

Pensando un horizonte democrático, pluralista e intercultural para el reconocimiento de los pueblos indígenas en América Latina, desde una relectura crítica a Laclau y Mouffe¹

Imagining a democratic, pluralist and intercultural future for the recognition of indigenous peoples in Latin America, from a critical reading of Laclau and Mouffe

JUAN JORGE FAUNDES PEÑAFIEL²
Universidad Católica de Temuco, Chile

RECEPCIÓN: 21/12/2015 • ACEPTACIÓN: 30/12/2015

RESUMEN Desarrollamos la propuesta de un *horizonte democrático, pluralista e intercultural* que corresponde a una visión de la democracia sostenida en articulaciones democráticas, propias de un orden social nunca del todo alcanzable y presupuesto necesario del reconocimiento de la identidad cul-

1. Este trabajo se enmarca en el proyecto Fondecyt: «Teorías contemporáneas del reconocimiento. Una lectura crítica de la obra de Honneth, Taylor y Ricoeur», N° 1120701-2011 y considera parte de los resultados de la Tesis Doctoral «Modelos de reconocimiento de los pueblos indígenas en América Latina: Bolivia y Chile, análisis de un contraste», del Programa de Doctorado en Procesos Sociales y Políticos en América Latina (PROSPAL), de la Escuela Latinoamericana de Estudios de Postgrado (ELAP) de la Universidad ARCIS, Temuco-Santiago, Chile.

2. Doctor en Procesos Sociales y Políticos en América Latina, mención en Ciencia Política, de la Universidad ARCIS. Integra el Grupo de Investigaciones Jurídicas de la Facultad de Ciencias Jurídicas de la Universidad Católica de Temuco. Académico de la Facultad de Derecho de la Universidad Católica de Temuco. Correo: jfaundes@uct.cl

tural de los pueblos indígenas latinoamericanos, como sujetos constituyentes de los procesos de reconstitución de sus estados. Como punto de partida, revisamos el pluralismo agonístico de Laclau y Mouffe, releyéndolo crítica e interculturalmente, sosteniendo que el reconocimiento de la identidad cultural de los pueblos indígenas en América Latina supone la existencia de una relación dual y paradójica, entre conflicto y diálogo, que redefine el consenso racional comunicativo, desplaza la matriz liberal «igualdad-libertad» por una matriz «intercultural» que articula la diversidad como un nuevo imaginario democrático y marco institucional.

PALABRAS CLAVE Reconocimiento, democracia, pluralismo, interculturalidad, pueblos indígenas.

ABSTRACT Through a democratic vision, we developed a proposal for a democratic, pluralist, and intercultural future, which, although never fully attainable, is necessary for the recognition of Latin American indigenous peoples, their cultural identity, and their participation in the reconstitution of their states. As a starting point, we review the polemical pluralism of Laclau and Mouffe, with a critical rereading of its interculturality, arguing that the recognition of the cultural identity of indigenous peoples in Latin America assumes the existence of a dual and paradoxical relationship between conflict and dialogue; redefines the common understanding of rational communication; and replaces the liberal «equality-liberty» matrix with an «intercultural» matrix that explains diversity as a new democratic archetype and institutional framework.

KEYWORDS Recognition, democracy, pluralism, interculturality, indigenous peoples.

Introducción

A lo largo de los siglos XIX, XX y XXI, los estados latinoamericanos, bajo las tendencias liberales preponderantes, se han estructurado como democracias representativas sostenidos en el paradigma del «Estado de Derecho», respondiendo a la matriz denominada del «Estado nación», caracterizados procesos políticos e institucionales de dominación, exclusión y colonización respecto de importantes sectores sociales, en particular de los pueblos y naciones indígenas.

En una retrospectiva histórica e institucional, las luchas por el reconocimiento de los pueblos indígenas en Latinoamérica se han presentado en diversos ciclos, con características comunes y diferencias asociadas a cada contexto, pudiendo identificar básicamente tres grandes tendencias que deben considerarse para analizar los procesos democráticos y cualquier proyecto de reconocimiento. La primera tendencia, aunque ya en retirada con las nuevas democracias liberales, fue la de una ausencia total de reconocimiento en la definición institucional. Así, por ejemplo bajo la idea del estado nación se consolidó «un sistema único estatal de administración de justicia» y la exclusión o negación de cualquier otro sistema³. En segundo lugar, encontramos las formas de reconocimiento multicultural, propias del denominado «multiculturalismo liberal»⁴, ampliamente recogidas en el constitucionalismo latinoamericano y sus democracias neoliberales de la década de los noventa y la primera década del siglo XXI⁵. En este caso, pese al discurso de apertura al reconocimiento de la diversidad, no se han alcanzado reformas estructurales al formato estado nacional fusionado con el modelo democrático liberal, en cuyo contexto muchas de las demandas indígenas por reconocimiento o vigencia efectiva de sus derechos se mantienen en disputa con los grupos de poder político-económico nacionales que actúan en alianza con entes transnacionales, mediante proyectos extractivo exportadores avalados por el Estado. Bajo una tercera tendencia, se encontramos la demanda por reconocimiento llamada «pluricultural», también «intercultural», que más recientemente se ha posicionado como un discurso «plurinacional», que tiene como referencia los proyectos constituyentes e institucionales de Ecuador (2008) y Bolivia (2009)⁶ y que, genéricamente, para nosotros, responden a una matriz democrática «intercultural» que se presentan en permanente tensión, tanto con el modelo igualitario clásico, como con el multiculturalista que le precede.

En este trabajo, en el contexto anterior, nos acotaremos a presentar una noción de la democracia, nunca alcanzable del todo, que es condición de un proceso de reconocimiento incluyente de los pueblos indígenas y su derecho colectivo a la identidad cultural que hemos denominado un *horizonte democrático, pluralista e intercultural*.

3. BARZURCO y EXENI (2012) p. 135.

4. ŽIŽEK (1998).

5. BARZURCO y EXENI (2012) p. 135

6. YRIGOYEN (2011) pp. 149-150.

Para desarrollar nuestra propuesta, hemos recogido críticamente el concepto de reconocimiento de Axel Honneth que él denomina la «lucha por el reconocimiento»⁷. Desde ahí sostenemos la existencia de una dimensión del reconocimiento correspondiente a la identidad cultural que supera la visión de la diferencia encuadrada en el principio de igualdad, como se ha entendido en las democracias liberales constitucionales⁸. Esta mirada del reconocimiento supone, entre otros aspectos, dos ejes centrales. El primero, está dado por una definición intercultural de los derechos humanos⁹. En segundo lugar, considera una necesaria transformación de la democracia y la ciudadanía en una perspectiva plural, intercultural y constituyente, el referido *horizonte democrático, pluralista e intercultural*, como nuestro punto de llegada, nunca posible del todo¹⁰. En relación con el objeto de estudio específico del presente trabajo, nos centraremos solo en este segundo eje democrático pluralista, presentado desde una propuesta intercultural latinoamericana. Al efecto, desarrollamos un enfoque preferentemente teórico que busca ofrecer presupuestos conceptuales para comprender en el marco de las luchas democráticas latinoamericanas, las respectivas disputas de los pueblos indígenas, como sujetos políticos que luchan por su reconocimiento y el ejercicio efectivo de sus derechos. Por ello, a lo largo del texto se incorporan algunos ejemplos circunscritos a los procesos sociales, políticos e institucionales de la región, particularmente enmarcados en el proceso pre y postconstituyente de Bolivia (2009). Pero no buscamos con ello formular un análisis de las diversas realidades latinoamericanas, lo que escapa a los objetivos de este esfuerzo, pero sí nos interesa ofrecer un marco, como aporte de orden teórico que, junto a otros, permita la revisión de los escenarios en que se presente la demanda indígena por reconocimiento.

Con la finalidad de construir este marco, partiremos desde las propuestas teóricas del pluralismo agonístico de Laclau y Mouffe, bajo una mirada de la democracia sostenida en articulaciones democráticas («hegemónicas»), comprendida crítica e interculturalmente. Esta perspectiva se condicionará a la

7. HONNETH (1997).

8. BENHABIB (2006) p. 10.

9. Se trata de una mirada intercultural del derecho y la justicia que reconoce a los pueblos indígenas como sujetos con su propio derecho, partícipes políticos de un consenso plural y contextualizado (siempre limitado por conflictos) en torno a los derechos humanos. FAUNDES (2013; 2015a).

10. FAUNDES (2015b).

inclusión de los pueblos indígenas, como actores sociales que disputan poder y la reapropiación del ejercicio de la soberanía cerrada en y por el Estado, para lo cual requieren sostener necesarios procesos de transformación de éste. Tales cambios, mucho más que una mera fórmula positiva de reconocimiento formal, exigen que se altere significativamente la base material de las sociedades latinoamericanas y sus estados para avanzar hacia un nuevo horizonte democrático que asumimos como presupuesto necesario del reconocimiento de los pueblos indígenas.

Como cuestión central de nuestra propuesta teórica postulamos que el reconocimiento supone la existencia de una relación dual, de alcance paradójico, conflicto-diálogo, que conlleva una redefinición de la idea de consenso y deliberación según se ha propuesto desde la racionalidad comunicativa y la concepción liberal de la democracia, para apostar por un tipo de democracia plural, agonística, siempre imperfecta y sujeta a reversiones¹¹. Se presenta entonces un desplazamiento de la matriz liberal «igualdad-libertad», del principio mismo de la igualdad concebido como sostén ideal de la democracia liberal representativa. Esta matriz torna hacia otra de carácter democrático intercultural, la cual exige comprender que, junto a la defensa de la igualdad y la libertad, se incorpora radicalmente la cuestión de la inclusión plural de las identidades culturales de los sujetos colectivos, del conflicto consustancial a su reconocimiento y la reapropiación del ejercicio del poder público, como derecho a la decisión.

Así, la interculturalidad emerge como un valor democrático fundamental para la comunidad política, como una categoría ética del convivir con otros¹² y nueva matriz política e institucional, la cual requiere ser instalada axiológicamente en el orden positivo, como acuerdo fundamental común de apertura a la diferencia cultural y a los derechos que ella involucra. Ella permitirá articular los procedimientos y establecer los puentes necesarios para el reconocimiento, como diálogo «entre pueblos» postulado como la base social

11. Recogemos el enfoque transicional como elemento esencial de las democracias latinoamericanas, conforme el cual, en las sociedades que han transitado a una mayor democratización el «reto está en impedir que la necesaria consagración estatal... de una demanda devenga en anquilosamiento burocrático y anti-democrático». THWAITES (2012) p. 87. Véase también: SALVAT y SALAS (2009); ZEGADA *et al* (2011); SANTOS (2012).

