

Suma Qamaña como episteme

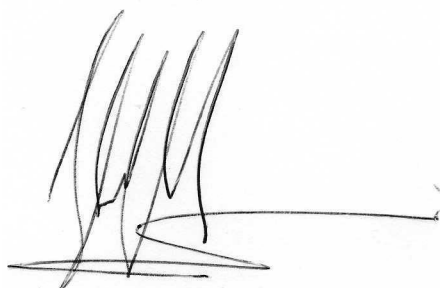
*Lecturas desde el proceso constituyente en Bolivia en
clave de la función utópica del discurso.*

Damián Romero Bové

Aval del tutor

Luego de haber acompañado en condición de tutor el proceso de la investigación, el de la redacción con sus varias revisiones y ajustes que implicaron no solamente cambios en la estructura sino también en el protagonismo de algunos conceptos claves en el análisis, de los que –como no podría ser de otra manera- , Damián Romero Bové es en cuanto autor definitivamente el responsable y luego de haber culminado la última lectura del tan complejo y desafiante trabajo llevado a cabo por el tesista; declaro que “Suma Qamaña como episteme. Lecturas desde el proceso constituyente en Bolivia en clave de función utópica del discurso” ha alcanzado razonablemente el estatus de una tesis de posgrado a través de cuya oportuna defensa su autor pueda obtener el título de Magister en Ciencias Humanas, opción Estudios Latinoamericanos que otorga la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República.

Montevideo, 15 de abril de 2023.

A handwritten signature in black ink, consisting of several vertical, slightly wavy strokes on the left and a long horizontal stroke extending to the right.

Yamandú Acosta
Tutor de Tesis

Dedicatoria y agradecimientos

No es fácil resumir en un escueto apartado a los justos agradecimientos que debiera realizar en el marco de elaboración de la investigación, no obstante me aventuro a transitar en el esfuerzo de no sucumbir en el intento y aproximarme a dar los reconocimientos debidos. En primer lugar, quiero hacer un especial agradecimiento al proceso de acompañamiento que llevó Yamandú como tutor de tesis. Caracterizado por la cercanía, empatía y calidez a la hora del intercambio y sugerencias en el transcurso de la escritura, lo cual resulta relevante destacar. Especialmente desde la condición humana y académica. La inmediatez de revisión de los avances, la disposición constante y la bondad de ofrecer elementos propios para dar continuidad en el proceso, dicen mucho de su accionar, generando una motivación para afrontar el proceso de investigación oficiando como una guía de forma sustancial.

Naturalmente, para aquellos estudiantes que no residimos en Montevideo, este proceso se constituye como una doble dificultad, no solo por lo que implican los traslados; sino por el desafío de compatibilizar el ámbito académico, laboral y familiar en las tareas de cuidado. Ante eso una mención especial a familiares y allegados que han permitido establecer un soporte mediante la confianza y comprensión en el proceso de cursado de la presente tesis.

El proceso de escritura —y esta no es la excepción—, está sinuado de marchas y contramarchas, y responde a procesos internos, afectados por los acontecimientos que pasan y que nos atraviesan. En ese marco, los mismos se han entrecruzado a través de múltiples escenas que han transformado no solo la visión, sino la realidad concreta; y en cierta forma se han interpuesto en el desarrollo deseado.

Es de gran importancia realizar una especial mención a la disposición de Fernando Huanacuni y Lucian de Silentio, entrevistados durante la investigación en múltiples oportunidades mediante videollamadas con una enorme generosidad

para compartir sus testimonios y comprender desde otros modos al *Suma Qamaña* y el proceso histórico que ha transitado Bolivia. Los aportes de otras formas del saber desde prácticas milenarias es, sin dudas, un gesto de generosidad infinita. En ese marco, agradecer al acompañamiento conjunto de Gabriela Márquez, con quien fueron compartidas instancias de coordinación y realización conjunta de las entrevistas mencionadas, lo cual se constituyó en un insumo vital del proceso de investigación; y de cierta forma llevó a la práctica modos colectivos de producción del saber que responden al objeto de estudio del presente trabajo.

A los encuentros con los rincones de los encantadores paisajes en Bolivia y la calidad de sus habitantes, en los ya lejanos tiempos de 2015 y a la transformación radical que ofició en la comprensión de los modos de vida posibles, los cuales dan origen en la motivación para abordar la presente investigación.

A las y los compañeros de generación de la maestría, por los momentos compartidos, especialmente en el seminario de tesis que, con el acompañamiento de Susana Dominzain, estableció una metodología colaborativa desde la cual se nutrió el aporte a un pienso colectivo sobre cada proyecto.

Para finalizar, no podría dejar de lado el agradecimiento a la educación pública y el acumulado que ha aportado en el transcurso de las diversas formaciones, que han sostenido no solo académica sino políticamente la comprensión más abarcativa del sujeto latinoamericano.

Esta tesis de maestría está dedicada a los familiares cercanos que han acompañado el sinuoso trayecto que he debido realizar para finalizar este ciclo, especialmente a mi madre Cecilia que, a partir de intercambios y disposición de lectura, han aportado a compartir pensamientos y reflexiones para, desde el desorden, dar un orden posible. A mi hermana Inés, que desde sus silencios, testaruda tenacidad y su generosidad infinita han oficiado de guía de vida para sobreponernos ante dolorosas adversidades. A mi hija Ernestina, motor de vida y motivación de lucha hacia un horizonte otro posible; y a Lucia compañera de vida que con su bondad infinita han permitido que esta tesis sea una realidad.

Índice

Aval del tutor	1
Dedicatoria y agradecimientos	2
Resumen	7
Postura ante el lector	11
Introducción	13
Sobre la elección de autores	18
Fundamentación del problema de estudio	21
Antecedentes	24
Delimitación temporal y espacial del problema de investigación	27
PARTE I / De los principios orientadores	30
I.a Suma Qamaña como episteme	32
I.b Sobre las nociones y abordajes de la(s) utopía(s).	42
I.c Suma Qamaña y su análisis desde la función utópica.	54
I.d Transmodernidad y el sujeto transmoderno	60
I.d.1 La subjetividad como instancia inmanente y portadora de la transmodernidad	65
I.e Acerca de los procesos de producción de subjetividad y subjetividad	67
I.f Sobre el sujeto social histórico en Bolivia y el rol de los movimientos sociales en clave transformadora	74
I.g Liberación más allá de la emancipación	80
PARTE II / De las estructuras de la modernidad	87
II.a Caracterización del modelo de dominación colonial-moderno	91
II.b Construcción del mito de la modernidad	93
II.c Sobre los mecanismos de control	96
II.d El sujeto moderno	99
II.e Sobre las “liberaciones” en Latinoamérica	102

II.f La colonialidad del poder	109
II.g Las re-colonizaciones	111
II.h El colonialismo interno	115
PARTE III / Del Suma Qamaña y la visión indígena en Bolivia	118
III.a El sujeto indígena	120
III.b Sobre la concepción temporal indígena	124
III.c El abigarramiento en el Suma Qamaña, sobre la yuxtaposición	127
III.d Sobre la resistencia indígena	128
III.e El ayllu como unidad organizativa	130
III.f Sobre los procesos deliberativos	133
III.g De los otros registros posibles. El lugar de la oralidad como mecanismo de transmisión de saber/vivencia	134
III.g.1 Breve reseña del taller de historia oral andina (THOA)	137
III.g.2 La narración oral como aporte a la cultura popular en Bolivia	139
III.h Plurinacionalidad	147
III.i Suma Qamaña y su realidad en Bolivia	149
PARTE IV / Del proceso constituyente	153
IV.a La ciudadanía, una condición democrática para la refundación del Estado	158
IV.b Sobre la ciudadanía de baja intensidad	159
IV.c Los momentos de la ciudadanía en Bolivia	162
IV.d El interculturalismo en Bolivia	164
IV.e Las nociones de democracia	167
IV.f La representación como modelo democrático	168
IV.g Democracia participativa	170
IV.h Recorrido histórico del relacionamiento del movimiento indígena y el Estado	173

IV.i La irrupción de la Bolivia insurgente y una nueva arena cívica	177
IV.j La Guerra del Agua	181
IV.k La Guerra del Gas	182
IV.l Ascenso del MAS al poder y convocatoria de la Asamblea Constituyente	184
IV.m El proceso constituyente en Bolivia	186
IV.n Suma Qamaña en el Estado Plurinacional y políticas implementadas	189
Parte V. Consideraciones finales. Algunas derivas de la investigación	192
Referencias bibliográficas	217
Anexos	226
Anexo I. Glosario de términos en otras lenguas	226
Anexo II. Entrevistas	229
Anexo II.a Entrevistas a Fernando Huanacuni	231
Anexo II.b Entrevistas a Lucian de Silentio	253
Anexo III. Exposición de Evo Morales ante la reunión de Jefes de Estado de la Comunidad Europea	291

Resumen

El presente trabajo aborda la conceptualización del *Suma Qamaña* como episteme, considerándola como una emergencia de la transmodernidad. Propone situarse desde un análisis crítico en el proceso constituyente en Bolivia —el cual tiene su comienzo en 2006— mediante un abordaje en clave de la función utópica del discurso, de esta forma se propone un modo de análisis desde un lugar que posibilite visualizar otro mundo posible, mediante la perspectiva de las comunidades aymaras.

En primer lugar, se establecen criterios orientadores y las formas en que serán instrumentalizados los conceptos, sobre los distintos modos de concebir el saber y la producción del mismo. Estos modos alojan una noción del sujeto más allá de la modernidad-colonialidad, en una episteme que sustenta una visión del mundo de la que es portadora y el sujeto —como noción y como realidad— que por su mediación se constituye, en un eje central de la tesis. En ese marco se destacan las diversas tensiones que se dan desde la modernidad/transmodernidad y las múltiples caracterizaciones desde el pensamiento crítico.

Además, se da cuenta de la episteme moderna y de *Suma Qamaña* con sus propias caracterizaciones, así como también del proceso constituyente a partir de la participación de la población aymara. La misma se constituyó en un discurso oficial desde la Constitución de 2009, mediado luego por las instituciones de gobierno, las que oficiaron como fuentes para analizar esta episteme y sus tensiones con la modernidad.

Finalmente, la tesis asume que la liberación transmoderna de la que el *Suma Qamaña* es portadora, trasciende la emancipación moderna. Por tanto, este trabajo invita a reflexionar en torno a las siguientes interrogantes: ¿Puede una institución moderna —el Estado— mediar con eficacia la realización de una utopía transmoderna? ¿Implicaría ello la superación del Estado o una transfiguración tal

por la que el Estado habrá dejado de estar al servicio del mercado y la sociedad civil, para estar al servicio de la reproducción de la vida en comunidad?

Palabras claves: Suma Qamaña, proceso constituyente, función utópica del discurso, episteme, modernidad, transmodernidad.

Abstract

This study deals with a conceptualization of *Suma Qamaña* as an episteme, describing the emergencies of transmodernity. Situated from a critical analysis of the constituent process in Bolivia -which began in 2006-, it is approached in key of the utopian function of discourse. Thus, a mode of analysis is outlined proposing the orientation of a criteria that allow us to visualize another possible world from the sense of the Aymara community's.

In the first place, in this thesis is established the guiding criteria and the ways in which the concepts are instrumentalized through the different ways of conceiving knowledge and its production. These ways incorporate a notion of the subject beyond modernity-coloniality, in an episteme that sustains a vision of the world that it is the bearer of and the subject -as a notion and as reality- that through its mediation is constituted, in a central axis of the thesis. Within this framework, the various tensions that arise from modernity/transmodernity stand out and multiple characterizations are given from critical thinking as the guiding axis.

Futhermore, this thesis accounts for the modern episteme and *Suma Qamaña* based on its characterizations, as well as the constituent process based on the participation of the Aymara population and how this was built in an official discourse since the 2009 Constitution, later mediated by government institutions, which officiated as sources to analyze this episteme and its tensions with modernity.

Finally, the thesis assumes that the transmodern liberation of which the *Suma Qamaña* is carrier, transcends modern emancipation. While the latter remains within the limits of modernity, the former transcends it. Therefore, this work invites us to reflect on the following questions: ¿Can a modern institution –the State- effectively mediate the realization of a transmodern utopia? ¿Would this imply the overcoming of the State or a transfiguration such that the State will no

longer be at the service of the market and civil society, to be at the service of the reproduction of community life?

Key words: Suma Qamaña, constituent process, utopian function of discourse, episteme, modernity, transmodernity.

Postura ante el lector

Para comenzar el presente trabajo y a modo de expresión introductoria, se hace relevante manifestar la importancia de exponer al lector el lugar desde el que se enuncia —el *locus investigationis*—. De forma de dar a conocer acerca de lo que fue el proceso de escritura y la acumulación teórica sobre el objeto de estudio del cual parte esta tesis. Aquello que dé cuenta de los planos que constituyen la investigación, la cual es guiada por una lógica transformadora desde modos de concepción de la vida, a través de un enfoque situado desde la inconformidad. Una inconformidad que no se aloja en la resignación, sino que se vuelve materia viva, como sustento crítico y que posibilita actuar como motor del conocimiento, en este caso, buscando romper con la lógica moderna desde el eurocentrismo y los modos de dominación que impone.

La inconformidad no podría ser concebida como aquello que se imprime, como dice Percia (2011) en:

“un estilo o una costumbre, sino una posición crítica ante el mundo y nosotros mismos. Crítica como trabajo que piensa contra los automatismos del sentido común: resistencia a las complacencias secretas con el poder y revuelta de potencias prisioneras en esa fortaleza construida como forma de la mayoría.” (Percia, 2011: 11)

El proceso de escritura —y por tanto, el de investigación— implica exteriorizar y actuar bajo criterios que conllevan una ética de la responsabilidad, que lejos de desobjetivizar la producción, hacen que la subjetividad —entendida como las condiciones de posibilidad de que el sujeto construya un proceso singularizado— emerja y se adopte como insumo de producción. De esta forma se entiende a la subjetividad como aquel proceso de conformación de singularidad, lo que no implica la reproducción de un individualismo. Sino que se sustenta bajo un aporte de la subjetividad que aflora y habilita a la construcción colectiva. Una que diferencia a los sujetos de los mecanismos normativos y de control, que sintetiza y hace cuerpo la experiencia condicionada por los acontecimientos sociohistóricos. Pero también por las prácticas en que los sujetos están insertos; de esta forma se

espera que esta producción fluya y aporte al saber, en el entendido las caracterizaciones que propone Ardao (1963) como aspectos intrínsecos de los sujetos, considerando al abordaje desde el *logos* —el pensamiento, que implica al conocimiento, pero lo trasciende—, el *pathos* —sentimientos— y el *ethos* —comportamiento—.

Estos procesos permiten visibilizar las condiciones para una eventual articulación junto al *logos*, desde la irrupción de aspectos tan personales como lo son el *pathos* y el *ethos*, como expresión del razonabilismo en lo intrínseco del proceso. Se sostiene entonces que, a pesar de la existencia de una intencionalidad de imponer un supuesto saber, las formas de comprensión y de implementación —sobre la vivencia personal y construcción social sobre el conocimiento— tienen sus particularidades. Esto permite resignificar el *logos* como razón, pensamiento y discurso, creando una nueva racionalidad.

Desde la premisa que considera como relevante que los saberes tengan un diálogo de forma conjunta entre el *logos*, *pathos* y *ethos*, es que se torna pertinente exponer la perspectiva desde el proceso de escritura, mediante la construcción de lo *extimo*¹. De aquello definido como lo más interior, sin dejar de ser exterior, de forma de poder enunciar desde la vivencia y los procesos que derivaron en esta investigación/producción. Lo último habilita a la construcción de un sentido en el proceso de devenir y la interrelación con el proceso de tutoría, de lectura, de intercambio, de acontecimientos que van significando y resignificando los sentidos día tras día. Ante esto, resulta pertinente, a modo de insumo académico, generar los puntos de contacto, las confluencias y discordancias en las producciones y establecer, como comienzo de la misma, determinados criterios orientadores, acerca de las diversas categorías de análisis desde las que se parte, para introducir un abordaje crítico en lo denominado como *Suma Qamaña*.

¹ Neologismo construido por el analista Jaques Lacan, como formulación paradójica. Sobre lo extimo, Miller (2010) dice, “hay que hacerlo significar y dejar allí una estructura que demuestre la posibilidad de construirlo, pensarlo, como lo más próximo, lo más interior a la vez que exterior.” (Miller, 2010: 13)

Introducción

La organización de la estructura de una tesis no es una tarea sencilla, menos aún cuando se opta en la elección del tema de estudio, al análisis de un modo de conocimiento y los procesos de producción, que son ajenos a las lógicas por las cuales los sujetos modernos se han guiado y desde el cual son interpelados. Sin embargo, se considera necesario establecer patrones comunes de organización, para dar una razonabilidad al lector en torno a criterios orientadores que faciliten la lectura de la presente investigación.

Esta producción no solo recoge en su análisis la revisión bibliográfica, sino que es complementada con fuentes documentales como lo es la Constitución del Estado Plurinacional y principalmente, los testimonios de pobladores aymaras, quienes accedieron gustosamente desde un acto de enorme generosidad, a exponer su vivencia a través de numerosos encuentros virtuales; para que se pueda generar una mayor aproximación a la temática de estudio desde las múltiples visiones. Especialmente buscando generar un acto superador del mero *logos*, aportando a la razonabilidad que se ha hecho referencia desde el *pathos* y el *ethos*.

Como forma organizativa, el trabajo de investigación se ha estructurado en varios apartados desde los que se pretende dar cuenta del tema de estudio. Las partes no necesariamente tienen un orden lineal de lectura, sino que bajo la mirada de una perspectiva crítica y a modo de lectura individualizada es posible trazar itinerarios de lectura no lineales.

La transversalidad a la que apuesta es la de contraponer epistemes, lo que implicó reunir el testimonio y evidenciarlo a lo largo del desarrollo de la producción escrita. Esto, a su vez, permite retomar nociones para su articulación con conceptos que se trabajan a lo largo de la investigación, no como un eterno retorno, sino como un proceso de reflexividad crítica.

Esto no está exento de los cursos en los que transita el proceso de escritura, que, al decir de De Brasi (2013), “está lleno de señales claras y equívocas, de cursos metódicos atentos a las derivas que salen al paso, de necesarios desvíos y

riesgosos despistes”, asumiendo la posibilidad de que el mismo pueda transformarse en un “ejercicio paradójico de una libertad esclava de sí misma”. (De Brasi, 2013: 26).

Se entendió relevante que incorporar las entrevistas a la integralidad del texto podría reunir un reforzador en el proceso de análisis, en la medida en que se van representando en el desarrollo de la investigación los grandes tópicos. Los testimonios como forma representativa del tema de análisis fueron claves a la hora de poder interconectar formas diversas de registro.

La presencia de desvíos generan nuevas producciones rítmicas que asumen riesgos a la hora de la lectura, pero construyen nuevos modos que tratan de ir en sintonía con el espíritu de la episteme propuesta.

La estructura está diagramada en torno a la introducción conceptual básica que se pretende establecer, para poder analizar al *Suma Qamaña* en el contexto histórico y la incorporación en una Constitución que aspira a ser transmoderna. El devenir de la misma implica generar avances y retrocesos, pausas necesarias y revisiones que se gestan en el propio proceso investigativo. Registrar al mismo es parte del método escogido y forma parte del *locus investigationis*.

De cierta forma, este orden puede responder a una linealidad que resulte contradictoria con los postulados que pretende aportar la tesis. No obstante, entender desde dónde se parte, y aquello a lo que se opone -lo que pretende trascender- el *Suma Qamaña* resulta ilustrativo para entender el proceso social que se generó en la denominada década insurgente -como instancia de actualización de una memoria de luchas históricas-.

La perspectiva crítica desde la que está sustentada no solo se aloja en el conocimiento como mero *logos*, sino en la acción filosófica que es ejercida por el sujeto y su contexto. Según Roig (1981) la misma reposa en la concepción plural de sujetos desde la afirmación de que el sujeto se tenga a sí mismo como valioso, y, por tanto, de que sea tenido como valioso el conocerse por sí mismo. En consecuencia, de rescatar su subjetividad.

Para una mejor comprensión al momento de la lectura, se proporcionan en cada apartado unas breves líneas que dan cuenta de los principales conceptos o hechos históricos relevantes a analizar. Así como también, al finalizar cada segmento, se exponen algunas consideraciones o resonancias, además de conclusiones preliminares. Lo cual no quita que en el cierre del presente trabajo, figure como apartado un registro de lo que fueron las derivas en el proceso de investigación.

Como se hacía referencia, en el primer apartado se exponen los criterios orientadores que responden a las principales líneas de análisis a nivel abstracto y global del problema de estudio. En este caso se pretende dar cuenta de los procesos sociales e históricos de transformación, así como también del sujeto que incorpora la episteme de *Suma Qamaña* como emergencia de la transmodernidad y la producción de un sujeto que responde a sus emergencias.

Se toma como base y a partir de ella se realizan diversas consideraciones acerca del *Suma Qamaña* como episteme, a diferencia del uso común que lo ubica en el marco de una cosmovisión. Para esto, se abordan distintas conceptualizaciones que sustentan el fundamento de este modo de estar, habitar, producir, vincularse y construir un mundo otro posible.

Como metodología y encuadre de esta episteme, se analiza en clave de función utópica del discurso, diferenciándolo de la utopía como género. Dentro de esta función que opera a nivel metodológico, se exponen las diversas funciones que son desarrolladas desde Roig (1981 y 1987) y Fernández (1995 y 2010) a saber: la función crítica reguladora, liberadora de los determinismos legales, anticipadora de futuro y constitutiva de las formas de subjetividad.

En este proceso de investigación se trabaja sobre el impacto a nivel subjetivo o de construcción de subjetividad que se generan en los procesos de reproducción de las identificaciones o la construcción de identidades. Teniendo a los mismos como foco de análisis y categoría, desde las cuales se dan las condiciones de posibilidad

de liberación de un sujeto histórico latinoamericano en el marco de las lecturas del *Suma Qamaña*.

En la segunda parte se aborda al origen de la modernidad, originado por mito fundante mediante el “descubrimiento” que se transformó en una “conquista” sobre el territorio y los sujetos en Latinoamérica, así como también sobre los modos que fue reconstruyéndose para establecerse como modelo racional superador. En definitiva, lo que significó la creación de un sistema perverso. Se trabaja desde análisis, de las estructuras de organización y los mecanismos de dominación y control sobre los sujetos, en la construcción de normas que normalizan a los individuos y exponen un modo de pensamiento y registro. Es en esos procesos que se constituyen sujetos y modos de sujeción, condicionados por el entorno y los vínculos que se interrelacionan.

Es mediante el mito fundante de “descubrimiento” que se afirma que se construyen modos de funcionamiento que invisibilizan a la otredad-sujeto construida desde el descubridor como objeto, generando límites en la conformación de los Estados, desde una lógica de dominación y superioridad en la gestación de gran y única verdad. La modernidad es considerada como una estructura que delimita los modos de relacionamiento, de pensar y sentir.

El Estado, por su parte, como organizador de la vida en comunidad, reproduce modos de dominación a través de lógicas de poder que construyen al sujeto, crea formas de vinculación y pensamiento. En ese marco, se evidencian las formas en que la modernidad conforma a esta lógica de sujeto. También se abordan los modos en que las identificaciones, y lo que se denomina como producción de subjetividad, responden a lógicas de dominación y de colonialismo interno, donde los propios sujetos sometidos son reproductores de la estructura de dominación.

La tercera parte describe con minuciosidad los principios rectores del *Suma Qamaña* como episteme, haciendo énfasis en las caracterizaciones que la diferencian de otras; en las lógicas de complementariedad, de organización social

y en la concepción temporal en la que se inscribe, con base en una lógica circular que incorpora a diversos componentes de la vida y que construyen ciclos de tránsito por los cuales es posible romper con la linealidad que es analizada desde la modernidad.

Además, se propone abordar la condición ontológica en el que se inscribe el Suma Qamaña, la coexistencia de múltiples modos de ser y estar en un mismo espacio. Se da cuenta de la forma organizativa y los modos de deliberación, así como también la posibilidad de construcción de un saber comunitario que va más allá de los registros escritos —que conforman una autoría individualizada—, por una transmisión oral —que reproduce saberes que trascienden la traducción y se enmarcan en lo comunitario—. Al finalizar este apartado, se ofrece un breve recorrido histórico sobre los procesos de resistencia y la realidad que atraviesa esta episteme, especialmente desde su inclusión como concepto en la Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia.

Como último eje de análisis se brindan las caracterizaciones del componente situacional en el proceso que se desencadenó en Bolivia de transformación de las estructuras del Estado. Comenzando un nuevo ciclo que responde a las emergencias de la transmodernidad a través del proceso constituyente. Que, como todo proceso, tuvo sus antecedentes, sus avances y retrocesos, en los cuales se da cuenta de lo que se consideran los principales acontecimientos, tanto en su gestación, como en el desarrollo e implementación.

Para poder dar cuenta de estas caracterizaciones, es necesario explicitar conceptos de forma preliminar como lo es la visión acerca de los movimientos sociales, especialmente en Bolivia, las nociones acerca de la interculturalidad, ciudadanía y democracia, de modo de poder dar cuenta del *locus enuntiationis* desde la condición nuestroamericana de liberación.

Una vez finalizado el análisis de los apartados se exponen las líneas reflexivas que nutrieron el proceso y cuáles son las preguntas y resonancias que recobran un nuevo sentido a partir de este proceso de transformación.

Sobre la elección de autores

Respecto a la elección de autores, es pertinente realizar algunas consideraciones, en principio, que la misma responde a la acumulación conceptual desde la que se parte. La historia que atraviesa a los sujetos, la pretensión de dar continuidad a procesos de pensamiento, que a su vez tienen sus interrupciones y derivas en la medida de la incorporación de nuevos elementos, de los cuales indudablemente el tránsito de la formación académica ha sido muy significativo.

Por tanto, se consideró pertinente profundizar sobre Foucault y las lecturas que derivan especialmente de Deleuze. Este autor trabaja sobre 3 ejes, el saber, el poder y la subjetivación. Esto a partir de 3 premisas:

1. -¿Qué puedo? Cómo se constituyen las relaciones de poder.
2. -¿Qué sé? Cómo se produce el conocimiento.
3. -¿Qué soy? Cómo nos constituimos como sujetos.

Por otra parte, se expone que la pluralidad de origen y epistemes de los autores que se reúne en la investigación, se justifica en que, de cierta forma, los autores latinoamericanos también se han basado en otros, principalmente en autores europeos. Dentro de los que se puede destacar han oficiado como guía Marx, Kant, Hegel, etc. Al plantear un enfoque que parte desde la transmodernidad, no se da un posicionamiento que implica un encasillamiento epistémico de negación, sino que, a partir de la propia modernidad, se plantea asumirla y trascenderla. Incluso, es posible, desde la propia modernidad y el *logos* europeo, incidir en procesos descolonizadores.

Naturalmente, en la investigación emergen las contradicciones de las que se es parte y son parte constitutiva como sujetos occidentalizados. De esta forma se considera que la ubicación geográfica no limita la posibilidad de ruptura en los modos de producir conocimiento.

En ese marco corresponde introducir la interrogante, ¿desde dónde se enuncia la crítica? Y se podría definir que la misma se origina desde los acumulados conceptuales y atravesamientos que constituyen a los autores. Al decir de Rivera

(2018), tomando las referencias de Spivak, expone que hace teoría desde las entrañas, proponiendo abrir brechas para pasar de instancias micropolíticas a marcopolíticas.

Por otra parte, es oportuno destacar que muchos autores latinoamericanos reproducen las lógicas de la colonialidad y perpetúan un modo de dominación y conquista. Como contrapartida, muchos autores no latinoamericanos permiten problematizar y poner en evidencia los modos de control y sometimiento para generar rupturas; líneas de fuga, al decir de Deleuze y Guattari, hacia horizontes no totalitarios.

No se trata de reproducir grandes relatos universales, sino micro experiencias locales. Para ello, es necesario generar tensiones con la universalidad y las propias herramientas de la universalidad que aportan para problematizarlas. Esto da cuenta de las tensiones de identidades o identificaciones propias que se ponen en juego, a la orden para pensar otros horizontes.

La estructura de dominación y opresión sobre los sujetos originarios está explicitada en los mecanismos que utiliza la modernidad. En el intento transmoderno de trascender la doble cara que representa la posmodernidad, se requiere que sea incorporado para su análisis como la negación de la negación.

Es oportuno exponer algunos argumentos que sustentan esta postura que anteriormente se ha desarrollado:

“Tampoco podemos pasar por la experiencia de ser-latinoamericano de espaldas ciegas a la realidad hegemónica construida por la lógica moderno-capitalista impresa en la práctica neoliberal. Encontrar nuestra-América es inaplazable, comporta asumir la “discontinuidad de las fronteras, de las experiencias coloniales” (Mignolo, 2003, p. 29)

“Esto hace necesario producir un diálogo permanente de saberes desde el re-encuentro valorativo de los lugares de enunciación de esas textualidades concurrentes con la lógica de la dominación de la colonialidad, sobre todo, reconociendo debates filosóficos y humanistas concebidos desde tales racionalidades y constituidos como enfoques contra-hegemónicos colindantes con los cuerpos de saberes del pensamiento latinoamericano, de los cuales urge que la investigación se encargue en distintos contextos y perspectivas. (Pérez Jiménez, 2019).”

Es en el intercambio entre lo dado y lo instituyente, que se permite comprender con mayor cabalidad las realidades y problematizarlas. No implica reproducir y/o forzar marcos teóricos aplicados en un territorio, es hacer dialogar lo teorizado en un entrelazamiento con la cultura, una apoyatura crítica en el contexto.

Forma parte de lo que Rivera Cusicanqui (2015) expone como *ch'ixi*, la articulación de conceptualizaciones diversas para abordar al pensamiento latinoamericano como pensamiento de liberación, sobre ello Walter Mignolo (2003) destaca que:

“la geopolítica del conocimiento necesita tener en cuenta las relaciones, por un lado, entre conocimiento y colonialidad y, por otro, las existentes entre los diferentes “rangos” (...) en la producción, distribución, adaptación de conocimientos y de conflictos epistémicos” (Mignolo, 2003, pp. 2728)

Forma parte de la caja de herramientas que los sujetos disponen en el tránsito de la formación académica, identificar y transitar por aquellos espacios en los que se ha constituido la producción de conocimiento. Sin academicismos ni dogmas que cercenen la posibilidad de trascender lugares y temporalidades, de construir modos superadores a la estaticidad moderna que apuesta a la dominación desde una única verdad.

