departamental. Esta consigna, liderada por el Comité Cívico de Santa Cruz, buscaba y busca un proceso de reconcentración regional del viciado poder político y económico fracasado en el país. Por ello no es raro que el

1. Versión publicada por la Alianza Interinstitucional CENDA, CEJIS, CEDIB, Cochabamba, 2007.

4 de marzo de 2006 el Congreso Nacional apruebe, de manera conjunta, tanto la Ley Especial de Convocatoria a la Asamblea Constituyente como la Ley de Convocatoria al Referéndum de Autonomías.

Desde mayo de 2006 las organizaciones del Pacto de Unidad² iniciaron un proceso de construcción conjunta de una propuesta para la Asamblea Constituyente. El 5 de agosto, en jornada previa a la inauguración de la Asamblea, fue entregado a la Presidenta de la Asamblea, a los asambleístas de las organizaciones del Pacto y al Vicepresidente de la República el documento *Propuesta para la nueva Constitución Política del Estado. "Por un Estado Plurinacional y la autodeterminación de los pueblos y naciones indígenas, originarias y campesinas"*. Los tres ejes centrales que caracterizan la propuesta de las organizaciones son: la demanda de constitucionalizar el Estado boliviano como Plurinacional, la propuesta de reordenamiento territorial para el país y la defensa de la tierra y el territorio de las comunidades, pueblos y naciones indígenas originarias y campesinas.

Durante los meses de marzo y abril de 2007 la Asamblea Constituyente realizó un ciclo de encuentros territoriales por cada uno de los nueve departamentos del país. Los días 2 y 3 de abril se realizó el encuentro territorial respectivo en Santa Cruz. Unos días antes, del 26 al 31 de marzo, las organizaciones del Pacto de Unidad realizaron un intenso trabajo de afinamiento de su propuesta, la cual fue presentada por el Bloque Oriente en los días del encuentro. Durante el período de funcionamiento de la Asamblea Constituyente, varios intelectuales y amigos solidarios nos visitaron para reflexionar juntos sobre el proceso y las propuestas del Pacto de Unidad. Fue en este contexto que invitamos a Boaventura de Sousa Santos a compartir sus ideas y reflexiones con los pueblos indígenas y originarios que conforman el Pacto de Unidad,

2. Las organizaciones articuladas en torno al Pacto de Unidad son: la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB), la Federación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia "Bartolina Sisa" (FNMCIQB-"BS"), la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB), el Consejo de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), la Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz (CPESC), la Asociación Nacional de Regantes y Sistemas Comunitarios de Agua Potable (ANARESCAPYS), el Movimiento Sin Tierra (MST), la Confederación de Pueblos Étnicos Moxeños del Beni (CPEMB), la Asamblea del Pueblo Guarani (APG) y el Movimiento Cultural Afrodescendiente.

aprovechando su participación en un seminario internacional en La Paz. Su visita a Santa Cruz coincidió con el encuentro territorial realizado en esa ciudad.

En la Asamblea Territorial, realizada en las instalaciones de la Universidad Gabriel René Moreno, las organizaciones del Bloque Oriente fueron impedidas de presentar la propuesta del Pacto de Unidad. Ahí se mostró la intolerancia racista de los sectores oligárquicos que buscan imponer una propuesta de autonomía departamental excluyente y subordinadora de las autonomías territoriales indígenas. En la Comisión de Autonomías y Descentralización se impidió que Ramiro Galindo, dirigente de la CPESC, expusiera la propuesta de ordenamiento territorial y autonomías indígenas. Con gritos, insultos y agresiones físicas los partidarios del Comité Cívico, dieron muestras de su incapacidad para debatir y para construir espacios democráticos y propositivos.

Boaventura vio y escuchó las sesiones de varias comisiones en el Encuentro Territorial. El martes 3 de abril ofreció una conferencia en el Hotel Cortez de Santa Cruz³. La conferencia se tituló *La reinención del Estado y el Estado Plurinacional*. Al día siguiente tuvo una reunión conversatorio con varios dirigentes de la CIDOB.