12. SALAS (2003) pp. 59-61.

originaria del Estado¹³. Se trata, incluso, de un principio axiológico dispuesto en el texto mismo de la Constitución¹⁴. Por ejemplo, así ocurre con el texto constitucional boliviano de 2009 que, derechamente, instituye la interculturalidad y la descolonización como principios constitucionales que dan lugar a un horizonte o desafío social y político (artículo 8)¹⁵ que no ha estado libre de tensiones y disputas, tanto estado nacionales restauradoras, como gestadas en las propia diversidad y divergencias de la base social que sostiene el gobierno de Evo Morales.

Bajo esta lógica, democracia y conflicto son inescindibles. Se tratará de un marco agonístico en que el discurso absoluto de lo universal se torna en el nodo de la disputa política, de la lucha por el reconocimiento del espacio ocupado y la inclusión, como interpelación democrática que deconstruye con su sola controversia la posición universal instituida en omisión y/o dominación de los pueblos indígenas latinoamericanos.

En consecuencia, la concepción estructurante de la democracia plasmada en este trabajo que denominamos pluralista e intercultural, por definición, postula la inclusión de la diversidad cultural y se presenta bajo formas de articulaciones democráticas que van dando forma al pretendido orden social. Se tratará de acuerdos muchas veces parciales y precarios, pero no menos imprescindibles en la construcción de sentido e institucionalización de un orden social democrático y pluralista cruzado por los conflictos de la diversidad étnica y cultural de las sociedades latinoamericanas.

La visión radical y pluralista de la democracia en Laclau y Mouffe

Laclau y Mouffe plantean que el principio de libertad e igualdad sería la nueva matriz del imaginario social, como base en la construcción de lo político, el cual comprende las actuales «luchas democráticas», que radicarán en relaciones de subordinación ya existentes, fruto de un desplazamiento del imaginario democrático. Este imaginario es negado «por prácticas y discursos que son portadores de nuevas formas de desigualdad» que se articulan como luchas sociales desde las posiciones políticas de los sujetos, bajo el elemento común —y su novedad— de impedir las renovadas formas de subordinación, pasando

13. YRIGROYEN (2013).

14. ATTARD (2012) p. 154.

15. SANTOS (2012) p. 20-21.

a generar también nuevas relaciones antagónicas. Agregan luego que dada la instalación de la ideología liberal democrática como un «sentido común» de las sociedades occidentales, el imaginario igualitario liberal será el que permitirá establecer una continuidad entre las luchas sociales del siglo XIX con las demandas de los nuevos sujetos políticos. Éstas se articulan por medio de su relación antagónica ante las formas contemporáneas de subordinación derivadas de la instalación y expansión del modelo de producción capitalista globalizado y la intervención del Estado, dando lugar a nuevos conflictos y desigualdades¹⁶.

Para su análisis de la democracia, Laclau y Mouffe recurren al principio de la igualdad como un punto de partida, el cual complejizan, tanto en su definición inaprensible de lo social, como respecto de la diversidad de sujetos sociales —«posiciones de sujeto» en su argumentación— y la también diversa gama de luchas, que solo se *amalgaman*, pero no *suturan* bajo la idea de «articulaciones hegemónicas»¹⁷. Se trata de la igualdad como referente imaginario para las luchas contra la subordinación, como desplazamiento de las fronteras de la dominación. Pero, para ellos no se trata de una igualación de las luchas o movimientos sociales, porque sus controversias solo alcanzan un nodo de sentido común centrado en la igualdad, un elemento articulador, donde el eje radica en el establecimiento de posiciones antagónicas ante la diferencia originada en la posición de subordinación de unos sujetos respecto de otros.

Señalan que los «nuevos movimientos sociales»¹⁸ buscan desplazar la frontera (matriz) imperante de diferenciación-subordinación social para que libertad e igualdad se impongan como nuevo marco de relación social. Asimismo, en las relaciones de subordinación interpeladas incluyen la cuestión étnica y, en ésta, a su vez —aunque no lo dicen— nosotros consideramos inscrita la demanda identitaria indígena. Pero, para nosotros, esta dimensión identitario-cultural, más que nueva, es originaria, porque interpela las relaciones asimétricas instituidas en el orden social, como las formas de subordinación derivadas de la implantación y expansión del modelo capitalista en América Latina¹⁹.

16. LACLAU y MOUFFE (2004) pp. 197, 203-205.

17. LACLAU y MOUFFE (2004) p. 207.

18. Sobre nuevos movimientos sociales en América Latina, véase: REVILLA (2005; 2010).

19. Bolívar Echeverría describe la constitución de las identidades indígenas en base a la resistencia y reafirmación de «la propia identidad reconstruida y reinventada en

He aquí una crítica que, desde ya, formulamos a Laclau y Mouffe, porque el «desplazamiento del imaginario» (usando sus palabras) ya no es el mismo del principio de igualdad, sino que el desplazamiento ocurre hacia otra matriz de articulación social, la de la interculturalidad. Por cierto que Laclau y Mouffe no se representan esta cuestión, no obstante, al destacar que la problemática central, el nodo de sentido, de estas nuevas luchas radica en poner en «cuestión nuevas formas de subordinación», no se alejan de nuestra búsqueda de un marco de presupuestos necesarios para reconocer la identidad cultural de los pueblos indígenas. Se trata entonces de una interpelación y resistencia común, que viene a conectar las distintas dimensiones o presupuestos constitutivos del *horizonte democrático e intercultural* que venimos desarrollando.

A continuación, nos interesa identificar las dinámicas que hacen inteligible la pluralidad de fenómenos mediante los cuales se constituyen los procesos democráticos. Para ello recogeremos el concepto de democracia que plantea Laclau, para quien:

«La constitución de un ‘pueblo’ requiere una complejidad interna que está dada por la pluralidad de las demandas que forman la cadena equivalencial. Esta es la dimensión de la heterogeneidad radical, porque nada en esas demandas, consideradas individualmente, anticipa un destino manifiesto por el cual deberían tender a fundirse en algún tipo de unidad... Esto es lo que hace necesario el momento homogeneizante. Sin este momento no existiría una cadena equivalencial... la función homogeneizante del significante vacío constituye cadena y al mismo tiempo, la representa... [por lo tanto] toda identidad popular tiene una estructura interna que es esencialmente representativa»²⁰.

Laclau explica que la interacción democrática se despliega sobre la base de mecanismos de representación, en un doble movimiento. El primero, corresponde al espacio del poder constituido que denomina un «significante vacío». El segundo movimiento se configura «desde los representados, hacia el representante» que se ubica en el poder²¹. Este último, se trata del momento de comunicación entre la universalidad y una particularidad que modifica su propia parcialidad en nombre de dicha universalidad, contingente e inescindible,

la historicidad latinoamericana bajo los sucesivos embates modernizadores, como el actual shock de la globalización neoliberal. ECHEVERRÍA (2005) pp. 211-215.

20. LACLAU (2005) p. 205.

21. LACLAU (2005) pp. 204-209.

que la trasciende²². La lógica hegemónica se tratará de la posibilidad de que «una parcialidad se convierta en el nombre de una totalidad imposible» que la representa, en que la unidad del «agente social» deriva de una pluralidad de luchas sociales «que se unen por relaciones equivalenciales». Hablamos de demandas *contiguas amalgamadas* que alcanzan el lugar del poder, que constituye el significante vacío ocupado²³.

Visualizamos dos perspectivas de la relación hegemónica: una desde «la posición de los ocupantes del poder» en que «existe un abismo insalvable con la particularidad de los grupos que integran una comunidad», frecuentemente en conflicto entre sí; y otra de la comunidad como una totalidad universal. Dicho abismo solo puede ser articulado hegemónicamente mediante una particularidad que llega a asumir la representación de la totalidad que la excede. Para que esto sea posible, la fuerza social que ocupa el poder debe presentar su propio discurso particular como la encarnación de la universalidad. Por lo tanto, esta particularidad que ocupa el lugar del poder, que ha triunfado en la articulación hegemónica, se convierte en el «significante vacío de la comunidad» y con ello legitima su posición de (en el) poder. Respecto al lugar del poder en sí, no se trata de la vacuidad entendida como la ausencia de todo (o de) poder. Lo que hay es una representación, una parte que ocupa el poder y que logra ser identificada con el todo de la comunidad²⁴.

Ahora bien, así entendida la construcción hegemónica, la transformación democrática radical requiere alcanzar un nivel de crisis, de vacuidad del poder, que haga posible la rearticulación, lo que en sí constituye un momento excepcional que —siguiendo a Gramsci— es descrito como «crisis orgánica», como el momento de la ruptura hegemónica²⁵. Consiguientemente, la recomposición del orden social también es excepcional, nunca posible del todo y su conformación parcial siempre tendrá algún grado de movimiento (por ello la expresión *orden* es en sí inexacta).

La noción de articulación hegemónica permite establecer solo una relación de contingencia entre democracia y democracia liberal, cómo un régimen político en particular y no una identificación de ella con éste. Serán, por tanto, posibles diversas formas de articulación democrática (hegemónica), en particular

22. LACLAU (2005) p. 280.

23. LACLAU (2005) pp. 210, 281.

24. LACLAU (2005) pp. 212-215.

25. LACLAU y MOUFFE (2004) p. 180.

«fuera del marco simbólico liberal», cuya determinación pasa a ser el problema central de la democracia. Asimismo, se podrá ampliar la idea de una matriz simbólica liberal, para incluir dentro de ella, en sus márgenes o fuera de ésta, los distintos sujetos políticos emergentes, como los pueblos indígenas en nuestro caso. Ocurre entonces un desplazamiento analítico fuera de la estructura formal político-simbólica, que introduce modos de vida más amplios donde la subjetividad política es constitutiva, conforme el cual una pluralidad de prácticas y adhesiones apasionadas entran en juego y una sola racionalidad ya no es la dominante. Este nuevo escenario se caracteriza por el fracaso de un orden puramente conceptual que explica la unidad de los agentes sociales, porque ya no existe una racionalidad preestablecida que enlace las diversas demandas en torno a un centro. En consecuencia, en una visión democrática radical el pueblo deja de estar asociado a una «matriz simbólica particular» y la «noción de vacuidad» se traspasa desde el lugar del poder «hacia los propios sujetos que ocupan ese lugar»²⁶. Por ello, para Laclau resulta insuficiente plantear la cuestión como «si la vacuidad sólo significara la ausencia de cualquier determinación en el lugar del poder» y que, por tanto, cualquier fuerza particular, sin dejar de ser particular, podría ocupar dicho lugar. Tampoco se trata solo de los aspectos jurídicos formales de la democracia (en que puede pensarse tal vacuidad), porque la democracia «significa toda una forma de vida política de la comunidad, de la cual los aspectos constitucionales representan sólo una cristalización formal»²⁷. Entonces, al revisar la cuestión de la política se debe considerar «la formación de la subjetividad», porque la disputa por el poder o del lugar del poder ocupado hegemónicamente es afectado por aquellos que lo ocupan; e inversamente, los ocupantes del lugar del poder son afectados por éste²⁸.

