

Descolonizar la democracia: apuntes sobre demodiversidad y nuevo constitucionalismo en Bolivia

Antoni Aguiló Bonet¹

Resumen: desde una epistemología del sur que revela y explora el potencial de la diversidad democrática del mundo, el objetivo principal de este artículo es ampliar el ejercicio reflexivo sobre la construcción de nuevas formas de democracia a partir del análisis de algunas novedades de la Constitución boliviana de 2009, concretamente en lo que se refiere a la acción constitucional en torno al reconocimiento de la democracia comunitaria, identificando algunas tensiones y limitaciones.

Palabras clave: epistemología del sur — demodiversidad — constitucionalismo transformador — Bolivia — democracia intercultural.

Abstract: from an epistemology of the South, which reveals and explores the world's potential for democratic diversity, the main aim of this paper is to extend the reflective exercise on the construction of new forms of democracy based on the analysis of some novelties in the 2009 Bolivian Constitution, particularly regarding the constitutional action surrounding the recognition of communitarian democracy, identifying some of its tensions and limitations.

Keywords: epistemology of the South — demodiversity — transformative constitutionalism — Bolivia — intercultural democracy.

INTRODUCCIÓN

El proceso de democratización liberal impulsado a escala mundial incorpora una dimensión normativa, fundada en la visión ideológica según la cual la democracia liberal eurocéntrica constituye la forma perfecta de gobierno humano. En el curso de las últimas décadas, se ha ido conformando lo que Boaventura de Sousa Santos (2001: 48) llama el consenso en torno a la democracia liberal: la pretensión de que esta modalidad de democracia es la única forma viable y legítima de gobierno, elevando, así, una experiencia sociohistórica concreta a la categoría de valor absoluto incuestionable. Este consenso está expresado de manera ejemplar en la famosa

¹ Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra. Esta publicación cuenta con el apoyo financiero de la Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT) a través de su programa de becas individuales de doctorado y postdoctorado otorgadas en el marco del Programa Operacional Capital Humano (POCH), cofinanciado por el Fondo Social Europeo y el Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior de Portugal. También se nutre de las reflexiones desarrolladas en el ámbito de proyecto “ALICE – Strange Mirrors, Unsuspected Lessons: Leading Europe to a New Way of Sharing the World Experiences”, coordinado por Boaventura de Sousa Santos en el CES. El proyecto recibe fondos del Consejo Europeo de Investigación a través del séptimo Programa Marco de la Unión Europea (FP/2007-2013) / ERC Grant (Agreement n° 269807).

tesis del “fin de la Historia” de Fukuyama (1989). El consenso de la democracia liberal ha logrado incrustar en el sentido común político dominante el modelo liberal de democracia como una realidad desideologizada y naturalizada o, en palabras de Saramago (2002), «como si de un dato definitivamente adquirido se tratase», ocultando, de este modo, las marcas de la colonialidad² presentes en los discursos y prácticas democráticas hegemónicas (Mendoza, 2010: 43; Aguiló, 2014: 79). Así como se ha venido consolidando lo que en términos metafóricos puede denominarse monocultura de la democracia liberal: el predominio mundial de la democracia procedimental, electoral, parlamentaria, representativa y partidocrática de inspiración elitista. Dada su pretendida universalidad, la monocultura de la democracia liberal puede ser trasplantada (*manu militari*, si es necesario) a otros contextos sociales y culturales, no reconociendo la “demodiversidad” que allí se encuentra, es decir, «la coexistencia pacífica o conflictiva de diferentes modelos y prácticas democráticas» más allá del imaginario político liberal (Santos y Avritzer, 2004: 117).

Las luchas por el reconocimiento de la demodiversidad implican una doble tarea. Por un lado, denunciar las limitaciones de la democracia liberal, que se ha revelado un sistema político ineficiente, opaco, reproductor de desigualdades, subordinado a intereses privados y sostenido, en buena medida, por la corrupción, el conformismo y la apatía. Por otro, rescatar experiencias democráticas desacreditadas por la concepción de la democracia que predomina en la academia y la sociedad. Estas luchas se articulan, a grandes rasgos, sobre los siguientes ejes:

La batalla por la definición y el significado de la democracia. Las luchas por la demodiversidad son luchas por la resignificación política y social de la democracia; luchas por desnaturalizar la semántica de la democracia liberal y forjar lenguajes democráticos alternativos. La tradición política liberal dominante define la democracia en términos de derechos individuales, libertades civiles negativas y protección de la esfera privada contra el Estado, y no en términos de autogobierno popular participativo e igualitario.