Fundamentación del problema de estudio

El problema de estudio sobre el que se ha definido indagar, surge de una vivencia personal originada en un viaje recreativo, el cual derivó en una transformación personal-académica y se podría expresar, como cambio existencial, al visualizar otras concepciones posibles de los modos de vida. Esta transformación es originada como corolario de una visita a Bolivia en el verano de 2015, implicó generar una experiencia del contacto con las raíces ancestrales de los pueblos originarios y diversos ritos simbólicos que se ven reflejados en los espacios públicos.

La nueva experiencia posibilitó visualizar otro mundo posible, no en el sentido de un desvelo, sino de un encuentro con lo insospechado por la naturalización, a la luz de la vista con la que se ve, lo cotidiano atravesado por las naturalizaciones. Esto posibilitó la comprensión de la existencia de un área de investigación para encauzar otros registros más allá de la experiencia y a su vez, producir conocimiento de otras formas de sentir, pensar y construir los vínculos entre los sujetos. En ese instante es que se da origen a la curiosidad de investigación de la episteme aymara, denominada *Suma Qamaña*. Lo que podría traducirse en Vivir Bien o Buen Vivir. Esta nueva forma de producción de conocimiento, parte de una forma de concepción de la vida más allá de las lógicas occidentalizadas.

Este enfoque ha tomado relevancia en la discusión pública y cobrado visibilidad a partir del proceso constituyente que comenzó en 2006 y que quedando explícitamente referido en la nueva Constitución del Estado Plurinacional. Esto se originó de una sucesión de reivindicaciones de los movimientos indígenas, las que confluyen en un proceso de hermanamiento con el gobierno de Evo Morales, donde se visualizan aspectos en común y también tensiones que se perpetúan hasta la actualidad. Las mismas responden a formatos de comprensión y entendimiento que van más allá de posicionamientos políticos; se refiere a epistemes que permean en el espacio-tiempo en Latinoamérica a lo largo de modos organizativos que transcurren entre lo moderno y lo ancestral.

La realidad en estos territorios puede expresarse en constante tensión, ya que persiste una dualidad conformada por una episteme que pervive desde la colonización europea, la cual no ha podido estar ajena ni generar procesos alternativos al capital. Por otro lado, está la presencia de una episteme indígena con códigos y estructuras de funcionamiento que priorizan la satisfacción de todas las personas y la naturaleza como centro y no al capital puesto en un lugar de prioridad. Es en el marco de esta última perspectiva en la que se pretende indagar, sobre la expresión aymara *Suma Qamaña* y los procesos de incorporación de la noción en el proceso constituyente entre el 2006 y el 2009.

En el transcurso de la maestría y de realización de la presente investigación, se suscitaron diversos acontecimientos de gran relevancia histórica, los cuales incidieron en el abordaje. Entre ellos se destaca la renuncia del presidente Evo Morales en noviembre de 2019. La cual se generó en medio de un proceso de violencia y terror por parte de civiles, policías, militares y, sobre todo, cúpulas políticas que dejaron en evidencia la presencia del racismo y el patriarcalismo. Lo que reafirma la vigencia del Estado colonial y sus mecanismos de opresión. Se entiende, entonces, que el problema de investigación adquiere relevancia producto de las transformaciones a la que apuesta llevar a cabo el Estado Plurinacional en la sociedad de Bolivia. Esto implica, visualizar los procesos históricos como un proceso de confrontación y luchas de intereses.

Se sostiene en este escenario, que investigar al *Suma Qamaña*, permite dar cuenta de un proceso que incorpora nuevas formas de comprender al sujeto, ya que propone un modelo no universalizante en momentos de una crisis globalizatoria a escala mundial. Cuestiona y pone énfasis en la no universalización totalizante desde los dogmatismos y en la construcción de mecanismos micro políticos, pero también de proyectos políticos colectivos en defensa de la diversidad y la pluralidad.

El *Suma Qamaña* apuesta a pensar críticamente sobre las lógicas de consumo en las que se está inmerso, aquella que tiene como lógica el consumir hasta agotar.

Invita a reflexionar desde la mirada de la reciprocidad y desde una conciencia del cuidado —ética—, el mismo es abordado desde distintas dimensiones, en términos grupales, comunitarios, del ecosistema y el cuidado de sí. El *Suma Qamaña* toma como principio básico la idea de no acumulación, ya que, como se hace referencia, su foco no está puesto en el capital, sino en la posibilidad de reproducción de la vida. Por lo tanto, se aborda al *Suma Qamaña* a la luz de las lecturas desde una función utópica del discurso, al ofrecer instancias que posibiliten, desde el análisis crítico, la incorporación de nuevas formas de vinculación entre los sujetos en clave de liberación.

El *Suma Qamaña* es ante la mirada occidental una controversia, una discusión que pone en juego distintas posturas o más bien formas de entender la realidad; esto asemeja el concepto a una noción que puede visualizarse como una ideología. En cambio, se opta por abordarlo como una episteme en el sentido de ser una forma de construir y aportar saber enmarcada en un sistema ajeno al que se está inmerso. Es entonces que se visualiza la necesidad de buscar una mirada que lo indague, en aquello que dice de sí mismo, posicionándose como una alternativa política. En la medida que se posiciona políticamente es necesario contraponerla frente a otros sistemas posibles, en tanto que posee modos de organizar socialmente, aunque en clave de comunidad —transmoderna— y no de sociedad —moderna— a un conjunto de personas, establece algunos mecanismos de regulación entre sí.

Por ende, se considera pertinente partir de la interrogante sobre las formas en que es mirada esta episteme, ya que esto pone en perspectiva desde donde miran y son mirados los sujetos. En muchas oportunidades es caracterizado —o caricaturizado— como una forma pre-mercantil —o transmoderna, según el enfoque—, lo que puede asociarse a visiones humanizantes; aquellas que el capitalismo, invisibiliza. Es probable que su principal dificultad sea que, ante el sistema globalizante actual, padece de un avasallamiento de las formas productivas y reproductivas, que hace que se acorrale su supervivencia.

Desde el enfoque de análisis que se propone, se parte de que posee una relación de exterioridad con el capital, por lo que podría plantearse que tiene una vivencia en los márgenes y actúa como un horizonte estratégico, como una línea de fuga. De allí es que se considera posible pensar desde la potencia y la impotencia, desde la voluntad de resistencia enmarcada en lo comunitario.

Antecedentes

Si bien existe una vasta producción acerca del Buen Vivir y del *Suma Qamaña* en el territorio boliviano, no se relevaron trabajos que respondan a la lógica de articulación que se ha propuesto en la presente investigación. Lo cual responde, en principio, a un trabajo que podría definirse como original y creador de análisis que aporte a una nueva racionalidad del tema de estudio. Una racionalidad que se sitúa partiendo de una perspectiva crítica, con un horizonte utópico de transformación tomando aportes de Roig (1987) y Fernández (1995), así como también desde la obra de Franz Hinkelammert (1987). Sobre el concepto de episteme es asimilado desde la conceptualización de Foucault (1968 y 1982), con sus transformaciones que derivan de su caracterización como concepto móvil. Esto permite generar un análisis de las diversas epistemes a lo largo de la historia, desde el modelo arqueológico de análisis.

Acerca de la modernidad se toma como antecedente la obra de Foucault en la delimitación de la episteme de la modernidad, profundizando en los diversos mecanismos de control que son explicitados a lo largo de su obra, pero principalmente desde la lectura que realiza Deleuze (2015) en los cursos desarrollados sobre la obra de Foucault. Considerando que, esta temática fue abordada en anteriores oportunidades por quien suscribe, en el marco del trabajo final de grado en la Licenciatura de Psicología (Romero, 2015), titulado *Liberación menor. Una máquina artística* se toman aportes en lo que refiere a los mecanismos en que la modernidad sustenta su funcionamiento en lógicas de

control y disciplinamiento de los cuerpos mediante una recomposición constante que permite mantener las diferencias y la estructuración del poder.

Respecto al concepto de transmodernidad se toma como soporte la producción de Dussel desde *1492: el encubrimiento del otro* (1992) el cual se complementa a partir de lecturas de Acosta (2010 y 2020). En la misma línea se destacan los aportes en el campo de la filosofía a través de los trabajos elaborados basándose en las epistemologías del sur por Boaventura de Sousa Santos (2009). Así como también aquellos que provienen de Juan José Bautista a través de *¿Qué significa pensar desde América Latina?* (2014).

Sobre el proceso constituyente se resalta el trabajo realizado por Salvador Schavelzon en *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia: etnografía de una Asamblea Constituyente* (2012), así como los aportes vinculados al concepto central de *Suma Qamaña en Plurinacionalidad y vivir bien/buen vivir* (2015).

Es necesario también dar cuenta de las contribuciones teóricas acerca de la episteme aymara y del pensamiento crítico a través de la obra de Silvia Rivera Cusicanqui, destacándose particularmente *Sociología de la imagen: miradas ch'ixi desde la historia andina* (2015) y *Un mundo ch'ixi es posible* (2018). Respecto a la oralidad en la cultura y la metodología del Taller de Historia Oral Andina (THOA), se ha identificado un texto que resulta ineludible para abordar la temática, *El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia* (Rivera Cusicanqui, 1990).

Los aportes de Tapia (2006 y 2019) dan una visión general de lo aymara en la profundización no solo de la episteme abordada, sino en el proceso constituyente y las tensiones posteriores. Esto se analiza a través de sus estudios jurídicos y políticos respecto a los riesgos que implican la usurpación simbólica y el aporte del pluralismo coexistente de diversos modos de justicia presentes en *Principios democráticos y concepción multicultural de la ciudadanía* (2006) y *El tiempo histórico de la modernidad y el desarrollo* (2019).

Sobre el *ayllu* como estructura mínima organizacional en los pueblos aymaras y los modos en los que se desarrolla la democracia indígena a través de sus mecanismos de deliberación, los aportes de Bicas (2021) resultan de una relevancia ineludible desde su producción: *Democracia aymara andina: taypi y diversidad deliberativa para una democracia intercultural en Estado Plurinacional y democracias*.

Fue un gran insumo, tomar en cuenta las producciones realizadas por la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia en los seminarios denominados *Pensando el Mundo desde Bolivia* y sus posteriores publicaciones. Un rol clave en esta producción deriva del propio exvicepresidente del Estado Plurinacional, Álvaro García Linera, quien fuera importante artífice teórico de la nueva Constitución, lo que lo pone en un eje central de análisis a la hora de abordar la temática.

En referencia al proceso constituyente y la construcción del Estado Plurinacional, se destacan y consideran las producciones de Lalander & Lenza (2018) en la publicación titulada, *La transmodernidad y el tiempo sociohistórico en el proceso descolonizador del Estado Plurinacional de Bolivia*, así como también los aportes de Souza Santos & Exeni Rodríguez (2013) en *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. Se consideran relevantes las contribuciones desde Cubillo-Guevara, Hidalgo-Capitán y Domínguez-Gómez (2014) en *El pensamiento sobre el Buen Vivir. Entre el indigenismo, el socialismo y el posdesarrollismo*. Sobre el proceso de implementación de políticas públicas con una impronta desde la episteme de *Suma Qamaña* en el Estado Plurinacional se toman los estudios realizados por Arkonada (2012) desde *Transiciones hacia el vivir bien*.

Se considera de gran relevancia, contemplar los antecedentes de esta investigación en clave de análisis de otros registros posibles, aquellos que exceden a la escritura. Como ejercicio de comprensión de las lógicas de una episteme que no solo da relevancia a las producciones escritas sobre las que se investiga, en las

comunidades y gran parte de Bolivia. Sino que promueve y establece como mecanismo válido de transmisión del saber colectivo a la oralidad, considerándolo como un modo perdurable y como forma de transmisión mediante la tradición oral. Esto potencia y limita a su vez al análisis. Por un lado, limita como acceso y posibilidad de análisis en torno a lo no registrado, pero a su vez, da la posibilidad de, mediante relevamiento de material en comunidades, apostar a un trabajo inédito mediante la propuesta metodológica.

Es de gran relevancia la utilización de los aportes antes mencionados, ya que se entiende que la contribución que se origina, es el resultado de un proceso acumulativo, donde no es posible partir de una tabula rasa, sino que existe un bagaje teórico que es central a la hora de dar nuevas lecturas.

Delimitación temporal y espacial del problema de investigación

El periodo histórico que es analizado, toma como centro el proceso constituyente que comenzó en el 2006, al momento en que Evo Morales asume el poder y convoca al acontecimiento histórico de la Asamblea Constituyente mediante diálogos territoriales, con el objetivo de romper con la estructura de dominación colonial que primó en Bolivia. Esta dominación se ha perpetuado en gran parte de Latinoamérica a partir de la toma de decisiones de una casta privilegiada, y la pretensión del entonces presidente —en representación de toda una población que, hasta entonces, había sido invisibilizada— era la de trascenderla para darles visibilidad en términos reales y simbólicos.

No obstante, el periodo de estudio del presente trabajo no se reduce específicamente a la fecha en cuestión, ya que es importante remarcar el carácter procesual que implica el análisis de una temática tan compleja. Si bien es necesario establecer un límite, un corte, de forma de poder ceñirse metodológicamente a los cometidos que determina este trabajo. Este corte es producto de un sesgo propio de las lógicas temporales que son problematizadas

—las que responden a la episteme moderna—, por el hecho de que estructura de forma lineal a una lógica ancestral, que propone otros modos de concebir lo temporal. En ese marco se toman los acontecimientos estructurantes desde 1492 en la construcción del mito de la modernidad para, a partir de un recorrido histórico, analizar el devenir de los hechos y cómo ello ha favorecido a la gestación de la episteme moderna y de *Suma Qamaña* como emergencia de la transmodernidad.

Dentro de este corte necesario, como punto culmine, es posible establecer a la puesta en marcha de la nueva Constitución en 2009 con la instauración del Estado Plurinacional. Pero también resulta relevante abordar determinados acontecimientos posteriores vinculados a este proceso, que cobran sentido para la presente investigación. Se destaca la importancia de ofrecer una comprensión de la temática a abordar desde un recorrido histórico de los indígenas en Bolivia. Pero principalmente del *Suma Qamaña*, lo cual puede considerarse —y así se lo aborda— como una episteme indígena, que se guía por algunos preceptos que difieren en gran medida de las valoraciones con las cuales se vivencia en territorios los occidentalizados atravesados por la episteme moderna. Es por esto que este trabajo invita a encontrarse con un cosmos conceptual que aborda nociones de una gran amplitud, y que interpela los deseos, los saberes y las prácticas que son dominantes en el *logos* modernidad eurocéntrica.

En términos espaciales, la presencia de la cultura indígena está abarcada en todo el territorio boliviano, sin embargo, aquí se hará énfasis en la cultura Aymara, la cual tiene ubicación espacial en el nor-oeste y la zona central del norte de Bolivia, principalmente en la ciudad de La Paz, la zona del lago Titicaca, teniendo preponderancia el Altiplano. Es importante destacar también que es una cultura que trasciende fronteras y que encuentra pobladores también en parte de Ecuador, Perú, Chile y Argentina.

No obstante, las limitaciones de la cultura aymara no son restrictivas de los procesos que vivieron los demás pueblos indígenas en nuestro continente y los

acontecimientos que han estructurado a la realidad actual, lo cual deberá ser necesariamente contemplado.

PARTE I / De los principios orientadores

Los criterios orientadores responden a las principales líneas desde las que se parte el análisis a nivel global del problema de estudio. En este caso se pretende dar cuenta de los procesos sociales-históricos, así como del sujeto que porta la episteme de *Suma Qamaña* como emergencia de la transmodernidad. Por tanto, se expone y detalla a que responde esta noción que aporta en trascender a la modernidad desde su analéctica.

Se toma como base al *Suma Qamaña* y a partir de ella se trazan diversas derivas reflexivas acerca de por qué es considerada como una episteme a diferencia de la cosmovisión. Para esto, se abordan diversas conceptualizaciones que sustentan el fundamento de este modo de estar, habitar, producir, vincularse y construir un mundo otro posible.

Como metodología y encuadre de esta episteme, se analiza en clave de función utópica del discurso, diferenciándola de la utopía como género y delimitando aquellas utopías del orden de las de la liberación. Dentro de esta función que opera a nivel metodológico, se da cuenta desde un análisis de las diversas funciones que son desarrolladas en Roig (1987) y Fernández (1995).

El proceso de investigación analiza el impacto a nivel subjetivo o de construcción de subjetividad que se da mediante este proceso entre la episteme de la modernidad y *Suma Qamaña* y cuáles son las condiciones de posibilidad de liberación de un sujeto histórico latinoamericano.

Para analizar qué es el *Suma Qamaña*, en qué contexto se inscribe, a que responde y bajo qué lógicas es posible considerarlo; es relevante establecer principios orientadores que ofrezcan diversas herramientas de lectura en el curso de la presente investigación. En tanto, este desafío que se e interpone, o más bien, que se ha optado por ser interpuesto en el camino de forma consciente, voluntaria y estimulante; toma como principal eje orientador a un enfoque desde el pensamiento crítico, considerando que el mismo expone una lógica de análisis que orienta su crítica hacia los procesos de emancipación de los sujetos.

Hinkelammert (2007) dirá que el pensamiento crítico responde a los procesos por los cuales se genera una humanización. En este caso, el abordaje que se propone es desde la subjetividad en la consideración de que es necesario o deseable, atravesar por intensidades que posibiliten a los sujetos devenir como tales a partir de la construcción y reafirmación de sus identidades. En fundamento a lo referido, el autor plantea: “Humanizar es liberar al ser humano de sus cadenas. Libertad es libertad de las cadenas y el pensamiento crítico tiene que decir y derivar cuáles son estas cadenas.” (Hinkelammert, 2007:401) Esto expone que las condiciones sociales y económicas de los sujetos, en este caso desde el análisis de la modernidad, no conducen a la posibilidad de humanizar o hacer emerger las condiciones de los sujetos, ya que construyen mecanismos de deshumanización o control que limitan sus posibilidades de reproducción de la vida y la emergencia de los sujetos como tales. Es bajo estas condiciones, que el pensamiento crítico, como enfoque y perspectiva, aporta a construir razonamientos, posicionamientos y acciones con relación a la posibilidad de liberación.

Por otra parte, Dussel (2006) caracteriza al pensamiento crítico dentro de una ética de liberación, como una condición necesaria de problematización de la normatividad ya dada. Por tanto, la crítica es una condición necesaria para transcurrir por procesos negativos al sistema, en una pretensión trascendental del mismo.

La aspiración que busca tener la presente investigación, es la del análisis de procesos de transformación que trascienden las lógicas de la modernidad. Por tanto, va en sintonía al enfoque que propone la transmodernidad, en la inclusión de su analéctica para subsumirlo. Para ello, se requieren analizar los procesos más allá de la moral que posibilitan el sostenimiento de un orden vigente, ya que, justamente, pretende trascender a los postulados limitantes.

De esta forma se concibe que el pensamiento crítico aporta al bien común, entendiendo al mismo como “un interés de grupo, que es a la vez el interés común, es decir, el interés de cada uno de los seres humanos, si se defiende en el marco de este interés de todos y no más allá de este límite. Por eso es emancipación.” (Hinkelammert, 2007:411)

La Suma Qamaña como episteme

Las referencias con relación al concepto aymara de *Suma Qamaña*, remiten a una traducción de Buen Vivir o Vivir Bien, la cual se cataloga usualmente como una cosmovisión. Sin embargo, desde el posicionamiento que se pretende realizar, se ha optado por conceptualizarlo en torno al término de episteme y lo que representan sus derivas conceptuales, asumiendo los riesgos que ello implica. Este concepto es acuñado por el filósofo francés Michel Foucault (1979), quien en su planteo establece un análisis histórico-cultural. Allí se producen escenarios de disputa entre el saber y el poder, que confrontan y se modifican mutuamente producto de su interrelación. Por tanto, va transformando su sentido a partir de estructuras que no necesariamente son restrictivas, sino que se complementan y posibilitan evidenciar las diferencias a través de los tiempos históricos.

Esto incorpora una característica propia de la noción de episteme para el autor, que responde a la imposibilidad de establecer una verdad eterna. La propia conformación del saber, implica la mutación y está determinada por las prácticas sociales, por ende, por las relaciones de poder. De esta forma, el autor expone que,

“la episteme de una época no es la suma de sus conocimientos, o el estilo general de sus investigaciones, sino la desviación, las distancias, las oposiciones, las diferencias, las relaciones de sus múltiples discursos científicos: la episteme no es una especie de gran teoría subyacente, es un espacio de dispersión, un campo abierto y sin duda indefinidamente descriptible de las relaciones.” (Foucault, 1979: 249)

Se sostiene, por tanto, en consonancia con lo que expone Foucault, que una episteme no define una visión del mundo —he ahí la diferencia con la noción de cosmovisión— sino que trata de trascender lo unitario y describe un conjunto de relaciones. El término de cosmovisión, puede ser pensable en la medida en que se asocia y genera vinculaciones con otros conceptos. En el presente trabajo no se trata de dar una visión del cosmos como generalidad, sino de indagar acerca de los procesos por los cuales una época, o la emergencia de ciertas formas de producción de saber, adquieren determinadas formaciones discursivas y en el marco de ellas, que relaciones de poder se han puesto en juego para que se hayan gestado de esa forma.

Con el transcurrir del tiempo y la mutación en el pensamiento de Foucault, introduce ciertas variaciones al término episteme, en un pasaje a función discursiva y posteriormente de dispositivo, como conceptos que dan cuenta de estos procesos. No obstante, tal como ha sido señalado, esta modificación no puede tomarse como un estadio superior, ni un pasaje de fase en términos lineales de superación, sino como el proceso mismo de construcción del conocimiento de afectación y diálogo con los procesos socio-históricos y modificación de las relaciones de fuerza. Esto lleva a transformar la pregunta sobre ¿qué es el saber?, para preguntarse, ¿qué relaciones pueden establecerse entre saber y poder?

Implica generar un pasaje de una concepción total y monolítica a una abierta, dando un enfoque que la trasciende. En el origen de la definición de episteme, Foucault conjuga una delimitación temporal y geográfica desde la que se reproduce un saber teórico y práctico.

En *Las palabras y las cosas* (1982), expresa la imposibilidad de que exista más de una episteme en un lugar y momento que define la condición de saber. La episteme es ubicada en el rol articulador, entre la cultura de una comunidad y el saber teórico que es capaz de explicar esos procesos. No obstante, se propone pensar en la episteme como una mirada horizontal entre los saberes a partir de una problematización acerca de las tensiones entre el contexto en que está situado el sujeto y las dinámicas de poder que entran en juego y validan estas formas de saber.

En este proceso de pasaje a la epistemologización que plantea Foucault, se da una característica particular en el caso de estudio, ya que entran en tensión dos lecturas, a partir de la yuxtaposición de dos epistemes en una misma época, una desde la modernidad y la otra del *Suma Qamaña* como emergencia de la transmodernidad. Éstas notoriamente se contraponen al disponer de principios distintos, especialmente en la condición en la que consideran al sujeto y en su dimensión temporal, con la característica de que una no niega a la otra, sino que la incorpora y la trasciende.

Sobre la noción de episteme es posible caracterizarla a partir de las lecturas de Castro (2019) como:

- 1) Un campo inagotable, un espacio indefinido de relaciones.
- 2) Una figura móvil de avances y retrocesos.
- 3) Una herramienta para visualizar las limitaciones y coerciones que tiene el discurso en un momento dado.
- 4) La visualización sobre las condiciones de legitimidad.

La episteme, según Foucault, tiene una delimitación temporal y geográfica, bajo la propia mirada de un concepto que se construye en y desde la modernidad. Sin embargo, es ante esta mirada horizontal de saberes que se propone como hipótesis

la posibilidad de coexistencia de aspectos que tienen que ver con la presencia de múltiples epistemes posibles en un mismo momento dado. Por tanto, se apunta a incorporar una caracterización de coexistencia, de yuxtaposición en la diversidad de las prácticas discursivas.

Foucault (1968), a través del método arqueológico y genealógico, detalla de forma minuciosa las formaciones discursivas de tres epistemes a las que llegó a abordar, lo cual no es restrictivo de la posibilidad de existencia de otras. Incluso de creación de nuevas en un futuro, sino más bien todo lo contrario, esto sería esperable en la medida en que existan campos de interrelación y la misma sea caracterizada como una figura móvil.

Las epistemes existentes según el autor son:

1. Episteme del renacimiento
2. Episteme de la época clásica
3. Episteme de la modernidad

No obstante, desde la tesis propuesta, se sostiene la necesidad de incorporar a otra episteme, una que responde a la transmodernidad y es el Suma Qamaña (4). Por tanto, se traza como objetivo la necesidad de realizar una breve caracterización de las epistemes a las que se hace referencia, tomando las expuestas e incorporando la que se sostiene como tesis:

1-La episteme del Renacimiento, que es aquella en donde el saber regulaba al conocimiento.

“el siglo XVI superpuso la semiología y la hermenéutica en la forma de la similitud.” (...) “La única forma posible de enlace entre los elementos del saber es la suma. De aquí, las inmensas columnas, de aquí su monotonía. Al poner como enlace entre el signo y lo que indica la semejanza (a la vez tercera potencia y poder único, ya que habita de la misma manera la marca y el contenido), el saber del siglo XVI se condenó a no conocer nunca sino la misma cosa y a no conocerla sino al término, jamás alcanzado, de un recorrido indefinido.” (Foucault; 1968:39)

En lo que se refiere a la producción de conocimientos, en esta episteme “constaban de una mezcla inestable de saber racional, de nociones derivadas de prácticas mágicas y de toda una herencia cultural cuyo redescubrimiento en los textos antiguos había multiplicado los poderes de autoridad.”(Foucault; 1968:40).

En el Renacimiento la episteme giró en torno a la semejanza, las cosas cobraban sentido en la medida en que guiaban por la convivencia, por la yuxtaposición de todo con todo, por la emulación de cosas separadas que pueden reflejarse unas de otras. Por la analogía, la semejanza de estructuras entre dos cosas y por la simpatía como atracción que tienen las cosas entre sí. No existía una distinción entre el mundo y las palabras que lo representan, las palabras eran parte de lo que describían.

2-En la episteme de la época clásica se construyó la teoría de la representación y, por tanto, es el comienzo de las ciencias mediante un método mecanicista. La representación de las cosas era un medio de categorización y orden que construía jerarquías, el énfasis estaba puesto en el sentido y no en el significado. De esta forma, era necesario ordenar a las representaciones para comprender el orden del mundo, y este orden lo da el signo.

3-Es en la episteme de la modernidad, es donde se da un pasaje del hombre al abordarlo como sujeto/objeto, de la estructura mecánica a una estructura orgánica. Se destaca entonces como enfoque de que

“Lo que para la mirada clásica no eran más que puras y simples diferencias yuxtapuestas a las identidades, debe ordenarse ahora y pensarse a partir de una homogeneidad funcional que lo sostiene en secreto. Hay historia natural porque lo Mismo y lo Otro solo pertenecen a un único espacio; la biología se hace posible cuando esta unidad de plan empieza a deshacerse y surgen las diferencias en un fondo de una identidad más profunda y como más seria.

Esta referencia a la función, esta separación entre el plan de las identidades y el de las diferencias hacen surgir nuevas relaciones: las de

coexistencia, jerarquía interna, dependencia con respecto a un plan de organización.” (Foucault; 1968:259-260).

Lo que determina el significado de las cosas es la inflexión, cambios que tienen las palabras para indicar distintas cosas que cambian con el tiempo, por tanto, la gramática de la estructura tiene una gran complejidad. No se trata de entender el orden de los objetos, sino de la naturaleza misma como ordenadora.

Acerca de esta episteme se profundiza en próximos apartados y se da cuenta de la coexistencia, o más bien, yuxtaposición de elementos junto con otros posibles.

4-Es en el marco de una delimitación geográfica y de construcción de saberes de sujetos que históricamente han sido negados y que, en cuanto sujetos negados por una episteme, no es posible negar su existencia ni su saber; es que se afirma que el *Suma Qamaña* adquiere una particularidad especial como emergencia de la transmodernidad —de ahí que se toma, de forma provocadora, como título de la tesis que sustenta la investigación—, ya que responde a una concepción aymara.

En el abordaje desde el análisis crítico, se realiza un especial hincapié en la problematización acerca de cómo lo temporal, también es motivo de una nueva episteme, debido a que la delimitación del término está enmarcada en la modernidad y su lectura del mismo.

Esta propuesta —de concepción transmoderna— en la medida en que aloja la posibilidad de liberación desde un *locus enuntiationis*, apuesta a la interculturalidad y la pluralidad, sustentada en la noción de autonomía y diversidad de sujetos en un mismo espacio. De allí se sostiene a la noción de *Suma Qamaña* como episteme.

El introducir al *Suma Qamaña* como episteme implica un enorme desafío, ya que responde a una construcción de una nueva forma del saber y es en el marco de esta irrupción, que se generan nuevas formas de interacciones sociales, modos distributivos y concepciones de los sujetos que crean, un potencial transformador de otros mundos posibles. No obstante, a pesar de analizarla desde un concepto proveniente de la modernidad —episteme— su enfoque crítico aporta elementos

para elucidar las condiciones de formación, las emergencias que evidencia y la posibilidad de coexistencia junto con otros modos alternativos.

Resulta relevante a la hora de visualizar el proceso que se ha gestado en la población indígena, no solo para dimensionar el nivel de opresión y sus condicionamientos socio históricos. Por ejemplo, en el acceso a la educación, permitiendo dar dimensión a sus reivindicaciones y metodologías alternativas a las hegemónicas en las formas de transmitir el saber, por ejemplo, con la oralidad.

El Buen Vivir es referido también en la incorporación del discurso estatal, lo que deja en evidencia una yuxtaposición de epistemes en relación con la coexistencia de múltiples perspectivas y la presencia de un potencial riesgo de apropiación discursiva. Principalmente en la participación o ausencia de la misma de los pueblos indígenas y en la premisa que incorpora el Buen Vivir en conservación del medioambiente. Es por eso, que en muchos ámbitos y la propia visión indígena, se expresa que se dio una usurpación y apropiación del término, para una redefinición del mismo, quitando parte de postulados que dan sustento al concepto original.