El presente texto es una versión editada de las intervenciones de Boaventura y sus diálogos con diferentes actores, tanto de la charla ofrecida en el Hotel Cortez y las preguntas y respuestas que surgieron de ella, como de algunas de las intervenciones del conversatorio en la CIDOB. A tiempo de agradecerle, creemos que las ideas de Boaventura y los diálogos que hemos mantenido con él nos han ayudado a profundizar las reflexiones sobre el proceso de construcción del Estado Plurinacional que los pueblos indígenas y originarios han planteado en la propuesta del Pacto de Unidad.

3. La estadía de Boaventura en Santa Cruz y la charla en el Hotel Cortez fueron posibles gracias a las contribuciones de algunas instituciones amigas comprometidas con el apoyo a las organizaciones del Pacto de Unidad: CEJIS, CENDA, CEDIB, CEFREC y CIPCA Santa Cruz.

Boaventura de Sousa Santos

Es una pura coincidencia que mi charla tenga lugar en este momento y sobre este tema aquí en Santa Cruz, en circunstancias tan conflictivas. Yo fui invitado para participar en un Seminario Internacional⁴ y tenía la intención de desplazarme después a Santa Cruz. La coincidencia de fechas con los encuentros territoriales de la Asamblea Constituyente, que pude observar ayer y hoy, han sido para mí una gran lección de lo malo y de lo bueno que ocurre a su alrededor.

Mi propósito es contribuir con alguna clarificación analítica y con el contexto internacional y continental en que este cuestionamiento al Estado y la democracia ocurre en vuestro país y, sin duda, en otros países vecinos del continente.

Pienso que vivimos tiempos paradójicos. Por un lado, existe un sentimiento de urgencia, de que es necesario hacer algo ya ante la crisis ecológica que puede llevar al mundo a colapsar; ante desigualdades sociales tan intensas que no es posible tolerar más; en suma, ante la creatividad destructiva del capitalismo tan grande hoy en día, que destruye la ecología y las relaciones sociales. De allí la urgencia de muchos por intentar cambiar la realidad.

Por otro lado, hay un sentimiento casi opuesto: el sentimiento de que las transformaciones que necesitamos son de largo plazo, son civilizacionales. Es decir, de que no es posible cambiar todo ahora porque para ello no basta tomar el poder; es necesario transformar este Estado moderno, cuya crisis final fue producida por el neoliberalismo. Se trata, pues, de crear o refundar otro Estado sin olvidar la historia, claro, porque nunca comenzamos desde cero. Este planteamiento hoy es común en varios países del continente, y quizás también en Europa aunque por razones diferentes.

Entonces, es fundamental considerar estos dos sentimientos casi opuestos: el de la urgencia que presiona por hacer todo en un corto plazo; y el civilizacional, que exige transformaciones de largo plazo. No distinguirlos genera confusión entre corto y largo plazo que también

4. Seminario "Pensar el Estado y la Sociedad", organizado por el Postgrado en Ciencias del Desarrollo (CIDES – UMSA) y el Grupo COMUNA. 26-30 de marzo. La Paz, Bolivia.

confunde muchos instrumentos de lucha política. Por ejemplo, conceptos políticos como reformismo o revolución son conceptos que están hoy en turbulencia, por así decirlo. Por un lado, tenemos procesos que son reformistas, como los procesos electorales que, sin embargo, pueden o intentan producir cambios profundos, casi revolucionarios, como en Venezuela o aquí en Bolivia. En cambio, procesos que se presentan como revolucionarios, como rupturas, pueden ser de hecho reformistas en sus prácticas, como el de los zapatistas en México. Y, como acostumbro decir, hay procesos reformistas que, en sí mismos, ni siquiera parecen reformistas; es el caso de Lula en Brasil. En breve, hay una turbulencia de conceptos que, a mi juicio, es importante subrayar.

¿Por qué surge esta turbulencia de conceptos que nos obliga a una clarificación? Pienso que nunca antes tuvimos una distancia tan grande entre teoría política y práctica política, y que las razones de esta distancia se deben a cuatro grandes factores.