La batalla por la incorporación de nuevos sujetos políticos. Las luchas por la demodiversidad exigen el reconocimiento de la amplia gama de sujetos cuyas formas de lucha no se inscriben en las estructuras partidarias y sindicales convencionales. Estos sujetos presentan diferentes formas de organización y participación política y contribuyen a crear otra cultura política mediante la construcción de saberes de lucha que se expresan de muchas formas (por vía oral, afectiva, dialógica, etc.): el negro, el migrante indocumentado, el campesino, el indígena, el trabajador informal, etc.

La batalla por otros espacios de construcción democrática. Las luchas por la demodiversidad redefinen y amplían los espacios de la política, abriendo un campo político popular y democrático de acción extrainstitucional que señala el agotamiento de la

² De acuerdo con los estudios poscoloniales y descoloniales, que cartografían los “residuos” que perviven en los países y culturas sometidos a la dominación colonial, la colonialidad es una dimensión constitutiva de la modernidad occidental. Es el proyecto de poder, saber y ser de la modernidad eurocéntrica. Para Mignolo (2003: 633), «la colonialidad del poder abre una puerta analítica y crítica que revela el lado más oscuro de la modernidad y el hecho de que nunca existió, ni puede existir, modernidad sin colonialidad».

democracia de partidos y reclama otros formatos participativos. No es casual que a menudo las luchas más promisorias por la demodiversidad se den al margen (y a menudo en contra) de los espacios institucionales de la democracia: en calles, plazas, escuelas, fábricas, redes sociales, etc.

La batalla por otras prácticas democráticas. Acampadas, asambleas populares, marchas, ocupaciones de lugares públicos, gritos mudos, desobediencias cívicas pacíficas, performances artísticas, escraches, plebiscitos populares, entre otras iniciativas, dan cuenta de un vasto repertorio de formas de ejercicio del poder popular y ciudadano que desbordan los límites de una democracia insuficiente que no sólo no lo permite, sino que a menudo lo bloquea y criminaliza.

La batalla por formas de sociabilidad alternativas. Las luchas por la demodiversidad son portadoras de una cultura política en sentido amplio fundada en bases más igualitarias y participativas que se alejan de las formas de sociabilidad (individualismo, clasismo, consumismo, etc.) propias del mundo liberal y capitalista institucionalizado.

Sobre la base de estas premisas, surgen de inmediato algunas preguntas: ¿existe un concepto unívoco de democracia del que extraer una esencia universal o se trata de una realidad polisémica y multiforme? ¿Puede la democracia ser apartada del contexto sociocultural que la hizo posible y transformada en una fórmula universal de legitimación política válida para sociedades diferentes? ¿Es posible conciliar, en un horizonte democrático de alta intensidad, la representación política, la participación ciudadana y el autogobierno popular? ¿Son ejercicios excluyentes? ¿O acaso tendrán que ser concurrentes, comunicarse y colaborar entre sí? Para plantearlo en forma de desafío: ¿cómo se gestiona esta complementariedad?

Sin tratar de dar una respuesta exhaustiva a cada uno de los interrogantes, el presente trabajo problematiza estas cuestiones e invita a reflexionar sobre ellas a partir del llamado nuevo constitucionalismo transformador o emancipador latinoamericano (Clavero, 2010; Santos, 2010; Médici, 2010; Viciano y Martínez, 2012), en concreto a partir de la experiencia del constitucionalismo descolonial boliviano, donde la colonialidad de la democracia se incorpora como una dimensión válida para el análisis de la calidad democrática y constitucional (Santos y Exeni, 2012; Exeni, 2010, 2011). En este sentido, el artículo plantea la cuestión de si la Constitución de 2009 puede cambiar las relaciones entre el Estado y la sociedad civil considerablemente y si se está estableciendo un nuevo modelo democrático en Bolivia. Para ello se toma como marco de referencia la epistemología del sur tal y como la formula Boaventura Santos (2009), al concebirla como «el reclamo de nuevos procesos de producción y de valoración de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido de manera sistemática las injustas desigualdades y las discriminaciones causadas por el capitalismo y por el colonialismo» (Santos, 2010: 41). La epistemología del sur tiene un doble cometido: por un lado, recuperar los saberes históricamente silenciados por el colonialismo, el sexismo y el capitalismo y, por otro, hacer creíbles alternativas epistémicas, sociales y políticas. Constituye, por tanto, un marco teórico que apuesta por explorar la validez de alternativas a la teoría dominante que están siendo marginadas del discurso político.