Desde la episteme de la modernidad, Foucault establece la premisa de que “el hombre ha muerto” y desde este análisis crítico se sostiene que esta afirmación, responde a la muerte del hombre representado en la modernidad como hombre dominador. Por tanto, habilita a la creación de un nuevo hombre o sujeto con el enfoque de una humanidad crítica, desde una lógica emancipadora.

Es relevante considerar la visualización de las zonas intermedias que se dan entre las culturas y las relaciones en la producción de saber, contemplando que la episteme es una mirada horizontal de los saberes que permite romper con la linealidad de la historia y la propia producción de conocimiento. El corte arqueológico que introduce lo hace de forma horizontal, descubriendo nuevos elementos de la cultura y como los mismos se cimentaron. Se afirma, entonces,

que una episteme es un andamio conceptual de una época y que solo puede ser comparable con otras, en la medida en que estas fueron materia viva de producción de nuevas formas de conocimiento, y que es posible estudiar los modos en que se gestaron estos saberes y las lógicas a las que responden.

Es desde las caracterizaciones que realiza Foucault acerca de la episteme moderna, que es analizada y profundizada en diálogo con diversos autores y será contrapuesta con la transmodernidad, —o más bien— será complementada en la medida en que toma a la modernidad y la trasciende desde una nueva perspectiva incluyente y portadora de liberaciones. Se sostiene, por tanto, que el Buen Vivir desde las comunidades aymaras representa una emergencia de la transmodernidad.

Es en la lectura de la transmodernidad, que es posible diferenciar particularidades que la forman como una estructura discursiva que se caracteriza por establecer una lógica comunitaria. Una concepción particular acerca de la temporalidad, una concepción de sujeto diverso —alteridad—, que se guía a partir de una ecología de saberes, que contempla a la oralidad como método de transmisión y construcción de saber y que especialmente se aboca al respeto a la naturaleza al considerar que los seres humanos están insertos en un multiverso.

Se sostiene que es necesario pensar en otras formas posibles que excedan a las formaciones discursivas, las emergencias de las diversas épocas. A modo de ejemplo, en lo referente a una de las caracterizaciones que adquiere el Suma Qamaña en la producción y reconstrucción del saber, responde a incorporar a la oralidad como un mecanismo válido en el cual se sustenta gran parte de su cultura. Esta lógica es superadora al cientificismo que caracteriza a la episteme moderna, y propone otras formas posibles bajo la incorporación de la interculturalidad y la validez de otros saberes ajenos a un enfoque totalitarista y monocultural, el cual en muchas instancias actúa como mecanismo de dominación. Por tanto, una hipótesis es que esta episteme actúa bajo preceptos que posibilitan construir instancias de liberación.

Este rescate de las caracterizaciones comunitarias responde a una ruptura del relato único de la historia desde la modernidad, y habilita a la construcción de diversas historias en torno a las identidades de los sujetos, colectivos e individuales.

Dentro de cada episteme se constituye una racionalidad en permanente movimiento que permite pensar al mundo, los sujetos y la inteligibilidad de los mismos en constante interrelación, que se corresponden a desde las diversas formaciones discursivas en cierta época y comunidad. Es entonces que para indagar sobre la episteme de una época, es necesario hurgar sobre las condiciones de producción de estas formaciones discursivas.

Mediante el método arqueológico en el que Foucault desarrolla y refuerza la conceptualización de episteme; es que posibilita indagar acerca de las condiciones de posibilidad en la construcción del saber y en las tensiones del poder para hacerlo posible. Permite identificar la existencia de modos particulares de saber y cómo los mismos transcurren, —en este caso— dentro de una perspectiva indígena, lo que tiende a generar tensiones en el poder, lo cual es analizado a través de la lectura crítica de la cual se parte como criterio orientador.

Este método actúa como una “descripción”, tal y como lo hace explícitamente, no hace referencia directa al objeto de estudio y cómo el mismo es abordado, sino que lo que son analizadas son las apariencias, cosas, entidades, aislando las variables que puedan ser de interés para luego compararlas. Por tanto, entre diversos modos discursivos permite señalar los puntos que los unen y así mostrar esa (pseudo) homogeneidad que subyace y los posibilita.

Con relación a la temporalidad de la arqueología y la episteme, Foucault (1979) establece:

“cuando recurre a la cronología, es únicamente, parece, para fijar, en los límites de las positividades, dos puntos de sujeción: el momento en que nacen y aquel en que se desvanece, como si duración solo se utilizará para fijar ese calendario rudimentario, pero estuviera anulada a todo lo largo del

propio análisis; como si solo hubiera tiempo en el instante vacío .de la ruptura, en esa fisura blanca y paradójicamente intemporal en que una formación repentina sustituye a otra. Sincronía de las positividades, instantaneidad de las sustituciones, el tiempo es eludido, y con él la posibilidad de una descripción histórica desaparece.” (Foucault; 1979:279)

Es posible encontrar diversos enunciados que hacen referencia a la condición temporal, la cual se constituye como una formación teórica analizable desde la arqueología a partir del encadenamiento de acontecimientos y sentidos atribuidos al orden del discurso. Es así que se afirma que, “La arqueología no niega la posibilidad de enunciados nuevos en correlación con acontecimientos "exteriores". Su cometido consiste en mostrar en qué condición puede existir tal correlación entre ellos, y en qué consiste precisamente (cuáles son sus límites, su forma, su código, su ley de posibilidad).” (Foucault; 1979:281)

Por tanto, no trata de dar respuesta a una secuencia lineal de acontecimientos históricos, sino que analiza la posibilidad de existencia en torno a las formaciones en función de los hechos.

La formación de nuevas formas discursivas o en este caso de una episteme, habilita a

“describir y analizar unos fenómenos de continuidad, de retorno y de repetición: no hay que olvidar, en efecto, que una regla de formación no es ni la determinación de un objeto ni la caracterización de un tipo de enunciación, ni la forma o el contenido de un concepto, sino el principio de su multiplicidad y de su dispersión.” (Foucault; 1979:291)

La episteme adquiere la caracterización de ser una yuxtaposición, ya que la creación de una nueva, da cuenta de una emergencia de época en determinado territorio, lo que no implica la anulación de las otras, pero sí su trascendencia.

Cuando se hace referencia a la temporalidad “no es una figura temporal que imponga su unidad y su forma vacía a todos los discursos; es el nombre que puede darse a un entrecruzamiento de continuidades y de discontinuidades, de modificaciones internas que las positividades, de formaciones discursivas que aparecen y que desaparecen.” (Foucault; 1979:296)

Esta continuidad propia de lo arqueológico se retroalimenta con la genealogía, y permite reforzar y nutrir al propio concepto de episteme con el de formaciones discursivas, lo que habilita a una continuidad que no encasilla a la estructura en sí, sino por su carácter móvil. Esto se representa “al estudiar la formación de los objetos, los campos en que éstos emergen y se especifican, a estudiar también las condiciones de apropiación de los discursos, se encuentra con el análisis de las formaciones sociales. Son éstos para la arqueología otros tantos espacios correlativos.” (Foucault, 1979:348)

Finalizando este apartado se expone que estas teorías acerca de las producciones que utilizan a la arqueología como análisis, dan cuenta de una teoría envolvente donde son analizados sus propios mecanismos acerca de los cuales son producidos, dentro de los cuales se configuran reglas discursivas que responden a una visión general de determinada episteme.

I.b Sobre las nociones y abordajes de la(s) utopía(s).

El concepto de utopía es un concepto polisémico que ha tenido transformaciones a lo largo del tiempo; el mismo incorpora la pretensión de realizar modificaciones en la realidad, de generar alteraciones en los pueblos y comunidades. Su polisemia habilita a darle múltiples significancias y abordajes en función del posicionamiento desde el cual se inscribe quien enuncia, del *locus investigationis*. Por tanto, da cuenta desde qué episteme están posicionados los sujetos. El carácter epistemológico que reviste, presenta la posibilidad de trazar otros escenarios, mundos posibles que no tienen lugar, tal como lo indica el prefijo u —no— y topos —lugar—. En consecuencia, expone un no lugar².

² A modo de ejemplo, La RAE plantea las siguientes definiciones:

1. f. Plan, proyecto, doctrina o sistema ideales que parecen de muy difícil realización.
2. f. Representación imaginativa de una sociedad futura de características favorecedoras del bien humano.

Las referencias literarias delimitan que el concepto como tal —aunque no desarrollado teóricamente— responde a un origen narrativo en la obra homónima de Tomás Moro, publicada en 1516, donde plantea un mundo ideal. No obstante, ha sido una noción recurrente a lo largo de la historia, aunque no necesariamente utilizada bajo el concepto de utopía. Es a partir de la introducción del término de Moro, que funciona como fuente de inspiración, como puntapié inicial para posteriores autores y producciones literarias.

Como se ha indicado, la utopía se caracteriza por ser crítica del sistema desde el cual se enuncia, pero como característica principal compone un carácter ficticio al proponer la construcción de otro sistema posible-alternativo. Es así que provoca una confrontación, originando puntos de tensión, que se complejizan aún más producto de su plurisignificación. Ante esto, se torna necesario diferenciar los enfoques respecto a la utopía, la cual puede ser abordada desde múltiples aristas, incorporando consigo diversas significaciones.

Desde el enfoque que se propone analizar, la utopía plantea la posibilidad de pensar otros mundos posibles, alternativos a la lógica capitalista, por ende, al Estado occidental. Puede ser visualizado desde un enfoque crítico que se ejerce a través de la referencia a la utopía como mediación para el análisis de lo existente y su transformación. En esta línea se adhiere a la tesis de Roig (1987) cuando plantea que “lo propiamente utópico tiene que ver con todas las formas de emergencia social de sectores humanos que padecen formas de opresión y se expresa por tanto en formas discursivas” (Roig, 1987:57), planteando que todas las utopías portan una naturaleza alternativa, insertas en territorios de conflictividad social.

Al considerar la imposibilidad de concreción de las utopías desde su principio de factibilidad, el que aloja la propia etimología del término, permite problematizar las significaciones y habilita a introducir acciones que alteren la normalidad para crear otros espacios posibles.

Bloch (2018) invita a pensar a la utopía como una construcción desde el onirismo diurno del todavía-no-ser, de escenarios prospectivos a construir. Como una existencia latente, que aún no tiene lugar. El autor sugiere realizar una división entre el topos interior y el topos exterior, en una confluencia del deseo y lo posible. En cambio, no es factible construir una matriz de pensamiento disociada, ya que deben de ir necesariamente retroalimentadas en lo que se analiza como visión anticipadora de futuro y del todavía-no-ser. Abordándola desde la integralidad aymara desde la que se propone analizar, resulta de gran relevancia introducirse en la lógica de estudio de las distintas dimensiones en una constante vinculación y afectación, reflexionar sobre el nosotros como conjunto y no la separación individualizante.

En la propuesta de análisis que incorpora Bloch (2018) en lo que se refiere al todavía-no-ser, identifica una categorización dentro de las que destaca a las utopías de la libertad y por otro, las utopías del orden. Las utopías del orden responden a aquellas que mantienen la reproducción del orden actual en una lógica temporal de eterno retorno, de una temporalidad sostenida que pretende construir mayores grados de sujeción por sobre los sujetos con el afán acumulativo de mecanismos de poder.

En otro orden, las utopías de la libertad implican una ruptura del orden dado, al respecto expone que “lo real, no puede quebrarse en ningún punto, como si estuviera ya decidido el proceso que se halla en curso en el mundo. Solo con el abandono del concepto concluso-estático del ser aparece en el horizonte la verdadera dimensión de la esperanza” (Bloch, 2004:42). Este principio esperanza, esta utopía de la libertad, habilita a construir grados de autonomía para los sujetos y las sociedades, de aquellos que, en su pretensión, trazan escenarios contingentes para un mundo diverso e incluyente de todas las formas de vida, de la construcción de un nuevo humanismo.

En los estudios y producciones acerca del análisis de la utopía, resulta ineludible referirse sobre los aportes de Hinkelammert (1987), quien plantea que “quien no

se atreve a concebir lo imposible, jamás puede descubrir lo que es posible. Lo posible sólo es visualizado al someter lo imposible al criterio de la factibilidad.” (Hinkelammert, 1987: 24).

Contemplando lo *extimo* en el proceso de investigación y escritura, es oportuno exponer que el criterio de factibilidad —o su imposibilidad—, desde el concepto mismo de utopía como premisa y su enfoque, generó una alteración en el análisis durante el transcurso del proceso de investigación. Un acontecimiento en sí mismo, que originó, a través de las lecturas e intercambios, un cambio de abordaje. Lo que en su momento significó una dificultad, se fue transformando, en un proceso de mutación para conformarse como un insumo de análisis crítico y de una herramienta de constante revisión. Una revisión que implica no subsumir ante la visión utopista —ilusión trascendental— en la presentación de la temática y en el riesgo de incurrir en un posicionamiento que implique la pretensión de someter eso imposible al criterio de factibilidad, en el sentido de caer en una consideración de existencia de utopía realizable —ilusión empírica—.

Este enfoque sobre la noción de utopía, habilita la construcción de sentido sobre el horizonte de transformación en una perspectiva de largo plazo, de creación de esos mundos posibles alternativos a lo existente. Es entonces que se toma a lo posible entre lo dado y lo imposible como el desafío de trascender lo existente.

Hinkelammert plantea sobre la visión utópica que,

“en la medida en que no logran discernir esta plenitud como un imposible, hacia el cual jamás se avanza en términos de un progreso empírico en el tiempo, tales plenitudes ciegan a la vez que iluminan. No es posible ser pragmático a no ser que nos demos cuenta del carácter trascendental de tales plenitudes conceptualizadas y no caigamos en la ilusión de querer realizarlas.” (Hinkelammert, 1987: 26)

Ante la posibilidad de incurrir en el riesgo que conlleva caer en una visión de utopía realizable —ilusión empírica—, el autor expresa que,

“no es posible una política realista a no ser que ella sea pensada teniendo conciencia de que sociedades concebidas en su perfección no son sino conceptos trascendentales, a la luz de los cuales se puede actuar, pero hacia los cuales no se puede progresar. El problema político por lo tanto no puede consistir en la realización de tales sociedades perfectas, sino solamente en la solución de los múltiples problemas concretos del momento.” (Hinkelammert, 1987: 27)

Este criterio de factibilidad de concreción, de imposibilidad de materializar las utopías en sí mismas por su condición trascendental, habilita a incorporar un nuevo enfoque de lo utópico desde el análisis que propone Roig (1987) y que profundiza Fernández (1995) a posteriori. Ambos, diferencian a la utopía como género narrativo y a la utopía como función del discurso, el cual se abordará con especial énfasis.

La utopía conforma un género narrativo, cuando hace referencia a un lugar inexistente o imaginado, ocasionando una tensión entre lo real y lo proyectado. Este enfoque también es caracterizado como utopismo, ya que actúa como un modo laxo de la utopía. Es la utopía más allá de sí misma. Condicionada por la realidad del autor, y su disconformidad con la sociedad en que está inserto, propone la creación de otra dispar, donde es contemplada su crítica e incorporada su propuesta de modificación.

La utopía podría ocupar el lugar que permite problematizar las formas de vinculación como sujetos para reconvertir el pasado/presente/futuro. Entendiendo que sugiere otras formas posibles, permite pensar sobre la dimensión temporal y la circularidad que adopta el pensamiento indígena, para construir formatos más humanizantes en un sentido de emancipación, mediante una transformación a la concepción antropocéntrica. Esto posibilita actuar desde una exterioridad en el pensamiento/vivencia de otros, al reflexionar sobre un sujeto ajeno de sí, pero tomando la vivencia como motor transformador.

Es posible —y en este caso deseable por el enfoque de análisis—, abordar a la utopía como función utópica del discurso a partir de los desarrollos generados por Roig (1987), y posteriormente en la continuidad de Fernández (1995). Estos autores consideran a la utopía como modo y no como género, lo que representa una contraposición al romanticismo que construye el utopismo. Es entonces que se puede adoptar la visión de que la utopía funciona como guía a un camino inalcanzable por la condición misma de sujeto. Ante esta discursividad y su efecto, se inscribe la función del lenguaje, donde deviene como función utópica del lenguaje en la diferenciación del género utópico. Enmarca el discurso utópico en una temporalidad, aportando una visión ideológica del sujeto.

Roig (1987) propone pensar en clave de función, en la búsqueda de analizar el tipo de actividad que es posible desarrollar desde la vida cotidiana, a través del ejercicio de objetivación discursiva. Para esto retoma y utiliza el ejercicio de la sospecha desde una perspectiva crítica, en ese marco expresa: ““lo “crítico”, lo mismo que lo político y lo histórico, atraviesa la totalidad del ejercicio discursivo. Y más aún, lo “crítico” viene a ser uno de los modos más patentes de la presencia de la conflictividad social en el nivel discursivo” (Roig, 1987:37).

Reflexionar en torno a la utopía como una función del discurso, habilita a la construcción de otros sujetos, considerando la historización desde lo situacional de los sujetos mediante las relaciones que entablan con las distintas instituciones —sobre todo, el Estado—; he ahí la importancia en la conformación de los sujetos como instituciones fundantes. De esta forma se afirma que una Constitución puede ser tomada como función utópica en el caso en que el deber-ser político, se aleja del jurídico explicitado en el texto constitucional. Un elemento que caracteriza a una Constitución que oficia como función utópica, es la forma en que se conforma el sujeto, en el relacionamiento entre sí mismo y el Estado.

Dentro del análisis propuesto de enfoque de la condición utópica de la Constitución boliviana, Acosta (2010) plantea sobre la misma, que es una “utopía institucional instituyente” en el sentido de ser refundacional de las relaciones. En

esta definición se puede incurrir en la tentación de exponer que la misma es transmoderna, en función del análisis en que se profundizará. Sin embargo, se sostiene que no puede ser catalogada como transmoderna, aunque sí, que responde a sus emergencias. Esta afirmación se sustenta en que propone un cambio en las relaciones estableciendo al sujeto/sujeto y no al sujeto/objeto característico de la modernidad.

Se parte desde la concepción de que la función utópica es un modo que considera a la utopía como guía, como un camino, el cual se inscribe en el lenguaje, ubicándolo en una temporalidad determinada. Este trayecto permite construir un sujeto posible, a partir de una ubicación del sujeto en el contexto en que está inserto, una contextualización situacional.

La función utópica del discurso es un modo en que los sujetos enfrentan su realidad. Hay un proceso de transformación histórica, y en ese marco se afirma que se conforma como una herramienta de liberación, por el hecho de que rompe con estructuras que limitan a los sujetos y habilitan a nuevos tránsitos que generen la inclusión de sujetos anteriormente invisibilizados.

Dentro de esta categorización de utopía como función del discurso es introducida por Roig (1987) como “el modo como el hombre enfrenta y asume más radicalmente su propia realidad contingente” (Roig, 1987:43) Y sus tres modalidades posibles según su definición son:

1. Función crítico reguladora
2. Función liberadora del determinismo legal
3. Función anticipadora del futuro

1- La función crítico reguladora, responde a un ideal imposible proyectado que permite realizar una crítica a las relaciones por las que se guía la sociedad producto de sus límites, esta función habilita a actuar como horizonte

transformador superando las negatividades y ubicándose desde un rol mediador. Se posiciona desde el rechazo de lo establecido y las instituciones que lo sustentan y permite crear otras narrativas. Desde ese rechazo traza la afirmación de que “lo imposible no resulta sino del sometimiento de lo posible, que lo enmarca y contiene al criterio de factibilidad” (Fernández, 2010:145).

Al tener un carácter conflictual de la sociedad, utiliza al lenguaje como una mediación entre el conflicto social y lo simbólico, es necesario tener presente en la estructura discursiva, las formas anti utópicas, las cuales expresan lo real. Las formas de las utopías y las anti-utopías reflejan lo simbólico del conflicto social. Es así, que la función crítico discursiva se da en relación con la cotidianidad desde el propio conflicto.

Esta modalidad realiza un énfasis en la negatividad del sistema que se da en determinado contexto socio histórico, dejando de lado la proposición creadora de la alternativa que contempla, para la realización de una ruptura con lo establecido. Opera como condición de posibilidad de otras utopías, habilitando a una acción transformadora que se va regulando en la medida que avanza, producto de su condición crítica del conflicto social.

Hinkelammert (1987), en función de la ilusión empírica e ilusión trascendental que plantea de Kant, expresa dos errores epistemológicos al momento de abordar lo utópico. Por un lado, por abordarlo en función de la ilusión empírica, ya que está regida por la ingenuidad, producto de dar carácter de pureza a la experiencia. En ese sentido, expresa que “La ilusión empírica es la trampa del pensamiento antiutópico, que glorifica la realidad y bloquea la búsqueda de soluciones a las falencias que esta presenta” (Fernández, 1995: 32) Por otro lado, está la ilusión trascendental, que reproduce un modelo de idea platónica a las categorías sociales donde se transforman en objetos reales y no en reguladores del pensamiento.

Dando continuidad a este análisis, Fernández (1995) expresa que

“Las utopías proceden de una conceptualización de lo imposible que, como ejercicio de negación y ruptura de lo real y como marco regulatorio de la acción humana, es condición de posibilidad de lo posible mismo. En este sentido, el discurso utópico libera una praxis sobre nuevos horizontes a la acción humana” (Fernández, 1995: 32).

Por tanto, se afirma que la función crítico reguladora considera a la realidad social en el marco de un conflicto que es mediado por la utopía y el uso del lenguaje. Parte la negación de la realidad social y de la exigencia de cambio de las instituciones que no son capaces de dar respuesta a los sujetos, se cuestionan las formas opresivas, en este caso de la modernidad, pero especialmente del capitalismo.

Hay un ideal imposible proyectado como ilusión trascendental que evidencia las limitaciones de un modo de sujeto, y, por tanto, traza otros posibles. Al decir de Hinkelammert, “quien no se atreve a concebir lo imposible, jamás puede descubrir lo que es posible. Lo posible sólo es visualizado al someter lo imposible al criterio de la factibilidad.” (Hinkelammert, 1987: 24). Se contrapone un modelo y tiene un horizonte liberador, superando lo negativo del modelo actual; se sustenta en la negatividad para proyectar una positividad futura.

2- La función liberadora del determinismo legal, concibe al sujeto en determinado contexto histórico, tomándolo como objeto de sí mismo. De esta forma, se plantea que la utopía, “excede la verdad de los hechos, el ejercicio de la utopía funge como liberación de todo supuesto determinismo legal.” (Fernández 1995: 34)

La utopía marca el ámbito de lo posible y tiene el cometido de someter a la topia en un plano que la libere de sus determinaciones. Allí se da una problemática de carácter epistemológico, ya que en la medida en que el sujeto es objeto de sí mismo, entra en una contradicción, es por eso que el lenguaje cumple un rol objetivante.

Es el condicionamiento de las relaciones sociales y el contexto histórico en que está inscripto, donde se produce un reconocimiento de las limitaciones del sujeto por pertenecer a esta realidad, como sujeto histórico. Pero, en la medida en que el sujeto asume sus limitaciones, puede proyectar sus liberaciones, aquellas rupturas que permitan pensar desde otro escenario y de esta forma superar las limitaciones contextuales.

Esta función liberadora del determinismo legal incorpora un enfoque situacionista de la conflictividad social. Asume la contingencia que expone la realidad social que es construida por los propios sujetos que son sujetos de sí mismos, es por esto que la función discursiva tiene un valor epistemológico. Habilita a trazar otros horizontes a partir de la superación de estructuras determinadas en cierto contexto histórico, de ahí el carácter liberador de esta función. Es en esta línea que se pretende articular lo desarrollado anteriormente desde Bloch (2018), al exponer una diferenciación entre las utopías del orden, como aquellas que tienen una concepción repetitiva desde la temporalidad mítica y las utopías de la libertad, las que se posicionan desde la contingencia de lo posible sin necesidad de apelar al futuro como un ordenador. Entonces, se afirma, en sintonía con Roig (1987), que la utopía ubica a la topia en el lugar epistemológico para liberarlo de sus determinismos.

En esta función se explicita cómo el condicionamiento de ser parte del objeto del análisis de sí mismo, es indisoluble de un contexto al que pretende transformar. Por tanto, se resalta la importancia del lenguaje como herramienta, el cual tiene un rol objetivante al asumir las limitaciones y, por tanto, de proyectar las liberaciones. En ese marco es posible diferenciar la existencia de utopías del orden y utopías de liberación.

Se considera al sujeto un ser histórico en el marco del relacionamiento con otros (alteridad), en este reconocimiento histórico se asume su contingencia y de la construcción de una historicidad propia.

La utopía actúa como liberador de los propios determinismos en la medida en que los sujetos son sujetos de sí. Por tanto, la ciencia -y las producciones de

conocimiento, dentro de las que se ubica esta tesis- no está exenta de ideología ni de la propia utopía, considerando que allí se despliegan selecciones, elecciones de objetos y métodos de análisis que responden al posicionamiento del investigador. De esta forma, se expone que los sujetos son quienes han construido los modos de dominación, y quienes tienen el potencial de dar fin al sometimiento de aquello, por lo cual fue determinado en otros contextos. El contexto sitúa al sujeto y lo puede posicionar en un lugar liberador en la medida en que sea un ejercicio crítico de alteridad.

3- La función anticipadora del futuro, establece la posibilidad de otros futuros posibles, propone pensar en una dimensión temporal prospectiva. Busca la ruptura de los mecanismos repetitivos y lineales a partir de lo que Roig (1987) denomina, cotidianidad negativa. De esta forma se constituye una ruptura al carácter cíclico y cerrado de la cotidianidad, de modo de transformarlo en un hecho positivo. Esta acción deconstruye lógicas históricas que cercenan la posibilidad de alcanzar un futuro otro bajo una práctica de liberación. Esta proyección pone en juego el carácter realizable de la utopía, Fernández (2010) expresa que lo realizable deriva de lo imposible y la necesidad, espacio en que se sitúa la esperanza.

Dentro de esta función, “el discurso se proyecta hacia la dimensión de futuro, concebido como un posible-otro y no como una mera repetición de lo acontecido” (Fernández, 2010:153) Esto implica problematizar sobre las concepciones temporales que han sido construidas y dotarlas de un nuevo significado. Para Roig (1987) se genera una ruptura de la concepción temporal cíclica del eterno retorno, desde un acontecimiento valorable en su carácter negativo de ruptura cotidiana, que habilita a generar un impasse, un quiebre de la cotidianidad. Posibilita pensar desde el futuro auténtico del cual sostiene Bloch (2018), el cual se da cuando lo que se desea, lo que se ambiciona, todavía no está dado. Un futuro incompleto que se ubica en «todavía-no-ser»: “una novedad que ningún hombre ha visto todavía, ni tampoco ha podido oír ni experimentar con sus sentidos”. (Bloch, 2018:36)

La función utópica, particularmente la anticipadora de futuro

“remite a la fuerza decodificadora y deconstructora de ciertos discursos frente a los códigos vigentes, en la medida en que estos clausuran el proceso histórico. La utopía, como momento discursivo que se opone al tiempo que rige la topia, al apoyarse en la contingencia de las relaciones humanas, implica una ruptura de la ciclicidad y el eterno retorno de lo mismo.” (Fernández, 2010:154)

Se reafirma la expresión de Fernández, cuando plantea que el carácter inacabado del mundo hace posible a la esperanza. Es así que se sustenta el enfoque temporal prospectivo, traza otro futuro posible en la ruptura de ciclos repetitivos y lineales.

Por otra parte, profundizando sobre los postulados de Roig (1987), Fernández (1995) incorpora una cuarta modalidad, la función constitutiva de formas de subjetividad. Donde da cuenta de cómo la función utópica constituye simbólicamente a los sujetos. Allí expresa la existencia de una acumulación en los sujetos que excede al lenguaje, por lo que la utopía actúa en torno a una trama simbólica, mediante un proceso de auto-reconocimiento de la identidad y las relaciones que ocasionaron la construcción de la misma. Esta identidad es tomada y reconocida como la auto-transferencia de poder hacia sí mismo desde lo individual como acto de creación, en detrimento de las identificaciones. En tal sentido, actúa como una herramienta de construcción contraria a los poderes hegemónicos, para producir desvíos de la racionalidad imperante en determinados contextos, disputando el poder. Este proceso interpelante entre sí y los otros, configura un dispositivo discursivo que entra en confrontación con la totalización y aloja dentro de sus posibilidades la construcción de otros sujetos posibles. La habilitación de un nuevo sujeto.

Esta función introduce que el modo utópico actúa desde una trama simbólica en el reconocimiento identitario, el autoconocerse a sí mismo, de tomarse como valioso. La conformación de los aspectos subjetivos confluye mediante un pliegue

del afuera en el adentro y genera un proceso a la búsqueda de una ruptura del *status quo*, de aquello que figura como instituido.

Tiene el potencial de asimilarse a la subjetividad transmoderna o del sujeto indígena como sujeto negado mediante la analéctica de la transmodernidad, de dar validez al sujeto negado mediante una lógica incluyente.

I.c Suma Qamaña y su análisis desde la función utópica.

La función utópica del discurso es considerada como una categoría de análisis que permite dar una aproximación de entendimiento a la episteme indígena de *Suma Qamaña*, ya que parte de lógicas y marcos que, desde el rol de sujetos occidentalizados e insertos en mecanismos coloniales implican una dificultad en la dimensión del concepto en su totalidad.

Se parte de lo relevado de los testimonios en las entrevistas con los pobladores indígenas respecto a la noción de utopía y desde allí se advirtió que su representación refiere a estrellas que orientan en el camino.

Ante esta perspectiva, no es posible, ni deseable, realizar un abordaje del *Suma Qamaña* como utopía desde el enfoque narrativo. Sino que el presente trabajo se propone la tarea de indagar, profundizar y dilucidar, qué sentidos es posible construir a la luz de la función utópica del discurso en torno a los procesos contruidos —y por construir—, desde y en la visión aymara. No con el objetivo de brindar una categorización de análisis acabada, sino para complejizar esta episteme y ubicarla en función de los aportes académicos.

La propuesta del trabajo de investigación, pone de manifiesto la necesidad de profundizar las formas de análisis según los diferentes enfoques planteados, incorporando una complejidad que vaya más allá de lo concreto como característica que establece la modernidad. El análisis de *Suma Qamaña* en clave de función utópica del discurso reviste una dificultad, ya que la expresión aymara

responde a las emergencias de una episteme que construye sus orígenes de forma previa al propio concepto de utopía. No obstante, se establece que la misma puede ser abordada a partir del análisis crítico, mediante la problematización de la concepción temporal que porta referida episteme.