Sintetizando lo planteado hasta aquí, podemos afirmar que las luchas por los derechos políticos y sociales, en general, como en particular las actuales luchas de los pueblos indígenas latinoamericanos por sus derechos colectivos (incluido su derecho a la identidad cultural), pueden ser entendidas como «valores negados» que forman parte de una articulación democrática²⁹. En consecuencia, las luchas por el reconocimiento, en términos teóricos y políti-

26. LACLAU (2005) pp. 211-213.

27. LACLAU (2005) p. 213.

28. LACLAU (2005) pp. 212-215.

29. LACLAU (2005) p. 215.

cos, el reconocimiento de derechos en sentido normativo, son en sí momentos que presentan las propiedades de las articulaciones hegemónicas descritas que, cuando los identificamos, cuando los fijamos (ocurrirá por ejemplo en los espacios de normativización o institucionalización, como en los procesos constituyentes recientes de Bolivia y Ecuador), constituyen puntos nodales en la configuración social, siempre parciales pero imprescindibles en la construcción de sentidos de un *orden* social democrático pluralista e intercultural que, al mismo tiempo, es imposible en su completud.

Redefiniendo la democracia desde el pluralismo radical de Laclau y Mouffe

Hemos planteado que existe un vínculo necesario y paradójico entre conflicto y diálogo, como una redefinición de la idea de consenso que se ha propuesto desde la racionalidad comunicativa³⁰. Entonces, como señala Mouffe, será necesario internalizar la problemática del conflicto, del antagonismo y de la decisión, porque «sólo si se reconoce la inevitabilidad intrínseca del antagonismo se puede captar la amplitud de la tarea a la cual debe consagrarse toda política democrática». Para la autora esta labor no consiste solo en fijar condiciones para un consenso racional, sino en «desactivar el antagonismo potencial que existe en las relaciones sociales» mediante cambios institucionales³¹. Asimismo, será necesario distinguir entre *lo político*, en relación con la dimensión del antagonismo, la hostilidad, propia de la diversidad de las relaciones sociales, y *la política* que «apunta a establecer un orden, a organizar la coexistencia humana». Pero siempre bajo el contexto de conflicto que surge de la presencia permanente de *lo político* que constituye lo social³².

30. HABERMAS (1987; 1998).

31. MOUFFE (1999) p. 14.

32. MOUFFE (2003) pp. 112-113. Por su parte, Jaques Rancière, en una semántica inversa, pero en una cercana proposición conceptual a la de Mouffe, señala que las «formas de la democracia» dan cuenta de la interlocución del litigio político, del lugar de la oposición de las dos lógicas, de *lo político* (la «policial») y la lógica de *la política*. *Lo político* tiene sus efectos sobre los dispositivos institucionales, como formas democráticas concretas que fijan nuevas posiciones en relación con la igualdad y «ponen en discusión las inscripciones existentes», *la política*. RANCIÈRE (1996) pp. 127-128.

Mouffe y Rancière refieren a la relación que existe entre la acción irruptora y conflictiva en sí de la disputa por la construcción del orden social, versus el momento también

Desde esta perspectiva, podemos cuestionar tanto la concepción del consenso racional comunicativo, soporte del sentido deliberativo ideal de la democracia, dado que en esta línea de pensamiento se evidencia una clausura constitutiva, un cierre totalizante que como tal es «siempre parcial y está fundado en formas de exclusión»³³. Como también, perspectivas comunitaristas radicales que rechacen el pluralismo, por su incapacidad de dar cabida al conflicto en sentido constitutivo. Siguiendo en esta parte a Mouffe, estimamos que para abordar la democracia en las sociedades modernas se requiere integrar «la dimensión antagónica *de lo político*». Porque la finalidad democrática «no reside en eliminar las pasiones ni en relegarlas a la esfera privada, sino en movilizarlas y ponerlas en escena de acuerdo con los dispositivos agonísticos que favorecen el respeto del pluralismo»³⁴.

Es decir, aunque con la mayor inclusión de actores sociales el conflicto nunca es evitable del todo, entendido como «agonismo», como tensión propia de las relaciones políticas, siempre también será posible articular democráticamente procesos institucionales que se debatirán en un campo político dinámico y complejo. Luego la misma tensión agonística se constituye en un presupuesto de la democracia que la torna inestable y sujeta a constantes transformaciones, pero también abierta a la posibilidad de mayor democratización.

En relación con la conformación de identidades colectivas, Mouffe expresa que toda identidad afirma una diferencia y determina «un *otro* que le servirá de *exterior*» y que las identificaciones colectivas implican un *nosotros* dado en la contraposición o delimitación de un *ellos*. Asimismo, explica que siempre existe la posibilidad de que dicha relación *nosotros/ellos* se transforme en una relación antagónica (*amigo-enemigo*), como negación del *otro* de nuestra identidad que cuestiona nuestra existencia, con lo cual estas relaciones identitarias (*nosotros/ellos*) se convierten en relaciones políticas. En el interior de este *nosotros* que conforma la comunidad política, el *otro* no debe ser un oponente por abatir, sino «un adversario de legítima existencia» con quien se debe *compartir/disputar* el espacio. Pero la categoría del «enemigo» nunca

presente y nunca pleno de la construcción misma de ese orden. Son las tensiones de un orden en conflicto y del conflicto por el orden, la interacción paradójica constitutiva de las formas de la democracia. Véase, MARCHART (2009) pp. 19-29.

33. MOUFFE (1999) p. 14. Otros enfoques críticos véanse en: DUSSEL (2006); GÓMEZ (2000); RANCIÈRE (2006).

34. MOUFFE (1999) p. 14.

desaparece del todo, pues sigue siendo pertinente y lógicamente necesaria, respecto de quienes subvierten el orden porque «no pueden entrar en el círculo de los iguales»³⁵. Como dice Mouffe, «la cuestión decisiva de una política democrática no reside en llegar a un consenso sin exclusión... sino en llegar a establecer la discriminación nosotros/ellos de tal modo que resulte compatible con el pluralismo»³⁶. Ahora bien, el enfrentamiento agonial opera en relación con formas de consenso (siempre limitadas) que expresan la adhesión a ciertos valores ético-políticos que le confieren legitimidad en el marco de las instituciones en que se circunscriben. Pero también articulan conflictos que requieren de «la constitución de identidades colectivas en torno de posiciones bien diferenciadas»³⁷. Así, la propuesta agonística planteada evidencia sus dos ejes, supeditados el uno al otro, conflicto y diálogo.

En resumen, el consenso en una visión democrática radical nunca será totalmente posible y, en particular, no supone la anulación de la posición política de los sujetos, sino que su máxima inclusión, el respeto de sus posiciones sociales y políticas, incluso cuando son cede de conflicto. Implica la búsqueda de puntos de encuentro («nodales de sentido») que permiten ir articulando el orden social que nunca terminará de deliberarse, articularse, ni pensarse, como fruto de la misma tensión agonística.

Nuestras distancias con el pluralismo radical de Mouffe y Laclau desde una perspectiva intercultural

La dinámica del reconocimiento es una lucha que emerge de las dimensiones prepolíticas, subjetivas e intersubjetivas³⁸, pero, al mismo tiempo, es siempre una disputa política. Podemos decir que las luchas por el reconocimiento constituyen «el contenido» del pluralismo agonístico conceptualizado por Mouffe, porque se enmarcan en articulaciones democráticas, en luchas por el poder o

35. MOUFFE (1999) p. 16.

36. MOUFFE (1999) p. 16.

37. MOUFFE (1999) pp. 16-17.

38. En síntesis, existe una dimensión subjetiva de la política dada por el nexo necesario del reconocimiento del otro y los otros, un campo donde los individuos, los grupos y las sociedades construyen su identidad, condicionado al pluralismo. Véanse: HONNETH (2009) p. 178; LECHNER (2002) p. 46.

por poder³⁹. Pero también, estableciendo nuestras distancias con la fórmula del pluralismo democrático radical, especialmente en relación con las demandas indígenas en América Latina, el reconocimiento podrá ser razón de conflicto cultural, poniendo en cuestión, simultáneamente, el principio de igualdad (en su sentido ideal comunicativo), como matriz ordenadora de las democracias liberales imperantes.

Vamos viendo. Mouffe advierte del peligro que arrojaría la emergencia radicalizada de identificaciones de orden nacionalista, religioso o étnico, ubicando en estos casos el proceso agonístico en oposición a las deliberaciones democráticas. Señala que es visible en diversas sociedades la dilución de proyectos políticos bajo un centrismo en que solo algunos compiten por el poder político⁴⁰. En este punto, compartiendo la preocupación de Mouffe, nos parece importante matizar el que las luchas por el reconocimiento de los pueblos indígenas en América Latina, por su propia naturaleza, si bien pueden ser consideradas como identificaciones de naturaleza étnica, se articulan democráticamente como identificaciones colectivas descentradas⁴¹, inclusivas de los enfrentamientos agonísticos que conllevan.

La reserva planteada ante la incorporación de una articulación democrática de orden cultural, expresa que la vacuidad de «los significantes que unifican el espacio comunitario están rígidamente ligados a significantes precisos». El lugar del poder no solo tendría un ocupante, «sino un proyecto definido» en que la división interna del campo social democrático sería cancelada. Concluyen que el «El principio étnico establece desde el comienzo mismo qué elementos pueden entrar en la cadena equivalencias», lo que constituye una forma de exclusión para las minorías que son reducidas a la marginalidad como «su condición permanente una vez que el principio ha definido los límites del espacio comunitario... Una tendencia a la uniformidad es la consecuencia necesaria»⁴².

Nosotros, si bien podemos hablar de reivindicaciones étnicas, en cuanto demandan la cultura como un valor esencial, estamos lejos de formular una propuesta que se corresponda con el fenómeno descrito precedentemente. Por

39. HERZOG y HERNÁNDEZ (2005) p. 620.

40. MOUFFE (1999) p. 17.

41. CLAROS y VIAÑA (2009).

42. LACLAU y MOUFFE (2004) pp. 243-244. Otros cuestionamientos a la perspectiva comunitaria véanse en: HONNETH (2006) pp. 130-131; TAYLOR (1993) pp. 92-93, 100-106; BENHABIB (2006) pp. 26-32.

ello, nos enfocamos en la demanda por reconocimiento de la identidad cultural (intercultural)⁴³, en el caso concreto de los pueblos indígenas en América Latina, al margen del que podemos llamar *etno-radicalismo* (tanto el separatista *etno-nacional* europeo, como el *etno-religioso* o sus mixturas), que ha sido punto de referencia para la crítica reseñada⁴⁴. A diferencia de éste, los pueblos indígenas como sujetos colectivos se articulan democráticamente para disputar con otros el poder. Alcancen o no ese poder, logren en mayor o menor medida sus proyectos, en tanto visión de sí, como también en tanto visión y propuesta para el orden social disputado.