DEMODIVERSIDAD E INTERCULTURALIDAD

La construcción de imaginarios democráticos emancipadores pasa por plantear la relación que se establece entre demodiversidad e interculturalidad. Reivindicar la demodiversidad es reivindicar la interculturalidad de la democracia.

Para la epistemología del sur, la interculturalidad tiene que ver con una relación de intercambio recíproco ejercida en condiciones de igualdad que favorece las interacciones horizontales y solidarias. La interculturalidad es un proceso dinámico y conflictivo de relación, comunicación y aprendizaje entre individuos o grupos portadores de diferentes conocimientos, valores y creencias. Está fundada en el respeto mutuo, la apertura a la alteridad, el diálogo, la convivencia, el intercambio y, sobre todo, en la complementariedad recíproca entre las partes. Tal y como la define Godenzzi (2005: 9), es «una modalidad interlocutiva de las interacciones e intercambios –entre individuos y/o instancias colectivas– que consiste en negociar, llegar a acuerdos y decisiones para crear las condiciones materiales y simbólicas básicas que abran paso a sociedades pluralistas y a Estados incluyentes». Por su parte, Catherine Walsh (2006: 63) aporta elementos interesantes a la definición anterior cuando afirma que la interculturalidad es «un proceso de descolonización que imagina un nuevo proyecto de sociedad y una nueva condición de saber, poder, naturaleza y ser y que orienta estrategias y acciones para conseguirlo».

Ejercida en el ámbito de la democracia, la interculturalidad, como instrumento de emancipación social, busca superar los sesgos coloniales que perviven en la democracia de tradición eurocéntrica, sustituyendo la expansión monocultural de la democracia liberal por la construcción y potenciación colectiva de experiencias de innovación y profundización democrática capaces de resignificar la idea misma de democracia desde la polifonía y la interculturalidad descolonial; experiencias negadas o desacreditadas por las corrientes dominantes de las ciencias sociales y políticas, para las que el único modelo válido es la democracia liberal de tipo occidental.

La democracia intercultural puede definirse, en términos normativos, como el conjunto de luchas políticas y sociales que contribuyen a fortalecer la convivencia pacífica en el seno de un marco epistémico, político, social y jurídico de igualdad, intercambio y respeto mutuo por los valores, los conocimientos y las prácticas que las diferentes culturas o comunidades humanas aportan. Desde la epistemología del sur, la democracia intercultural es entendida específicamente como: 1) la coexistencia de diferentes formas de deliberación democrática; 2) la presencia de diferentes criterios de representación democrática; 3) el reconocimiento de derechos colectivos de los pueblos como condición del ejercicio efectivo de los derechos individuales; 4) el reconocimiento de nuevos derechos fundamentales; y 5) una educación orientada hacia formas de sociabilidad y subjetividad basadas en la reciprocidad cultural (Santos, 2010: 98).

La democracia intercultural no pretende reproducir las relaciones jerárquicas propias del multiculturalismo liberal en sus distintas versiones. No se trata de preservar y promover el pluralismo político de corte liberal mediante la promoción de mecanismos y procedimientos de distribución del poder entre partidos dentro

de los esquemas multipartidistas y parlamentarios de la cultura política eurocéntrica, basados en la competencia electoral, el voto individual, la profesionalización de la política, la independencia de los representantes respecto a la voluntad popular, la reducción del ejercicio de la democracia al espacio público, el débil control social de la función pública y la desafección ciudadana, sino de asumir en conciencia y plenamente el reto de la demodiversidad: el reconocimiento y la complementariedad entre diferentes concepciones y prácticas democráticas.