Primero, la teoría política fue desarrollada en el Norte global, básicamente en cinco países: Francia, Inglaterra, Alemania, Italia y Estados Unidos. Fueron estos países los que, desde mediados del siglo XIX, inventaron todo un marco teórico que se consideró universal y que se aplicó a todas las sociedades. Hoy por hoy, nos damos cuenta que estos conceptos ya no se adaptan muy fácilmente a nuestras sociedades. Yo mismo, cuando terminé mi doctorado y llegué a Portugal, me di cuenta que muchos de los conceptos que había aprendido en los Estados Unidos no eran aplicables a mi sociedad, Portugal: un pedazo de Europa del sur que estaba en la fase final de una dictadura de 48 años. Se hablaba entonces de la familia nuclear y yo veía por todo lado en Portugal una familia extensa; se hablaba de Estado de bienestar, pero yo solo veía una sociedad de bienestar. La falta de adecuación de los conceptos a la realidad de nuestros países, entonces, es la primera razón que exige clarificar los conceptos.

La segunda razón tiene que ver con el hecho de que la teoría política ha desarrollado teorías de la transformación social tal como ésta fue desarrollada en el Norte, quedándose muy distante de las prácticas transformadoras en general. ¿Por qué? Porque, en los últimos 30 años, las grandes prácticas transformadoras vienen del Sur. Es decir, tenemos teorías producidas en el Norte y prácticas transformadoras producidas

en el Sur que no se comunican. Los grandes teóricos políticos no hablan español, no hablan portugués (mucho menos el aymara o el quechua); en parte, por eso no se dan cuenta de toda la realidad transformadora de las prácticas y, en consecuencia, las invisibilizan o las marginan.

La tercera razón es que toda la teoría política es monocultural, tiene como marco histórico la cultura eurocéntrica que se adapta mal a contextos donde esta cultura tiene que convivir, de una manera o de otra, con culturas y religiones de otro tipo, no occidentales, como las culturas indígenas.

Por último, la teoría crítica no se ha dado cuenta de un fenómeno que hoy es más central, y del que hablaré más adelante, que es el fenómeno del colonialismo. La teoría política y las ciencias sociales, en general, han creído que la independencia de los países en América Latina ha puesto fin al colonialismo sin reparar que, después de la independencia, el colonialismo ha continuado bajo otras formas, como las del colonialismo social o del colonialismo interno. Así, pensaron que era un tópico, y no un tema, de la antropología jurídica, de la sociología jurídica. De allí que el colonialismo pasó a ser un tema solamente de la historia.

Por todas estas razones, cuando en este momento miramos el mundo y las transformaciones en el mundo, nosotros no necesitamos de alternativas transformadoras, necesitamos de un pensamiento alternativo sobre alternativas, porque nuestros lentes y conceptos no son capaces de captar toda la riqueza de las experiencias emancipatorias que ocurren en el mundo.

¿Cuáles son los pasos que, de alguna manera, les recomiendo de esta primera parte de mi charla?

El primer paso es aprender con el Sur. El Sur son los pueblos, los países y las naciones que han sufrido más con el desarrollo del capitalismo global, porque se mantuvieron como países subdesarrollados, en desarrollo permanente, sin llegar nunca al marco de los países desarrollados. Y por eso, aprender con el Sur significa que la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo⁵. Hoy por

5. Estas ideas han sido desarrolladas en mi libro *Conocer desde Sur. Para una cultura política emancipatoria*, cuya segunda edición en español ha sido publicada en Bolivia en 2008 por el CIDES-UMSA, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y Plural Editores.

hoy debemos tener la idea clara de que hay otras visiones del mundo que hay que compartir, verlas y analizarlas. El primer paso en esa dirección es estar muy atentos a la diversidad del mundo, que es inagotable. Y esa diversidad es cultural. Pero, lo que es nuevo en nuestro tiempo, a inicios del siglo XXI, es que lo cultural también es económico y también es político. Por eso nos plantea cuestiones como la de una refundación del Estado y de una refundación de la democracia.