En ese marco es relevante destacar, a la luz de las conceptualizaciones expuestas sobre las funciones utópicas, cómo estas se representan en el objeto de análisis de esta tesis. Es por ello que se identifica como la función crítico reguladora es representada en el proceso constituyente, ya que desde la cotidianeidad negativa de ruptura de un orden agotado, se pretende construir una sociedad basada en la interculturalidad y en ese marco, el reconocimiento de los derechos indígenas junto a su forma organizativa. Trascender el dominio cultural y los mecanismos de dominación que ha implementado la modernidad.

La construcción de la nueva arena cívica que se generó en Bolivia, delimita el carácter crítico, regulador, para la transformación de una realidad que requería ser transformada, por parte de los movimientos sociales, producto de los permanentes estallidos sociales y la opresión del pueblo boliviano. Esto se dio mediante una ola insurreccional de la década del 2000, la cual impuso un poder destituyente. Efectuó un proceso de estallido hacia otra forma posible de organizar la sociedad, proyectando un nuevo Estado bajo los pilares de la descolonización y despatriarcalización.

En otro orden se identifica a la función liberadora del determinismo legal, en la medida en que los sujetos construyen la nueva constitución del Estado Plurinacional, también se construyen a sí mismos. Ponen fin a un modo de dominación y trazan otro horizonte desde una utopía narrativa, que políticamente actúa como función utópica del porvenir. Se da el agotamiento de un modelo para la emergencia de uno nuevo que sea superador de las limitaciones existentes.

En el proceso constituyente, el sujeto indígena traza luchas incesantes a lo largo del tiempo por romper con el yugo esclavizante.

Se considera relevante tomar la noción de heterotopías que incorpora Foucault (2010) al expresar metafóricamente, que existen países sin lugar, e historias sin cronología, en su exposición sobre el cuerpo utópico de las heterotopías. Se realiza una analogía con la visión indígena de ruptura de la concepción temporal e incorporación del tiempo circular. Por tanto, de una presencia de la función anticipadora de futuro, en el sentido de romper con la linealidad cronológica, la cual está representada en la metáfora de la modernidad bajo la figura del dios Cronos.

La exterioridad espacial es lo que motiva a Foucault a efectuar una transformación conceptual sobre el concepto de heterotopía. Esa exterioridad busca plasmarla en lo material concreto, expresando que “creo que hay -y esto vale para toda sociedad- utopías que tienen un lugar preciso y real, un lugar que podemos situar en un mapa, utopías que tienen un lugar determinado, un tiempo que podemos fijar y medir de acuerdo al calendario de todos los días.” (Foucault, 2010: 19)

Se lo visualiza, en un mecanismo propositivo y proyectivo, la construcción del objeto de la ciencia, no en esta realidad, sino en otros espacios, plausibles de ser alcanzados y contruidos por los sujetos. El posicionamiento implica preservar la noción de utopía para aquello que realmente no tiene lugar, que no es posible alcanzar. La noción de utopía bajo el género narrativo.

En referencia al utopismo, Foucault (2010) expresa que concebir al cuerpo del sujeto en un lugar que no tiene lugar, implica negar al sujeto mismo, de allí, la férrea crítica. Por tanto, se entiende que el cuerpo y en consecuencia, el sujeto, es la máxima expresión de la topia, para pensar desde el sujeto en sí y proyectar otros lugares posibles.

A lo largo de la historia, la vida de los sujetos, ha estado atravesada por múltiples heterotopías alcanzables que han sido motivo y origen de grandes transformaciones. No necesariamente reales concretas, sino también simbólicas. Se torna relevante expresar, que nunca han sido fijas y estructuradas, sino que se han caracterizado por el movimiento y la mutación, por la ruptura y creación, por

el constante devenir, afectando a los sucesos de la historia. Se puede afirmar, por tanto, que nunca una heterotopía permaneció constante.

En consecuencia, se considera que el proceso constituyente incorpora postulados de la episteme en análisis, bajo la organización del Estado Plurinacional en Bolivia, como un espacio que responde a las emergencias de la heterotopía, en el sentido de que “la heterotopía tiene como regla yuxtaponer en un lugar real varios espacios que normalmente serían, o deberían ser incompatibles” (Foucault, 2010: 25).

La comparación deviene de la coexistencia de una lógica colonial por los vestigios y prácticas del Estado moderno, dentro de un régimen de Estado plurinacional que busca, ante todo, la descolonización. La construcción de la colonialidad tiene no solo un horizonte de interés económico, sino una motivación de reproducción de un sistema buscando ser perfeccionado, por lo que se puede pensar como una heterotopía. En tanto se da de esta forma, también mediante una heterotopía puede ser transformado ese sistema, por lo que puede ser tomado como una posible herramienta de liberación.

Acerca de esta propuesta de analizar a los contextos socio históricos desde una función crítico reguladora y portadora de construcción de alternativas, es importante resaltar el carácter procesual de los acontecimientos que se han ocasionado en Bolivia y que han habilitado a transformaciones de transformaciones. Se afirma esto en el sentido de que, una “conquista”, o “visibilidad” de la episteme que porta Suma Qamaña ha estado concatenada con otras, y ha sido posible o vehiculizadora de problematizaciones del orden colonial establecido bajo una lectura de la emergencia de la transmodernidad, en la medida que se han gestado otras.

Es preciso hacer especial énfasis en el proceso definido como la década de la insurgencia comenzada con el nuevo milenio y la organización indígena en torno a la defensa de los recursos naturales, pero también hacer visible a la cultura negada y oprimida. No obstante, esto tiene como antecedente la convocatoria a los

pueblos indígenas de 1992, al cumplirse 500 años de la invasión europea. A su vez, esta década insurgente posibilitó la construcción de una Asamblea Constituyente que habilitó otros procesos, y así sucesivamente. Por tanto, el carácter utópico de la función crítico reguladora, podría plantearse que se construye permanentemente trazando nuevos escenarios.

La concepción temporal en la que está inscripta el *Suma Qamaña*, refiere a una noción circular, no en un sentido de eterno retorno, sino en la construcción de ciclos de ruptura de aquellas estructuras que imposibilitan la reproducción de la vida. Este modo de concepción circular, que es problematizado y profundizado en la explicitación de la episteme a la que se hace referencia, rompe con la linealidad del progreso, como característica propia de la modernidad, provocado por un tiempo de negación de la realidad como tiempo de dominación. Bautista (2014), caracteriza al tiempo de la modernidad como producción sistemática de los desequilibrios y en contrapartida, profundiza acerca de los modos de concepción circular de la temporalidad, mediante el retorno de *Pachakuti*. El cual “no está solo en el origen sino en todo acto o relación en lo que se origina de nuevo es la producción y reproducción de la vida de todos” (Bautista; 2014:231) Esta concepción delimita de que no existe un fin de la historia, sino una constante recomposición en la que se sitúa la función anticipadora de futuro en la ruptura de los ciclos repetitivos, en la hendidura posible para construir nuevas formas de ser y estar en clave de liberación.

En el proceso constituyente, se da un quiebre de temporalidades cerradas y reiterativas, por lo que hay una perturbación en el tiempo. Emerge desde las entrevistas la idea de *Pachakuti* como nuevos ciclos que construyen esperanza, una “anticipación del futuro como esperanza”. Una instancia estructurante de nuevas épocas venideras y cómo ello representa una transformación de las formas de vida, justamente una proyección de otro futuro posible.

Lo temporal es un aspecto central en el *Suma Qamaña*, es una de sus principales características en su conceptualización. Establece largos horizontes históricos para

su transformación y lo encuadra en el vínculo con todos los seres vivos que rodean a los sujetos, incluidas las estaciones.

Si bien se traza el horizonte de qué es el *Suma Qamaña*, se establecen procedimientos graduales que tienden hacia él, sin necesariamente serlo. Como lo es el objetivo de la instrumentación del Estado Plurinacional.

Rivera Cusicanqui (2011) plantea que la concepción democrática de la modernidad sobre el pasado, no permite desmontar la opresión que establece la colonialidad y, por tanto, se requiere incorporar una nueva forma de conceptualización -en sintonía con *Suma Qamaña*- que posibilite negar esa concepción cíclica para introducir instancias de ruptura.

La visión en la que se sustenta el *Suma Qamaña* de pasado/presente/futuro concibe una integralidad que, desde un presente dado, se proyecta desde el futuro hacia lo posible, en un espiral que se retroalimenta constantemente sin volver al mismo punto desde el que partió. En esta imagen de círculo de eterno retorno que aspira a generar una ruptura, retrotrajo a la asociación con Percia (2011), cuando expone que el círculo es la perfección del encierro. Y en esta oportunidad esta espiral rupturista y anticipadora de futuro permite, en sintonía con lo que se ha planteado, trazar un horizonte de otro futuro posible.

Se presenta una memoria colectiva que construye una memoria histórica y traza un horizonte nuevo (*Pachakuti*) desde el *akapacha*, el aquí-ahora de la historia y *khapacha*, aquello que aún no existe, pero que emerge como potencialidad destructiva o de liberación.

Finalmente, respecto a la función constitutiva de formas de subjetividad, se genera una conformación de una nueva subjetividad indígena, la nueva constitución reconoce aspectos que son asumidos por parte del Estado en la búsqueda del buen vivir. Genera en este texto utópico, un nuevo discurso contrahegemónico, portador de la interculturalidad que apuesta a lo múltiple por sobre lo uno -característico de la modernidad y asumido en la anterior constitución-. Interpela de otro modo a los sujetos; por tanto, es transformadora de las relaciones.

En definitiva, actúa como emergencia en Latinoamérica de nuevas formas y alternativas políticas dentro de las cuales se posiciona el buen vivir, a partir de la construcción de un relato alter-sistema, de otro mundo posible.

Dentro de lo que ha sido catalogado por Bloch en la diferenciación de los modos utópicos, es posible ubicar al Suma Qamaña y su incorporación en la nueva constitución, como un texto con pretensión utópica de liberación. Aspirando a la des-sujeción de los oprimidos, rompiendo con el orden colonial opresor, donde lo imposible es ubicado en el lugar de trascender lo existente.

1.d Transmodernidad y el sujeto transmoderno

Para comenzar el presente capítulo, es oportuno analizar la forma en que se ponen en discusión y se problematizan las miradas desde las cuales son abordados los hechos. En tanto, es pertinente reconocer que es inevitable caer en puntos ciegos que condicionan a nuestra visión en la historia, producto de imposiciones y avales respecto al saber/poder que heredamos. De un poder colonial que tuvo una pretensión —y aún la mantiene— de totalización e inhabilitación de discursos locales, al imponerse mediante la negación de otro. Muchas veces impregnados por la visión propia de la modernidad que reproduce una racionalidad que “es, por constitución, no sólo dominadora y racista, sino colonizadora; que es un pensamiento situado y local, que tiene una pretensión de universalidad, sí, pero de dominación, exclusión y colonización” (Bautista, 2014: 12).

Se entiende relevante posicionarse desde una escritura situacionista, y como ya se ha hecho referencia, crítica desde una conciencia territorial, ubicada en y desde Latinoamérica, para problematizar los saberes instituidos como dogmas, de modo de otorgar herramientas las cuales permitan desafiar al modelo de funcionamiento de la modernidad. De aquello que ha sido condicionado en el pensamiento, y que ha sido internalizado y reproducido; para así, pasar a un formato plural de pensamiento, como proponen diversos autores, —pero con el origen en Dussel—

acerca de la noción de transmodernidad. En definitiva, de transitar sobre aquello que “trata de pensar el futuro, y lo posible, desde la perspectiva de aquellos a los que la modernidad siempre ha negado” (Bautista 2014: 26).

Es desde la inclusión de lo que la modernidad ha negado, que se propone profundizar acerca de la categoría de la transmodernidad. Con la condición de poner el eje del pensamiento en la pluralidad y la posibilidad de pensar desde otros mundos posibles y no el único posible delimitado por el pensamiento moderno. Este planteo invita a pasar del reduccionismo, a la complejidad del multiverso.

La transmodernidad posibilita e invita a posicionarse desde una perspectiva crítica que reconstruya el universalismo concreto, incluyendo a la diversidad. Otro ejemplo al que se puede hacer referencia es el zapatismo, que plantea la no imposición de un modelo, sino un criterio socializador, teniendo como postulado el vivir en un mundo donde quepan muchos mundos. Por tanto, se parte de la concepción de que se está condenado a un orden —por estar insertos en modos que se rigen por la episteme moderna—, y de que los sujetos deciden —muchas veces de forma inconsciente— ser parte de este mecanismo en lo que se refiere a los mecanismos de control. No obstante, es esta propia sujeción la que habilita, desde el pensamiento crítico, trascenderla y construir nuevos procesos liberadores.

Estas perspectivas de pluralidad, van en sintonía con la noción de multiverso que incorporan las comunidades aymaras, particularmente, en el sentido que expone Huanacuni (2010) al plantear la coexistencia de “muchas verdades”, y no solo una —universo—; que el otro pasa a ser un interlocutor válido al cual tomar en cuenta, tomar como sujeto, y no como un objeto de control. Esto es lo planteado desde la analéctica que incorpora la transmodernidad, de considerar la validez del sujeto otro negado. “La transmodernidad, entonces, parte desde más allá de la modernidad como anterioridad, atraviesa toda la modernidad de modo transversal, pero a su vez como su cara oculta, excluida o negada, y por ello entonces tiende

hacia un proyecto más allá de la modernidad-posmodernidad europeo-norteamericana.” (Bautista, 2014: 37-38)

La transmodernidad como proyecto, propone ser diferenciado de la posmodernidad, posicionándose como una instancia liberadora, desde un lugar de exclusión, del sujeto negado por la modernidad. Sin embargo, no se trata de negar los postulados modernos mediante una oposición sin fundamento, sino que implica una superación a la línea de pensamiento en un proceso que amplía los campos de saber. Por tanto, de los campos de disputa, que, en lugar de rechazarlos, los incorpora para su apropiación. Invita a la constitución de otra racionalidad que toma al otro como un sujeto con un saber válido, y que no es la “ignorancia” la que posibilita superar, sino la complementariedad lo que permite construir un nosotros. Podría decirse que se da una doble negación al negar el mito de la modernidad, el cual niega al sujeto.

La transmodernidad, además de ser un concepto, es tomada como una categoría de análisis, la que se profundiza desde un enfoque crítico. Propone una visión de proyecto futuro tendiente hacia una liberación del sujeto, la cual, se podría decir, que busca sujetizar a la producción de subjetividad de masa que propone la modernidad como mecanismo de control y conformación del deseo. Esto lo lleva a cabo mediante una “superación del contenido mítico al que la transmodernidad como proyecto apunta deja al contenido conceptual o positivo de la modernidad sin su otra cara constitutiva, por lo que, en la medida en que ese proyecto se realice, nos ubicaría en una realidad otra respecto de la modernidad: la transmodernidad.” (Acosta (2020: 18).

La transmodernidad como concepto y categoría, al posicionarse desde el enfoque crítico, posibilita la operacionalización junto a la función utópica del discurso desde un lugar crítico regulador, y habilita a incursionar en la visualización de un horizonte posible, de un mundo otro alcanzable en un proceso de superación del mito de la modernidad.

Acosta (2020) explicita eventuales diferencias con Dussel (1992) en lo que hace al uso de la “exterioridad”. Para Acosta, la “exterioridad” no podría sostenerse esa condición para el “pueblo” o el “pobre” respecto de la racionalidad del capitalismo, en. cuanto esta es la que lo produce y reproduce como pueblo pobre latinoamericano. Sin embargo, considerando a la “exterioridad” en el sentido de “trascendentalidad inmanente” —como lo hace Hinkelammert—, calificaría para valorar a la transmodernidad en lo que se refiere a la modernidad/posmodernidad; así como al “pueblo pobre latinoamericano” respecto del capitalismo. La “exterioridad” como “trascendentalidad inmanente” es la que habilita a esas —aparentes— exterioridades como lugares de la crítica y de la transformación, sea de la modernidad/posmodernidad o del capitalismo.

Es así que se propone pensar, no solo a la transmodernidad como condición futura, sino también presente, en la medida que es posible producir estas derivas críticas del pensamiento, teniendo como base el pasado de 500 años que da lugar a un estado del arte que facilita articular estas nuevas formas de pensar, las cuales contemplan también las viejas formas. Se torna necesario identificar otros puntos en común de formas de pensamiento no occidentalizadas que dan sustento, conforman la base del concepto y categoría de análisis de la transmodernidad. Por tanto, se invita a analizar la posibilidad de indagar, sobre los resabios de la modernidad/posmodernidad en los términos temporales y la actualización de un pasado/presente/futuro, desde la concepción de la utilización de la utopía como función del discurso que vaya más allá de la linealidad.

Yendo sobre las nociones aymaras que nutren a la episteme de *Suma Qamaña*, existe una expresión: *quipnayra uñtasis sarnaqapxañani*³ la cual refleja otras concepciones de la tríada lineal de pasado/presente/futuro que estructura a los sujetos en el pensamiento occidentalizado y que podría echar luz sobre otras concepciones y estructuras del pensamiento, que tiendan a ese proyecto de transmodernidad, desde la resignificación del pasado, al mirarlo de frente, y al

³ Su traducción se aproxima a la expresión: “hay que caminar por el presente mirando (frente a los ojos) el pasado, y (cargando) el futuro a la espalda”.

presente y futuro cargarlo en la espalda. Esta lógica permite introducir una lógica circular que no responde a la negación moderno-occidental del pasado, sino a su incorporación, aceptación y utilización como insumo desde el presente, para construir el futuro, un futuro otro liberador.

El proceso liberador, en que se sustenta la transmodernidad, es conformado como una instancia de decolonialidad, en el sentido de una superación de dominación, de estructura de la sociedad y la vida durante el largo proceso histórico, que ha marcado a las relaciones en Latinoamérica. Reforzando esta premisa, Acosta (2020) plantea que,

“frente al autocentramiento de la razón moderna en el sujeto moderno como pretendido sujeto universal o al autocentramiento en los individuos resultantes de la fragmentación del sujeto moderno y su pretensión de universalidad en la posmodernidad, se trata del descentramiento en la razón del otro, que asumido con reciprocidad habilita un efectivo universalismo, más allá del falso universalismo de la modernidad o de la renuncia nihilista al universalismo de la posmodernidad.” (Acosta, 2020: 23).

La afirmación del sujeto requiere necesariamente incorporar la perspectiva transmoderna, ya que la modernidad/posmodernidad niega al sujeto como condición posible. Por tanto, para su resignificación es necesario introducir una interpelación ético-crítica para que emerja el otro negado a partir del proceso de liberación. Es un rescate no ya del otro —lo que implicaría la misma lógica mítica de la modernidad— sino de sí mismo para la creación de una sociedad y un espacio conjunto que permita la diversidad y no la aniquilación. De esta forma, el sujeto “se revela como una ausencia que grita y que está presente, pero lo es como ausencia. Como tal la ausencia solicita. Hacerse sujeto es responder a esta ausencia positivamente, porque esta ausencia es, a la vez, una solicitud.” (Acosta, 2010: 32)

La emergencia de un nuevo sujeto, es posible bajo las condiciones que establece la transmodernidad, a través de una condición liberadora. Según Acosta (2020), es desde la factibilidad de esta que puede universalizarse a partir de una emancipación del sujeto en clave de diversidad

“La liberación transmoderna —o la transmodernidad como liberación— habilita la emancipación desde la referencia de la alteridad y, por lo tanto, de todas las mismidades que tengan su referencia en todas las alteridades. Emancipación y universalismo concretos están así contenidos en el espíritu transmoderno de la categoría de liberación con su correlato en el espíritu liberador de la categoría de transmodernidad.” (Acosta, 2020: 44).

I.d.1 La subjetividad como instancia inmanente y portadora de la transmodernidad

La transmodernidad es oprimida en el presente como una realidad invisibilizada, oprimida por la propia modernidad, la cual la considera como pre moderna. Es desde ese lugar que la habilita en su emergencia, al adquirir una invisibilidad desde la modernidad sobre ella, requiere de su apropiación para poder surgir y actuar. Situarse en lo negado para afirmarse sobre lo posible. Por tanto, es necesario un sujeto que la sustente, que la haga una condición posible dentro de la utopía que la conforma.

Producto de esta condición de posibilidad, de pensar a través de una función utópica del discurso, se afirma que el sujeto transmoderno trasciende al sujeto moderno, ya que permite visibilizar aquello que ha sido negado desde el mito fundacional que ocasiona el encubrimiento del otro. Se da una trascendencia hacia un sujeto liberador, cuando, en cambio, el sujeto moderno establece una dependencia y sujeción en torno a diversos modos de dominación.

Con la transmodernidad y la emergencia del sujeto transmoderno, cambia la concepción en la afirmación del otro como sujeto válido. En la medida en que deja el encubrimiento de un sujeto moderno y se afirma en la alteridad, es que se

habilita a la diversidad a ser parte de un vínculo basado en la no aniquilación. Mientras que el sujeto moderno se afirma en la mismidad, el sujeto transmoderno se afirma en la alteridad, que da lugar a las particularidades individuantes de cada sujeto y sus características que lo componen,

“De manera que no se trata de un sujeto premoderno como afirmación folclórica del pasado; ni de un sujeto antimoderno de grupos conservadores, de derecha, de grupos nazis o fascistas o populistas; ni de un sujeto posmoderno como negación del sujeto moderno, como crítica de toda razón, para caer en un irracionalismo nihilista” (Dussel, 1992: 248)

Un punto clave a destacar del pasaje de la modernidad o del sujeto moderno al sujeto transmoderno, es la afectación subjetiva que conforma. Se identifica entonces a un sujeto basado en producciones masivas de subjetividades dominadoras, en una clave de sujeto sujetado sin conciencia de sujeción. Por otro lado, el sujeto transmoderno se funda en una subjetividad que posibilita recuperar aspectos singulares de forma consciente y crítica en el ámbito en el que se localiza, y no somete o encubre procesos de dominación, sino que apuesta a procesos liberadores en la afirmación de otros disidentes.

En el sentido de Hinkelammert, el sujeto transmoderno es una trascendentalidad inmanente. Ya que dentro del sistema institucional normativo es capaz superar al mismo, se escapa por los bordes y da un desbordamiento más allá de modernidad. “Y porque lo trasciende es portador de un punto de vista que sobre la referencia de su condición como sujeto le permite juzgar críticamente sobre su condición como trabajador o como ciudadano y, por supuesto, sobre el sistema institucional.” (Acosta, 2020:119)

Desde allí es que se propone profundizar acerca de los modos de sujeción y liberación a partir de la condición de reproducir y/o hacerse sujeto en una lectura que nos aporte mayores elementos para comprender a la transmodernidad.

Le Acerca de los procesos de producción de subjetividad y sujetividad

En este apartado se busca dar luz a una diferenciación que resulta relevante esclarecer en relación con las múltiples subjetividades que emergen en las epistemes y la incidencia y capacidad activa de los sujetos de construir identidades propias. De tal forma, se construye una diferenciación entre lo referido como subjetividad moderna, como aquella que es concebida desde un enfoque que la analiza la reproducción de lo dado. Y, por otro lado, la sujetividad que aflora desde la transmodernidad como acción de construcción de los sujetos en el marco de procesos de liberación que permiten la reafirmación sobre sí a partir de procesos críticos.

Desde esta perspectiva, la subjetividad y la sujetividad —en el sentido de reafirmación del sujeto con sus propias individualidades y libertades de construcción— coexisten y se entrelazan mutuamente sobre lo dado y lo posible de ser creado.

Los procesos de subjetividad, subjetivación y objetivación de los sujetos, responden a juegos de verdad en saberes situados -epistemes-, dependiendo el lugar en el que el sujeto está inscripto. Responde al posicionamiento y a los modos en los que se lo conceptualiza. Es un impacto que atraviesa al sujeto y por el que atraviesa el sujeto, transformando su propia existencia a partir de lo exterior y su afectación en lo interior.

Estos registros están inscriptos en diversas epistemes, desde la modernidad se da bajo profusos mecanismos de control, a través de modos de dominación que se reconvierten a lo largo del tiempo desde una actualización constante. Existe una subjetivación moderno-capitalista que delimita una forma de sentir, pensar y actuar en los sujetos, definiendo una subjetividad que produce sujetos serializados.

En lo normalizado se considera a la subjetividad moderna, como una subjetividad que está atravesada por la norma que establece la modernidad en la cual los sujetos reproducen y construyen sus propios condicionamientos. Sobre esto, actúa

de forma clara y a su vez con una gran complejidad el concepto que será desarrollado de colonialismo interno, pretendiendo identificar el porqué en múltiples oportunidades los sujetos actúan en contra de sí mismos.

Desde la transmodernidad y especialmente desde Suma Qamaña como su emergencia, se traza el objetivo de considerar al sujeto como sujeto diverso que aspira a la liberación y autodeterminación y, por tanto, se sustenta desde la alteridad, de contemplar a los sujetos que fueron negados de la modernidad. No obstante, está intercedido por los propios sujetos en un proceso de objetivación de sí mismo, mediante un mecanismo de individuación.

El proceso de objetivación no necesariamente es autónomo, ya que los sujetos no son una abstracción del medio en el que se está inserto. Sino que, en cuanto proceso crítico y consciente, puede aspirar a ser autónomo. A pesar de ello, se encuentra siempre condicionado a la norma. Es el proceso de objetivación que posibilita la sujetividad, de volverse a sí mismos como sujetos valiosos. De construir procesos liberadores de la norma que sujeta.

La objetivación y la subjetivación no son independientes, van de la mano. Estos procesos son dependientes de las condiciones del saber y sus formas de validez, que entran en juego de forma relacional, son parte las condiciones en que está inserto el sujeto.

La objetivación actúa como mecanismo a través del cual se internaliza el pliegue y adviene como sujeto. Es objetivado en la medida en que forma parte de un saber posible. Foucault (1990) expone que hay tres formas de objetivación:

- 1- los modos de investigación que pretenden tener el estatuto de ciencia [...], la objetivación del sujeto productivo» (Foucault 1990: 20)
- 2- la objetivación de las prácticas en las que el sujeto es dividido en el interior de sí mismo o de los otros.
- 3-las prácticas que el sujeto ejerce sobre sí.

Las condiciones de subjetivación son singulares, los modos del pliegue y su problematización forma parte de la objetivación, de cómo el sujeto construye ese

pliegue y no otro, la diferenciación, respecto a esto Foucault (1990) dice que pensar es emitir singularidades.

La subjetividad es considerada como potencia instituyente y la subjetivación como proceso de construcción de identidades. Por tanto, se destaca que la subjetividad nunca es normalizada en el sentido de que los procesos siempre son procesos singulares de identificación, a pesar de ello existe un condicionamiento normativo que impacta e influye en el proceso de producción de subjetividad.

Se reafirma entonces que las subjetividades siempre están condicionadas por las relaciones de poder, y son ellas que las determinan

“un proceso de subjetivación consiste en una construcción del yo, una reflexión subjetiva del sujeto sobre sí mismo frente al rol o lugar que ocupa en la sociedad, “el sujeto está dividido tanto en su interior como dividido de los otros. Este proceso lo objetiva.” (Roldán, 2021).”

“La lucha por una subjetividad moderna pasa por una resistencia a las dos formas actuales de sujeción, una que consiste en individuarnos según las exigencias del poder, otra que consiste en vincular cada individuo a una identidad sabida y conocida, determinada de una vez por todas. La lucha por la subjetividad se presenta, pues, como derecho a la diferencia y derecho a la variación. (Deleuze, 1986: 139)”

Sobre la subjetividad y las identificaciones, operan como marcas de marcas, nos dirá De Brasi (1998). Los modos de organización social, las condiciones de producción del saber, en definitiva, las epistemes en las que se está inmerso, producen sujetos, producen modos de subjetividad. Codifican al deseo y el sujeto la internaliza, no siempre haciéndola consciente. Pero en la medida en que toma conciencia de sí, o como dirá Foucault (1999), en la medida en que los sujetos son libres y asumen el cuidado de sí, como acción ética, tienen la capacidad de ejercer su libertad.

"Gobernarse a uno mismo, en todo caso según mi lectura, no forma parte del poder. La prueba es que el poder opera por reglas coactivas, y gobernarse a uno mismo es una regla facultativa del hombre libre." (Deleuze, 2020)

La diferenciación con la subjetivación es el rol instituyente que la misma adquiere, en este caso a partir de la lógica incluyente de *Suma Qamaña*. “Nuestros modos de obrar y de pensar están en estrecha relación con los modos de objetivación-subjetivación en la medida que estas categorías son constitutivas de un saber posible (Foucault, 1990: 26).

Los sujetos tienen dobles plegados que no son repetición, no es reproducción del afuera, sino un proceso de construcción de lo subjetivo que le da la condición de volverse sujeto, de hacer visible su subjetividad.

La objetivación autónoma es considerada como el poder de discernimiento desde una concepción de la alteridad del sujeto transmoderno, donde a partir de un proceso crítico adecúa lo que pasa, y lo que pasa con lo que le pasa a sí mismo, como elemento constitutivo de su subjetividad.

La subjetivación se constituye como los pliegues que forman la causa final, la causa formal, eficiente, material de la subjetividad. Actúan mediante códigos y reglas del saber y del poder, sin fundirse en ellos, sino que tiene el potencial de que se produzcan otros pliegues.

Se pretende destacar que la subjetivación es el proceso por el cual los individuos, mediante la capacidad de objetivación autónoma, se constituyen como sujetos y manifiestan la subjetividad desde una perspectiva crítica. Se da una transformación hacia una subjetividad en el sentido de apropiación crítica de la noción de sujeto con el cual emerge una subjetividad no condicionante —o condicionada en su totalidad— con la norma.

La subjetividad moderna construye un sujeto sobre valores, discursos y prácticas en relación con la normalidad. Es el proceso de subjetivación mediante la objetivación, lo que permite resignificar las instancias de apropiación y lucha en medio de tensiones con la norma, lo que posibilita construir nuevos campos de disputa sobre el sujeto, y considerarlo como tal. Este proceso construye la subjetividad, donde el sujeto que se reconoce como tal, más allá de las producciones subjetivas que es pretendido que disponga, pero que el sujeto

cimiento en torno a su identidad. Podría decirse que el proceso de subjetivación implica desinstitucionalizar y desdoblar la condición normalizante.