Partiendo de este postulado, la epistemología del sur busca construir y fortalecer la interculturalidad de la democracia a través de la creación de espacios de diálogo y articulación entre personas, culturas y movimientos sociales capaces de combinar y articular las diferentes lógicas democráticas (representativas, participativas, deliberativas, comunitarias, radicales, etc.) presentes en la sociedad. Es lo que en términos de análisis puede llamarse ecología de saberes y prácticas democráticas,³ un espacio de intercambios recíprocos en el que participen solidariamente diferentes lógicas democráticas.

El desafío de la complementariedad entre distintas formas de democracia exige el desarrollo de prácticas dialógicas donde sea posible crear inteligibilidad recíproca y establecer puentes comunicativos entre diferentes experiencias de democracia. Es lo que Santos (2005a: 175-180) llama trabajo de «traducción intercultural» entre saberes y prácticas, o también, inspirado por la filosofía de Raimon Panikkar, «hermenéutica diatópica» (Santos, 1998: 357). La hermenéutica diatópica crea zonas de contacto intercultural⁴, «campos sociales donde diferentes mundos de vida normativos, prácticas y conocimientos se encuentran, chocan e interactúan» (Santos, 2005a: 181). La hermenéutica diatópica no se limita a yuxtaponer diferentes universos de sentido de cara a un mero intercambio de información, sino que pone en contacto diferentes *topoi* (premisas a partir de las que se discute una determinada cuestión) para tejer redes de inteligibilidad recíproca que no pertenezcan exclusivamente a una parte, de ahí su naturaleza *dia-tópica*. Dado el carácter incompleto y relativo de las culturas, así como el de los *topoi* desde los cuales estas elaboran sus discursos, la hermenéutica diatópica tiene como principal objetivo «llevar al máximo la conciencia de la incompletud recíproca de las culturas a través del diálogo con un pie en una cultura y el otro pie en la otra» (Santos, 2005a: 134). Puesto que los *topoi* siempre pertenecen a una determinada cultura, práctica o saber, su pretendida universalidad no resulta evidente para otra cultura, práctica o saber. Su descentramiento cultural los vuelve vulnerables porque dejan de operar como premisas implícitas e indiscutidas de la argumentación y se convierten en argumentos discutibles.

Para que la hermenéutica diatópica pueda para generar diálogos producti-

³ El concepto de ecología es utilizado con dos propósitos: por un lado, «revelar la diversidad y multiplicidad de las prácticas sociales y hacerlas creíbles por contraposición a la credibilidad exclusivista de las prácticas hegemónicas» (Santos, 2009: 125) y, por otro, poner de relieve la interdependencia de todos los fenómenos (biológicos, sociales y culturales).

⁴ Las zonas de contacto son espacios fronterizos abiertos al encuentro, al diálogo, a la confrontación y la creación de nuevos campos cognitivos, imaginarios y prácticas que desafían las lógicas hegemónicas. Véase Pratt (2010).

vos, es necesario que los participantes acepten previamente unas condiciones mínimas, unos criterios transculturales básicos que orienten y den sentido al diálogo. Bajo estos criterios subyace la idea de que la diversidad humana es un patrimonio público y colectivo cuya protección implica la lucha contra la uniformidad. Estas pautas pueden sintetizarse del siguiente modo:

En primer lugar, aceptar el reconocimiento de la incompletud y la relatividad (que no del relativismo) de las culturas, puesto que el mundo no es una totalidad acabada, sino un lugar en el que conviven «muchas totalidades, todas ellas parciales» (Santos, 2005b: 146). El diálogo intercultural, de esta manera, es visto como una manera de aumentar la conciencia de incompletud, que posibilita la adquisición de aprendizajes recíprocos entre saberes y experiencias.

En segundo lugar, y como consecuencia del primero, rechazar los planteamientos que asumen la inconmensurabilidad absoluta de las culturas como premisa epistémica, es decir, la idea de que no hay un lenguaje o unidad común entre ellas, lo que en último término conduce a la incomunicación radical. Esto no quiere decir que la hermenéutica diatópica o procedimiento de traducción intercultural e interpolítica se limite a expresar las categorías de una determinada cultura en la lengua de otra. Para el trabajo de traducción, la diversidad es un atributo aprovechable para construir nuevas «tramas de significación» (Geertz, 1995: 20) en constante interacción y reelaboración. La traducción es un procedimiento epistemológico y político que no busca establecer relaciones coyunturales de intercambio y comunicación, sino relaciones que, en la medida de lo posible, den paso a experiencias sostenidas de articulación, hibridación, cruce, mezcla y aprendizaje en común (Aguiló, 2010b).