En el caso de América Latina, pese a que existen algunos discursos etnonacionales más exacerbados en pugna con los estados —como ocurre con algunos sectores del Pueblo Mapuche en Chile⁴⁵—, estas demandas, aunque puedan reivindicar una nación perdida u ocupada, constituyen una exigencia intra Estado y ante los propios estados. Ello no obsta el sentido democrático radical de su demanda que exige la reestructuración decolonizadora e intercultural del Estado. Siguiendo a Rancière,⁴⁶ el carácter pluralista de estas reivindicaciones se evidencia porque demandan su lugar como parte en el *orden* por reconstituir, en que exigen «su parte con parte» en relación con los otros quienes han sido «parte de la cuenta» desde la instalación de los estados latinoamericanos en el siglo XIX. En particular, no son «anti nacionales» o fragmentatarias del Estado porque, a diferencia de los etnonacionalismos europeos invocados por Mouffe y Laclau, no buscan una reconfiguración étnica ni geopolítica, no disputan una parte del Estado (fundada en la diferencia étnica), sino que aspiran a redefinir la forma de relación con éste⁴⁷. Demandan recuperar una parte del poder, del ejercicio de la soberanía apropiada por el Estado (lo que llamamos

43. Los conceptos cultura, identidad e identidad cultural, son críticamente redefinidos desde distintos enfoques, véanse en: CLAROS y VIAÑA (2009); ECHEVERRÍA (2015) pp. 21-22; GARZÓN (2012) pp. 25-29.

44. Entre otros, KYMLICKA (2009) pp. 165-169 y GANDLER (2012) pp. 62-63, explican la diferenciación de estas demandas étnicas radicales, con la demanda identitaria enmarcada en la autodeterminación de los pueblos indígenas latinoamericanos.

45. FOERSTER (2002) p. 196.

46. RANCIÈRE (1996).

47. Una demanda separatista étnica radical comparte la segregación del paradigma monocultural del Estado nación, solo la restringe al plano local. FAUNDES (2004; 2013).

«transferencia de soberanía»), fundados en su derecho originario a definir el Estado del que forman parte, incluso de la identidad cultural, como valor condicionante de la existencia de estos pueblos⁴⁸.

Con lo dicho, nos parece que estamos en condiciones de responder (reformuladamente) la pregunta que se hacen Laclau y Mouffe —siguiendo en la interrogante a Habermas, aunque no en la respuesta— sobre qué valores sustantivos debiera compartir un grupo para distinguir entre un nivel normativo referido al todo, al sistema legal general y otro referente a las identidades culturales que existen como particularidades al interior de ese orden⁴⁹. Como señalan estos autores, «es perfectamente posible constituir un pueblo de tal manera que muchas de las demandas de una identidad más global sean ‘universales’ en su contenido y atraviesen una identidad de pluralidades étnicas». Pero, agregamos nosotros, estas identidades de pluralidades étnicas también tienen sus propias clausuras-parciales (pretensiones universales no *suturables* totalmente) y sus propias articulaciones, con el todo, sus relaciones de poder y *con-entre* las otras partes. Con todo, en estos casos las posibilidades de articular sentidos compartidos socialmente serán más limitadas⁵⁰.

En consecuencia, planteando desde ya algunas proposiciones, la apertura a la diferencia colectiva que incluye la identidad cultural, requiere una forma institucional de Estado de menor concentración del poder, con mayores porosidades políticas e institucionales que permita en forma *blanda* una mayor articulación de la diferencia. En lo institucional, se trata de un Estado en que el poder no solo se ejerce en forma vertical, sino que también se *teje*, entrelaza y articula agonística y dialógicamente. Este Estado edifica puentes, promueve un *cementamiento* del orden social que, frente al reconocimiento de la identidad cultural, terminará siendo, probablemente, tanto menos *suturado* que en los estados menos cruzados por el factor de la diferencia cultural. A mayor homogeneidad social, el lugar del poder debiese lograr mayor consolidación. En

48. YRIGROYEN (2013).

49. LACLAU y MOUFFE (2004) p. 247. citan a Jurgen Habermas en «*The Inclusion of the Other. Studies in Political Theory*, Cambridge (EEUU), MIT Press, 1998, p. 225 [trad. esp.: *La inclusión del otro; estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 2002]». Nosotros hemos tenido a la vista en este trabajo la versión en español de 1999 de la misma obra que corresponde a una traducción de la versión alemana de 1996. HABERMAS (1999).

50. LACLAU y MOUFFE (2004, p. 246)

cambio, en un Estado donde la identidad cultural juega un rol más preponderante, la afirmación de una «estabilidad inestable» debiera cobrar más fuerza.

Luego, estando de acuerdo con Laclau y Mouffe en que, para aceptar determinados procedimientos como legítimos democráticamente, debemos compartir también democráticamente ciertos valores⁵¹; y asumiendo que las identidades culturales se pueden integrar a las articulaciones democráticas, podemos responder a la pregunta de Habermas, antes referida, señalando que concebimos la interculturalidad como el valor central acordado por la comunidad política, axiológicamente instalado en el orden normativo (regularmente en la Constitución⁵²). Ésta, como acuerdo fundamental común de apertura a la diferencia cultural y a los derechos que ella involucra, permite, al mismo tiempo, articular los procedimientos y puentes para el reconocimiento recíproco y el diálogo agonístico entre pueblos (particularidades), en el marco del todo que siempre será parcial como comunidad política organizada. En definitiva, como bien replican Mouffe y Laclau a Habermas, no es una cuestión de mera yuxtaposición entre un orden mayor y formas de vida particulares que requieran de procedimientos que eviten, tanto el que una mayoría vulnere el principio de igualdad usurpando «las prerrogativas del Estado a expensas de la igualdad de derechos» de estas otras formas culturales, ni tampoco que se plantee una forma de articulación hegemónica exteriorizante, de predominancia étnica —como sostienen Laclau y Mouffe—. Se trata, sencillamente, de una propuesta más amplia basada en el descentramiento cultural y en los sentidos que se logran configurar desde las articulaciones democráticas. De pensar la interculturalidad modelada mediante articulaciones democráticas que también son asumidas por sujetos colectivos que tanto se articulan horizontalmente, como al mismo tiempo luchan por el poder (o una parte del poder) en forma agonística. Bajo esta visión, sin marginar los mecanismos de la representación política liberal respecto de los cargos de elección popular, en el momento constituyente de un posible nuevo orden, se logra instalar la interculturalidad como valor compartido (o como

51. LACLAU y MOUFFE (2004, 247)

52. Por ejemplo, en el caso boliviano, la interculturalidad prescrita como un principio articulador constitucional se expresa, a su vez, en un conjunto de valores señalados en el artículo 8 de la Constitución del Estado Plurinacional, entre los cuales se encuentran la complementariedad, la inclusión, la reciprocidad, la igualdad, centrados teleológicamente en el «vivir bien». ATTARD (2012) p. 154.

particularidad que ocupa el espacio universal, representándolo), en el que se disputan principios, mecanismos y derechos que van dando forma a este *orden* que nunca cesa de *hacerse*, como horizonte del proyecto democrático pluralista intercultural *triumfante*, en la utopía de este mismo *orden*.

En este sentido, Laclau, buscando marcar diferencias con Rancière, pone en evidencia las limitaciones que emanan del liberalismo, en tanto el autor tiene perfecta conciencia de la potencialidad teórica y política del programa pluralista radical, más allá de sus propias categorizaciones o convicciones ideológicas:

no existe ninguna garantía a priori de que el pueblo como actor histórico se vaya a constituir alrededor de una identidad progresista... [porque] lo que se ha puesto en cuestión no es el principio *óntico* de lo que se está contando, sino el principio *ontológico* de la contabilidad como tal, las formas discursivas que va a adoptar este cuestionamiento van a ser en gran medida indeterminadas. Pienso que Rancière identifica demasiado la posibilidad de la política con la posibilidad de una política emancipatoria, sin tomar en cuenta otras alternativas; es decir, que los incontados construyan su incontabilidad en formas que son ideológicamente incompatibles con aquello que Rancière o yo podríamos defender políticamente...⁵³

Precisamente, en este punto Laclau da con la cuestión central que críticamente queremos asentar respecto de la democracia radical y pluralista. La apertura radical al pluralismo implica considerar todas las dimensiones de la inclusión de las partes incontadas, también las colectivas, las de la identidad cultural, como una facticidad propia de la heterogeneidad social, aunque ellas normativamente puedan no compartirse personalmente. Así ocurre con Mouffe, quien pese a criticar la racionalidad comunicativa en tanto actúa como *velo* de exclusiones bajo los consensos deliberativos, deontológicamente, descarta el derecho a la diferencia cultural de los grupos. Con todo, nosotros consideramos que la apertura a la inclusión de los que «no tenían lugar en la cuenta», en sí, por sobre los problemas de las relaciones interculturales, apunta en un rumbo, que si bien no tiene horizonte asegurado, es, paso a paso, mientras más incluyente, *más* democrático (en ese sentido, emancipatorio). En consecuencia —usando los conceptos de Laclau—, la opción intercultural podría ser un

53. LACLAU (2005) p. 306.

«fin imposible», parcial, incompleto y conflictivo, de la democracia radical y pluralista, pero necesario⁵⁴.