El segundo paso que propongo es una lectura más amplia de las contradicciones de nuestras sociedades. Es cierto que existe una contradicción entre capital y trabajo, pero también hay otras contradicciones: entre capital y naturaleza, entre individuo y nación, entre fragmentación e identidad. Hay que ver cómo la sociedad se organiza como una constelación de poderes que son distintos; poderes como la explotación, el patriarcado o el fetichismo de las mercancías que hoy domina toda la cultura popular, que está muy industrializada y asentada en la base de poder que creó en las personas la ideología del consumo (si no se tiene posibilidades de consumo, por lo menos se tiene la ideología del consumo). Otras formas de poder en nuestras sociedades son las diferencias identitarias desiguales creadas por el sexismo y el racismo. Éstas son formas de desigualdad y de opresión que se distancian y se diferencian. Obviamente, todas ellas tienen en común una cierta configuración del nombrar al otro desde un punto de vista de debilidad. Pero la debilidad es diversa, el otro que es más débil o la parte más débil en las relaciones de poder; puede ser el ignorante, el inferior, el atrasado o el residual, local o particular. Puede ser el improductivo, el infértil o el perezoso. Estos son los grandes medios e instrumentos que tenemos como mecanismos que pueden crear una constelación de sentido al atribuir jerarquías e inferioridades a algunos de nuestros grupos sociales. Por eso me parece que estos dos pasos nos ayudan a entrar en nuestros problemas.

Ahora veamos cuáles son las características, las transformaciones sociales que nosotros estamos mirando en este continente, pero también en África y en Asia. En América Latina son particularmente fuertes en este momento porque la interferencia norteamericana que, ustedes saben, fue siempre muy fuerte en este continente por razones que conocemos,

probablemente haya disminuido. Esto abre una oportunidad grande al continente para desarrollar nuevas oportunidades democráticas.

Lo que notamos en las prácticas novedosas son varias cosas. Primero, nuevos lenguajes, diferentes narrativas, diferentes imaginarios de solución a problemas. Algunos ni siquiera se quieren caracterizar como de izquierda o de derecha; por ejemplo, en el Foro Social Mundial tenemos muchos movimientos que luchan por otro mundo mejor posible, pero que dicen “izquierda o derecha es una dicotomía occidental que no nos toca, no es importante para nosotros”. Y esto es perturbador de alguna manera.

En segundo lugar, hay nuevos actores y nuevas prácticas transformadoras en este continente. Los movimientos indígenas han tenido un papel protagónico desde hace mucho tiempo, pero sobre todo desde los setenta y los ochenta; y también los movimientos feministas, los movimientos campesinos y muchos otros.

En tercer lugar, hay nuevas formas y culturas de organización. Por ejemplo, la lucha continental contra el ALCA fue posible por una articulación nueva entre partidos y movimientos. Los partidos ya no son los únicos representantes organizados de los intereses de los pueblos, hay otros actores sociales colectivos en los movimientos. Esta es una relación tensa y difícil en este momento porque vivimos con dos fundamentalismos: el fundamentalismo antipartido de los movimientos y el fundamentalismo antimovimientos de los partidos; y éste es un proceso que va a llevar algún tiempo superar.

En cuarto lugar, pienso que hay lo que yo llamo una neoterritorialidad. La idea de que con la globalización todo se iba a desterritorializar, todo iba a ser global, se ve empañada por la repentina importancia que cobran el territorio y la tierra como aspectos centrales. Todos los teóricos occidentales habían dicho que la tierra y el territorio iban a perder influencia en el mundo del siglo XXI y que serían una cosa residual. Por el contrario, hoy hay una reivindicación y demanda de tierra y territorio muy fuertes en el continente latinoamericano, en África y en Asia. Es una demanda que tiene diferentes formas: rurales pero también urbanas. Los bloqueos de Oaxaca, los bloqueos de El Alto, los bloqueos de los piqueteros en Buenos Aires son modos de apropiación de la ciudad,

son otras formas de territorialidad que no estaban en los esquemas convencionales.

La quinta característica es una cierta desmercantilización. Las formas transformadoras, hoy en día, buscan crear formas donde no haya mercado capitalista, tales como organizaciones solidarias, organizaciones comunitarias, organizaciones económicas populares, cooperativas. La lucha contra la privatización del agua, por ejemplo, fue fuerte y es fuerte en este país; en este momento es fuerte en Sudáfrica, donde se lucha para que se mantengan este bien como un bien público. Me parece que ésta es otra novedad que no estaba en la teoría. Tampoco estaba en la teoría una nueva relación entre los seres humanos y la naturaleza. Aquí hay campos también que no estaban previstos, como las luchas ecológicas, que se pueden integrar, aliar a luchas indígenas, campesinas y que tienen la posibilidad de una contraconcepción de naturaleza, como la concepción indígena de naturaleza. Por ejemplo, Pachamama es hoy una concepción muy cercana a la concepción de muchos ecologistas de este continente.