En tercer lugar, la superación de la tensión establecida entre el universalismo y el relativismo cultural. Ambas posturas filosóficas hacen inviable el diálogo intercultural. El universalismo, asumido como punto de partida, suele ocultar una red de localismos globalizados e impuestos sobre otras culturas. Por su parte, el relativismo implica inconmensurabilidad, niega la posibilidad de comunicación y creación conjunta de significados y se muestra escéptico ante la idea de construir zonas de consenso intercultural.

En cuarto lugar, la hermenéutica diatópica debe partir de las versiones culturales que tienen mayor amplitud y capacidad de inclusión, es decir, que lleguen más lejos en el reconocimiento de la alteridad.

En quinto, el diálogo debe girar en torno a temas escogidos de mutuo acuerdo que reflejen preocupaciones comunes y reflexionen sobre tópicos compartidos, pues si bien parte de la relatividad de las culturas todas aspiran a tener valores últimos y comparten preocupaciones antropológicas significativas.

En sexto lugar, el comienzo del diálogo tiene que resultar de la convergencia entre los participantes, mientras que su interrupción puede decidirse de manera unilateral, ya que no hay nada irreversible en el trabajo de traducción.

Por último, hay que respetar el ideal democrático de igualdad en la diversidad, el equilibrio entre las exigencias derivadas de la búsqueda de la igualdad, siempre que esta no sea homogeneizadora, y del reconocimiento de la diferencia, siempre que no sirva para inferiorizar y establecer jerarquías de dominación.

DEMODIVERSIDAD Y NUEVA CONSTITUCIÓN EN BOLIVIA

La América Latina de la última década viene constituyendo un campo relativamente fértil y abierto al desarrollo de la demodiversidad (Hashizume, 2012; Cameron, Hershberg y Sharpe, 2012). La Constitución boliviana de 2009 es un claro exponente del nuevo constitucionalismo latinoamericano anteriormente referido. Al igual que en las últimas Constituciones de Ecuador (2008) y Venezuela (1999), la nueva Constitución boliviana fortalece los mecanismos de participación democrática, los derechos sociales y tiene como objetivo establecer un Estado plurinacional e intercultural. Uno de sus principales objetivos es redefinir las relaciones entre el Estado y una sociedad étnicamente plural, otorgando a la sociedad civil una mayor participación en la política estatal. El artículo número 1 reconoce a Bolivia como un Estado plurinacional con “pluralismo político”. El artículo 7 establece que la soberanía del Estado reside en el pueblo boliviano y se ejerce tanto de forma directa como delegada. Además, incorpora artículos referidos a mecanismos de control social⁵ y a la revocación del mandato de cargos públicos⁶ inspirados en el sistema de gestión política de las comunidades indígenas, en las que el control y la revocación de representantes es ejercido por la colectividad. Los derechos de los pueblos indígenas se han extendido a las comunidades campesinas, así como a los afrobolivianos (art. n° 32). El artículo número 11, relativo al sistema de gobierno, además de ampliar la democracia representativa⁷ y profundizar la democracia directa y participativa⁸, asume también, en igual jerarquía, el ejercicio de la democracia comunitaria, estrechamente relacionada con la diversidad étnica del país y constituida por los procesos de consulta, deliberación y decisión llevados a cabo por medio de los procedimientos y costumbres de los pueblos originarios. Desde esta óptica, la Constitución de 2009 representa un «laboratorio de la demodiversidad» (García Mérida, 2008).

La consagración constitucional de la demodiversidad apunta al reconocimiento y legitimación de las formas indígenas de concebir y ejercer la política. Ahora, las concepciones, instituciones y prácticas democráticas de los 36 pueblos o naciones indígenas reconocidos forman oficialmente parte del Estado plurinacional y complementan al sistema democrático liberal que durante tanto tiempo los ha excluido.