A modo de síntesis, en el marco de la abigarrada sociedad boliviana, podemos revisar brevemente la propuesta conceptual planteada, a la luz del caso del Pacto de Unidad de la Bolivia preconstituyente (2007)⁵⁵. Este amplio acuerdo indígena, como alianza política y comunidad de proyecto en torno al *orden* social, se sostuvo en una diversidad de posiciones de sujetos indígenas (colectivos), que finalmente articularon democráticamente el proyecto social amplio del Estado Plurinacional (con los otros sujetos colectivos, indígenas y no indígenas). Desde puntos nodales concordados en tensión y correlación de fuerzas, dieron un sentido al *orden* social (deseado y siempre inacabado). Así, el discurso del Estado Plurinacional representa al Pacto de Unidad de Bolivia, aunque no terminó siendo totalmente *su* proyecto (el del Pacto de Unidad), ni totalmente el orden deseado por unos u otros para la totalidad (*nacional*). Conforme con lo anterior, la lucha por el reconocimiento indígena, si bien sigue teniendo espacios o posibilidades de movilización social para subvertir y rearticular los procesos de institucionalización, no ha logrado consolidar suficientemente una forma de derecho o de derechos de carácter plenamente intercultural; tampoco se ha articulado una forma democrática, pluralista y agonística, en que operen plena y pluralmente los actores sociales constitutivos de este nuevo Estado, porque los referentes indígenas se ven disminuidos en el marco de la correlación de fuerzas y, a su vez, enfrentan una forma de derecho que restringe el marco de reconocimiento jurídico alcanzado en un primer momento a la luz de la correlación de fuerzas de mayor potencia del Pacto de Unidad. En consecuencia, el nuevo *orden* social del Estado Plurinacional, aunque se ha logrado moldear bajo un grado relevante de mayor inclusión social (respecto de la dominación estado-nacional histórica), sigue tensionado por las divergencias internas como las disputas existentes entre los pueblos indígenas de tierras altas o andinos y los de tierras bajas o amazónicas.

54. LACLAU (2005) p. 306.

55. Se trató de una propuesta indígena del texto de la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia que constituyó el imaginario común de visión y de negociación para las organizaciones indígenas en la Asamblea Constituyente. Véase: GUERY y ESCOBAR (2012, 194), GARCÉS (2012).

Algunos presupuestos para el pluralismo democrático intercultural

Bajo los conceptos desarrollados, consideramos que una democracia en sentido pluralista y radical implica, constitutivamente, una apertura a las identidades colectivas, pero no como totalidades *suturadas*, sino que identidades en articulación política. Que las reivindicaciones por derechos sociales constituyen una problemática relevada en el contexto del derecho a la igualdad de los diversos grupos que resisten contra la subordinación, que luchan por el reconocimiento. Al efecto, la igualdad la entendemos en el sentido de actores con derecho a definir su parte «en la cuenta» del todo social⁵⁶, aquel igual derecho a decidir sobre el *orden*. Se trata del derecho a impulsar y participar de la transformación o de la lucha por la transformación; no la igualdad en sentido ideal, como meras formas del derecho que no incorporan la diferencia, sino del derecho a «cogobernar con otros»⁵⁷. Con todo, tal equivalencia nunca existe en términos absolutos dada su precariedad constituida desde la desigualdad social que la limita. Como señala Mouffe, el consenso sobre ciertos derechos fundamentales, sobre los principios de igualdad y libertad, es necesario indudablemente, pero no se puede pensar sin una confrontación democrática sobre la interpretación de tales principios, porque frente a muchas interpretaciones posibles en contexto, ninguna puede sostenerse como la única correcta⁵⁸.

Compartimos en su esencia agonística la noción que propone Mouffe para la ciudadanía democrática, que exige un difícil equilibrio entre, por un lado, la democracia entendida como conjunto de procedimientos necesarios para administrar la pluralidad, como «expresión polifónica de todas las identidades» y, por otro, la democracia como adhesión a valores que informan un modo particular de coexistencia⁵⁹. Nuestra diferencia con su propuesta radica en que consideramos que derechos individuales, derechos colectivos y su justificación en contexto, la idea del bien —de un orden moral o de varios en disputa— si son posibles de articular incluyendo la dimensión cultural. Ello exige una formulación que no es comunitarista (en sentido ortodoxo). Tampoco es liberal, ni en el sentido formal procedimental o el racional comunicativo que

56. RANCIÈRE (1996).

57. TAPIA (2007) pp. 164-168.

58. MOUFFE (1999) p. 19.

59. MOUFFE (1999) p. 181.

promueven algunos autores etiquetados de «comunitaristas» como Taylor⁶⁰ o Kimlycka⁶¹, sino intercultural. No se trata de una argumentación simplemente ecléctica, en el sentido de tomar elementos de unos y otros, descuidando las inconsistencias de la suma de los no equivalentes. Siguiendo a la propia autora, se requiere proponer caminos que dejen espacio «a la dimensión política de la existencia humana y que permita[n] pensar la ciudadanía de otra manera que como simple posesión de derechos», que logren sostener suficientemente los presupuestos y valores democráticos⁶².

De esta forma, postulamos una visión de la democracia que instala dos perspectivas centrales en interacción, que no niegan el principio de libertad, pero sí lo resignifican y superan el principio de igualdad movilizándolo los límites de la matriz democrática liberal. Por una parte, se propone la existencia de espacios de frontera entre totalidades no absolutas⁶³, como campo del agonismo que facilita la inclusión de los sujetos, tanto en sus posiciones individuales, como en su identificación colectiva cultural. Se permite así la acción del principio de libertad y de los derechos individuales, pero ahora redefinidos —no solo interpretados— en contexto. Más, una segunda dimensión que supedita dicha frontera agonística a una nunca asegurada pero imprescindible necesidad comunicativa, el diálogo que llamamos intercultural⁶⁴. Este espacio de frontera solo posibilitará la articulación o interacción democrática en la medida que se integren los conflictos agonística y dialógicamente. Esta articulación no es ni liberalismo ni comunitarismo y es mucho más que la igualdad, aunque no se opone a ella en su esencia inalcanzable. Es más, interpela la igualdad como dogma que, entendida como «Estado de Derecho», ha sido «camisa de fuerza» para las luchas identitarias en América Latina⁶⁵. Solo logramos entender esta interpelación cuando Rancière las define como «la política»: aquella lucha de quienes han estado fuera de la cuenta, de «la de una parte de los que no tienen parte»⁶⁶. Como la demanda de quienes reclaman su lugar en el *orden* nunca

60. TAYLOR (1992).

61. KIMLYCKA (2009).

62. MOUFFE (1999) p. 56.

63. SANTOS (2006).

64. Sobre el diálogo intercultural, véanse: FOrNET-BETANCOURT (1998; 2007; 2011) y SALAS (2003).

65. RIVERA y BARRAGÁN (2006).

66. RANCIÈRE (1996) p. 45. En este sentido, para Rancière la idea de una «igualdad

afinado que se distorsiona constantemente por la interacción de la misma política⁶⁷, aquella disputa permanente por el reconocimiento.

En este punto, podemos proponer que el desafío del pluralismo democrático radical, en perspectiva intercultural y como un horizonte democrático del que participan los pueblos indígenas en América Latina, consiste en una forma de reconocimiento en *equilibrio inestable*. Tal equilibrio *político-dialógico* se basa en articulaciones democráticas agonísticas de una amplia textura social que se logran *amalgamar*. Dicha articulación enfrenta una formación social, un *orden*, que goza de una aparente armonía *igualitaria*, que de tanto en tanto se ve fracturado por toda la conflictividad latente bajo los convenientes consensos que ocultan los grandes clivajes de una diversidad velada en nuestras sociedades. Por ello, en nuestra propuesta, bajo la recompreensión de la democracia pluralista y radical descrita, hablaremos de relaciones interculturales, de un *horizonte democrático pluralista e intercultural* que asume *diálogo y conflicto* como eje articulador del mismo horizonte.

Ejemplos que se presentan mostrando elementos de la naturaleza descrita, son las movilizaciones bolivianas de la «Guerra del Agua» y la Guerra del Gas⁶⁸, el «gasolinazo»⁶⁹ o el más reciente caso del «Tipnis»⁷⁰. En todos ellos

natural» surge de un supuesto falso, la propia igualdad, que es descrita como «esa imposible igualdad de lo múltiple y el todo que produce la apropiación de la libertad como propia del pueblo». RANCIÈRE (1996) p. 17. La igualdad opera entonces como principio normativo que tendría la virtud de corregir la facticidad de la desigualdad. Pero que en el fondo no corrige nada, sino que instituye, el orden (la «policía») de los que no son todo, como si lo fueran, un pretendido orden en que impera la «igualdad», pero al asecho de la «política», del «litigio» de los que no han sido parte de un supuesto acuerdo de repartir las partes, porque son parte sin parte. RANCIÈRE (1996) p. 17.

67. MOUFFE (1999) pp. 52-56.

68. Véanse: ZEGADA *et al* (2011) pp. 47-66; GARCÉS (2009; 2012); PRADA (2006); TAPIA (2009a; 2009b).

69. El 26 de diciembre de 2010 se decretó la nivelación de precios de la gasolina (alza), los días siguientes se desató una explosiva movilización popular en contra de lo que se denominó el «gasolinazo». La decisión debió ser dejada sin efecto por el presidente Morales la víspera de año nuevo. PRADA (2011).

70. El Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS) es la principal reserva ecológica de Bolivia, tiene un millón 200 mil hectáreas, un millón de ellas son Tierras Comunitarias de Origen (TCO) en las que viven 64 comunidades (10 mil personas). En las otras 200 mil hectáreas se han instalado 20 mil familias de cocaleros

emergen con amplia potencia política diversas expresiones sociales «desde los márgenes»⁷¹ o del «subsuelo político»⁷², reconfigurando el mapa político e institucional del orden Estado nacional monocultural previo. Esta expresión democrática desde los sectores sociales marginados, en el caso de la «Guerra del Agua» en Cochabamba, alcanzó la fuerza capaz de iniciar una dinámica social que, concatenada con una diversidad de otros eventos y condiciones, primero significó la llegada de Evo Morales al poder en 2005 y luego acarreó el proceso constituyente del nuevo Estado Plurinacional.

Los caminos hacia un horizonte democrático pluralista e intercultural latinoamericano

Hemos planteado una conceptualización democrática que considera la dimensión identitaria cultural de los pueblos indígenas, que interpela la mirada clásica del principio de igualdad democrático cerrado a la valoración de la diferencia colectiva cultural. Al efecto, debe tenerse presente que esta construcción permite la comprensión de los diversos procesos que desarrollan los sujetos y sus articulaciones, como un sistema abierto y descentrado de relaciones intersubjetivas que no aseguran una cierta positividad del *orden*, un «Estado de derecho» como expresión institucional del mismo. En ese sentido, para el pluralismo propio de una democracia radicalizada, como la que estamos proponiendo, «la *diversificación* se ha transformado en una *diversidad*», porque cada uno de los elementos y niveles diversos de las articulaciones democráticas

(casi cien mil personas). En este territorio indígena el Gobierno de Evo Morales proyectó una carretera que se concretaría con un préstamo de U\$ 322 millones del Banco Nacional de Desarrollo Económico y Social, de Brasil. El gobierno boliviano pondría otros U\$ 110 millones para la construcción, que interesa al capital brasileño, pero también a comerciantes y campesinos bolivianos de las zonas por donde se ha traza la carretera. ALMEYRA (2011).