Otra característica de las nuevas transformaciones en el continente es que la lucha por la igualdad es también una lucha por el reconocimiento de la diferencia. Si ustedes ven la teoría política, sobre todo la de la izquierda en Occidente, fue siempre una lucha por la igualdad y no una lucha por el reconocimiento de las diferencias. Hoy, sin embargo, ya no es posible luchar por la igualdad sin luchar también por el reconocimiento de las diferencias.

Finalmente, una característica que me parece muy importante es la idea de la educación popular, la idea de que hay otros saberes además de los saberes científicos, que son importantes para que podamos entendernos. Hoy la ciencia es obviamente un conocimiento riquísimo, muy importante. Yo soy un científico social, y lo considero muy importante; pero la ciencia no nos basta hoy en día. Si yo quiero ir a la luna, uso la ciencia, pero si quiero preservar la biodiversidad necesito además del conocimiento indígena. Entonces, sostengo la idea de que hoy necesitamos lo que llamo una ecología de saberes⁶.

6 Para profundizar en este concepto, pueden ver mi libro *La universidad del siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipatoria de la universidad*, que está circulando en Bolivia gracias a una publicación del Postgrado en Ciencias del Desarrollo (CIDES) de la UMSA. La Paz: CIDES-UMSA y PLURAL, 2007.

¿Cuáles son las consecuencias de todo esto? Pienso que de todas estas luchas transformadoras hay tres grandes transformaciones que están en el horizonte, que es un horizonte histórico complejo. El modelo económico del neoliberalismo ha fracasado, pero no se sabe todavía qué va a ser el postneoliberalismo: si será un postcapitalismo o simplemente un capitalismo de otro tipo. Por otro lado, está la cuestión del Estado, y, también la cuestión de la democracia. En esta presentación me voy a dedicar solamente al Estado y a la democracia.

En primer lugar, pienso que en el momento que vivimos en este continente hay un doble contexto que es necesario tener en cuenta. El doble contexto tiene que ver con la emergencia del concepto de plurinacionalidad del cual derivan, a su vez, los conceptos de interculturalidad y postcolonialidad. Vamos a ver qué es lo que esto significa.

La idea de plurinacionalidad es hoy consensual en bastantes Estados del mundo. Existen bastantes Estados que son plurinacionales: Canadá es plurinacional, Suiza es plurinacional, Bélgica es plurinacional. Entonces, históricamente, hay dos conceptos de nación. El primer concepto de nación es el concepto liberal que hace referencia a la coincidencia entre nación y Estado; es decir, nación como el conjunto de individuos que pertenecen al espacio geopolítico del Estado y por eso en los Estados modernos se llaman Estados-nación: una nación, un Estado. Pero hay otro concepto, un concepto comunitario no liberal de nación, que no conlleva consigo necesariamente el Estado. Por ejemplo, sabemos cómo los alemanes fueron, en Europa central y oriental, durante mucho tiempo, una nación sin Estado porque su identidad era una identidad cultural y no una identidad política. Aquí podemos ver que esta segunda tradición de nación, la tradición comunitaria, es la tradición que los pueblos indígenas han desarrollado. Este concepto de nación conlleva un concepto de autodeterminación pero no de independencia. Nunca los pueblos indígenas han reivindicado, ni en el mismo Canadá, la independencia. Han reivindicado formas más fuertes o más débiles de autodeterminación.

Entonces está aquí la idea de que la plurinacionalidad obliga, obviamente, a refundar el Estado moderno, porque el Estado moderno,

como vamos a ver, es un Estado que tiene una sola nación, y en este momento hay que combinar diferentes conceptos de nación dentro de un mismo Estado.