Estos primeros pasos institucionales hacia la construcción de una democracia intercultural en Bolivia no se dan en el marco de una política integracionista y asimiladora. Al contrario, el reconocimiento formal de la demodiversidad parte de la consideración de las desigualdades epistémicas, económicas, sociales y políticas existentes en la sociedad, buscando la creación de nuevos espacios e institucionalidades capaces de poner en jaque la colonialidad de las instituciones políticas here-

⁵ Véanse los artículos n° 241 y 242.

⁶ Véanse los artículos n° 11, 157, 170 y 171.

⁷ La democracia representativa se ejerce mediante la elección de representantes a través del sufragio directo, secreto y universal.

⁸ La democracia participativa se ejerce mediante el referéndum, la iniciativa legislativa ciudadana, la asamblea, la revocatoria del mandato, el cabildo y la consulta previa.

dadas de la modernidad occidental. El objetivo no es suplantarla, sino resignificarla, enriquecerla y complementarla. En otras palabras, descolonizar las formas políticas hegemónicas mediante una ética de la reciprocidad que recupera y dignifica formas de alteridad democráticas negadas o desacreditadas por la monocultura de la democracia liberal. En el caso boliviano, la ecología de saberes y prácticas democráticas no se funda únicamente en elementos de la modernidad occidental, sino que es el resultado de una combinación con elementos no occidentales, andinos, inscritos en la lógica participativa comunitaria indígena.

Aunque en la legislación boliviana existían ciertos desarrollos normativos que permitían promover la participación de los pueblos indígenas en la gestión y administración de recursos públicos según sus normas y procedimientos, formas de organización y autoridades originarias (Galindo, 2008), la actual Constitución registra avances significativos. Veamos tres datos como referencia:

1. Elección mediante voto popular, pero con un proceso previo de postulación y preselección de candidaturas mediante normas y procedimientos propios de la democracia comunitaria, de siete parlamentarios indígena originario campesinos para garantizar la presencia en la Asamblea Legislativa Plurinacional de las naciones y pueblos indígenas minoritarios.

2. Elección directa, a través de normas y procedimientos propios, de veintitrés miembros indígena originario campesinos en ocho de las nueve Asambleas Departamentales del país. En este caso no hubo mediación partidaria ni la condición del voto individual. Y en cada Asamblea los representantes indígenas asumieron una posición autónoma respecto a los bloques oficialista y opositores.

3. Conversión, mediante referéndum y votación popular, de municipios en autonomías indígenas originario campesinas (AIOC), como requisito para avanzar en el derecho al autogobierno (artículos nº 2, 289-296, 304). Sobre esa base, las once nuevas autonomías indígenas están en proceso de elaboración de sus estatutos autonómicos para futura aprobación, también en referéndum.

Además, reconoce las normas y procedimientos de los llamados Territorios Indígenas Originario Campesinos (TIOC), que constituyen la base para instituir las autonomías indígenas en el marco del nuevo ordenamiento territorial del Estado boliviano. Para conseguir estos y otros propósitos, se creó el Servicio Intercultural de Fortalecimiento Democrático (SIFDE).

La participación de los pueblos originarios comprende, por tanto, dos grandes dimensiones: el derecho a la autonomía ejercida en el marco de la autonomía indígena, incluido el ejercicio de los sistemas políticos, jurídicos y económicos indígenas, y el derecho a participar plenamente en las instituciones del Estado (art. 30).

En estos tres casos se produjeron, en la práctica, formas de articulación, en términos de traducción interpolítica, entre la lógica del voto individual de la democracia representativa, la decisión directa en referéndum de la democracia participativa y las normas y procedimientos propios de la democracia comunitaria.

En este escenario, el desafío de traducción entre prácticas requiere problematizar dos cuestiones. La primera está relacionada con la cuestión de las escalas,

dado el predominio de la idea, como una especie de división escalar de funciones, de que la democracia representativa y algunos mecanismos de la democracia directa tienen alcance nacional, mientras que la democracia comunitaria y otros mecanismos de la democracia directa debieran acotarse al ámbito local-comunitario. Se trata de un aspecto esencial porque, como sostiene Santos (*apud* Aguiló, 2010a: 126), la cuestión de escala «no es un problema de causas, sino un problema de consecuencias», en este caso de la dominación colonial en Bolivia. El resultado es una apropiación de las escalas nacionales para el ejercicio de la representación y de las escalas subnacionales para el ejercicio de la participación ciudadana y el autogobierno. Aquí, pues, reside un importante reto de traducción entre prácticas para que la igualdad jerárquica entre las formas de democracia reconocidas constitucionalmente sea también una igualdad de escalas.