Tras sucesivas marzas que habrían superado el millón de personas ingresando a la Paz provenientes desde los diversos y más lejanos departamentos del país, el Gobierno debió echar atrás el proyecto e iniciar un proceso de consulta. Hasta la fecha, dada la presión social, aunque no se ha renunciado a él, el proyecto se encuentra detenido. Para mayores antecedentes del caso del TIPNIS véanse: BAUTISTA *et al* (2012); TEIJEIRO (2011); PRADA (2012).

71. ZEGADA *et al* (2011).

72. TAPIA (2008) pp. 83-108.

ya no son expresión de una totalidad trascendente. Por el contrario, se trata de entender la diversidad y pluralidad social como condición irreductible que determina la propia imposibilidad de la sociedad como orden cerrado porque se basa en consensos de carácter precario e inestable, cruzados por tensiones políticas, pero al mismo tiempo que gestan la positividad institucional.⁷³

En consecuencia, la democracia será «el momento irreductible de la pluralidad de espacios» que supone necesariamente la equivalencia y las luchas entre grupos, los cuales, a su vez, contienen respectivas identidades, individuales y colectivas. Se tratará, por consiguiente, de la conquista de derechos que involucran a los diversos sujetos que participan de las mismas relaciones sociales. Podemos decir entonces que los derechos, ejercidos en una democracia pluralista, requieren de un *otro* u *otros* con quien o quienes se está en relación. Por tanto, la contienda en la equivalencia (plural) de luchas sociales por el *orden* social democrático no puede excluir a las identidades culturales que lo conforman. Al mismo tiempo, las formas democráticas deben ser plurales para adaptarse los diversos espacios sociales⁷⁴. Por ello, nuestra propuesta de un horizonte pluralista democrático supone adoptar políticamente, en el marco de articulaciones democráticas, lo que Boaventura de Sousa Santos llama *demo-diversidad*. Esto es, incluir todas las expresiones de democracia: las representativas de tipo electoral, las participativas (populares y más o menos directas) y las comunitarias, en que se incluyen los mecanismos de toma de decisiones de tipo tradicional indígena⁷⁵.

En este sentido, a modo ejemplar, las formas que contempla el texto constitucional boliviano de 2009 para el ejercicio democrático son la democracia representativa, la democracia comunitaria, la democracia participativa y el control social, que se expresan, además de los clásicos procedimientos electorales representativos, en el referéndum, la asamblea, el cabildo, la consulta previa, la revocatoria de mandato y los mecanismos de participación y control social (Artículo 111 de la Constitución del Estado Plurinacional)⁷⁶. Así la Constitución Plurinacional de Bolivia instala el pluralismo en los mecanismos y mediaciones para la toma de decisiones, articulando diversas formas de interacción,

73. LACLAU y MOUFFE (2004) pp. 237-238.

74. LACLAU y MOUFFE (2004) p. 231.

75. SANTOS (2012) pp. 24, 64-65.

76. ZEGADA *et al* (2011), p. 155).

mediadas y directas: representativa, participativa, comunitaria y directa⁷⁷. Reconoce también una diversidad de sujetos: individuales, colectivos, masculinos y femeninos, urbanos, mestizos e indígenas, que ejercen también un poder de «control social», con lo que se avanza de la democracia representativa a la democracia participativa⁷⁸. Desde el punto de vista orgánico estructural, la Constitución crea una Asamblea Legislativa Plurinacional⁷⁹, de composición plurinacional mediante la polémica inclusión constitucional de siete diputados indígenas en el Parlamento⁸⁰. Asimismo, la Constitución establece un régimen de *derechos políticos* en el que se pueden identificar cuatro avances centrales en términos de democratización que enmarcan el sistema de representación política, sus órganos e instituciones democráticas del Estado, que van a arrojar efectos en la reconfiguración del campo político y en el proceso democrático mismo⁸¹: la afirmación explícita de que la participación ciudadana será equitativa y en igualdad de condiciones entre hombres y mujeres (Art. 26, Párr. I); el derecho de las naciones y pueblos indígena originario campesinos a elegir, designar o nominar a sus representantes de acuerdo con sus normas y procedimientos propios (Art. 26, Párr. II); el derecho a que los procesos electorales se ejerzan según normas y procedimientos propios, supervisados por el Órgano Electoral⁸² en aquellos lugares donde se practique la democracia comunitaria; el derecho a la fiscalización de los actos de la función pública.

En síntesis, se trata del complejo desafío de articular un régimen político diverso, creativo, complejo y dinámico, integrando, al mismo tiempo, la capacidad organizativa, participativa y decisoria de la gente y sus expresiones

77. ZEGADA *et al* (2011), p. 155).

78. PRADA (2008) pp. 41-42.

79. Este órgano o «poder», posee la facultad de aprobar y sancionar leyes en el territorio boliviano, los asambleístas (diputados y senadores) son elegidas y elegidos con base en criterios territoriales y poblacionales; por sufragio universal y a través de un sistema proporcional para la asignación de los escaños. En la elección de asambleístas se garantiza la participación proporcional de los pueblos y naciones indígenas originarias y campesinas.

80. Al efecto véase, ZEGADA *et al* (2011) pp. 149-162.

81. ZEGADA *et al* (2011) p. 147.

82. En términos orgánicos, equivalentes a lo que en Chile son el Tribunal Calificador de Elecciones y los Tribunales Electorales Regionales, con algunas competencias similares, pero con una función de control y soporte del régimen político *demodiverso* del Estado Plurinacional, que torna inexacta la comparación.

sociales como «poderes de facto que existen diseminados en las relaciones cotidianas de la sociedad civil», al margen de las intermediaciones políticas tradicionales. Pero además, en el marco de la plurinacionalidad, de coordinar horizontalmente las diferentes formas de organización, participación y control social⁸³.

Dijimos que el *orden* social es inaprensible y que toda propuesta totalizante o determinista de este *orden*, en consecuencia, es imposible, por ello afirmamos que el *orden* social, así entendido, no es más que un *horizonte utópico*⁸⁴. Luego, las articulaciones democráticas hacen posible unificar ciertos espacios políticos concretos, aunque siempre en forma parcial y en tensión agonística porque la lógica democrática impide establecer una *sutura* definitiva de lo social. Se trata del carácter radicalmente abierto de este *orden* por la falta instituida de un centro unificador que aglutine totalmente el poder, la ley y el saber. A partir de esta característica se pueden identificar dos consecuencias. Por una parte, el que la democracia siempre será amenazada por la tentativa totalitaria de querer sobrepasar el carácter constitutivo del antagonismo, negando la pluralidad para restaurar la unidad totalitaria. En segundo término, esta concepción democrática también corre el peligro opuesto de que ante la ausencia de punto de referencia y la consecuente imposibilidad de su unidad, se genere una *implosión social* que arroje una disolución del tejido social a causa de la pérdida de su cuadro simbólico, su *horizonte utópico* común, la desaparición de la *política* como articulación democrática y su *amalgama* agonística⁸⁵.

Entonces, siguiendo con nuestro ejemplo, podemos decir que el gobierno de Evo Morales a partir de su etapa posconstituyente (2009-2015), desde el punto de vista del régimen político, promueve un modelo de democracia representativa y participativa, de predominancia representativa controlada por el MAS (Movimiento al Socialismo), con una dimensión constitucional de

83. ZEGADA *et al* (2011) p. 162.

84. Lechner desarrolla las interrelaciones entre pluralismo, democracia y política, sostenido en una concepción de la construcción de la identidad del sujeto y el reconocimiento recíproco, enlazados en una visión dicotómica del consenso, como utopía (imposible en términos democráticos), pero al mismo tiempo marco necesario para definir lo posible en una interacción de diseños utópicos del orden colectivo. LECHNER (1984) p. 40.

85. LACLAU y MOUFFE (2004) p. 234.

orden comunitario muy disminuida. Además aparecen rasgos populistas (en el sentido carismático de un liderazgo fuerte con la intervención muchas veces directa del mismo presidente Morales). Adicionalmente, especialmente en el período posconstituyente y en el marco caso TIPNIS, el gobierno de Morales ha articulado una alianza con la que se ha identificado como una nueva burguesía de composición predominantemente quechua y aymara, generando un campo de conflicto frente a la resistencia indígena amazónica que se han opuesto al proyecto económico de Morales. Todo ello ha significado nuevos conflictos, articulaciones y rearticulaciones políticas, tanto de las organizaciones indígenas, como en general. Entonces, sin perjuicio del nuevo régimen democrático *demodiverso* brevemente descrito, que ha sido y seguramente seguirá siendo, materia de disputa política debido a vacíos, ambigüedades y contradicciones⁸⁶, lejos de una técnica constituyente deficiente, la experiencia boliviana da cuenta de los clivajes y matrices democráticas en tensión, la liberal representativa, que sigue predominando al haber permanecido en el centro de la definición constitucional y en gran medida en la cultura política partidista subsistente, versus la correlación de las fuerzas democráticas sociales, participativas y comunitarias que, «desde los márgenes», donde han operado y subsistido históricamente, presionan hacia el centro del poder por la efectiva transformación del orden⁸⁷.

Sin embargo, ninguna de estas observaciones contradice la propuesta de un horizonte democrático intercultural como la que venimos desarrollando, pero sí hace urgente el desafío de diseñar e instalar formas de articulación en el plano institucional, que permitirían presentar la utopía como un orden posible. Porque, como señala Negri, el momento de la institucionalización se encuentra limitado por la paradoja del poder constituyente, caracterizado por debatirse entre su fundamento radical y su alcance institucionalizador, el tránsito de constituyente a instituido⁸⁸. Para nosotros, este proceso supone actores constituyentes que mantienen sus acciones transformadoras, como una dinámica de «democracia orgánica... de doble flujo, desde abajo hacia arriba y desde arriba hacia abajo»⁸⁹. La posibilidad dinámica de cambiar y articular la base social de la nueva democracia siempre abierta, sin hegemonizar *suturadamente*

86. ZEGADA *et al* (2011) p. 147.

87. ZEGADA *et al* (2011) p. 141.

88. NEGRI (1994) p. 18.

89. PAZ (2013).

otra en particular, sino solo alcanzando democráticamente su articulación de forma inestable, como un problema quizás «irresoluble»⁹⁰.

Parte importante de estas articulaciones se despliegan en el contexto del Estado, en su interior o en disputa con él, pero otras tantas luchas democráticas se desarrollan paralelamente en el ámbito de la sociedad civil. El Estado no es un espacio homogéneo separado por una divisoria, *un foso* que lo aísla de la sociedad civil, «sino un medio dispar de ramas y funciones sólo relativamente integrado por las prácticas hegemónicas que tienen lugar en su interior». El mismo Estado puede ser el espacio de múltiples luchas democráticas, porque diversas de sus funciones, técnicas, normativas o profesionales, entran en antagonismos con otras fuerzas o centros de poder estatal, cuya articulación democrática apunta a una transformación radical de las relaciones de poder existentes y las fronteras políticas de los actuales escenarios sociales, culturales, políticos e institucionales en disputa⁹¹.