La interculturalidad tiene esta característica que no es simplemente cultural, sino también política y, además, presupone una cultura común. No hay interculturalidad si no hay una cultura común, una cultura compartida. ¿Cuál es la cultura compartida en las sociedades plurinacionales? Es la manera específica en que cada sociedad organiza su plurinacionalidad, su convivencia plurinacional. Es decir, es la nación compartida, la cultura común, la cultura compartida. Es de esta manera en que estas sociedades van creando formas de convivencia intercultural de manera específica. Por eso Bolivia no puede copiar a Bélgica, Bélgica no puede copiar a Canadá. Las sociedades son distintas. India, por ejemplo, es un ejemplo muy interesante de plurinacionalidad; hoy, con un sustrato constitucional muy fuerte.

El tercer concepto es el de postcolonialidad. ¿Qué es esto? Es el reconocimiento de que el colonialismo, como decía, no terminó con la independencia y que entre la independencia y el postcolonialismo va pasar un período muy largo. Por ejemplo, solamente desde el año pasado, 184 años después de la independencia, Brasil ha reconocido que es una sociedad racista y que necesita de una acción afirmativa, de un sistema de cuotas y discriminación positiva. Hasta ahora la marginación social de las poblaciones afrodescendientes era considerada un problema de clase, no tenía especificidad; ahora se reconoce que además de un problema de clase es también un problema racial y que para combatirlo es necesaria la acción afirmativa. Y esto es doloroso para la gente, porque ella fue criada en Brasil en la idea de la democracia racial y ahora ve que, finalmente, era una sociedad racista porque, por alguna razón, el 95% de los negros es pobre, mientras que sólo el 40% de la población blanca lo es. Hay aquí algo que no es simplemente la clase; es otra cosa la que está por ocurrir y, por eso, para eliminar el racismo, es correcto reconocerlo. Debemos reconocer el racismo cuando sea necesario para eliminarlo. Ésta es la idea de la postcolonialidad, que lleva consigo dos cuestiones muy importantes para tomar en cuenta. Una, que el Estado no puede ser

culturalmente neutro porque si es neutro, objetivamente, favorece a la cultura dominante; y dos, la cuestión de la memoria: vamos a vivir un período en el que algunos no querrán recordar y otros no querrán olvidar la historia pasada por las injusticias históricas que fueron cometidas en el período largo del colonialismo.

Por otro lado, está presente la cuestión de los derechos colectivos y la idea de que para rescatar la justicia histórica no bastan los derechos individuales, hay que reconocer derechos comunitarios, derechos colectivos. Éstos son de dos tipos: los primarios y los derivados. Después volveré sobre esto porque he visto ayer y hoy la creencia de que los derechos colectivos colisionan con los derechos individuales, y ese es un error que debe ser tematizado.

Entonces, la idea de postcolonialidad significa que si hubo una injusticia histórica, hay que permitir un período transicional en el que haya un tiempo de discriminación positiva a favor de las poblaciones oprimidas. Los gestos pueden ser distintos; en algunas sociedades lo hacen con redistribución de riqueza y también con actos políticos. Australia, por ejemplo, en 1992 pidió oficialmente disculpas a los indígenas por los robos, por las destrucciones hechas. Es decir, en Australia hubo después una redistribución a favor de estas poblaciones indígenas.

Este período muestra una cosa que me parece clara, y espero que también a ustedes les parezca clara: un Estado que va a ser unificado no es necesariamente uniforme; aunque tenemos que buscar formas de unificación sin uniformidad; una geometría variable del Estado. ¿Cómo es posible hacer esto? ¿Cómo incluir estos sistemas en un marco constitucional como en el que ustedes están en este momento?

Hay tres tipos de constitucionalismo.

El constitucionalismo antiguo, que existió hasta el siglo XVIII y que es de muy larga duración. Este era un constitucionalismo que ratificaba la manera en que vivían los pueblos que ya estaban constituidos; era un constitucionalismo informal, era la ratificación de los pueblos constituidos como tal.