La otra cuestión a problematizar desde la epistemología del sur tiene que ver con la idea de experimentalismo. Si asumimos que la democracia es “todo proceso de transformación de relaciones de poder desigual en relaciones de autoridad compartida” (Santos *apud* Aguiló, 2010a: 129), el reto radica en basar la radicalización de la democracia en un ejercicio de creatividad, experimentalismo y aprendizaje cooperativo. Este aspecto es central en términos de traducción intercultural e interpolítica puesto que el impulso democrático más allá del canon hegemónico implica la posibilidad de cambios, no exentos de riesgos, que permitan construir democracias posibles sobre la base de las formas de democracia ya disponibles. Condición para ello será superar un doble reduccionismo: el de la democracia como solo representación, por un lado, y de la representación como solo autorización (sin control social ni representación de la diferencia), por otro (Santos *apud* Aguiló, 2010a).

Sin embargo, más allá de logros considerables con respecto a la participación democrática, todavía hay numerosos obstáculos para el desarrollo de una democracia más demodiversa, participativa y pluralista en Bolivia. A pesar de la ratificación de una nueva Constitución que contiene muchos elementos emancipadores, diversos factores sociales y políticos frenan su impacto en la práctica. Entre ellos, la tendencia del gobierno de aglutinar a las organizaciones de la sociedad civil y de captar a representantes indígenas, la resistencia de la oposición conservadora a perder algunos de sus privilegios, las desigualdades sociales profundamente arraigadas, la dependencia de los recursos naturales del actual modelo económico extractivista y la presencia de elementos autoritarios (sexismo, heterocentrismo, etc.) en las estructuras indígenas de autogobierno.

Más allá de un compromiso constitucional, de una aspiración política y social, la democracia intercultural en Bolivia es un camino en construcción lleno de retos y dificultades que nada tiene de irreversible. Una experiencia que, de manera similar a la de otros países, muestra que una nueva norma legal no puede, por sí sola, crear una nueva sociedad, pero sí puede ayudar a transformarla. Es un desafío que debe ser analizado como un proceso complejo, de largo plazo, que apunta a la necesidad de cambios en las estructuras mentales y sociales. Como lógica contrahegemónica, el proyecto de la democracia intercultural permite valorar la diversidad democrática del mundo, combatir el desperdicio de experiencia democrática y

construir formas inéditas de democracia, política y ciudadanía. La incipiente ecología boliviana de las democracias brinda, en este sentido, la oportunidad de aprender la democracia como una experiencia sociohistórica, una práctica abierta a nuevas posibilidades de participación y un campo de disputa permanente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguiló, A. (2010a). “La democracia revolucionaria, un proyecto para el siglo XXI, (entrevista a Boaventura de Sousa Santos)”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, Madrid, 35, pp. 117-148.
- (2010b). “Hermenéutica diatópica, localismos globalizados y nuevos imperia-
lismos culturales: orientaciones para el diálogo intercultural”, *Cuadernos Intercul-
turales*, vol. 8, n.º. 14, 2010, pp. 145-163. Disponible en:
<<http://www.redalyc.org/pdf/552/55217005009.pdf>> [Consulta: 19-10-2016].
- (2014). “Radicalidad democrática y nuevos movimientos populares: las luchas
por otras democracias”, *Kult-ur*, vol. 1, n.º 2, pp. 65-86. Disponible en:
<<http://www.e-revistas.uji.es/index.php/kult-ur/article/view/1499>> [Con-
sulta: 17-10-2016].
- Asamblea Constituyente de Bolivia (2009). “Constitución Política del Estado Pluri-
nacional de Bolivia”, Bolivia. Disponible en:
<[http://www.harmonywithnatureun.org/content/documents/159Bolivia%20
Consitucion.pdf](http://www.harmonywithnatureun.org/content/documents/159Bolivia%20Consitucion.pdf)> [Consulta: 17-10-2016].
- Cameron, M.; Hershberg, E. y Sharpe, K. (eds.) (2012). *New Institutions for Participa-
tory Democracy in Latin America: Voice and Consequence*. New York: Palgrave-
MacMillan,
- Clavero, B. (2010). “Bolivia entre constitucionalismo colonial y constitucionalismo
emancipatorio”, en AA.VV., *Bolivia: Nueva Constitución Política del Estado. Concep-
tos elementales para su desarrollo normativo*, Vicepresidencia del Estado Plurinacio-
nal de Bolivia, La Paz, pp. 97-108. Disponible en:
<https://www.vicepresidencia.gob.bo/IMG/pdf/ncpe_cepdpdf.pdf> [Consulta:
18-10-2016].
- Exeni, J. L. (2010). “Andamios del cambio político. Para una democracia intercul-
tural con igualdad”, en PNUD-Bolivia. *Informe Nacional sobre Desarrollo Humano
2010. Los cambios detrás del cambio, desigualdades y movilidad social en Bolivia*. La Paz:
Edobol, pp. 66-84.
- (2011). “Andamios de la demodiversidad en Bolivia”, en Cortez, R. (ed.), *Claves
de la transición del poder*, IDH-PNUD. La Paz: Edobol, pp. 301-329.
- Fukuyama, F. (1989). “The End of History?”, *The National Interest*, 16, pp. 3-18.
- Galindo, M. (2008), *Municipio indígena: análisis del proceso y perspectivas viables*. La Paz:
CEBEM.
- García Mérida, W. (2008). “El laboratorio de la demodiversidad”, *Rebelión*,
27/11/2008. Disponible en:
<<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=76585>> [Consulta: 17-10-2016].
- Geertz, C. (1995). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