Entonces, para nosotros, uno de los ejes centrales de una propuesta democrática inclusiva de los pueblos indígenas en América Latina, implica una nueva visión de la democracia que sea la base de un proceso de reconocimiento de derechos y de construcción de los entramados institucionales de este nuevo *orden institucional-intercultural* que nos estamos atreviendo a pensar. En este sentido, el desarrollo progresivo y la vigencia efectiva de los derechos de los pueblos indígenas, como dimensión de los derechos humanos, siempre operará en un grado de controversia política que dependerá de la amplitud democrática y la capacidad del respectivo sistema político de incluir la participación indígena en la toma de decisiones. Como nos decía Hugo Zemelman, para el caso de las demandas indígenas en Chile por reconocimiento, la posibilidad de mayores cambios dependerá de la naturaleza de los actores dominantes y de la flexibilidad del sistema político, como espacio de existencia de actores diversos. Se tratará del espacio del poder y del orden, de la capacidad del orden de ser flexible o no. De cómo o cuánto se logra estabilizar el poder en el orden, de la legitimidad del poder de los grupos dominantes (su proyecto), con lo que se abren las posibilidades al juego democrático⁹².

Ensayando algunas de las características de esta nueva forma democrática que permita avanzar hacia un *horizonte pluralista democrático intercultural*,

90. NEGRI (1994) pp. 21-28.

91. LACLAU y MOUFFE (2004) pp. 16, 225-226.

92. ZEMELMAN (2013).

por una parte, consideramos que el nuevo marco institucional, transformado o reconstituido, deberá construir un sistema político, tanto capaz ampliar y diversificar los espacios y sujetos políticos, como frenar los procesos de concentración de poder, particularmente cuando arrojan la exclusión de los actores sociales⁹³, mediante la inclusión de las diversas formas de participación, representación y toma de decisiones públicas, particularmente aquellas propias de los pueblos indígenas⁹⁴. En este sentido, en una vía posible de forma de gobierno, Luis Tapia desde el caso del Estado Plurinacional de Bolivia, propone integrar la articulación de diversos principios, como: el Principio de Igualdad y libertad en el momento de deliberar y legislar; el principio del auto gobierno; el principio del pluralismo; el de la intergubernamentalidad igualitaria en la constitución del régimen político y las formas de gobierno territoriales; y una finalidad democrática, dada por un gobierno y leyes dirigidas a reducir la desigualdad en las diferentes esferas de la vida social⁹⁵.

Despejada la cuestión del «imaginario igualitario», que en nuestro caso se *expande/distorsiona* hacia un *horizonte intercultural*, nos interesa destacar que esta forma de entender la democracia da cuenta de las diversas articulaciones sociales y se abre a otras lógicas políticas heterogéneas. En consecuencia, sostendremos que la democracia es una lucha política abierta de múltiples formas, sujetos, discursos, *avances y retrocesos*. Que una democracia se basa en la inclusión de todas las expresiones de formación de la voluntad colectiva, la representativa, pero también las participativas y comunitarias, especialmente para nosotros las indígenas que constituyen formas orgánicas de la democracia que subvierten el orden desde abajo e interactúan con él⁹⁶. Sin embargo, recuperando la necesidad de un espacio institucional, todo proyecto político, toda posible formación de una matriz política debe contener un conjunto de propuestas normativas y orgánicas para la institucionalización de lo social, como estrategia de construcción el *nuevo orden* en el intento efectivo de instituir centros de sentido diferentes, desde los cuales se pueda avanzar a una reconfiguración distinta del tejido social. Ello supone una articulación constituyente

93. LACLAU y MOUFFE (2004) p. 223.

94. Por ejemplo, la Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia (2009) instituye un mismo valor constitucional para la democracia representativa, la participativa y la comunitaria.

95. TAPIA (2011) p. 171.

96. PAZ (2013).

constitucional, inclusiva de la diversidad de propuestas para la organización de los actores sociales, en nuestro caso con especial consideración de los pueblos indígenas. Dicha articulación debiera asegurar un marco institucional que haga posible (o limitadamente posible) un tipo de *orden* social que logre ser soporte normativo y orgánico de diversas demandas sociales e indígenas, buscando su máximo reconocimiento e integración democrática.

Reflexiones finales

Sintetizando algunas cuestiones clave que hemos planteado para una reconceptualización de la democracia que sea base los procesos de reconocimiento de los pueblos indígenas en América Latina, podemos señalar que la lucha por el reconocimiento, en sí, se puede comprender bajo formas de articulaciones democráticas que en los espacios de normativización o institucionalización, especialmente los procesos constituyentes, conforman puntos centrales en la configuración social, siempre parciales pero imprescindibles en la construcción de sentido de un *orden* social democrático pluralista e intercultural.

Al mismo tiempo, la interculturalidad constituye un valor democrático central para la comunidad política, axiológicamente instalado en el orden normativo e institucional, y un acuerdo fundamental común de inclusión de la diferencia cultural y de apertura a reconocer los derechos que ella involucra. Se trata también de una matriz democrática que requiere y permite, al mismo tiempo, articular los procedimientos y puentes para el reconocimiento y su diálogo entre los diversos actores sociales y sus identidades.

Los pueblos indígenas en América Latina buscan asegurar sus espacios de reconocimiento de carácter intercultural y democrático, no en forma homogeneizante y excluyente, aunque no por ello ausentes de conflictos. Como dice Kymlicka, el respeto de la diversidad indígena debe ser articulado, movilizado, negociado y acordado «en un amplio terreno de relaciones de poder»⁹⁷. Es más, ellos en sí constituyen una configuración social conflictiva, pero que al mismo tiempo interpela al *orden* social pretendido (siempre limitado y parcial), como sujetos colectivos que reivindican un marco institucional democrático y pluralista en el cual desplegar su identidad cultural y su condición de sujetos políticos.

Entonces, la democracia será el momento y lugar irreductible para la plura-

97. KYMLICKA (2009) p. 123.

lidad de sujetos, grupos y sus respectivas identidades, individuales y colectivas, en la conformación y demanda continua por el *orden* social democrático. Por tanto, se trata de una disputa enmarcada en la equivalencia de luchas sociales que no puede excluir a los pueblos indígenas, sus culturas y sus derechos como tales. Es más, en ella, los pueblos indígenas deben ser partes activas en los acuerdos sociales —«entre pueblos»⁹⁸—, en el *consenso* de un posible nuevo *orden social* democrático intercultural.

En consecuencia, es posible fundamentar una propuesta de reconocimiento de los pueblos indígenas capaz de armonizar, incluso en presencia de conflictos, derechos individuales y derechos colectivos que se complementan y dependen recíprocamente. Un horizonte democrático radical y agonístico, en que esta lucha por el reconocimiento, más que un quiebre entre igualdad y diferencia, entre universalismo y particularidad, consiste en el esfuerzo de tender puentes que permitan la valoración de la diferencia y la inclusión como un presupuesto de la democracia (pluralista e intercultural) lo que significará, aún mismo tiempo, la profundización de la democracia mediante la inclusión de la diferencia, aunque ello arroje nuevos conflictos.

Así, sobre la base teórica sintetizada, que visualizamos con algunos alcances sobre el Estado Plurinacional de Bolivia, afirmaremos que las luchas por el reconocimiento implican disputas por el poder y participan de distintos momentos o articulaciones democráticas que van *transformando* el «orden» social. Pero las transformaciones finalmente no serán ni todo lo deseado en los proyectos políticos de unos u otros grupos, ni tampoco serán en todo solo contingencia, serán construcciones institucionales parciales en tanto proyectos y objeto de sucesivas transformaciones que podrán dar lugar a nuevos esfuerzos institucionales y nuevas expresiones democráticas.

De esta forma, finalmente podemos señalar que nuestra propuesta supone la profundización y ampliación democrática a otros formatos de ejercicio del poder y de la política, situados en las interfaces entre el Estado y la sociedad⁹⁹.

98. Señala Silvina Ramírez que la democracia constitucional, genuinamente, debería representar «un acuerdo entre los diferentes Pueblos que conforman el Estado y que a su vez se traduzca en un pacto entre las nacionalidades, para así construir a partir de la diversidad un único Estado». Por ello, agrega que el nuevo constitucionalismo indigenista (como el boliviano o ecuatoriano), «intenta construir una nueva matriz constitucional que supere las carencias señaladas». RAMÍREZ (2010) p. 273.

99. HÖFFE (2008) pp. 11-12.

Por ello, es necesario revisar las formas de organización y acción política: partidos, movimientos sociales y movimientos políticos, sus repertorios de movilización y de toma de decisiones, para avanzar en la inclusión y desarrollo de las diversas expresiones de articulación democrática. Considerar las fuerzas políticas tradicionales de la democracia representativa delegada y las de orden más deliberativo y también las que subsisten en los márgenes de la exclusión histórica, disputando su propio espacio político. Entre ellas, hablamos de la articulación con las diversas formas de autonomía local y participación indígena como expresiones de horizontalización del poder y con poder. Pensamos en la apropiación y *trasvasije* de poder del Estado a los que estaban fuera del Estado que lo *tensionan/distorsionan* para su inclusión en una nueva deliberación constituyente. En la sintética metáfora de Rancière, se trata de la demanda por la *suma a la cuenta de los que eran incontados que pasan a tener parte en la nueva cuenta*.

Referencias

- ALMEYRA, Guillermo (2011): *Bolivia: el desarrollismo contra el desarrollo*. Disponible en: <<http://www.jornada.unam.mx/2011/10/02/opinion/016a1pol>> [Fecha de consulta: 30 de abril de 2014].
- ATTARD, María Elena (2012): *La última generación del constitucionalismo: el pluralismo descolonizador intercultural y sus alcances en el estado plurinacional de Bolivia*. En *Lex Social. Revista jurídica de los derechos sociales*, Sevilla, Universidad Pablo de Olavide: Centro Euro-Árabe de Estudios Jurídicos Avanzados N°2, pp. 133-162.
- BARZURCO, Martín y EXENI, José (2012): *Bolivia: Justicia indígena en tiempos de plurinacionalidad*. En Santos, Boaventura y Exeni, José Luis (2012): *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia* (La Paz: Fundación Rosa Luxemburg), pp. 49-149.
- BAUTISTA, Rafael *et al* (2012): *La Victoria Indígena del TIPNIS*. (La Paz: Autodeterminación), 295 p.
- BENHABIB, Seyla (2006): *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. (Buenos Aires: Katz), 337 p.
- CLAROS, Luis y VIAÑA, Jorge. *La interculturalidad como lucha contrahegemónica. Fundamentos no relativistas para una crítica de la de la*. En Viaña, Jorge *et al*, *Interculturalidad crítica y descolonización Fundamentos para el debate*, pp. 81-147. (La Paz, Convenio Andrés Bello), 262 p.