La producción de mercancías dentro del sistema capitalista crea los modos de pensar y actuar, basándose en una producción de ser-mercancía. Son estas lógicas las que posibilitan la perpetuación como sistema, en la construcción de mecanismos de control que normalizan y hacen que se reproduzcan de forma acrítica comportamientos y saberes. Esto, que yace por debajo (*subjectum*, devenido en subjetividad) de una planificación de control, resulta ser funcional a ciertos intereses, producto de la delimitación de los parámetros normativos. Es esta reproducción lo que construye la relación de dominación/sometimiento en la validación y autovalidación de saberes que son naturalizados.

Se considera pertinente, a partir de lo abordado, tomar la noción de pliegue que adopta Deleuze (2015) en una lectura sobre la obra de Foucault, planteando que el sujeto es un pliegue del afuera —lo exterior a sí— en el adentro. Es en ese instante del pliegue que se hace difusa la diferenciación, producto del intercambio de lo uno con lo múltiple. Se genera “un impensado en el pensamiento, es decir constituye un adentro coextensivo al afuera, un adentro más profundo que todo mundo interior, así como el afuera era más lejano que todo el mundo exterior.” (Deleuze, 2015: 53) Lo cual implica disponer de un control sobre sí mismo, considerando al cuidado de sí, como la práctica y en búsqueda del *ethos* de la liberación.

De esta forma que se considera a la subjetivación como una capacidad o mecanismo que posibilita a la liberación del sujeto, de disponer sobre sí en el momento en que puede apropiarse del potencial que habilita el pliegue. La subjetivación siempre es individual y a su vez colectiva, y siempre busca lo múltiple y nunca lo uno —como pretensión totalizante—; por tanto, se sostiene que la posibilidad de generar las rupturas coloniales del pensamiento, se da en procesos que son —como el pliegue—, individuales y colectivos a la vez. Esto

conlleve un gobierno de sí, y una adecuación a las formas de posicionarse ante uno mismo como potencial de liberación que conlleve cuatro momentos.

- 1- El pliegue de una fuerza sobre sí, en una materialidad que determina lo corporal.
- 2- El logos como regla del pliegue, como herramienta de reunión.
- 3- La constitución del pliegue en sí mismo, la conformación de una verdad, no en sentido absolutista, sino en un sentido para sí.
- 4- La subjetividad como “interioridad de espera”, que habilita a construir variaciones y diferenciaciones producto de la construcción de la propia verdad y de la selección de un *logos*.

Desde la caracterización de los pliegues en los sujetos, es que se genera la posibilidad de introducir variaciones y construir las propias afectaciones, que provienen del afuera, pero sobre todo del adentro como forma constitutiva de sí mismo para el autogobierno.

“La cuestión es determinar lo que debe ser el sujeto, bajo qué condición se encuentra sometido, qué estatus debe tener, qué posición ocupar en lo real o en lo imaginario para llegar a ser un sujeto legítimo de tal o cual tipo de conocimiento; en suma, se trata de determinar su modo de “subjetivación” [...]. La cuestión es, simultáneamente, determinar bajo qué condiciones algo puede convertirse en un objeto para un conocimiento posible, cómo ese algo pudo ser problematizado en cuanto objeto por conocer, a qué procedimiento de delimitación pudo haber sido sometido, qué parte de ese algo que se considera pertinente. Se trata entonces de determinar su modo de objetivación, que no es tampoco el mismo según el tipo de saber del que se trate. Esta objetivación y esta subjetivación no son independientes la una de la otra; es de su desarrollo mutuo y de su lazo recíproco que surge eso que podríamos llamar “juegos de verdad [...]” (Foucault, 1994, 1451).

En la construcción de los modos de pensar y construir los sentidos, las significaciones están impregnadas de las construcciones en torno a los signos y los regímenes de los mismos. Deleuze y Guattari (2004) exponen una clasificación que parece propicia a ser incorporada en la presente producción, que refiere a las semióticas vinculares de los signos, entre el sistema significante. Aquel que establece modos de segmentariedad autoritarios y despóticos, paranoicos y basados en una linealidad que se manifiesta en los modos de vida imperial que someten a sus súbditos y construyen una moral que delimita a la producción de subjetividad de los sujetos en modos condicionantes. Este régimen toma como guía a la significancia e interpretación como acontecimientos estructurantes. No obstante, existen otros regímenes como el que los autores refieren como pre significante.

También describen al régimen contra significante, aquel que por oposición construye un nuevo modo, pero que queda anclado en aquellas limitaciones de reproducción de los mismos modos a lo que se opone. Por tanto, se torna oportuno analizar cómo los procesos de liberación, rompen las cadenas de un sistema opresor, pero pueden potencialmente producir otras nuevas opresiones en la medida de no avanzar en la incorporación de grados de libertad o liberación.

Los autores exponen un régimen post-significante, que se opta transformar desde el *locus investigationis*, en el régimen trans-significante, en el sentido de que la posmodernidad resulta ser la doble cara de la modernidad, y que es necesario trascender la dualidad para construir otros modos para pensar otros mundos posibles. Es desde esta transsignificancia que afloran los procesos de subjetivación, en el sentido de ser personal, pasional y subjetivo, el proceso de construcción de sentido, adoptar una ética ejercida desde una perspectiva crítica.

I.f Sobre el sujeto social histórico en Bolivia y el rol de los movimientos sociales en clave transformadora

Es de suma importancia luego de establecer los principios orientadores que guían la presente investigación en relación con el sujeto y los procesos micro políticos, plasmar la perspectiva social y política de transformación que aloja esta episteme inscripta en el enclave latinoamericano. Si bien en apartados posteriores serán expuestas las diferencias entre el sujeto moderno y el sujeto que porta la episteme de Suma Qamaña. En este ítem se considera relevante profundizar acerca de la propuesta de transformación social, de cómo problematiza aspectos que hacen a la condición democrática, la cual se podría denominar, transformadora. Y a los procesos en las que se encuentra inserta en el territorio latinoamericano.

En esta línea se toman los aportes de Helio Gallardo (2006), quien plantea que la democracia no tiene que ver con las necesidades de las personas, sino que se refiere a un procedimiento de elección de gobiernos. En muchas oportunidades se considera al mejor de los procedimientos a través de la representatividad, pero no por convicción sino por descarte a otras modalidades autoritarias. La intromisión de las empresas transnacionales ha configurado un debilitamiento a las democracias, estos procesos son identificables en Bolivia con los mecanismos que se gestaron durante finales del siglo XX y que dieron comienzo a una década de insurgencia, donde su punto culmine fue la Guerra del Gas en 2003.

Las actuales condiciones democráticas en Latinoamérica no posibilitan pensar en un fortalecimiento, sino más bien todo lo contrario. La lógica de responsabilidad colectiva hace responsables a los propios desplazados de su condición, sin asumir las desigualdades sociales estructurales en las que se basa el capitalismo. Gallardo (2006) propone realizar una diferenciación entre categorías en lo que se refiere a los procesos que se gestan como condición democrática, las cuales se detallan en:

- Construcción de una presencia de “hambre ciudadana” como una articulación de la explosión social y popular.

- Derivas de posibilidades revolucionarias de sectores populares, como secuencia que precede a la canalización del hambre ciudadana.
- Una transformación de las bases epistémicas y culturales que deriva de las luchas populares y acciones revolucionarias.

En lo que se refiere a los procesos revolucionarios, existe una producción de procesos liberadores, que si bien se ha hecho referencia a las liberaciones del sujeto y los modos de dominación, el mismo no es una entidad abstracta y ajena a lo que lo rodea.

Se construye una secuencia sobre las condiciones de posibilidad, desde las cuales se originan los “asaltos al poder”, los que responden a un momento de mayor fragilidad del proceso en el que no podría existir sin una conformación previa de diversas etapas. Etapas que responden a una acumulación de fuerzas a partir de procesos sociales que se constituyen como mecanismos por los cuales son posibles estas revoluciones. No obstante, se genera una diferenciación de distintos tipos de revoluciones posibles:

- a- La acumulación de fuerzas
- b- El asalto al poder
- c- El reforzamiento de prácticas alternativas que posibiliten crear una nueva institucionalidad

Estas etapas no son restrictivas una de la otra, sino que tienen una directa interrelación. Y en muchos casos se constituyen en etapas de un mismo proceso. En este contexto de construcción de transformaciones sociales, a partir de la alianza entre diversos actores, se construye el potencial de acción reivindicativa y posteriormente, la transformación de las bases epistémicas y estructurales de una sociedad. El autor avanza hacia una complementariedad sobre la condición de sujeto y, realiza una diferenciación entre subjetividad y objetividad, profundizando

el enfoque al que ya se ha hecho referencia; considerando a la subjetividad como la voluntad de hacerse y constituirse como sujeto.

Darle carácter propio a los procesos que se interviene, de apropiarse de lo que pasa a partir del reconocimiento y la auto transferencia del poder. De sentirse parte de los procesos como propios. Es lo que se hace referencia como reappropriación de la singularidad, los aportes de Gallardo complementan este enfoque como una “reappropriación peculiar porque resiente el despojo de algo de lo que nunca se ha sido propietario” (Gallardo, 2006:24).

Se propone diferenciar entre el sujeto colectivo en contraposición a la masa, entendiendo a la masa como un conjunto homogéneo, el cual responde a lógicas de identificación, pero no necesariamente de construcción de identidad. De esta forma, la masa actúa como una lógica identificatoria que responde más a una expansión capitalista a partir de la globalización, que a un conjunto de reivindicaciones propias, producto de las auto transferencias de poder, para conformarse como sujeto colectivo de liberación.

En la propuesta de estudio de la presente investigación, se destaca que en Bolivia existe un motivo de lucha, que tiene como eje central a la dignidad de los pueblos y las naciones originarias, a través de la conformación de los movimientos indígenas como sujeto histórico.

En Latinoamérica existe una caracterización de la cultura democrática que resulta restrictiva y que es planteada como una cultura despótica, y que para los individuos el mayor temor, es el temor a la autoridad. Es así que se conforma, un hartazgo y descreimiento hacia el sistema político, lo que se constituye como un campo fértil para los autoritarismos. No obstante, también se constituye como un elemento de condición política para la realización de transformaciones. En la visión construida hacia los sujetos colectivos por parte de la esfera dominante, se reproduce una identificación masificada del imaginario social realizado por este

tipo de democracia restrictiva, que hace proyectar una visión de que las y los indígenas son sujetos inferiores e incluso, asociados a la delincuencia.

Para romper con estas identificaciones, Gallardo (2006) hace referencia a la necesidad de construir un desorden positivo, valorando su potencial transformador en la ruptura de la normalidad. Como contrapartida, el desorden negativo implica la adaptación a condiciones sociales desfavorables que construyen desigualdad, propias del neoliberalismo. El desorden positivo permite construir una subjetividad revolucionaria, teniendo como condición necesaria la articulación de acciones a través de una propuesta alternativa bajo una estrategia social, organizacional y de captación de convocatoria amplia bajo una pretensión utópica.

En el marco de los procesos transformadores de este sujeto histórico al que se ha hecho referencia, se advierte sobre el riesgo del uso del concepto de utopía como el opio de los intelectuales —desde el utopismo—, pero también de las referencias utópicas como elemento estimulador para las luchas populares constituyéndose como un elemento de identidad. Lo que se podría denominar como una suerte de fe utópica. Es así que se resalta la importancia del factor imaginativo en las luchas populares, como condición creadora de posibilidad y así se propone pensar desde la función utópica del discurso.

En la medida en que los sistemas de dominación construyen identificaciones de los sujetos, pero no identidades propias, los mismos actúan como un sistema de reproducción. La lucha, por tanto, es utilizada como una herramienta de liberación de estos procesos de dominación y deberá estar orientada a la ruptura de estas identificaciones para la proliferación de identidades que den cuenta de los intereses legítimos de los sujetos.

La adherencia a las identificaciones refuerza y perpetúa el modelo de dominación de la modernidad. Sin embargo, en cada indignación y resistencia a modelos de dominación, está la posibilidad de incidencia desde procesos transformadores y la creación de espacios de liberación. Entonces, debería ser orientada esta indignación y hartazgo, hacia un trabajo acerca de la desnaturalización y

problematización de las identificaciones que proyecta el capitalismo. Por tanto, de la razón que impone la modernidad. Es sustantivo a la hora de crear otras formas de organización desde una nueva cultura política, la superación de la lógica electoral, para disputar la construcción de identidades propias en una lógica de proliferación de la vida.

Es la propia resistencia a la que se hace referencia, la que construye un sujeto socio-histórico, en este caso, los movimientos indígenas y se mide por su incidencia política y su poder de transformar. Gallardo plantea que, “aunque el Estado-nación se ve superado por la mundialización de la expansión de la producción y el consumo, el referente *nacional* o *local* sigue siendo el *punto de partida* de la lucha proletaria de clases” (Gallardo, 2006:70-71).

El autor incorpora como horizonte la problematización acerca de la condición de posibilidad, la de crear una nación sin dominación, un proceso de liberación. Este proceso se sustenta en torno a la construcción de identidad de una lucha específica como parte de la propia vida. Y esto implica, como ya ha sido referido, romper con identificaciones —aquello impregnado desde el sistema de dominación— que sustentan a las desigualdades sociales. Se apuesta entonces a la construcción de identidades en torno a las auto transferencias de poder para promover instancias de liberación.

En Latinoamérica, cuando se refiere a las “naciones” el referente es una comunidad, de esta forma, es preciso diferenciar a la soberanía desde la:

- 1- Comunidad productiva
- 2- Participación democrática
- 3- Autoconstrucción del sujeto

La dominación se basa en la construcción de asimetrías y se reproduce en torno a estas desigualdades que genera y reproduce. Estas asimetrías se nutren de un conjunto de prácticas en diversos ámbitos, en lo familiar, la economía, la cultura, la política. El pueblo social es quien sufre las asimetrías a partir de los mecanismos de dominación, basándose en identificaciones que validan a las relaciones de dominación.

Las luchas por otro mundo posible, son repensadas en sintonía con Gallardo (2006) desde el criterio de factibilidad y planteando que se generan por otro mundo factible. Sin embargo, la modernidad no hace factible una experiencia universal de la humanidad. Latinoamérica tiene la existencia de poderes locales alternativos. Gallardo (2006) dirá que la humanidad debe producirse y las relaciones de poder producen humanidad, construir humanidad nos reafirma en el rol de sujetos.

En relación con los movimientos sociales, Gallardo (2006) establece que son el mecanismo de resistencia a las formas de dominación que establece el capitalismo para cortar con la reproducción de las desigualdades sociales que impiden la factibilidad de lo humano y las afectaciones en el ambiente. El lugar social que tiene cada sujeto es una construcción en torno a modelos de dominación, es siempre un sujeto sujetado a las formas de reproducción que establece el capitalismo. Esas sujeciones son las que problematizan los movimientos sociales populares.

No es suficiente asaltar el poder mediante el acto revolucionario al tomar al mismo, sino que es necesario transformar sus lógicas y la concepción de ejercer el poder bajo un mandato no autoritario. Es relevante en este ítem, retomar el principio de mandar obedeciendo, lo que ha establecido como objetivo Evo Morales, lo que también recuerda al principio zapatista.

La pretensión de construir una nueva realidad social y una nueva humanidad a través de la proliferación de otras, de la condición liberadora que porte esa nueva humanidad; recuerda a la premisa de Foucault al expresar que el hombre ha muerto. Es necesario trascender ciertas formas, para la emergencia de otras nuevas. Las cuales deben ser producidas en la medida en que se reconozcan la capacidad de sujeto de los actores sociales de la posibilidad de autoproducción. El imaginario de raza superior aleja a la posibilidad de construcción de humanidad, el auto transferir poder sobre la base de la resistencia de estas lógicas, aloja en sí el potencial liberador.

De esta forma, se introduce la interrogante, ¿es posible garantizar o generar transformaciones en términos de transferencias de poder desde los gobiernos, superando el politicismo que considera que solo la arena política puede generar transformaciones humanistas?

I.g Liberación más allá de la emancipación

Es desde el principio crítico de la democracia, al decir de Dussel (2006) que se constituye una perspectiva de contraposición al poder fetichizado, a la legitimidad aparente que surge de la realidad. El propio fetiche, que construye una exclusión y a partir del pueblo organizado, se genera un ejercicio crítico que posibilita las transformaciones. Esta premisa se considera ineludible de abordar a la hora de introducir la noción de liberación. Por tanto, requiere la incorporación de aquellos sujetos que han estado excluidos en un sistema, sean sujetos prioritarios en la construcción de uno nuevo, que sean el sujeto de liberación para la transformación de la realidad.

En la conceptualización del principio crítico de factibilidad, Dussel (2006) expresa:

“¡Debemos obrar lo máximo *posible*, lo que aparece como reformista para el anarquista y suicida para el conservador, teniendo como criterio de

posibilidad en la creación institucional (transformación) la liberación de las víctimas del pueblo! Solo los movimientos sociales triunfantes o el político de genio (...) sabe lo que es factiblemente posible o imposible, el cómo estirar la cuerda al *máximo* hasta antes de que se rompa”. (Dussel, 2006:107)

En el proceso de liberación explicitado por Dussel, existen dos momentos que lo caracterizan, uno de ruptura —o negativo— de un sistema dado y hegemónico y, por otra parte, uno de salida y construcción de otro sistema —positivo—. Por tanto, se presenta una disyuntiva, ¿cómo construir más allá del sistema de dominación al cual se pretende trascender, de forma de no reproducir un modelo dominante?, ¿bajo qué principios se sustentan los cimientos de ese otro mundo posible, incluyente de aquellos que fueron excluidos? Ante estas interrogantes, es posible trazar escenarios en diversos niveles y horizontes temporales, dentro de los que la utopía se torna el postulado político de la praxis crítica liberadora.

Por otra parte, es posible identificar, según la teorización de Dussel (2006), a los paradigmas o modelos de transformación en la construcción de pactos sociales. Los proyectos de transformación políticos que construyan los modos de acción liberadora, las estrategias de acción, las tácticas eficaces como herramientas de mediación y en último lugar, la elección de los medios apropiados para hacer real y concreto el proceso de liberación.

La praxis de liberación “es la acción de los sujetos que han devenido actores que edifican el nuevo edificio de la política desde una nueva “cultura” política.” (Dussel, 2016:123) No obstante, en el proceso crítico de liberación que plantea Dussel (2006), es pertinente problematizar sobre los procesos que se gestan y los devenires posibles sobre la *potentia* de transformación. Ya que las liberaciones alojan en sí mismas, y bajo el componente positivo de construcción, de nuevos escenarios. Pero también riesgos de incurrir en nuevos modelos de sometimiento, otras formas de sujeción que impliquen la necesidad posterior de construir otras liberaciones.

Así como pensar la vida inevitablemente conlleva pensar la muerte, pensar las liberaciones es pensar también los modos de sujeción. Esto habilita a transitar por procesos que problematicen la diferenciación de los sujetos colectivos con la producción de una subjetividad colectiva. El sujeto colectivo no deviene en una producción masiva e impositiva, sino en un proceso de liberación que posibilita la diferenciación de las multiplicidades y da lugar a la construcción de muchos otros y no uno único y uniforme.

La subjetividad del colonialismo, al decir de Bautista, impone formas de actuar, de pensar y de sentir, que reproduce lógicas totalitarias sin tener una apropiación y un posicionamiento crítico frente a esa reproducción, “el fenómeno de la colonización pasó a formar parte ya no sólo de la subjetividad de los colonizadores, sino también de la subjetividad y la interioridad de los sujetos colonizados.” (Bautista, 2014:65)

Emerge como necesaria una liberación del poder y la apropiación de las fuerzas de dominio de sí ante los otros por parte de (nos)otros. La construcción de un proceso que sujetivice a los individuos y que rompa las cadenas del sometimiento/dominación en una lógica de la modernidad, para habilitar el pasaje a la construcción colectiva de un régimen que permita mayores libertades.

En este contexto y situaciones de dominación, es preciso pensar sobre el sujeto latinoamericano, como una ausencia que grita y está presente constantemente, es una ausencia que se hace presencia como ausencia respecto a la negación y su funcionamiento de actualización constante por la falta. La intención de eliminar el registro de lo indígena en nuestro continente puede considerarse como un elemento que habilitó a las posteriores creaciones de perspectivas decoloniales.

La modernidad tiene la característica de basarse en un funcionamiento de dominación-sometimiento, en cambio, los sujetos en múltiples ocasiones no ven que están siendo dominados, creyendo que son libres.

En sus aforismos, Kafka (1998) lo representa claramente al exponer, “El animal arrebató el látigo al amo y se azota a sí mismo para volverse amo. No se da cuenta de que solo se trata de una fantasía creada por un nuevo nudo en la correa”.

Es el funcionamiento en lo que, en la visión, se caracteriza como punto ciego, desde dónde vemos sin verlo. Por ende, funciona basándose en una lógica estructural de negación del sujeto.

Se invita entonces a retomar la idea respecto a la invasión de 1492 como un acontecimiento estructurante, como una instancia traumática que, en el reconocimiento y el abordaje, posibilita construir una superación en tanto no exista ni se construya una negación del hecho. Que permite elaborar a posteriori el concepto de transmodernidad, habilitando a pensar un marco conceptual que permite construir otra temporalidad. Formas más humanizantes y no mercancías como el tiempo lineal y progresivo de la modernidad.

Por lo tanto, se propone incentivar el acto de pensar como proceso de construcción de nuevas formas de vida y de relacionamiento entre los sujetos, como forma de ser y estar en el mundo que permita dar cuenta de qué pensamos cuando pensamos. Se reflexiona en torno a las imposiciones y a través de las vivencias y los afectos que nos atraviesan.

Es así que se considera pertinente preguntar, ¿cuáles son las emergencias del pensar actual? ¿Qué aporta situarnos en torno a una perspectiva transmoderna respecto al sujeto en función de lo que acontece en esta parte del mundo? El objetivo de esta perspectiva es ir hacia la producción de nuevas realidades, en lo que Bautista (2014) plantea como una necesidad, la de

“no sólo poner la realidad de pie, sino también poner de pie nuestra comprensión de la realidad. Sólo entonces será posible que, ahora sí, podamos poner de pie la dialéctica para luego desfeticizarla y de este modo formular y desarrollar una nueva concepción de racionalidad fundada de modo explícito en la producción y reproducción de la vida, tanto del ser humano como de la Pachamama. Sólo así podremos decir de

modo coherente que estamos en un auténtico proceso revolucionario y no en un mero «proceso de cambio»” (Bautista, 2014: 282).

En relación con las preguntas trazadas resultan pertinentes los aportes de Foucault (1999), al expresar:

“No quiero decir que la liberación o tal o cual forma de liberación no existan: cuando un pueblo colonizado busca liberarse de su colonizador, se trata de una práctica de liberación en sentido estricto. Pero ya se sabe que, incluso en este caso, por lo demás preciso, esta práctica de liberación no basta para definir las prácticas de libertad que a continuación serán necesarias para ese pueblo.” (Foucault, 1999:394).

Es oportuno retomar lo abordado en anteriores producciones acerca de las liberaciones y las relaciones de poder; no hay sociedad que esté por fuera de las relaciones de poder, es decir, las estrategias por las cuales los individuos buscan incidir sobre otros.

“El poder consiste en crear juegos estratégicos desde las libertades, donde los juegos de poder y los estados de dominación convergen en lo que Foucault denomina las tecnologías gubernamentales, y en el análisis del poder que produce, deslinda tres niveles: las relaciones estratégicas, las técnicas de gobierno y los estados de dominación. La noción de gubernamentalidad habilita a dar cuenta de la libertad del sujeto y su relación con los otros, habilita a la discusión y reflexión sobre la ética y el cuidado de sí. La gubernamentalidad es entendida como las prácticas por las cuales se pueden construir, instituir y suscitar a las estrategias que los individuos, en su libertad, pueden establecer con los otros. (Romero, 2015: 15-16)

Foucault establece que “en un juego de verdad dado siempre cabe la posibilidad de descubrir algo diferente y de cambiar más o menos tal o cual regla, e incluso a veces todo el conjunto del juego de verdad.” (Foucault, 1999:411) Desde esta línea de análisis, “el tirano teme por la libertad del otro y por ello genera un proceso de dominación -a través de sus prácticas de poder- manipulando además mediante la represión de los des-pliegues posibles.” (Romero, 2015:16)

Existe un ciclo de construcción de hegemonía que se repite como un bucle y recorre los mismos trayectos. Es lo que Deleuze —desde Foucault— define como imposibilidad de lograr un estado superior denominado libertad. Podemos exponer y poner en juego en el escenario prácticas de liberación, pero desde este análisis, jamás de libertad.

Conclusiones del apartado

Se propone realizar una somera síntesis de apartado que sirva como resumen acerca del *locus investigations*, que profundice en torno de la concepción crítica que se ha planteado acerca de los principios rectores que sustentan esta producción. Uno que permita aproximarse a la episteme que emerge desde las diversas tramas y transformaciones en Bolivia bajo el principio de *Suma Qamaña*.

Se ha dado cuenta de cómo los modos de producción del saber tienen directa vinculación con los tiempos históricos en los que se está inserto y, por tanto, se constituyen campos de interrelaciones mediante el discurso a los cuales no es posible construir una gran teoría única y unificada. Sino de prácticas que responden a disputas de poder, a las que se ha denominado como episteme. Estas adquieren limitaciones y coerciones, así como también otorgan legitimidad.

Se ha propuesto abordar el problema de estudio desde una nueva categorización de episteme y pensarla en diálogo a conceptos que responden a esta emergencia de la transmodernidad, considerando las nociones temporales, la visión de futuro, una liberadora de las formas de sujeción para la construcción de una nueva subjetividad sustentada en la alteridad.

Esta condición liberadora ha sido analizada a través de los aportes y enfoque de considerar a la utopía como una función del discurso que habilita a la conformación un proyecto social y político transformador y superador de la

irracionalidad de la razón moderna. El cual, sin negar la condición, la toma y la trasciende.

PARTE II / De las estructuras de la modernidad

En este apartado de la investigación se da cuenta del origen fundante que constituye a la modernidad en su vinculación directa con Latinoamérica. Desde la construcción del mito fundacional y los modos en que el mismo fue reconstruyendo, para establecerse como modelo racional superador. El cual, en definitiva, conformó como un sistema perverso de dominación.

Se exponen los mecanismos de dominación y control sobre los sujetos en los que se basa la modernidad, mediante la construcción de normas que normalizan a los individuos y exponen un modo de pensamiento y registro. Los que establecen sobre los sujetos modos de sujeción y lo limitan en su condición humana mediante la restricción de formas organizativas liberadoras.

Acerca del mito fundante de descubrimiento se detalla como invisibiliza a la otredad-sujeto creada desde el descubridor —o invasor— como objeto, en torno a una lógica de dominación y superioridad a partir de la construcción de una única verdad. En consonancia, se aborda sobre los modos en que el Estado actúa como una herramienta de dominación, ya que se rige bajo una estructura coercitiva, donde las lógicas del poder son constructoras del sujeto; las cuales construyen a las formas de vinculación y de pensamiento.

La modernidad como modelo constituye al capitalismo, pero no se agota en él, sino que incorpora dimensiones que lo trascienden. Introduce postulados que lo superan, entre los que es relevante destacar, la concepción del tiempo que ha transformado los modos de vida y la constitución de sujetos colectivos en una división de clases en función del lugar en las relaciones de producción. La noción del desarrollo que ha implementado, postula que el crecimiento social y económico es un progreso, lo cual responde al enfoque moderno, postulado que ha trascendido al propio capitalismo. Esta noción de desarrollo tiene su centro en la

acumulación, sin considerar las consecuencias ecológicas y sociales que provoca el mismo.

La modernidad constituye un proyecto en constante reformulación que tiene una perspectiva de largo plazo y busca la eliminación de las formas organizativas que están por fuera de su lógica con el objetivo de reconstrucción de la trama social, con esto se describe otra de sus principales características, la revisión y reconstrucción constante para perpetuarse.

Se destaca la importancia de considerar la tesis de Tapia (2019), cuando afirma que el desarrollo responde a las transformaciones que se gestan en el diagrama del tiempo histórico. De esta forma se aborda a la noción de desarrollo bajo una estructura de las sociedades como organizaciones temporales; “el tiempo histórico tiene que ver con el modo en que una sociedad se produce, produciendo también el tipo de espacio en el que se organiza la vida social, el modo en que determinado tipo de relaciones sociales pauta y organiza el modo de vincularse con la naturaleza para transformarla” (Tapia, 2019: 13-14).

La modernidad construye su noción temporal como una línea recta que solo avanza sin contemplar la historicidad de los sujetos, las producciones de sentido de los mismos y las sociedades en las que se constituyen. Esto recrea una idea de negación al pasado y una priorización exclusiva en el futuro. La noción temporal se configura en torno a la producción y la capacidad de los sujetos, en una organización rutinaria de la vida en la búsqueda de la maximización de los beneficios. Por ende, de una guía capitalista de la ganancia.

Otra de sus principales características que resulta sustancial desarrollar producto de lo que constituye subjetivamente en los sujetos, es la pretensión homogeneizante y la construcción de la centralidad en torno a la norma. De esta forma, “la modernidad se erige como la composición de una autotransformación, a partir de varios núcleos en el continente europeo que implica también destrucción de formas sociales previas y, por lo tanto, sustitución y transformación

social, y esto se combina con un movimiento de destrucción social y cultural a través de la colonización.” (Tapia, 2019: 17)

Este proceso de transformación se vio notoriamente afectado desde la invasión en Latinoamérica y en la pretensión de destrucción de las formas sociales previas a la modernidad, tal como ya se ha hecho referencia. La motivación de estos cambios no fue en el sentido de satisfacción de necesidades de los sujetos. Sino en la acumulación de mercancías: “lo hace a través de una organización social que produce y reproduce desigualdad de un modo nuevo a como ocurría en formas sociales previas.” (Tapia, 2019: 19)

La modernidad como modo de organización de la vida en un tiempo histórico, ha establecido que el desarrollo sea su perspectiva de evolución, progreso a un nuevo modo de organización de la producción y distribución. Es desde ahí que derivan diversas concepciones y teorías en función del desarrollo, con múltiples matices, pero con una guía como denominador común, la pretensión del crecimiento económico, la construcción de los modos de consumo y la visión lineal del tiempo; “el desarrollo implica la apertura de las fuentes de explotación de recursos naturales y también de sistemas de producción de bienes de uso colectivo que eran públicos, que se convierten en espacios de acumulación privada.” (Tapia, 2019: 31)

Bolivia ha transcurrido por procesos transformadores, en los que ha posibilitado construir nuevos horizontes en relación con los modos de dominación que impone la modernidad, hacia otras lógicas alternativas, apostando a rescatar lo identitario de cada territorio. Ante estos procesos resulta pertinente indagar, sobre las formas en que están permeados de resabios de la modernidad, estos proyectos alternativos. En otras palabras, cómo el Estado Plurinacional no ha podido desprenderse de la lógica moderna y ha incurrido en la perspectiva desarrollista y de dominación.