- Godenzi, J. C. (2005). “Introducción / Diversidad histórica y diálogo intercultural. Perspectiva latinoamericana”, *Tinkuy. Boletín de investigación y debate*, núm.1, pp. 7-14.
- Hashizume, M. (2012). “Demodiversidade no século XXI. Experiências de democratização da democracia na Bolívia e no Brasil”, *Cabo dos Trabalhos*, 1, 8, pp. 194-222.
- Médici, A. (2010). “El nuevo constitucionalismo latinoamericano y el giro decolonial: Bolivia y Ecuador”, *Revista Derecho y Ciencias Sociales*, n° 3, pp. 3-23.
- Mendoza, B. (2010). “Los desafíos de los feminismos transnacionales en la nueva era del genocidio”, *Cuadernos de sociología*, n° 10, pp. 37-49.
- Mignolo, W. (2003). “Os esplendores e as misérias da ‘ciência’: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica”, en Santos, B. S. (org.), *Conhecimento prudente para uma vida decente: ‘Um discurso sobre as ciências’ revisitado*. Porto: Afrontamento, pp. 631-671.
- Pratt, M. L. (2010). *Ojos imperiales: literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires: FCE.
- Santos, B. S. (1998). *De la mano de Alicia: lo social y lo político en la postmodernidad*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores-Facultad de Derecho Universidad de los Andes.
- (2001). “Os processos da globalização”, en Santos, B. S. (org.), *Globalização: fatalidade ou utopia?* Porto: Afrontamento, pp. 31-106.
- y Avritzer, L. (2004). “Introducción: para ampliar el canon democrático”, en Santos, B. S. (coord.), *Democratizar la democracia: los caminos de la democracia participativa*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 35-74.
- (2005a). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Trotta-ILSA.
- (2005b). *Foro Social Mundial: manual de uso*. Barcelona: Icaria,
- (2009). *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI-CLACSO.
- (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: IIDS-PDTG.
- y Exeni, J. L. (eds.) (2012). *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. La Paz: Fundación Rosa Luxemburg/Abya-Yala.
- Saramago, J. (2002). “Este mundo de la injusticia globalizada”, *El País*, 06/02/2002. Disponible en:
<http://elpais.com/diario/2002/02/06/opinion/1012950006_850215.html>
[consulta: 18-10-2016].
- Walsh, C. (2006). “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento «otro» desde la diferencia colonial”, en Walsh, C., García Linares, A. y Mignolo, W., *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Del Signo, pp. 21-72.
- Viciano, R. y Martínez, R. (2012). “Aspectos generales del nuevo constitucionalismo latinoamericano”, en Ávila Linzán, L. F., *Política, justicia y Constitución*. Quito: Corte Constitucional para el Período de Transición, pp. 157-186.