El constitucionalismo moderno, el segundo tipo de constitucionalismo, es totalmente opuesto; es un acto libre de los pueblos que se imponen una regla a través de un contrato social para vivir en paz

dentro de un Estado. Aquí hay una imposición que es una imposición contractual. Es un acto nuevo en el que el constitucionalismo moderno acepta una doble igualdad: entre los ciudadanos o entre individuos, y entre Estados independientes. Pero, claro, veremos los problemas de este constitucionalismo moderno se notan también de inmediato, pues hay que ver el contexto de este constitucionalismo moderno para entender nuestro contexto hoy en día. ¿Contra qué luchaban los modernos cuando inventaron esta forma un poco extraña de constitucionalismo, esta forma de constitucionalismo que ustedes, fácilmente, pueden mirar como una simplificación brutal de la vida? La gente tiene familia, tiene cultura, habla una lengua, tiene identidades, vive en aldeas, en el pueblo, en la ciudad, y repentinamente se convierte en individuos, pues lo que cuenta es ser individuo. Esta es una simplificación enorme. ¿Por qué? Porque estaban luchando contra los usos y costumbres del Sacro Imperio Romano, contra las lealtades feudales, las identidades feudales de las cuales se querían liberar. Por eso crearon una idea totalmente opuesta, contradictoria con la idea de usos y costumbres, porque esta idea era de los usos y costumbres de los feudales que impedía el desarrollo de la burguesía ascendente, que está por detrás del proyecto del constitucionalismo moderno.

Por ello, en todas sus características, el constitucionalismo moderno quiere ser monocultural. Los conceptos fundamentales del constitucionalismo moderno son así los de soberanía popular y homogeneidad del pueblo (es decir que el pueblo es homogéneo). Cuando se fundó las Naciones Unidas, la gran mayoría de los países latinoamericanos declararon que no tenían minorías étnicas, sólo algunos tenían mayorías étnicas. Vean la fuerza del concepto liberal de homogeneidad del pueblo. El constitucionalismo moderno quiere ser distinto, a su vez, del constitucionalismo preeuropeo y de las formas no europeas de organización. Por otro lado, el constitucionalismo moderno vive con la obsesión de la regularidad en comparación con el constitucionalismo antiguo, que era flexible y hasta un poco informal y dependía de las decisiones del pueblo. Ahora hay que crear una regularidad institucional, que pasa por el gobierno representativo, por el primado del derecho, la separación de poderes, la libertad individual, las fuerzas armadas regulares, la esfera pública, etc.

Todo esto para crear un Estado que es una nación y es una cultura. Esto es interesante, aunque es otra simplificación que hoy nos sorprende. Habiendo tantas culturas en Europa, ¿por qué repentinamente una cultura es la cultura del Estado? Se escoge una cultura, ¿por qué? Porque se tiene la idea de que entre varias culturas en un Estado, sólo una, la que se considera más desarrollada, merece ser la cultura oficial. Todas las demás no cuentan, únicamente cuenta la cultura más avanzada. De alguna manera, esto subyace a todas discusiones del siglo XVI y es importante para explicar por qué los españoles y los portugueses, por este concepto de su prioridad cultural, no llegaron a este continente como emigrantes.

Finalmente, el Estado tiene una identidad, su bandera y su himno; tiene, sobre todo, su sistema educativo y su sistema jurídico. Estos son los dos grandes sistemas de unificación en la creación de un país que, durante mucho tiempo, era una ficción. Solamente para las fuerzas armadas el territorio era homogéneo, porque de hecho era heterogéneo para todos los demás. Así se crearon los mitos fundadores del Estado.

Este constitucionalismo moderno fue una emergencia de la sociedad civil en Europa. Pero en las Américas fue impuesto desde arriba; fue una imposición porque, como ustedes saben, aquí, al contrario del continente africano, la independencia no fue conquistada por las poblaciones nativas sino por los descendientes de los conquistadores. Fue un proceso histórico totalmente distinto al del África, ya que este sistema fue impuesto a una sociedad civil que era muy pequeña, con poca gente que la conformaba y, por eso, fue una imposición colonial. Es este constitucionalismo moderno el que asegura la continuidad del colonialismo en los nuevos tiempos post independencia.

Pero hay un tercer tipo de constitucionalismo que está emergiendo. Aquí en Bolivia, por lo que veo, y también en otros países. Este nuevo tipo de constitucionalismo empezó en los años ochenta, cuando algunas constituciones del continente—como la de Colombia, en la que este nuevo aspecto aparece muy fuerte— asumieron la confirmación constitucional de la plurinacionalidad, la pluriculturalidad, la pluriétnicidad y la interculturalidad de los países. Esta es una conquista histórica bastante importante que empieza un proceso histórico que, a mi juicio, se está