Como se ha mencionado, una característica clave del proceso modernizador, a través de sus diferentes formas de organización, es su capacidad de recomposición constante y construcción de readaptación a las condiciones históricas que el propio sistema va construyendo. A modo de ejemplo, en lo expresado de pasaje del estadio de invasión-colonización, a la etapa de construcción de Estado Nación para la dominación criolla; se van articulando en nuevas formas de dominación y en una constante estructuración, ello es detallado por Tapia (2019) al decir:

“Los procesos de independencia no reconocieron a los pueblos y culturas, tampoco reconocieron ciudadanía a las personas que nacieron en el seno de las culturas subalternas. En este sentido, la condición moderna en el sentido más estricto del término sólo caracterizaba a una parte de los territorios que hacen a los nuevos países” (Tapia, 2019: 79).

Luego de la independencia y construcción de los Estados Nación, se comenzaron a configurar nuevas etapas del proceso modernizador que, a partir de la población de los países ahora definidos como Repúblicas, se siguió perpetuando los modos de dominación, a partir del mecanismo de colonialismo interno.

En relación con la concepción moderna del tiempo y el abordaje que da al acontecimiento de los hechos, Rivera (2015) lo contrapone desde la visión de los pueblos aymaras al plantear que

“El mundo indígena no concibe a la historia linealmente, y el pasado-futuro están contenidos en el presente: la regresión o la progresión, la repetición o la superación del pasado están en juego en cada coyuntura y dependen de nuestros actos más que de nuestras palabras. El proyecto de modernidad indígena podrá aflorar desde el presente, en una espiral cuyo movimiento es un continuo retroalimentarse del pasado sobre el futuro”. (Rivera, 2019:55)

El modelo occidental moderno conforma, según de Sousa Santos (2009), mecanismos de producción de no existencia basándose en una secuencia de procedimientos que hacen estar por fuera del sistema de validez y normatividad. Un ejemplo ilustrativo se presenta en lo que se denomina como la monocultura del saber. Este mecanismo valida la negación a otras culturas que funcionan por

fuera de los parámetros de la cultura moderna occidental. No obstante, esta no es la única vía moderna de autoafirmación y negación de otras lógicas por fuera de sí misma. Existen procedimientos y acciones que la complementan, destacándose la noción lineal del tiempo, la lógica de clasificación social —con su respectiva escala de diferenciación— y la validez productiva.

Estas producciones de verdad y de expulsión de lo distinto, de aquello que es acoplable a una estructura predefinida, se refugia automáticamente en lo negado y periférico. De esta forma, las concepciones de temporalidad, estructuración de la sociedad y productividad —medida solo en términos económicos— no se encuadran dentro de estos límites, pasan a tener otra lógica como sujetos negados y por ende, la visión del sujeto indígena es una visión a combatir y destruir en la medida que escapa a los límites. Se podría decir que es una lógica que desborda las estructuras de la modernidad.

Desde esta lógica existe una asimetría de poder de gran magnitud, donde las posibilidades de validez y generalización de visiones ajenas a la lógica moderna, solamente son posibles de replicar a pequeña escala por el monopolio de la globalización, que actúa de forma hostil ante formas alternativas a la verdad de una modernidad colonial.

II.a Caracterización del modelo de dominación colonial-moderno

La racionalidad moderna instrumenta en la actualidad un dispositivo económico que resulta ser un instrumento-fin, generando una destrucción de la sociedad y la naturaleza. “Estas tendencias destructoras son tan incontrolables que se convierten en una amenaza ya no solo para el tercer mundo sino para la propia sobrevivencia de la humanidad y del planeta entero”. (Bautista, 2014:194)

Esto se enmarca en las condiciones de la economía moderna que establecen relaciones al servicio de la producción del capital y no al servicio de la producción

y reproducción de la vida. Para ello, existen justificativos a esta lógica de dominación que se sustentan bajo las normas del derecho. Invirtiendo el precepto que establece que la ley debe servir al ser humano y no el ser humano a la ley. Es así que se crea un mecanismo de regulación de la vida a partir de la ley, la cual se ha instrumentalizado imposibilitando la producción y reproducción de la vida. Se retoma, por tanto, la noción de Bautista (2014), cuando expresa que la racionalidad moderna es irracional. Así, quien somete a otros está amparado en la legalidad de un sistema que avala la práctica de aniquilación, condición a la cual Hinkelammert (2013) la denomina *el pecado*.

Existe una diferencia estructurante entre la expresión plural de pecados, a la unitaria de *pecado*. Esto se debe a que los pecados parten de un reconocimiento del incumplimiento de la ley. Sin embargo, *el pecado* parte de una instancia fundante de explotación, “cuando se invierte la relación y se pone la ley por encima del ser humano, la ley se fetichiza y se convierte en ídolo al que hay que sacrificar vidas humanas, que es aquello en lo cual se han convertido las leyes del mercado” (Bautista, 2014:200).

La construcción de idolatrías a las normas es una fetichización deshistorizada que niega a la condición de sujeto como constructor de la ley y en razón de ella puede destruir al propio sujeto. Es, el fetichismo de la normalización en la obsesión constante de la modernidad. Más allá de la orientación intencionada que tenga en términos productivos, de control, de imposición cultural, etc. Hay un exceso de enaltecimiento de la Ley.

La modernidad se atribuye la única razón de racionalidad en sí y niega la condición de posibilidad de una razonabilidad por fuera de ella. En tanto se da esta situación, es importante reconocer los límites y la validación del saber; por tanto, conformar nuevas prácticas que sean extensivas a otras comprensiones de la vida y del propio saber.

Una de las peculiaridades que adquiere el mecanismo moderno-capitalista es la de imponer una realidad ajena en un sistema, que posteriormente a su naturalización

es sustraída y conforma una falsa ilusión de dependencia. El objetivo de este proceso, se basa en la posibilidad de control de los sujetos que han sido afectados por esta falsa ilusión de realidad. Bolívar Echeverría (2009) afirma sobre la condición del sujeto moderno:

“Si el mundo de la vida moderna es ambivalente, (...) ello se debe a que la sujetidad - el carácter de sujeto del ser humano- sólo parece poder realizarse en ella como una sujetidad enajenada, es decir, la sujetidad de lo humano se autoafirma, pero sólo puede hacerlo en la medida en que, paradójicamente, se anula a sí misma.” (Echeverría, 2009: 29)

La modernidad como modelo que des-sujeta a los sujetos y los transforma en una categoría enajenada, establece un proceso de deshumanización negando la condición de sí mismo y constituye una instancia de aniquilación de la propia vida y de visualización del sujeto como sujeto válido. Salvo para el sujeto-centro-dominante que es quien dispone de la posibilidad de establecer la norma, por tanto, lo que es bueno o malo tanto para él, como para los otros.

Con esta caracterización se ha dado cuenta de la lógica de funcionamiento que adquiere la modernidad sobre la base de pares contrapuestos, moderno-atrasado, bien-mal, norte-sur, hombre-mujer, etc. Donde la condición de inferioridad está localizada con caracterizaciones negativas y negadoras de una dinámica desigual, que tiende a incrementarse de forma constante y que, para eso, debe desplegar un mecanismo de control para la perpetuación de los modos de la modernidad.

II.b Construcción del mito de la modernidad

Es desde 1492 que se construye la visión de dominación en torno al “descubrimiento” de América y la creación de un modelo que se basa en la lógica de centro-periferia. Contemplando a Europa desde la consolidación de una centralidad y el resto del mundo como lo otro, la periferia a colonizar bajo la lógica de centralidad. Por tanto, es que se construye el origen del mito de la modernidad.

A partir de esta centralidad se constituyen los modos de pensar, sentir y habitar el mundo con relación a sí y a lo que rodea, en una caracterización vincular de sujeto-objeto. Conforman modos de producción de subjetividad que posiciona a unos sujetos en superioridad respecto a otros. Existió, y aún prevalece, una subjetividad de dominados y dominadores, que ha localizado geográficamente y en términos políticos, una subjetividad periférica y de centro, que pudo ser sostenida y reproducida por la perpetuación de este mito fundante.

Dussel plantea respecto a esto que: “América latina, desde 1492 es un momento constitutivo de la modernidad” (Dussel, 1992:21) desde el lugar de alteridad, de ser la otra cara. “El mito victimario y destructor, de un europeísmo que se funda en una “falacia eurocéntrica” y “desarrollista”. (Dussel, 1992:22) Afirma que desde esta construcción del mito,

“Europa ha constituido a las otras culturas, mundos, personas como ob-jeto: como lo “arrojado” (-jacere) “ante” (ob-) sus ojos. El “cubierto” ha sido “des-cubierto”: *ego cogito cogitatum*, europeizado, pero inmediatamente “en-cubierto” como Otro. El Otro constituido como lo Mismo El ego moderno “nace” en esta autoconstitución ante las otras regiones dominadas.” (Dussel, 1992:36-37)

Se establece un proceso que generó un pasaje de la conquista a la colonización, “La “Conquista” es un proceso militar, práctico, violento que incluye dialécticamente al Otro como “lo Mismo”. El Otro, en su distinción, es negado como Otro y es obligado, subsumido, alienado a incorporarse a la Totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido” (Dussel, 1992:41)

La colonización origina una imposición de los modos de pensar, sentir y habitar el mundo, por el cual el proceso modernizador, subsumido —alienado—, establece un control sobre el otro como un objeto en sí mismo y lo incorpora a su perspectiva mediante un proceso de domesticación.

La construcción del mito de la modernidad implica la construcción de un sujeto superior —poseedor del saber— y uno de un sujeto inferior —en la categoría de

objeto y sin el saber, por lo tanto, objeto de domesticación—. Y como herramienta para prevalecer la superioridad, la violencia actúa bajo el justificativo de instrumento normalizador. Este mito de la modernidad como opción de desarrollo y evolución, surge desde la invasión europea en América y se desarrolla bajo la lógica de un bien supremo que imparte una cultura de superioridad. Esto hace desnivelar la cultura originaria al posicionarla en un lugar de inferioridad, la cual debe realizar un esfuerzo de desarrollo para la madurez. De esta forma, la dominación se efectúa como un ejercicio caritativo de ayuda al prójimo y no como deseo de aniquilación, podría decirse que se genera una inversión de responsabilidad culpabilizando a la víctima por ser un sujeto atrasado, “el sufrimiento del conquistado (colonizado, subdesarrollado) será interpretado como el sacrificio o el costo necesario de la modernización” (Dussel, 1992:70).

Desde la creación del mito en 1492, se da origen a una narrativa que aún pervive y que incluso muchos latinoamericanos sostienen, producto del mecanismo de colonialismo interno. Producto de ello Dussel (1992) expone que

“La Modernidad, en su núcleo racional, es emancipación de la humanidad del estado de inmadurez cultural, civilizatoria. Pero como mito, en el horizonte mundial, inmola a los hombres y mujeres del mundo periférico, colonial (que los amerindios fueron los primeros en sufrir), como víctimas explotadas, cuya victimización es encubierta con el argumento del sacrificio o costo de la modernización. Este mito racional es el horizonte que debe trascender el acto de liberación”. (Dussel, 1992:147).

Se constituye como mito a partir de una narrativa de dominación, que bajo el precepto de la evolución, el desarrollo y la libertad; pero en definitiva, lo que hace es someter y avasallar desde la eliminación identitaria de los sujetos y la consideración de un sujeto incapaz de tomar decisiones válidas, generando una imposición de una sola verdad superior. Es relevante poder identificar la función narrativa que constituye el mito, lo que posibilita introducir al otro como sujeto de liberación. Dussel (1992) divide al término de modernidad desde dos posibilidades en relaciones ambiguas, por un lado, desde lo conceptual, desde la visión racional de evolución de una inmadurez, en un pasaje de salida de un

estadio inferior a una cultura civilizada. Implicaría una nueva etapa de la humanidad en un proceso histórico de evangelización, a través de la imposición de modos de pensar y la extirpación de ideologías.

Por otro lado, es caracterizado como un proceso mítico con connotaciones negativas, producto de la justificación de una violencia real y simbólica sobre la población que debe comenzar su proceso de aculturación nativa para la adquisición de la cultura moderna. Lo cual conlleva procesos de imposiciones de una hipotética superioridad basándose en el mito fundante. Se naturaliza el dolor y el sufrimiento y se establece como necesaria la utilización de la violencia por un fin superior de aquellos que niegan el proceso civilizatorio.

En otro orden, como instancia de superación de la modernidad, el autor propone negar la negación del mito de la modernidad. Incorporando la otra cara negada, sobre la base de la transmodernidad al incorporar la alteridad, la razón del otro. Un proceso de transmodernidad “por subsunción real del carácter emancipador racional de la Modernidad y de su Alteridad negada (“el Otro” que la Modernidad), por negación de su carácter mítico (que justifica la inocencia de la Modernidad de sus víctimas y por ello se torna contradictoriamente irracional)”. (Dussel, 1992:178)

En este sentido, también las producciones de Silvia Rivera (2015) con su noción *ch'ixi* ayudan a pensar y problematizar sobre la condición moderna y la coexistencia con otras formas y lógicas de razonamiento, en una visión abigarrada del sujeto, en una coexistencia moderna e indígena que incorpora un tercer incluido, construyendo un nuevo sujeto.

II.c Sobre los mecanismos de control

La modernidad sustenta su funcionamiento en lógicas de control y disciplinamiento de los cuerpos y los sujetos en una recomposición constante para

mantener las diferencias y la estructuración del poder. Históricamente, han existido diversas formas de control que han permitido la formación de relaciones de dominación y sujeción. Las ciencias han demostrado que el dominio humano ha mejorado constantemente. La disciplina se ha utilizado como una forma de ejercer el poder individualizante, en lo que se refiere a la anatomopolítica, que se ha utilizado para ejercer control sobre el cuerpo. La premisa referente fue la disciplina como corolario y guía del control, vigilancia y castigo.

Con el paso del tiempo, las tecnologías de poder se transformaron -propio de las características de la modernidad- y ampliaron su alcance y efectividad. Junto con el avance de la biología, se desarrollaron nuevas metodologías que facilitaron la masificación, posibilitando ampliar el control. En ese marco los estudios demográficos y la implementación de la estadística desempeñó un papel crucial al contabilizar a los sujetos. Separar su alma y convertirla en una marca de tinta en el papel, de personas a números y convertir al ser humano en algo que permita un desempeño económico, un valor de cambio.

La biopolítica introduce un enfoque sobre la población como una entidad biológica que permite mejorar las formas de sujeción y reeducación de la sociedad mediante la creación del registro mediante las tasas de natalidad, mortalidad, crecimiento y migraciones. Es la implementación del poder sobre la vida; no la autoridad de una persona, sino la autoridad de los demás sobre la vida de una persona.

Estas derivas de los modos de relacionamiento, de dominación y sometimiento han ido mutando, son explicitadas a partir del análisis de Foucault (1999), quien plantea cuáles son las modificaciones en las tecnologías de sí, para la construcción del poder sobre los cuerpos y sobre la vida. A esto le denomina biopoder, constituye formas de producción de saberes sobre la vida y ejercicio de poderes sobre ella.

La estructuración en los que se centran los mecanismos de poder parte de la norma, ya sea mediante el disciplinamiento individualizado o sobre la población y

la vida. Por tanto, se desprende que, quien tiene la posibilidad de imponer la norma, es quien ejerce el poder. Pero también existe el mecanismo a través del cual los sujetos otorgan el poder por sobre otro, en definitiva, de la gubernamentalidad.

El poder es considerado, desde la noción de gubernamentalidad, como poder del soberano que delega en el amo. El mito fundante construye una gubernamentalidad en torno al poder que posibilita generar el proceso civilizatorio y de exterminio identitario. El bipoder es una tecnología del poder dominante, y determina que se es amo en la medida que el pueblo o los sujetos avalan el poder que dispone el mismo.

Foucault (1996) diferencia claramente, y producto de los desarrollos socio históricos, dos modos de establecer control sobre los sujetos. Por un lado, la anatomopolítica que refiere al control de los cuerpos, de la sujeción a través del castigo ante el incumplimiento de la norma. Se conforma un sujeto maquínico que debe responder a los imperativos de la ley, y ante el desvío de la misma utiliza al castigo como mecanismo de corrección a la desviación, una perspectiva individualizada y centralizada en el cuerpo de los sujetos.

Concretamente, ese poder sobre la vida se desarrolló desde el siglo XVII en dos formas principales; que no son antitéticas. Sino que más bien constituyen dos polos de desarrollo enlazados por todo un haz intermedio de relaciones.

“Uno de los polos, fue centrado en el cuerpo como máquina: su educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos, todo ello quedó asegurado por procedimientos de poder característicos de las disciplinas: anatomopolítica del cuerpo humano.” (Foucault, 1996:168)

Los cuerpos dóciles era la premisa bajo esta lógica en un proceso de enajenación del sujeto bajo los imperativos categóricos de la normalización. Y el método usado para el control era el uso de la fuerza.

En otro orden se encuentra la otra tecnología de poder que detalla Foucault (2006), la biopolítica o poder sobre la vida, dejando de lado la individualización del cuerpo, para pasar a la vida de la población en su conjunto como mecanismo de control. Más allá del control del sujeto y de los cuerpos individualizados, se despliega, durante el siglo XVIII, un mecanismo que trasciende y complementa a la anatomopolítica y que es denominado como una biopolítica de la especie humana. “¿Cuál es el interés central en esa nueva tecnología del poder, esa biopolítica, ese biopoder que está estableciéndose? [...] Se trata de un conjunto de procesos como la proporción de los nacimientos y las defunciones, la tasa de reproducción, la fecundidad de una población, etcétera.” (Foucault, 2006: 220).

Este control sobre el cuerpo individualizado y el control sobre la vida misma, no representan aspectos que se contraponen, sino que se complementan. Es el propio Foucault quien expone que uno de los objetivos de las ciencias humanas es conocer al sujeto, para dominarlo mejor. En cambio, desde el *locus enuntiationis* se establece que el objetivo es la de liberar a los sujetos de los modos de dominación, para, como establece Roig (1981) —de considerarse a nosotros mismos como valiosos—, para generar procesos de autonomía y condiciones de posibilidad de reproducción de la vida.

En relación con lo que se ha expuesto sobre los modos de control y los mecanismos sobre el cuerpo y la vida. Fontana y Bertani (2003) expresan que

“Estos dos poderes no constituirían, como a veces se argumenta, dos teorías en el pensamiento de Foucault, excluyentes, independientes y sucesivas una de otra, sino más bien dos modos conjuntos de funcionamiento del saber/poder, aunque, es cierto, con focos, puntos de aplicación, finalidades y apuestas específicas: el adiestramiento de los cuerpos, por una parte; la regulación de la población, por la otra.” (Fontana y Bertani, 2003:238)

II.d El sujeto moderno

Si bien han sido explicitadas algunas características del sujeto moderno en el anterior apartado, es relevante profundizar en ciertos aspectos de forma de poder detallar con mayor profundidad los mecanismos que construye la modernidad. En consonancia con Sousa Santos (2009) se sostiene que el pensamiento moderno es un pensamiento abismal, ya que establece una lógica de pares contrapuestos que no pueden conformar zonas de contacto, sino por oposición, definiendo una estructura moralizante a partir de la creación de una norma que establece el sujeto de enunciación. Todo aquello que haga referencia a una diferenciación en relación con lo que la estructura moderna define como bueno o válido —en función de la norma— es algo a combatir por anormal, y su existencia es negada, especialmente en la condición de sujeto. La ciencia y el derecho han sido las herramientas privilegiadas para validar ciertos saberes y, por otro lado, para dar cumplimiento normativo a la validez de los mismos, impidiendo tener existencia a lo que no se estructure dentro de lo establecido.

El sujeto moderno parte de una asimetría de poder al considerar el encuentro y mantenimiento del vínculo con las poblaciones a las que se concibe como minoritarias como un supuesto descubrimiento de otro sujeto. Esta extrañeza parte de la ausencia del encuadre sobre la norma, produciéndose una inferioridad intencionada para el dominio bajo diversos niveles de sometimiento. Se podría esbozar una síntesis de aquellos efectos provocados o contruidos desde la modernidad, destacando los siguientes:

1- Individualización desde el ego moderno. En la conformación de formas de pensar y relacionarse,

“el capitalismo realmente se ha metido a tal punto en la cabeza de las personas, en su vida de las personas que no lo ven sino como algo natural. Han naturalizado al capitalismo es que siempre ha sido, así tiene que ser así y va a ser así. Y no necesitas ser un intelectual, la gente común y corriente sabe que así funciona, qué no funciona de otra forma” (de Silentio, entrevistas 2021)

Esto ha provocado el socavamiento de las relaciones sociales y una transformación de los vínculos comunitarios en el pasaje a relacionamientos instrumentales de obrero-patrón. La propiedad y la acumulación han traído tensiones y se ha perdido el espíritu de solidaridad complementaria con base en las necesidades de los sujetos. Esto ha dado paso a la construcción de una burguesía aymara.

2- La desvalorización de los sujetos a través de los oficios. Para la modernidad, la construcción, la agricultura y los tejidos —principales labores en Bolivia— forman parte de los procesos y formas económicas rudimentarias y desvalorizadas, las cuales deben transitar por procesos de industrialización.

Para el *Suma Qamaña* la producción de papa o la elaboración de tejidos —con la dimensión estética e identitaria que compone— forma parte de una ritualística y de significados que reafirma los modos subjetivos del vínculo. Existe una simetría entre cuatro términos alma/cuerpo hacer/andar, que conjugan una organización simbólica espacial que construye el *tari* como entretejido compuesto por múltiples composiciones, una visualización del mundo que es aplicable a microcosmos, es así que

“una chacra de papas podría verse como un “hecho social total”. No sólo es un espacio productivo; es también un espacio de construcción activa del orden social-comunal, así como *sayaña* sagrada que conecta el macrocosmos con el microcosmos, permitiendo que se renueve el orden del mundo a través del ciclo ritual estacional que organiza la producción de alimentos.” (Rivera Cusicanqui, 2015: 208-209.)

Esto permite visualizar la importancia de los procesos representados en la vida cotidiana como ejercicio de subalternidad en la cual generar una resistencia a la masificación, en este caso al sistema capitalista como formato totalizante. Es desde ahí que se plantea la necesidad de descolonización de los oficios y las

acciones de la vida cotidiana que están atravesadas por estos mecanismos que impone la modernidad.

3- El uso del lenguaje concreto en detrimento del potencial del idioma aymara. La oralidad y la escritura se presentan como pares dicotómicos de la lógica moderna, como forma de subsumir la identidad aymara y la idolatría de la escritura, constituyéndose como un mecanismo de dominación. Se visualiza que el lenguaje aymara es portador de una pluri significación de términos que enriquecen la comunicación y que refieren a múltiples aspectos vinculados entre sí, construye una abstracción a la cual el castellano omite por ser representativo de aspectos concretos. El idioma aymara aloja una abstracción que se podría definirse como incluyente de multiplicidades.

4- Concepción del tiempo lineal. Esta noción se ha desarrollado anteriormente como una de las principales características que adquiere la modernidad, en la afectación del sujeto a partir de una visión lineal y, por tanto, parcializada de las potencialidades como sujeto y la concepción hacia su entorno y la lectura de los acontecimientos que se inscriben en los procesos históricos.

II.e Sobre las “liberaciones” en Latinoamérica

Desde la lógica de encuentro de dos mundos y en aras del proyecto evangelizador-civilizatorio de una cultura —supuestamente— “superior” europea, se produjo un exterminio que determinó, según lo relatado por uno de los entrevistados en la investigación, de que la población existente en 1492 fuese de 75 millones de habitantes a 100 millones de habitantes en el continente. En el año 1570, donde se realiza un censo, solamente había 10 millones de habitantes. Es decir, de los 100 millones de habitantes en 1492 hasta 1570 se habían reducido a

10 millones de habitantes por el genocidio directo, la matanza, la eliminación, los trabajos forzados, la esclavitud, etc. Además, otro aspecto que incidió de forma notoria, fue la presencia de enfermedades virales de las que eran portadores los colonizadores y que se propagaron entre los nativos, lo que, en definitiva, representó otro mecanismo de eliminación de la población indígena. Es a través de estos hechos, que definen a lo acontecido en 1492 como el comienzo de la noche de la historia.

Este proceso de invasión derivó en la conformación de la época colonial que posteriormente dio paso a la creación de los Estados República

“Se transformaron de la colonia y supieron adecuarse al proceso republicano. Por eso para nosotros el proceso republicano simplemente fue un traspaso del poder del español al criollo y al mestizo. Adecuaron constituciones y obviamente el pueblo no estaba ni en la definición y menos en la acción y en la participación de la República.” (Huanacuni, entrevista 2021)

La refundación de los Estados coloniales en Repúblicas y las Constituciones que se gestaron bajo los preceptos de la modernidad, perpetúan el sistema de dominación e imposibilitan la expansión del *Suma Qamaña* como episteme. Es por esto que se dio origen a la necesidad, como demanda reivindicativa, que se trazó la población indígena en todo el continente de la refundación de los Estados en Estados Plurinacionales. Mediante esta refundación, se plantea la superación de la lógica de la modernidad, la que busca bajo el capitalismo el vivir mejor —sin importar si en el camino se avasalla a otros—, en cambio, el *Suma Qamaña* apuesta al Vivir Bien, lo que necesariamente contempla la acción colectiva. En las entrevistas surge una consigna certera y profunda que nos dice que “si unos ganan y otros pierden, entonces perdemos todos”. (Huanacuni, entrevista 2021)

Entonces, ante las derivas históricas y los procesos de construcción de los Estados Nación, cabe preguntarse; ¿son los procesos de independencia de los virreinos, y la liberación del yugo europeo, procesos de emancipación?

En el marco de lo expuesto como mecanismo de funcionamiento y estructuración del poder en torno a las lógicas de la modernidad, resulta propicio analizar el proceso de “emancipación” de las estructuras coloniales de dominación a partir de la independencia y construcción de los Estados Nación en Latinoamérica. Para complementar esta hipótesis, se propone visualizar la reproducción de lógicas ajenas a los territorios originarios, y, por tanto, extranjeras, basándose en un funcionamiento de sociedad que —a priori— no se acompasa a la realidad de los territorios. En consecuencia, se parte de la premisa de que las construcciones emancipadoras han realizado una reproducción del mismo modelo colonizador que, paradójicamente, declara las independencias mediante la construcción de Estados Nación.

Es oportuno dar una descripción cabal de lo que se entiende desde la conceptualización sobre el Estado, recurriendo para ello a su etimología, “la palabra estado viene del latín status, y este del verbo stare (estar parado). De ahí pasó a significar a algo parado, detenido, como en status quo (en la situación actual), que también se puede usar en "estado" de ánimo.”⁴ (Diccionario etimológico castellano)

En tal descripción, se asocia al Estado como sustento de la República en la esfera política, como forma de estabilización y detenimiento para la consolidación de lo institucional. Referido a esto y asociándolo con lo anteriormente planteado, es posible preguntarse si en las situaciones de la formación de los Estados en Latinoamérica, ¿se da una real construcción de independencia a partir de la formación de los estados?

La conceptualización del Estado se considera que varía en función de la pregunta, ¿desde cuándo hay Estado? Y, por tanto, a su estructuración, como un proceso rígido que inmoviliza, donde se construyen intencionalidades que sustentan esa inmovilidad, a través de mecanismos de dominación. No obstante, también es posible visualizar condiciones de posibilidad para la configuración de espacios

⁴ Diccionario etimológico castellano, recuperado de: <http://etimologias.dechile.net/>

institucionales que construyan fugas, rupturas de estas lógicas de rigidez o estancamiento desde las instituciones. De forma de interpelar el espíritu dominador y transformarlo en ámbitos de reflexión y reconstrucción superadores de la modernidad colonial.

Este planteo de movilidad/inmovilidad, tiene que ver con las transformaciones que han adoptado los Estados y parte de entender que estas formas organizativas traen aparejados cuestionamientos acerca de los modos en que se estructuran las institucionales, pero que también son reestructuradas en múltiples oportunidades como sostenimiento de la dominación. Tómese como ejemplo, los procesos constantes de reformas constitucionales que a lo largo de las noveles historias de los Estados en Latinoamérica se han ocasionado. Y cómo ellas en escasas excepciones se han constituido en procesos de liberación real y de autonomía frente a la dominación colonial.

En la génesis de la construcción de los Estados, muchas de las naciones debieron contraer grandes deudas al solicitar préstamos a las naciones de las que se independizaron, para poder llevar adelante un desarrollo local que posibilite el funcionamiento. De esta situación deviene la problematización sobre la real emancipación de los Estados, lo que asimilable en la actualidad. Un ejemplo ilustrativo de lo que se referencia en el discurso ante los jefes de la comunidad europea por parte de Evo Morales la deuda externa y a los “préstamos” de los colonizadores, el cual se incorpora como anexo de la presente tesis.

Las formaciones institucionales, bajo la figura de Estado Nación, buscaron construcción de otros mecanismos de dominación mediante una lógica que suplanta la organización nativa y que tiene como horizonte mantener su lugar de privilegio en la escala social de la burguesía, por sobre la población indígena. La base de este funcionamiento, de estructuración de la lógica dominadora, parte de un mecanismo de negación del sujeto-otro, ajeno al funcionamiento del sujeto moderno, sin contemplación de su visión, intentando dogmatizar y avasallar las diferencias culturales.

Ante la referencia mencionada, es pertinente profundizar sobre la violencia simbólica, y es ineludible tomar las nociones y la caracterización que entienden al Estado como lo que

“hace que los demás poderes se subordinen a la idea ortodoxa que él mismo patrocina.” “Campo de poder, que podemos llamar “campo administrativo” o “campo de la función pública”, el sector que se piensa sobre todo cuando se habla del Estado sin más precisiones, se puede definir como *la posesión del monopolio de la violencia física y simbólica legítima*.” (Bourdieu, 2016, 71-72)

Bourdieu (2016) propone pensar a esta estructuración en un mecanismo de dominación que establece lo permitido y lo prohibido mediante la sanción normalizadora y la utilización del poder sobre los ciudadanos —quienes, en el régimen anterior, ubicaban el lugar de súbditos—. Se da una aparente transformación en los sujetos de súbditos a ciudadanos en un nuevo régimen. El mismo paralelismo introducido desde colonia a Estado Nación, se representa en los sujetos en una transformación taxativa, que perpetúa los modos de dominación.