- DUSSEL, Enrique. *20 tesis de política* (2006): Disponible en: <www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/282.pdf> [Fecha consulta: 22 de abril de 2014].
- ECHEVERRÍA, Bolívar (2005): *Vuelta de Siglo*, (Mexico, Fundación Editorial El Perro y la Araña), 108 p.
- FAUNDES, Juan Jorge. En Aylwin, José (ed.), (2005): *Derechos Humanos y Pueblos Indígenas: Tendencias Internacionales y Realidad Local*, (Temuco: IEI, UFRO), pp. 299-314.
- . *Derechos humanos (en un enfoque intercultural)*. En, Álvarez, Mario y Cippitani, Roberto (eds.), (2013): *Diccionario Analítico de Derechos Humanos e Integración Jurídica*, (Roma-Perugia-México: ISEG), pp. 184-194 .
- . (2015a): «Recomprensión intercultural de los derechos humanos. Apuntes para el reconocimiento de los pueblos indígenas en América Latina». En *Justiça do Direito* 29, Nº 1, pp. 108-130.
- . (2015b): «Honneth y la demanda por reconocimiento intercultural de los pueblos indígenas». En *Perfiles Latinoamericanos*, Nº 49, junio de 2017.
- FOERSTER, Rolf (2002): Los Mapuche y la Lucha por el reconocimiento en la Sociedad Chilena. En, Castro, Milka, *XII Congreso Intrnacional de Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal: desafíos del tercer milenio*, V I, ed., pp. 191-206. Arica: Universidad de Chile, Universidad de Tarapacá, 2002.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl (1998): *Supuestos filosóficos del diálogo intercultural*. Disponible en: <www.ensayistas.org/critica/teoria/fornet/> [Fecha consulta: 1 de junio de 2014].
- . (2007): *La filosofía intercultural desde la perspectiva latinoamericana*. En *Solar* Pontificia Universidad Católica del Perú, Año 3, Nº 3, 2007, pp. 23-40.
- . (2011): *La Filosofía Intercultural y la dinámica del reconocimiento*. (Temuco: Ediciones Universidad Católica de Temuco), 24 p.
- GANDLER, Stefan (2012): *Reconocimiento versus ethos*. En *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Nº 43, mayo 2012, pp. 47-64.
- GARCÉS, Fernando (2012): *Reflexiones Constituyentes. Notas de Camino* (La Paz: UMSA), 211 p.
- GARZÓN, Pedro (2012): *Multiculturalismo, ciudadanía y derechos indígenas: hacia una concepción decolonial de la ciudadanía indígena*. Tesis doctoral. (Madrid: Universidad Carlos Tercero), 484 p.

- GÓMEZ, Juan Carlos (2004): *La Frontera de la Democracia: el derecho de propiedad en Chile 1925- 1973*. (Santiago: LOM), 378 p.
- GÓMEZ, Magdalena (2000): *Derecho indígena y constitucionalidad*. En, Castro, Milka (2000): *Actas XII Congreso internacional de de derecho consuetudinario y pluralismo legal: desafíos del tercer milenio*, Vol. II, ed. (Arica, Universidad de Chile), pp. 1029-1050.
- GUERY, René y ESCOBAR, Chuquimia (2012): *Bolivia: Justicia indígena en tiempos de plurinacionalidad*. En Santos, Bonaventura y Exeni, José: *Justicia indígena plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. La Paz: Fundación Rosa Luxemburg, Abya-Yala, pp. 151-200.
- HABERMAS, Jürgen (1987): *Teoría de la acción comunicativa*. (Madrid: Taurus), 1987. 226 p.
- . (1998): *Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el estado de derecho democrático en términos de teoría del discurso*. (Madrid: Trotta), 696 p.
- . (1999): *La inclusión del otro. Estudios sobre teoría política*. (Barcelona: Paidós), 264 p.
- HERZOG, Bona y HERNÁNDEZ, Francesc (2012): *La noción de «lucha» en la teoría de reconocimiento de Axel Honneth Sobre la posibilidad de subsanar el «déficit sociológico» de la Teoría Crítica con la ayuda del Análisis del Discurso*. En *Política y sociedad*, Universidad Complutense de Madrid, Vol. 49, N° 3, pp. 609-623.
- HÖFFE, Otfried (2008): *Derecho Intercultural*. (Barcelona: gedisa), 284 p.
- HONNETH, Axel (1997): *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos*. (Barcelona: Crítica), 230 p.
- . (2006): *Redistribución como reconocimiento: Respuesta a Nancy Fraser*. En, Honneth, Axel y Fraser, Nancy: *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, (Madrid: Morata), pp. 127 - 133.
- HONNETH, Axel (2009): *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. (Madrid: Katz), 213 p.
- KYMLICKA, Will (2009): *Las odiseas multiculturales. Las nuevas políticas internacionales de la diversidad*. (Barcelona: Paidos), 448 p.
- LACLAU, Ernesto (2005): *La razón populista*. (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica), 312 p.
- LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal (2004): *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica), 246 p.

- LECHNER, Norbert (1984): *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*. (Santiago: Flacso), 205 p.
- . (2002): *Las sombras del mañana. la dimensión subjetiva de la política*. (Santiago: LOM), 132 p.
- MARCHART, Oliver (2009): *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y laclau*. (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica), 257 p.
- MOUFFE, Chantal (1999): *El Retorno de lo Político. Comunidad, Cuidadanía, Pluralismo y Democracia Radical*. (Buenos Aires: Ediciones Paidós Ibérica), 208 p.
- . (2003): *La paradoja democrática*. (Barcelona: Gedisa), 160 p.
- NEGRI, Antonio (1994): *El Poder Constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. (Minesota: Libertarias, Prodhufi).
- PAZ, Sarela. Entrevista: 25 de mayo de 2013. Entrevistador: Juan Jorge Faundes, Cochabamba.
- PRADA, Raúl (2006): *Horizontes de la Asamblea Constituyente*. (Bolivia: Yachaywasi), 206 p.
- . (2008): *Análisis de la nueva Constitución Política del Estado*. En *Crítica y emancipación. Revista latinoamericana de Ciencias Sociales*, CLACSO, Año 1, Nº 1, junio 2008, pp. 35-50.
- . (2011): *La crisis del gazolinazo*. Disponible en: <<http://www.aporrea.org/internacionales/a115421.html>>. [Fecha de consulta: 1 de abril de 2014].
- . (2012): *La Guerra de la Madre Tierra*. Disponible en: <http://horizontesnomadas.blogspot.com/2012/03/la-guerra-de-la-madre-tierra_07.html>. [Fecha de consulta: 1 de abril 2014].
- RANCIÈRE, Jacques (1996): *El desacuerdo. Política y Filosofía*. (Buenos Aires: Nueva Visión), 160 p.
- . (2006): *Política, policía, democracia*. (Santiago: LOM), 84 p.
- REVILLA, Marisa (2005): *Ciudadanía y acción colectiva en América Latina*. En *Estudios Políticos*, Universidad de Antioquía, Medellín, Nº 27, pp. 29-41.
- . (2010): *América Latina y el presente de la «rebelión del coro»*. En *Nueva Sociedad*, Fundación Friedrich Ebert, Nº 227, Mayo-Junio, pp. 52-67.
- RIVERA, Silvia y BARRAGÁN, Rossana (2006): *La noción de 'nación' como camisa de fuerza de los movimientos sociales*. En Gutiérrez, Raquel y Ecárzaga, Fabiola (coords.) (2006): *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, Volumen II. (México: UAM), 98-102.
- SALAS, Ricardo (2003): *Ética Intercultural*. (Santiago: Ediciones UCSH).

- SALVAT, Pablo y SALAS, Ricardo (2009): *Del autoritarismo y la interminable transición: notas sobre la discusión de la democracia en Chile*. En *Ciencia Política*, Universidad Nacional de Colombia, N° 7, enero-julio, pp. 89-112.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2006): *Conocer desde el sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima: Universidad de San Marcos, 114 p.
- . (2012): *Introducción: cuando los excluidos tienen derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad*. En, Santos, Boaventura de Sousa y Exeni, José Luis, Eds.: *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia* (La Paz: Fundación Rosa Luxemburg, Abya-Yala), pp. 11-48.
- TAPIA, Luis (2007): *La igualdad es cogobierno* (La Paz: Plural, CIDES-UMSA), 176 p.
- . (2008): *Política Salvaje*. (La Paz: CLACSO-Muela del Diablo), 128 p.
- . (2009a): *Democracia y teoría política en movimiento*. (La Paz: CIDES-UMSA; Muela del Diablo).
- . (2009b): *Hay algo malo en lo bueno, o la política como relación de fuerzas*. En *Umbrales. Bolivia y el contexto político actual*. Ediciones Universidad Mayor de San Andrés de Bolivia, N° 19, pp. 135-151.
- THWAITES, Mabel (2012): *La estatalidad latinoamericana revisitada. Reflexiones e hipótesis del problema del poder político y las transiciones*. En, Thwaites, Mabel (ed.): *El estado en América Latina: continuidades y rupturas*. (Santiago: Universidad Arcis, CLACSO), pp. 51-92.
- TAYLOR, Charles (1992): *Multiculturalism and «the Politics of Recognition»*. (Princeton: Princeton University Press).
- . (1993): *El Multiculturalismo y la Política de Reconocimiento*. (Mexico: Fondo de Cultura Económica).
- TEIJEIRO, José (2011): *¿Qué pasó? Reflexiones de a pié... girando en torno al problema TIPNIS*. (La Paz: Periódico Página 7).
- YRIGOYEN, Raquel (2011): *El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización*. En Rodríguez, C. (coord.). *El derecho en América Latina. Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI*. (Buenos Aires: Siglo XXI), pp. 139-159.
- YRIGOYEN, Raquel. Entrevista: 28 de agosto 2013. Entrevistador: Juan Jorge Faundes, Temuco.
- ZEGADA, María Tereza et al (2011): *Democracia desde los márgenes: transformaciones en el campo político boliviano*. (La Paz: CLACSO, Muela del Diablo).

ZEMELMAN, Hugo (2013): Entrevista: 13 de enero 2013. Entrevistador: Jorge Faundes Peñafiel, Temuco.

ŽIŽEK, Slavoj (1998): *Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional*. En Jameson, Fredric y Žižek, Slavoj: *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. (Buenos Aires-Barcelona-México: Paidós), pp. 137-188.