Esta violencia simbólica introduce la negación y el ocultamiento del otro con un discurso que lo invisibiliza y no lo considera como válido, ya que es un posicionamiento que inhabilita al otro en su condición de sujeto, y propone la superación de lo arcaico desde la lógica de la modernidad y su normalización. Es así, que se considera que el proceso de conformación de Estados —mediante la caracterización europea—, es una herencia que tiene como antecedente a la revolución francesa, al introducir la noción de Estado Nación vinculada directamente a la soberanía de los pueblos y las capacidades de liberación de poderes opresores. Esta visión quedó anclada en un formato impuesto por la modernidad, y tuvo una pretensión de universalización, manteniendo un formato homogéneo a todos los países, importando/exportando el mismo funcionamiento sin tener en cuenta las costumbres y las identidades características de los pueblos.

El positivismo fue el mecanismo que guió esta lógica de conformación de Estados en Latinoamérica, a partir de postulados tomados de Spencer y Comte —este último de clara influencia en la formación del estado de Brasil—, en una concepción con base en el darwinismo social. De la misma deviene la necesidad de un orden y, por tanto, de la construcción de un pensamiento dicotómico expresado en lógicas de aliado/enemigo, bueno/malo, permitido/prohibido. El orden se establece por el principio de legitimidad y el principio legítimo es el de ciudadanía, en consecuencia es la población —en aparente libertad— que avala y permite la construcción de este funcionamiento legítimo.

Se coincide, por tanto, que “el Estado es una relación de hombres dominando hombres, y si existe Estado es porque los dominados obedecen la autoridad que se reconoce como tal, autoridad basada en el uso legítimo de la violencia” (Hidalgo, 2009:235). Esto habilita a pensar sobre la pertinencia de la construcción de Estados Nación como forma de independencia y, por otra parte, la construcción de identidad ante la implementación de un sistema de regulación de la sociedad que no es propio de América. Florestan Fernandes, sobre el proceso de construcción de los Estados, habla de la *simultánea modernización de lo arcaico y la arcaización de lo moderno*. (Ansaldi, 2000:3)

Esto se da producto de la construcción de matrices societales que se construyeron basándose en unidades de explotación económica, en una primarización en torno a los mecanismos extractivos que fueron oportunamente modernizados, con el objetivo de su intensificación del agotamiento local. Fernandes aporta elementos para reflexionar sobre la intencionalidad de la arcaización como forma de minimización del otro —sobre la base de una inferioridad— a la lógica eurocéntrica, ubicando a Latinoamérica en la periferia y la dependencia. Lo que no es ajeno en la construcción de los Estados.

Es así, que se dio un proceso de importación de conceptos de un afuera —mundo europeo— regulados por lógicas ajenas al lugar de destino —mundo latinoamericano—, sobre otras nociones temporales y sujetos. Que mediante un

proceso de normalización, poco a poco fueron naturalizando y readaptando. Y esto remite, por ejemplo, en lo que alude a las concepciones de desarrollo y de consumo. Estructurando así una economía en forma directa al Estado sobre la base de una lógica desarrollista y de acumulación, entendiendo al desarrollo como crecimiento lineal del producto generado y de la acumulación de los valores, a partir de la destrucción de la fuente de las riquezas. De esta forma se genera una negación de las visiones de la población indígena, que proponen la utilización de los recursos, haciendo un énfasis en el valor de uso y no en el valor de cambio. Entonces, ¿por qué desechar a los postulados pre coloniales de las comunidades que poblaban Latinoamérica? La respuesta podría aventurarse en la necesidad de generar una negación del sujeto, que trajo el proceso colonizador, buscando eliminar todo rastro cultural previo a 1492. De esta forma se pretende problematizar la concepción de Estado Nación, noción europeizada, para promover otras formas posibles de saber cómo el Suma Qamaña, por sobre el capitalismo salvaje. Al respecto, Lechner (1992) plantea que,

“un enfoque coyuntural, que prescinda de toda referencia a un «modelo de desarrollo», hace difícil establecer las reglas del juego estables y consistentes que exige una economía de mercado. Por otro lado, tal desideologización del debate puede vaciar la democracia representativa al fomentar gobiernos que ejecutan programas en contradicción manifiesta con sus promesas electorales.” (Lechner, 1992:238)

El debilitamiento democrático es un analizador de la problematización de los modos de representatividad, habilita a transitar sobre la reflexión de que se requieren modos superadores de la noción de Estado restrictivo. Esto es posible en la medida en que se contemple como base a la producción colectiva sin la enajenación del su trabajo y reafirmando la capacidad de los sujetos de autodefinirse.

Entonces, ¿de qué forma la noción de Estado que se ha construido y se ha buscado que los sujetos construyan, no influye en la noción de libertad e independencia?, y aún más, ¿cómo repercute en la construcción de democracia y de construcción del propio pensamiento? Para poder realizar un análisis profundo y sin preconceptos,

se debe someter a la crítica y producir intensidades en el pensamiento que es posible problematizar sobre los conceptos desde otras perspectivas, y por ende, las realidades atravesadas por intereses y luchas de poder. Se necesita, por tanto, tener presente la acumulación histórica que se ha generado en torno a la explotación sobre los pueblos originarios y saqueo de sus riquezas, que provocó un desabastecimiento en una doble limitante, de *sangre y deuda*, al decir de Centeno (2014).

II.f La colonialidad del poder

Para abordar este apartado es oportuno remitirse a la obra de Aníbal Quijano (1999), considerando que es quien construye la noción y permite dar comprensión a la colonialidad del poder, la cual se sustenta en múltiples ejes argumentales. Estos ejes son posibles identificar en la sociedad de Bolivia a través del racismo como instrumento de control, basándose en la jerarquización de los sujetos, mediante la construcción de una raza que construye un privilegio por sobre otras y, por lo tanto, de una relación de desigualdad. “Racismo es eurocentrismo porque discrimina saberes y producciones, reduce civilizaciones, valores, capacidades, creaciones y creencias” (Segato, 2018:53). Profundizando esta noción, Quijano (1999) profundiza, planteando que,

“La idea de raza es, con toda seguridad, el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años. Producida en el marco comienzo de la formación de América y del capitalismo, en el tránsito del siglo XV al XVI, en las centurias siguientes fue impuesta sobre toda la población del planeta como parte de la dominación colonial de Europa” (Quijano, 1999: 141)

De esta forma cumple un rol funcional para la pretensión de control que establece la modernidad. En otro orden se encuentra el patriarcalismo en una reactualización de las diferencias para la dominación, la construcción del rol subordinado de la mujer se construyó bajo una estereotipia sobre la inferioridad.

La colonialidad como subjetividad emerge a partir de la construcción de una memoria histórica negada y la invalidación de los mecanismos originarios de registro y producción de conocimiento. Por tanto, es posible concebir una colonialidad del saber a partir de un enfoque eurocéntrico que valida la producción o la inhabilita en función de su lógica cartesiana, es así que

“De esta forma el control colonial impide a las conciencias situarse en su paisaje y expresarse a partir del mismo; su discurso es capturado por un poder político que lo persuade u obliga a localizarse con referencia a centros geográficos impuestos a la subjetividad por la poderosa retórica administradora del mundo, es decir, la retórica colonial” (Segato, 2018:51)

Otro aspecto clave para la concepción de la colonialidad tiene relación con la tesis que incorpora Dussel (2006) en lo que se refiere a la fetichización del poder, ampliamente desarrollada en su tesis V. La explícita como ubicación del poder como divinidad en un altar que corrompe la *potentia* y que se vuelve autorreferencial. Al decir del autor se establece una “absolutización de la voluntad del representante (...) deja de responder, de fundarse, de articularse a la “voluntad general” de la comunidad política que dice representar” (Dussel, 2006:41).

El fetichismo del poder se origina como “pulsión sádica del ejercicio omnipotente del poder fetichizado sobre los ciudadanos disciplinados y obedientes” (Dussel, 2006:43) De esta forma el poder instituido se proclama “como poder del pueblo, por el pueblo y para el pueblo”. Evidenciando la interpretación fetichizante y quedando el pueblo en un segundo lugar a los intereses de los gobernantes. El republicanismo, que se basa en la representatividad por un poder delegativo, queda relegado a los intereses de los representantes. Es posible identificar según Dussel (2006) derivas del poder fetichizado; dentro de las mismas es oportuno destacar:

a) El dominio sobre el pueblo, especialmente sobre los más débiles. Donde se los somete a las instituciones fetichizadas para la perpetuación del poder. Por tanto, el poder se mantiene en torno a aquellos que someten a los pobres.

- b) El debilitamiento del poder originario de los territorios. Conformándose en antidemocrático, ya que se fundamenta en el despotismo.
- c) La promesa de retribución que incorpora, en la necesidad de una recompensa. Esto se da principalmente desde el enriquecimiento.
- d) La inversión de la representatividad, “el pueblo en vez de ser servido por el representante, se torna su servidor” (Dussel, 2006:46) Conformando una comunidad política autorreferencial.
- e) Las disputas internas de poder entre grupos políticos que aspiran al poder como fin en sí mismo, dejando de lado la concepción de poder por delegación.
- f) La utilización de la *potentia* para defender intereses del poder fetichizado, ocasionando la construcción de un corporativismo para intereses ajenos a los del pueblo.
- g) la corrupción del pueblo e indiferencia ante la injusticia

El movimiento indígena puede ser considerado como una emergencia histórica, en un lugar de privilegio para la construcción de la historia de la colonialidad. Es desde ese espacio subalterno que se posiciona como sujeto descolonizador, en este caso desde el *Suma Qamaña* para construir otras alternativas posibles a la lógica totalitaria de la modernidad.

II.g Las re-colonizaciones

Dando continuidad a lo que se ha abordado en este análisis sobre los modos de dominación que despliega la modernidad, para autoafirmarse a sí como modelo válido y como único posible. Se sostiene que el mismo parte de una visión de la realidad sobre la base de un recorte histórico que se constituye como una modalidad de colonización. Este mecanismo se han construido de forma

intencional mediante constantes procesos de recolonización, explicitados en tres momentos:

- 1- Invasión europea y la construcción del mito fundante que da paso al proceso de evangelización de la verdad eurocéntrica.
- 2- Construcción de Estados Nación en un proceso de falsa liberación y comienzo de construcción del colonialismo interno como modo de dominación.
- 3- Globalización capitalista que territorializa el planeta de forma intensiva, mediante la colonización en los modos de pensar, sentir y habitar el mundo bajo la producción y reproducción de formas de consumo y dominación.

Se propone entonces, repensar sobre las formas en cómo afectan estas colonizaciones en la actualidad, al interrogar si ¿puede hablarse de globalización, o debe hablarse de colonización de modos de pensar y sentir con perspectiva de consumo? Sería posible introducir una alter-globalización que posibilite construir grados de libertad —o liberación—, superadores en lo que el capitalismo inhabilita.

En esta caracterización que se produce mediante las recolonizaciones, se torna relevante analizar las condiciones de posibilidad en la construcción de un nuevo escenario de inteligibilidad superador de la condición moderna. Se analiza como propuesta superadora la que proviene de una lógica de la transmodernidad. La cual Bautista (2014) escenifica a partir de tres momentos:

- 1- De la sociedad moderna a la comunidad transmoderna
- 2- La teoría del fetichismo como teoría de la ciencia crítica
- 3- De la doctrina del concepto hegeliana a la teoría del fetichismo de Marx y Hinkelammert.

Dentro del primer momento se destaca la condición de necesidad de un paradigma de la modernidad como preludio a la posibilidad de desarrollo del capitalismo, pero este no solo adquiere relevancia en las esferas económicas, sino que principalmente afecta en los modos de pensar y de creación de los propios sujetos;

“el capitalismo, cuando produce la mercancía y el dinero capitalista, lo que hace es también producir la subjetividad del sujeto (por la repetición constante de ese proceso) con la cual es producida y reproducida la mercancía como mercancía capitalista y el dinero como dinero capitalista, y cuando estos sujetos se desarrollan y amplían, es cuando van produciendo poco a poco esta entidad o agrupación humana llamada ahora sociedad”. (Bautista, 2014:213).

Estas introducciones de modos de pensar, reafirma la noción que anteriormente ha sido desarrollada sobre las identificaciones, en el sentido de una vinculación de los sujetos con ideas ajenas y no propias. Se incorpora como un ejercicio trascendente, de modo de romper con aquellas intencionalidades que subyacen en la lógica de desarrollo del capitalismo. Y para este ejercicio se torna relevante adquirir la noción de Roig (1981) de tomarnos como valiosos a nosotros mismos y en ese ejercicio transformar las valoraciones a sí mismo construyendo identidades.

De otra forma, el pensamiento, las identificaciones y los modos de pensar, se transforman en mercancías. La subjetividad pasa a ser una disputa de mercado y una herramienta privilegiada de control, ya que los sujetos, bajo la ilusión de adquirir una falsa libertad, lo que generan, son nuevos modos de dependencia.

Bajo esta lógica se podría introducir la pretensión de imaginar escenarios posibles de superación de esta lógica de control contraria a la propia vida y plantear; ¿hacia qué modos es posible transitar?, expresados en términos de factibilidad, aunque también se podría realizar una formulación desde el sujeto y plantear, ¿hacia qué modos es deseable transitar? Una transición al socialismo, también sería mantener el modo de dominación moderno porque, como dice Bautista (2014), el socialismo “nunca cuestionó la subjetividad que lo hizo posible, por eso siguió

pensando en la extensión o desarrollo de ésta en términos de socialismo” (Bautista, 2014:214).

El segundo momento refiere al fetichismo como teoría de la ciencia crítica, en este punto hace referencia a la necesidad de dar visibilidad a lo que está oculto y es encubierto por la modernidad. Hacer visible lo invisible y para esto, la herramienta que propone tomar es el análisis de Hinkelammert y Marx acerca del pensamiento crítico desde la teoría del fetichismo, exponiendo la realidad negadora y encubridora de la modernidad, específicamente del capitalismo.

En este punto se propone hurgar en las ausencias para otorgarles el lugar que tienen, dándoles visibilidad. Es otorgar un reconocimiento, con sus virtudes y defectos, sin utilizar la negación como recurso. En definitiva, es un aspecto de inteligibilidad, ajena a la modernidad. La propuesta, desde la perspectiva crítica, es mirar desde lo que no es, por tanto, desde la visión de las comunidades transmodernas para construir nuevas formas del conocimiento, otras inteligibilidades.

En el tercer momento, se plantea una superación de la modernidad desde la doctrina del concepto hegeliano a la teoría del fetichismo de Marx y Hinkelammert. Allí se lo problematiza sobre el rol en el que se la ubica, situándola como Dios capital, lo que representa un fetiche. Es así que se describe a la teoría del fetichismo como aquella que tiene como objetivo “mostrar que el modelo ideal propuesto en el capitalismo y que hace aparecer a este como bueno, racional, natural o justo, es un fetiche, cuya vida presupone la inmolación o sacrificio de millones de seres humanos” (Bautista; 2014: 223-224).

Se sostiene que es pensable otro modelo más allá del capitalismo, siempre y cuando el sujeto se posicione desde otras lógicas que dejen al desnudo las propias contradicciones sobre las que se cuestiona. Solo mediante este mecanismo, es posible identificar las contradicciones. Esta dialéctica es una construida por los sujetos, posibilitando imaginar, trazar utopías y luchar por otras condiciones de vida.

Hegel fundamenta que para trascender a la modernidad, también es necesario trascender al autor. En este sentido, el pensamiento crítico del siglo XX no supo ser superador, desbordar los límites de la modernidad. Tanto Marx, desde su teoría del fetichismo como Hinkelammert, desde su dialéctica trascendental, invitan a pensar desde una visión que muestra el encubrimiento y negación de la realidad construida por la modernidad. Especialmente desde dos aristas, por un lado, del ocultamiento de lo visto, de la realidad última bajo lo que podemos denominar como apariencia. Por otro, del encubrimiento de la propia visión, pero no ya de la visión como capacidad de mirar, sino del fundamento que explica al ser, como materia de entendimiento. El orden de lo que no es, no porque no se lo ve, sino porque no se lo concibe. Y no se lo concibe en cuanto construcción subjetiva, se podría entonces transcurrir por el camino de construir nuevas categorías del pensamiento para hacer proliferar identidades que generan una autotransferencia de poder, de considerarnos a nosotros mismos como valiosos. Porque en definitiva, lo que representa la modernidad es la desvalorización del otro, pero también de nosotros mismos y las capacidades como sujetos.

II.h El colonialismo interno

Los procesos de dominación en el territorio boliviano, que responden a lógicas de la modernidad, están divididos según lo conceptualiza Rivera (2010), en tres ciclos, el colonial, el liberal y el populista a partir de la revolución de 1952. Todos constituyen un sujeto social que no sepulta a la condición anterior del tiempo histórico, sino que pervive por la noción temporal de que el pasado es materia viva y actúa en todos los tiempos presentes.

Las formas de dominación que introduce la modernidad y el pasaje de ciclos en los territorios periféricos han tenido mutaciones y actualmente también las tienen persistiendo resabios de modos anteriores que fueron internalizados y constituyen una dominación y sometimiento a través de mecanismos de control interno, los que autolimitan a los sujetos. “En este sentido, postulamos que las contradicciones

coloniales profundas —y aquellas que renovadas, surgen como resultado de las reformas liberales y populistas— son, aún hoy, en una sociedad abigarrada como la boliviana, elementos cruciales en la forja de identidades colectivas.” (Rivera Cusicanqui, 2010: 41)

Bajo esta lógica, también los progresismos han incurrido en reproducción de mecanismos de la colonialidad, en la dificultad de diferenciación entre la lógica occidental y la identidad cultural de los pueblos originarios, producto de “una casta hereditaria se ha sucedido en el poder durante siglos, reproduciéndose mediante nuevos discursos y modas ideológicas traídas de occidente.” (Rivera Cusicanqui, 2010: 60)

La utilización discursiva de los propios postulados indígenas del buen vivir y utilización identitaria de la cultura aymara, también caen en estas prácticas. El accionar contradictorio de ellas, lleva a la reproducción del colonialismo interno que expone la autora y la actualización de una premisa que explicita cuando refiere de que las palabras encubren más que lo que enuncian.

“Lo que en anteriores trabajos he denominado “colonialismo interno”, opera en este terreno como una estructura de *habitus* (cf. Bourdieu, 1991), condicionando tanto las conductas “objetivas” como las expresiones no verbales y la propia producción del discurso. [...] Pero esta matriz de comportamientos culturales no sólo afecta a los “indígenas”, también a los variopintos estratos del “mestizaje y el “cholaje”, y hasta a los propios *q’aras* que reproducen, en sus viajes por el norte, el comportamiento dual del provinciano andino inmigrado.” (Rivera Cusicanqui, 2010: 117)

Se finaliza el apartado, con la interrogante ¿de qué forma sería posible trascender el colonialismo interno y generar procesos de descolonización? La colonización no implica la sepultura de la herencia colonial, sino su significación y comprensión de coexistencia de esta lógica en una modalidad de abigarramiento, en la tensión de dos perspectivas.

Conclusiones del apartado

Se ha abordado lo relativo al origen del mito fundante de esta episteme moderna y cómo ha implementado lógicas de dominación y sometimiento a los sujetos mediante la construcción de una normatividad excluyente. Su mecanismo de construcción de centralidad y periferia ha sido implementado desde 1492 con la invasión a lo que luego será denominado Latinoamérica y desde entonces ha reproducido una lógica de saqueo e invisibilización de las culturas periféricas, implementando una monocultura del saber. La cual, en conjunto a la concepción temporal lineal reproducida desde la noción de progreso, ha construido producciones de subjetividad que conforman identificaciones en los sujetos, a las cuales es posible llamar inauténticas, ya que no concibe las singularidades.

A lo largo del tiempo se ha llevado adelante un proceso de reconversión de los modos de dominación, así como también de reestructuración sobre sí, de los cuales se da cuenta de ambos procesos. Esto va de la mano de un proyecto debilitador del canon democrático llevado adelante por el capitalismo, que ha construido una desconfianza y una ciudadanía a la que se denomina de baja intensidad.

Dentro de los procesos de control colonial, se desatolla especialmente aquel que es considerado como colonialismo interno, que responde a una lógica internalizada del poder y un autosujetamiento sin conciencia del mismo, lo que se constituye como un vehículo desde la lógica racista y patriarcalizadora de la episteme de la modernidad.

PARTE III / Del Suma Qamaña y la visión indígena en Bolivia

En el presente apartado, además de dar una aproximación al concepto polisémico y de desafiante traducción que sustenta el título de la investigación; se describen con minuciosidad los principios rectores del *Suma Qamaña*. Los elementos que se han considerado que la constituyen como episteme, con especial énfasis en sus modos de deliberación, en la construcción de saber desde la oralidad y su concepción temporal que conforma ciclos incluyentes de modos de vida alternativos a las sujeciones de la modernidad. Esto, desde la condición ontológica en el que se inscribe el *Suma Qamaña*, de la coexistencia de múltiples modos de ser y estar en un mismo espacio. Se brinda una descripción del *ayllu* y otros conceptos aymaras que permiten aproximar los modos en cómo incide la estructura, su forma organizativa y las lógicas de solidaridad y reciprocidad que porta el *Suma Qamaña*.

Se considera relevante dar cuenta en un breve recorrido histórico, los procesos de resistencia y la realidad actual en la que se encuentra la implementación de acciones desde el gobierno que van en consonancia con esta episteme, especialmente desde su inclusión como concepto en la Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia.

La traducción del término de Suma Qamaña, responde a una aproximación de la lógica del Buen Vivir, o Vivir Bien, lo que se contrapone a la idea de vivir mejor —bajo la cual se guía la modernidad, especialmente desde el capitalismo—. No obstante, es una ardua tarea la de brindar una definición acabada, concisa y certera sobre esta visión. Principalmente, porque su traducción implica despojar del sentido del concepto, proyectar y delimitar otro en el proceso de traducción, corriendo el riesgo de hacerlo bajo una visión moderna mediante el registro y la interpretación. Sin embargo, existen a lo largo de todo el territorio latinoamericano, perspectivas de los pueblos originarios, que, con sus matices, responden a la lógica del Buen Vivir o Vivir Bien, como una práctica cotidiana y

que introducen un descentramiento del eje eurocéntrico del sujeto, hacia un sujeto crítico que porte otra humanidad posible a la que pretende imponer la modernidad.

La posibilidad de definición como Buen Vivir, conlleva una nueva redefinición, según Gudynas (2014),

“el Buen Vivir es una de esas palabras conceptos o palabras-idea, como democracia, participación o libertad, que inevitablemente son buscados desde los espacios de poder para controlarlos y manipularlos. Pero justamente esos son los conceptos por los cuales se deben dar batallas, para rescatarlos, para reapropiarse de sus contenidos, indicar sus sentidos, y ejercerlos desde la sociedad civil. Es más, considero que participar en esos debates y rescates es también, en sí misma, una forma de ejercer el Buen Vivir.” (Gudynas, 2014: 42-43).

El autor aporta lecturas relevantes para analizar visiones acerca del Buen Vivir, al presentar tres usos del mismo. En primer lugar, desde un uso genérico del término como crítica a un modelo de desarrollo contemporáneo. En segundo, como uso restringido orientado a una crítica capitalista, sin alejarse de los postulados de la modernidad. Y finalmente, como uso sustantivo bajo una propuesta superadora de las lógicas de la modernidad.

Si bien dentro de las descripciones explicitadas por el autor se evidencia sobre que se opone el Buen Vivir, resulta valioso exponer sobre qué se afirma el concepto, y desde qué lugar en la presente investigación se concibe al mismo. De esta forma se toman principios que postula Walsh (en Schavelzon, 2015) con relación a aquello sobre lo que se afirma, cuando expone cuatro caracterizaciones desde las cuales se rige:

1- Relacionalidad, donde todos los componentes están estrechamente vinculados en un proceso de autorregulación.

2- Correspondencia, donde se priorizan los componentes cualitativos y simbólicos en la que se sustenta y, por tanto, afirma una ritualística propia sobre la cual construyen su identidad.

3- Complementariedad, mediante la noción de *taypi* —la cual será desarrollada más adelante— que representa a pares contrapuestos que se retroalimentan y se necesitan uno de otro, en la medida en que habilitan a la posibilidad de reproducción de la vida, lo cual siempre de la otredad.

4- Reciprocidad, como aquello que “nace de la búsqueda de un equilibrio contradictorio entre identidad y diferencia, entre homogeneización y heterogeneización, entre inclusión y exclusión” (Walsh en Schavelzon, 2015: 211).

Es bajo estos principios rectores que se propone profundizar acerca del sentido que adopta el *Suma Qamaña* como episteme y qué proyecto de liberación en clave de la función utópica porta.

III.a El sujeto indígena

Ante la descripción del sujeto-moderno y sus mecanismos excluyentes que se basan en la destrucción de la diferencia y diversidad. Existe también una caracterización que resulta ineludible de abordar en el presente apartado, desde la perspectiva indígena, sobre la concepción del sujeto y su interrelación con el medio.

A partir de la noción de descubrimiento, que Dussel (1992) expone como el encubrimiento, se sostiene y fundamenta la creación de la modernidad. Y en paralelo también, de la misma transmodernidad como su alternativa dentro de la episteme “en tanto trascendentalidad inmanente a la modernidad-posmodernidad, la transmodernidad nombra una realidad alternativa, tanto efectiva como posible, así como también deseable.” (Acosta, 2020:42)

Se conforma en este sentido un potencial emancipador, de praxis de liberación del sujeto en las sujeciones que han sido explicitadas en anteriores apartados. La transmodernidad constituye, o habilita, a la conformación de un sujeto de liberación. Y la misma,

“se trata de una liberación no sólo de las orientaciones anti emancipatorias y anti universalistas propias del sentido mítico de la modernidad, sino también de los efectos anti emancipatorios y anti universalistas del sentido conceptual de la modernidad que resultan de su autocentramiento eurocéntrico, excluyente de toda alteridad.

La liberación transmoderna —o la transmodernidad como liberación— habilita la emancipación desde la referencia de la alteridad y por lo tanto de todas las mismidades que tengan su referencia en todas las alteridades.” (Acosta, 2020:44)

Se genera una transformación desde el eurocentrismo excluyente a una alteridad que incluye al sujeto que fue negado por el mito fundante y que constituye el comienzo de la modernidad. En ese sentido de incorporación, de descentramiento hacia la periferia, se incorporan a todas las formas posibles de sujeto y subjetividad, que expone el sentido de liberación.

Con esta caracterización, sumado a las lecturas e intercambios en el marco del presente trabajo, es posible trazar un paralelismo entre lo que implica, el sujeto transmoderno con el sujeto indígena. Ya que en la propia raíz del Buen Vivir la concepción del sujeto implica la incorporación de la alteridad y de inclusión no solo de los sujetos, sino de las diversas formas de vida que habitan. El sujeto indígena incorpora una filosofía de liberación a escala mayor que el propio sujeto que sustenta la modernidad. Por tanto, propone una liberación del sujeto moderno con su lógica deshumanizante al construir su sujeción en torno al mercado, dinero y capital, que lo descentra de su eje al considerarlo como un objeto.

Estas concepciones introducen otras formas de concepción de la vida, sobre las que Sousa Santos (2009) sugiere pensar en torno a mecanismos de proliferación de una ecología que incluya a los saberes, las temporalidades, los

reconocimientos, las trans escalas y las productividades en lo que engloba bajo la tesis de la sociología de las ausencias. Ausencias de formas impositivas y totalizantes, apostando a una sociología minoritaria, de fugas a la violencia de la norma.

Bajo la premisa de que, “la injusticia social descansa en una injusticia cognitiva” (Sousa Santos, 2009: 114-115) es que se propone la democratización del saber, y la resignificación de la ignorancia como punto cero en el proceso de adquisición de saberes. Hay momentos en que el saber implica, necesariamente, volver a una ignorancia que permita una reorganización de los conceptos. Por lo tanto, se torna necesario construir un diálogo a diversos niveles epistemológicos que contemplen la diversidad de miradas y culturas. Dirá Sousa Santos (2009): “Se trata, por un lado, de explorar prácticas científicas alternativas que se han vuelto visibles a través de las epistemologías pluralistas de las prácticas científicas y, por otro lado, de promover la interdependencia entre los saberes científicos producidos por la modernidad occidental y de otros saberes, no científicos” (Sousa Santos, 2009: 115)

Se entiende que el *Suma Qamaña* se encuadra dentro de una ecología de saberes como instancia superadora, basándose en la pluralidad por sobre la monocultura del saber científico que promueve la modernidad. Desde el análisis de las ecologías, es relevante retomar una perspectiva particular, la de las transescalas. En un mundo que apuesta cada vez más a la globalización, apostar a espacios de creaciones locales como herramienta contrahegemónica se visualiza de un potencial significativo. Más aún en el marco de análisis y problematización de una episteme indígena que fue violentada a partir de un intento de aniquilación.

En otro orden, es oportuno problematizar en torno a los acontecimientos históricos estructurantes que permitan dimensionar la realidad actual y la construcción de los modos de pensar. En ese escenario se invita a analizar sobre las formas en que la propia invasión condiciona a la visualización de la episteme de *Suma Qamaña* bajo las posteriores construcciones conceptuales y los marcos de referencia desde

una vivencia occidentalizada, lo que se constituye en una dificultad para dar cuenta de esta visión. Ante ello, se evidencia la necesaria concepción de traducción para dimensionarlo en la actualidad.

Escribir sobre el proceso de traducción de concepciones diversas, de tensiones entre el mecanismo occidental y lo indígena, se constituye como un desafío, en la posibilidad de generar puntos de encuentro y viabilizar una práctica colectiva que puede darse a partir de su visualización y traducción. No bajo una lógica de avasallamiento, sino desde la conformación de una novedad incluyente. Por eso, resulta importante comprender qué sentido tiene la oralidad y los procesos de conservación de las identidades colectivas para las poblaciones indígenas.

En ese marco se problematiza acerca de ¿cuáles son las condiciones reales de crear un proceso de traducción? Y se para ello se consideran los aportes de Sousa Santos cuando expone:

“El objetivo del trabajo de traducción es el de producir constelaciones de saberes y prácticas suficientemente fuertes para proporcionar alternativas creíbles a lo que hoy se designa como globalización neoliberal y que no es más que un nuevo paso del capitalismo global para sujetar la totalidad inagotable del mundo a la lógica mercantil”. (Sousa Santos, 2009:150)

Retomando la perspectiva del sujeto indígena desde la disrupción que introduce, en relación con el sujeto normalizado que propone la episteme moderna, se propone introducir la interrogante ¿de qué forma es posible construir potencialidades ampliatorias del sujeto en términos subjetividad, para la conformación de sujetos auténticos mediante espacios liberadores en torno a la implementación de una ecología de saberes diversos?

Sobre esta interrogante, se requiere pensar en torno al concepto de *ethos barroco* introducido por Bolívar Echeverría, donde destaca la afectación en la subjetividad de una visión local, con la posibilidad de pensar al sujeto en otros lugares posibles, en constructor de heterotopías, “la temporalidad barroca es la temporalidad de la interrupción” (Echeverría en Sousa Santos, 2009: 244).

Este *ethos* adquiere una figura fractal y se asemeja, —o por lo menos quien enuncia lo realiza a partir de la asociación— con la idea *ch'ixi* que expone Rivera Cusicanqui (2015), en una imposibilidad de fusión, sino en el entrelazado sin pérdida identitaria de los componentes que entran en diálogo. Es una noción que conjuga diversas similitudes con la de transculturación, como herramienta fundante de una nueva lógica de encuentros. “El *ethos* barroco es la base de una forma de subjetividad y sociabilidad capaz e interesada en confrontar las formas hegemónicas de globalización, abriéndole espacios a las posibilidades contrahegemónicas” (Sousa Santos, 2009:251)

III.b Sobre la concepción temporal indígena

De lo abordado surgen algunas líneas a problematizar respecto a la temporalidad, que permiten profundizar en un análisis sobre los condicionamientos que establece la modernidad y la diversidad que otorga la concepción del multiverso indígena. En la misma se hace foco, según Huanacuni, de que “no hay una sola verdad, hay muchas verdades y que ese encuentro de verdades nos da una percepción para comprender la forma de comprender el mundo de otras naciones. Y en ese sentido, la palabra que nosotros manejamos es el multiverso, más que solamente universo.” (Huanacuni, entrevistas 2021) Entonces, ¿cómo afecta la visión de una temporalidad lineal —propia de la modernidad— en los sujetos? ¿Cuáles podrían ser los efectos del pasaje o incorporación a otras concepciones del tiempo?

La concepción temporal que adviene en la población aymara trasciende la linealidad moderna y conjuga una multi-temporalidad en la incorporación permanente de la díada pasado-futuro, creando al decir de Benjamin (2021) una constelación temporal que permite configurar una memoria colectiva, presente en aquellos episodios inconclusos que transformaron a la sociedad. Esto a partir de la herida colonial de invasión y los diversos sucesos acaecidos sobre la población

indígena que produjeron el sustento de la negación, y constituyeron, de cierta forma, lo que Rivera expone como colonialismo interno.

Acerca de la condición temporal indígena, Fernández (2019) plantea:

“Sus efectos se hacen sentir en las tres dimensiones del tiempo. El pasado se revitaliza con cada experiencia del presente, pero se carga también de los temores e incertidumbres del futuro. El presente se alimenta de los mitos y esperanzas que fueron aplastados en el pasado, que, de este modo, reviven y despiertan nuevas utopías de cara al porvenir.” (Fernández 2019: 5)

Este abordaje de lo temporal se contrapone a lo que Benjamin (2021) expresa acerca de la idea de progreso, en el *Angelus Novus*⁵, que representa la concepción moderna a la que hace referencia en su tesis IX cuando expone:

“Hay un cuadro de Klee que se llama Angelus Novus. En él se muestra a un ángel que parece a punto de alejarse de algo que le tiene paralizado. Sus ojos miran fijamente, tiene la boca abierta y las alas extendidas; así es como uno se imagina al Ángel de la Historia. Su rostro está vuelto hacia el pasado. Donde nosotros percibimos una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única que amontona ruina sobre ruina y la arroja a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado, pero desde el Paraíso sopla un huracán que se enreda en sus alas, y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irresistiblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras los escombros se elevan ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso.” (Benjamin, 2021:71-72).

De esta forma se describe a la perspectiva indígena, como una ajena a las lógicas de la modernidad, ya que constituye un sujeto desde una concepción de abigarramiento —al decir de Rivera— o como se ha referenciado anteriormente, como una lógica yuxtapuesta. Esto se sostiene ante la confluencia de distintas dimensiones temporales que se actualizan en el presente y que crean diversos ciclos de una historia de larga duración. En ese sentido, es posible destacar al ciclo colonial, el ciclo liberal y el ciclo conformado por la revolución de 1952 que

⁵ Ángel de la historia.

inaugura una nueva forma social, la forma sindicato. Todas ellas desde la occidentalidad y bajo una lógica de no afectación a las estructuras burguesas. Estas temporalidades fueron conformando en la historia reciente, identidades posibles de ser visualizadas en la lucha por la emancipación de la sociedad boliviana.

En los intercambios con referentes indígenas queda claramente explicitada esta visión al plantear: “la lógica del aymara es circular, entonces no hay forma de conciliar por ejemplo, la palabra *nayra* en aymara significa ojos, adelante y atrás. Es decir, es todo lo que significa *nayra*. Es adelante, es futuro y es atrás, el pasado. Entonces no hay forma de congeniar porque es una lógica distinta, es circular.” (Huanacuni, entrevistas 2021)

Desde ese lugar es que surge una reinterpretación del pasado, desde la vivencia actual y, por tanto, de una concepción de larga duración, la que no implica mirar para atrás al pasado como ejercicio nostálgico. Se torna relevante en la medida en que es considerado en el reconocimiento el lugar de origen, el punto de partida para seguir hacia delante, evitando caer en las trampas de la reproducción de mecanismos que no consideran la pluralidad de los sujetos y han imposibilitado la reproducción de la vida.

En este posicionamiento se da una relectura de los tiempos y acontecimientos que son retomados de las entrevistas:

“para nosotros el 21 de junio del año 1992 termina la noche más oscura de la historia y emerge lo que denominamos *Pachakuti*, el proceso de cambio e inicia una nueva época donde se inicia una nueva etapa para todos nosotros. En ese proceso empieza la proyección de la nueva agenda de la lucha de los pueblos indígenas originarios, entonces es en esos días antes del 21 de junio donde se empieza a reflexionar sobre el vivir bien, se empieza a plantear la madre tierra como un eje central del sistema jurídico y la práctica de vida ante el capitalismo.” (Huanacuni, entrevistas 2021)

Otra caracterización que tiene la lógica circular temporal andina, es la presencia de ciclos de funcionamiento y de respeto hacia la naturaleza que se inscriben

dentro de la forma del *ayllu*. Esta representa una vivencia en otro mundo posible, que es superadora a la lógica de dominación que propone la modernidad por sobre la naturaleza, ya que la naturaleza es incluida en su aspecto temporal y productivo. Existe una vivencia de los sujetos en los márgenes que habilita a estar y no estar en lo que se refiere a sus modos de producción, o más bien, a considerar a la temporalidad y la producción desde una perspectiva crítica que incluye a lo otro negado, en este caso la naturaleza y el tiempo.

III.c El abigarramiento en el Suma Qamaña, sobre la yuxtaposición

Al definir la coexistencia de múltiples modos de estar y concebir a la realidad, se afirma que se está ante la existencia de lo *ch'ixi*, de aquello definido como abigarramiento. En una coexistencia cultural entre lo indígena y lo colonial, de la conformación de diversas identidades y la reproducción o superación del colonialismo interno como mecanismo de dominación.

En este mestizaje de lo *ch'ixi*, es necesario retomar los orígenes de su gestación, a partir del violento proceso de invasión y violación por parte de los sujetos “civilizados” a las comunidades indígenas, en un momento de vulneración e indefensión de los sujetos a través de hechos violencia extrema. Una representación de estos acontecimientos, refiere a las violaciones a las mujeres indígenas y al nacimiento de sus hijos, los cuales eran objeto de negación y desprecio, tanto por españoles como por sus propias madres. Por los españoles debido a la impureza de su origen y por los indígenas por ser resultado de un acto de violación. De esta forma se afirma que los mestizos ocupan un lugar de no lugar, de negación y de ser y no ser, para cada uno de los mundos que entran en disputa.

Sin embargo, poco a poco se fue impregnando la idea de posibilidad de transformación de un sujeto bárbaro a un sujeto civilizado. Llegando incluso al punto de ser objeto de deseo ese proceso de aculturación, “podría hablarse de

mestizaje cultural desde el momento en que se produce la conversión religiosa, situación que fue impuesta sobre el conjunto de la población invadida como instrumento y justificación de la empresa colonial.” (Rivera, 2010: 74)

Al mestizo es posible considerarlo desde diversas dimensiones y enfoques, desde una concepción liberal como efecto de ciudadanización y desde un horizonte populista como una comunidad imaginaria e imaginada. Esta última idea deriva a partir de la revolución de 1952, donde Rivera explicita que se produjo una modificación del colonialismo avasallante y un pasaje al colonialismo interno derivado de las lógicas sindicales que perpetraron el mecanismo colonial y que no posibilitaron una apertura autonómica.

El mestizaje está determinado por complejos procesos de violencia y despojo identitario de las diversas culturas que conforman la población en Bolivia. Es un proceso homogeneizador y normativo, reproductor de lógicas coloniales. Ante esto se conforman espacios e identidades de resistencia, espacios de insurrección y afirmación identitaria. Es posible abordar al mestizaje como mecanismo segregador o integrador de una hegemonía, pero siempre es abordado desde la aculturación, tal como lo fue la visión de la revolución de 1952 al tratar de conformar al hombre nuevo bajo lógicas de la modernidad. Es así que se plantea que se dio un proceso encubridor, al decir de Rivera, las palabras, más que decir, encubren actos y lógicas.

El colonialismo interno, como noción, actúa al modo de un *habitus* al conformar una discursividad no siempre analizada, sino que es una reproducción conformada previamente como forma de dominación.

III.d Sobre la resistencia indígena

Ante los intentos de aniquilación de un saber previo a la modernidad, las culturas indígenas que fueron invadidas supieron sostener un saber, un conocimiento, una

subjetividad que parte de lo comunitario y que pudo sustentarse a partir de la memoria histórica con diversas formas de transmisión.

El comienzo de la larga noche de la historia en 1492, delimita, según lo expresado por Huanacuni (2021), que

“la resistencia de los 528 años que no ha terminado, se han trazado estrategias en diferentes tiempos, en diferentes momentos según las condiciones. La diferencia de esta nueva agenda que es del año 1992, es que es justamente en el cambio de una época a otra época. En junio estaba terminando una larga historia de 500 años que es obviamente una larga etapa de los 4 mil años de historia. 2 mil años de ascenso y 2 mil años de descenso, es una época. Ahora desde el 21 de junio de 1992 estamos iniciando una nueva época y apenas han transcurrido 28 años en que se están llevando adelante esta lucha de los pueblos.

Cuando se elabora una agenda es también con una estrategia, esa estrategia te permite visibilizar pasos. Esos pasos son pensados sí, pero también sentidos que los abuelos y las abuelas siempre lo han llevado adelante. No es un proceso solo de pasos sino de horizonte. Todo esto tiene un horizonte, es un horizonte largo.” (Huanacuni, entrevistas 2021)

Especialmente, la conservación de los saberes y la perspectiva de horizonte de transformación en la sociedad aymara, pudo ser reproducida a partir de la oralidad, la cual será profundizada en el transcurso de esta investigación. Esto permite partir de un acumulado histórico en que se actualizan vivencias y costumbres en torno a lo identitario. Sobre ello, Huanacuni (2021) expone que

“Este proceso largo, que va a llevar generaciones va a llevar tiempo porque migrar de un paradigma a otro no es tan sencillo, porque no solamente está en la voluntad de uno, está también en la coyuntura de alrededor, de los poderes hegemónicos, del capitalismo, del mercado, las instituciones coloniales que promueven paradigmas distintos al que nosotros estamos hablando.” (Huanacuni, entrevista 2021).

Este cambio implica necesariamente una transformación epistemológica que no solo pone como centro al hombre, sino que pone como centro a la vida y su posibilidad de producción y reproducción. Bautista (2014) plantea que

“De lo que se trata es de ir más allá de ese fetichismo encubridor de la racionalidad moderna para descubrir lo encubierto y negado por este tipo de conocimiento y racionalidad. Por ello, esta intencionalidad crítica empieza siendo epistemológica, es decir, empieza no solo a dudar del contenido de las categorías fundamentales de la concepción del conocimiento moderno, sino que también empieza a resemantizarlas o darles otro tipo de sentido o contenido, pero no desde la concepción de conocimiento o epistemología que ha producido la modernidad, sino desde la concepción de realidad y conocimiento propuesta en la cosmovisión de nuestros pueblos negados sistemáticamente por la modernidad” (Bautista, 2014: 234).

En el marco de las rupturas y crisis que ha atravesado la modernidad y particularmente el capitalismo, es que posibilita divisar alternativas para su superación y conformación de una modalidad que tienda hacia la producción y reproducción de la vida. Dentro de estas alternativas, es que se ubica al *Suma Qamaña* como concepto apócrifo en nuestro continente, que da cuenta de una visión, o forma de producción de vida. Una visión que aporta a considerar a la vida

“en comunidad entre nosotros, con relaciones de respeto, responsabilidad y solidaridad entre nosotros y entre nosotros y la naturaleza, lo cual entra en contradicción u oposición con la forma de vida u la idea de desarrollo propuestos por la economía moderna y la modernidad, sintetizados en la idea de vivir siempre más u mejor, pero sin incluir en ella relaciones éticas de respeto, responsabilidad y solidaridad con la comunidad humana en general.” (Bautista, 2014: 256).

III.e El *ayllu* como unidad organizativa

El *ayllu* ha tenido una conceptualización diversa en el proceso de revisión bibliográfica, pero también en los intercambios realizados con los entrevistados. No necesariamente desde su definición, sino por la dificultad de establecer una perspectiva de continuidad en la actualidad. A grandes rasgos, es considerado como la estructura mínima de organización en la sociedad aymara, un espacio que

parte de una idea colectiva de la propiedad y que está necesariamente vinculado a la tierra, pero no solo a ella, sino a sus modos de relación con la misma y que parte de un origen colonial asociado a las comunidades indígenas. Su organización responde a una matriz comunal andina prehispánica, la que se vio nutrida con aportes de la colonia. “El ayllu equivale a familia (ali) es hasta hoy la unidad con la que se conforma nuestro tejido de organización social y político” (THOA, 1995:11).

Este mecanismo de organización, además de conformar un componente identitario en base étnica de gran valor, es visualizado como la vía de la descolonización y la recuperación de prácticas del Buen Vivir, priorizando lo colectivo por sobre lo individual, lo diverso por sobre lo uniforme. Este sistema de organización tiene sus propias autoridades que son definidas en consenso y con rotaciones.

Según Huanacuni (2021),

“el *ayllu* se lo traduce como comunidad, como una unidad de estructura, pero no solamente social, sino conformada por todo, ahí está la diferencia con una estructura social y política como una ciudad, como conglomerado de seres humanos. En cambio, en el *ayllu* la comunidad es todo lo que está alrededor, que es parte de la comunidad, la montaña, el río, las hormigas, las abejas, es decir, todo es parte, por lo tanto, no es solo una unidad de estructura social, sino que es una unidad y estructura de vida. Ese es el sentido que tiene la amplitud de explicación del *ayllu*. Es el espacio donde todo tiene una sola raíz.” (Huanacuni, entrevistas 2021).

No obstante, dentro de la sociedad en Bolivia y la coexistencia de diversos modos entre lo indígena y lo moderno, existen tensiones entre los *ayllus* y los sindicatos, en algunas lógicas se entiende que se disputan espacios de poder, más aún desde la revolución de 1952.

En ese sentido, desde una visión crítica, de tensiones y lógicas dicotómicas, es que se inscribe la perspectiva que expone de Silentio (2021) al expresar que no existe el *Ayllu* como tal, aunque sí un cúmulo de características y lógicas comunitarias

que en cierto sentido se perpetúan y condensan la lógica de las comunidades, existe una dificultad,

“no solo en el tema organizativo, sino también en el tema político y en el tema económico. En cambio, lo que vivimos acá las comunidades ya no es para nada el sistema político y económico del *ayllu* en el tema social podría ser algunas cosas, pero en el tema político y en el tema económico ya no. En el *ayllu*, el tema económico, un *ayllu* era una extensión de tierra muy grande y era también no continua.” (de Silentio, entrevistas 2021)

En cambio, algunos entienden que son lógicas de complementariedad, ya que el sindicato campesino ha posibilitado funcionar como articulación del *ayllu* con el Estado.

La concepción comunitaria que incorpora al *Ayllu* ha posibilitado gestar otras formas de espacios en común y llevar en la práctica a una noción de solidaridad ampliatoria a lo que es dimensionado desde la occidentalidad, dentro de las caracterizaciones que se tomaban desde Walsh. Habilita a una modalidad de funcionamiento y de concepción del poder y las autoridades distinta a las lógicas de la modernidad. En los territorios donde la propiedad es comunal todos los integrantes tienen su parcela de tierra que trabajan, no son propietarios y a su vez lo son de toda la comunidad. Esto parte de una noción aymara de *Ayni* que refiere a una lógica de reciprocidad y solidaridad mutua que permite retroalimentarse entre unos y otros sobre la base de sus necesidades.

En detrimento a la relación instrumental de la tierra que se tiene en la lógica moderna, “en las propiedades comunales la tierra es común, si la población también va creciendo, pero no se va a dividir las tierras, van siempre a buscar la forma equitativa de que todos tengan de manera igualitaria o equitativa.” (de Silentio, entrevistas 2021)

III.f Sobre los procesos deliberativos

El Suma Qamaña introduce una nueva modalidad democrática, aquella que se implementa en los *ayllu* mediante el *thakhi* lo que representa al camino que conduce a la democracia comunitaria mediante el *taypi* como lógica de complementariedad y gestión de las contradicciones mediante un equilibrio dinámico. De esta forma se dividen diversas concepciones de democracias posibles, entre las que se destacan la representativa, la participativa, directa y comunitaria.

En el *ayllu* confluyen modos de gestión comunitaria asociada a los ciclos temporales de la naturaleza, estableciendo una metodología en la elección de los cargos de las autoridades. Esta experiencia territorial es relevada en las entrevistas cuando se plantea:

“de mi pueblo los cargos no se hacen como por elección. Yo no me hago elegir para ser el dirigente de mi pueblo, sino que los cargos son por rotación y por obligatoriedad. Entonces a mí me va a tocar en algún momento ser el dirigente máximo de la comunidad y yo no puedo negarme eso porque me toca esa gestión. Ese año me toca, tengo que cumplir y el cargo dura un año, un año calendario, nada más. Ahí una persona que se forma en ese tipo de práctica política lo está viendo como servicios realmente, el ejercicio del poder se convierte en eso básicamente, tú le sirves a la comunidad y tú no te puedes quedar en ese puesto porque, no te beneficia en nada. Más bien tú haces un gasto de dinero al hacer ese servicio a tu comunidad, entonces todos en el campo quieren pasar y terminar su año haciendo bien el cargo, haciendo las gestiones que deben hacer mejorando las condiciones de vida en el campo, pero después quieren descansar y dejar de lado los cargos. En cambio, en la política, en la democracia como tal, todos quieren ser diputados, todos quieren ser presidentes, senadores porque hay un beneficio económico y al final ya no es un servicio a la población. Una persona que ha sido educada y que sea un dirigente sindical, un dirigente desde los indígenas, ¿cómo va a poder manejar el poder que se maneja de esa manera? El poder que corrompe, el poder que quiebra conciencias con dinero, ¿cómo va a hacer eso? Sí es que ha sido formado en un concepto de poder distinto a ese.” (de Silentio, entrevistas 2021)

Esta democracia comunitaria se inscribe como una que es superadora al monoculturalismo, ya que se establece en la medida en que se desarrolla desde la diversidad de sujetos que componen una misma comunidad. Es llevada a cabo mediante mecanismos de decisión que Bicas (2021) categoriza a través de la rotación de los cargos, el voto colectivo abierto y transparente, la toma de decisiones por consenso. El control de las actuaciones por parte de las autoridades y el mecanismo revocatorio de los cargos que son controlados por la comunidad mediante un sistema de seguimiento de rendición de cuentas. “Los procesos de deliberación orientados por la asamblea, el consenso, el voto colectivo y la rotación representan la racionalidad y la organización segmentaria y, en este sentido, son medios para canalizar la dicotomía entre individuo y comunidad, y poner en práctica esta complementariedad.” (Bicas, 2021:213-214)

Y describe al proceso de reciprocidad que construye la democracia comunitaria, “en las deliberaciones, conviven momentos representativos a través del voto, momentos participativos a través de la rotación de la contribución de todos, momentos directos como la elección y el control directos, y momentos comunitarios de encuentro y reconciliación.” (Bicas, 2021:222)

III.g De los otros registros posibles. El lugar de la oralidad como mecanismo de transmisión de saber/vivencia

Las culturas indígenas están compuestas por prácticas discursivas —tanto orales como escritas— así como también por prácticas no discursivas, que implican la puesta en juego de la corporalidad y las formas de actuación en el campo social. Dentro de las prácticas discursivas, se pretende generar un énfasis en la oralidad, la cual genera un contratiempo para la cultura popular. Ésta radica en que el registro de la misma depende de la mediación de elementos de la alta cultura, como lo es la escritura.

Y es este uno de los motivos por los que se da una caracterización que realiza la cultura oficial sobre la popular subalterna, de ser una cultura primitiva, que está ligada a lo concreto y que no puede —salvo por elementos de mediación— generar una perdurabilidad en el tiempo por la falta de registro.

De Certeau (1996), como teórico de la cultura popular, en su expresión el arte de decir, plantea que es necesario tener un hecho en sí para decir, algo a ser transmitido, pero que no es suficiente. El sujeto debe tener la posibilidad de decirlo, en un discurso que sea una articulación de relatos para la construcción de la narratividad. En esa articulación de relatos es una pieza clave, y más aún por la temática escogida, la memoria como instancia estructurante. Entendiendo a ésta como una instancia necesariamente colectiva por la interacción permanente al ser sujetos inmersos en una sociedad que está atravesada por condiciones históricas.

La memoria produce un lugar que no es el suyo, por tanto, dispone de un no lugar que, paradójicamente, ubica en una temporalidad al sujeto como construcción identitaria, genera una alteración estructurante. Podría plantearse que la escritura funciona como un ordenador de la memoria en la medida que registra los sucesos y las afectaciones que provocan esos sucesos. En tanto que actúa como un ordenador, le permite dar una sistematicidad y la posibilidad de ser compartida con otros.

Este mecanismo de registro, ha adquirido un valor superior, pero también ha funcionado como negador de otras formas de reproducción del saber a través de la memoria. Sobre todo de la oralidad, al propagarse por la población que no tenía acceso a la escritura. Fue poco a poco configurando un mito producto de la negación, al estar en un lugar de subalternidad frente a la escritura. El mito es definido como un “discurso fragmentado que se articula con base en las prácticas heterogéneas de una sociedad y que las articula simbólicamente”. (de Certeau, 1996: 147)

La modernidad incidió de forma notoria en la reproducción de estas lógicas, en su progreso lineal y sesgado, la escritura fue el medio privilegiado para la

reproducción de este proceso. En tanto que la oralidad fue tomada como una práctica ilegítima, contraria al progreso por pertenecer al mundo mágico, a un mundo no avalado y ubicado como profano. Se concluye, que si la posibilidad de efectuar el proceso de escritura está reducido a unos pocos —aquellos que están en posiciones de poder que permiten establecer la cultura oficial—, la construcción de la historia de una nación no será representativa de la totalidad de la población. Sino que será el reflejo del interés de construir una historia fragmentada y totalizante de ese sector. Por ende, es oportuno incorporar mecanismos por los cuales se reafirme la condición de subalternidad, para construir otra historia diversa que incluya a todos los integrantes de la sociedad.

El lugar del objeto indígena en el que aquí se pretende profundizar, es reconfigurado por su propia acción, mediante la oralidad, a un lugar de sujeto creador de su propia historia. Podría decirse que comienza a ocupar otro espacio. En este sentido, de Certeau (1996) expone que,

“A partir de este aislamiento del sujeto, el lenguaje se objetiva, al volverse un campo pendiente de desbrozar más que de descifrar, una naturaleza desordenada que está por cultivarse. La ideología dominante se transforma en técnica, con el programa esencial de hacer un lenguaje y ya no de leerlo. El lenguaje mismo debe ser fabricado, "escrito".” (de Certeau, 1996: 152)

La escritura actúa en muchos casos como un organizador disciplinante y reproductor de la normatividad proveniente de la modernidad. De implementación de una pedagogía de poder sobre el cuerpo social, a partir de lógicas de control.

Respecto a la cultura popular y la oralidad, es preciso introducir la interrogante, ¿bajo qué categorías de narración hegemónica se mueven los sujetos en el mundo?, y ¿qué ocurre cuando irrumpen nuevas formas de organizar lo que se tenía organizado? Es ahí, donde se entiende oportuno preguntarse, ¿se habilitan los espacios para construir voces disidentes? La noción de violencia epistémica pueden aportar a las interrogantes en cuestión, en términos de problematización,

lo que implica “ofrecer una relación de cómo una explicación y una narrativa de la realidad fueron establecidas como las normativas” (Spivak, 2003: 317).

III.g.1 Breve reseña del taller de historia oral andina (THOA)

En la construcción de la oralidad y los otros registros posibles bajo la episteme de *Suma Qamaña*, es relevante explicitar la experiencia de subalternidad mediante el Taller de Historia Oral Andina (THOA). Este colectivo se constituye en 1984 en Bolivia a través de ámbitos académicos que fueron nutriéndose de diversos actores que utilizaron la condición de subalternidad del sujeto indígena, para la construcción de este espacio de difusión y creación de saberes mediante la palabra y la vivencia. La misma se dio ante una cultura oficial que históricamente ha marginado a la población indígena, en lo que puede visualizarse como un funcionamiento de negación por parte de las lógicas coloniales.

Este colectivo se aboca en sus comienzos a la recuperación histórica de los caciques apoderados como simbología de la negación. “Los caciques procuraban de ese modo reconstituir las formas originarias de organización sociopolítica y territorial. Estas formas de resistencia persisten incrustadas y es posible encontrar varias formas codificadas de resistencia en el ámbito democrático.” (Bicas, 2021:216).

El THOA decide avanzar sobre los hechos que giran en torno a los caciques apoderados de la figura de Santos Marka T'ula (1879 - 1939), líder indígena, de la década de 1920, que se convirtió en emblemático de la resistencia al abogar por la defensa de los derechos de la tierra, mediante expedientes que en el periodo de latifundismo criollo, que fueron entregados en la época colonial por el Virrey Toledo. La invasión española al Tahuantinsuyo —imperio inca— en 1532 destruyó la organización de los *ayllus* que fueron repartidos entre los invasores.

Es así que el THOA se traza como objetivo el compromiso de develar la historia negada de Bolivia, actualizando aquello vigente e implícito en la transmisión comunitaria, que posibilita generar un corrimiento y tomar al indígena como sujeto y no como un objeto de análisis.

Este pasaje de objeto a sujeto de estudio, implica que el sujeto esté estudiándose a sí mismo con el objetivo de “develar lo que había ocultado la historia oficial, es decir, la historia india; fue toda una catarsis, la rabia por todo el pasado de opresión que se volcaba en una pasión reivindicativa, una historia con identidad” (Criales & Condoreno, 2016:58).

La metodología que utiliza el THOA para su investigación, parte de una metodología de la escucha, que combina la búsqueda de archivo, la construcción de encuentros de ancianos, la teatralización y la construcción de radioteatro como forma de reescribir o narrar, en un formato de ruptura con la escritura oficial y construcción desde la subalternidad a la historia en Bolivia. Mediante esta metodología, éste colectivo logró recuperar elementos indispensables para reconocer a la cultura indígena en Bolivia, que la historiografía oficial omitió relevar. Con sus raíces en un origen rural, ha pretendido devolver el trabajo desde la academia a la comunidad como forma de mantener las raíces y el proceso identitario, saber de dónde proviene el sujeto como anclaje para la producción de conocimiento.

El aporte que introduce a la cultura popular el THOA, se entiende que parte de la construcción identitaria de lo colectivo, tratando de superar y complejizar el discurso oficial de pureza y mestizaje ideal, que plantea un punto de llegada a un sujeto perfecto. En cambio, es oportuno visualizar al mestizaje como un encuentro de yuxtaposiciones entre diversas etnias, culturas, trayectorias de vida, vivencias en lo comunitario. El THOA recuperó y transformó en lecturas académicas —aunque no solo—, a la cultura negada, a lo subalterno de la indianidad; lo que igualmente provoca una paradoja, transcribir la tradición oral, siendo registros tan dispares.

La recuperación de la figura de Santos Marka T'ula, hace que se genere un efecto simbólico ante la negación, la estructuración de un posicionamiento, hurgando en la memoria para conocer más de sí, de las historias que componen al sujeto, y que, estando ahí, no podían ser alcanzadas por mecanismos de control mediante la normalización. Es así que producto de triangular distintas herramientas metodológicas, se conforma una producción que provoca un giro sobre el sujeto indígena, en la producción literaria de Bolivia.

Dirán Cuneo & Gascó (2014) “Dentro de la historia oficial sólo se refleja la parte blanca y no están los indios. La historia oral ha conseguido llenar esos vacíos. El indio también tiene su historia, el indio también tiene sus mártires. No se hubiera sabido de ellos si no fuera por el Taller de Historia Oral Andina”, (Cuneo & Gascó, 2014).

Como metodología en el abordaje de la primera tarea del THOA, fue construir una radionovela, como forma de reproducción de la oralidad, donde además de transmitir su historia y la incorporación de una perspectiva de lo indígena como sujeto, se impartían consignas que posibilitaron desnaturalizar la realidad y apropiarse de la historia de los excluidos. Por tanto, además de utilizar el relato como objeto de estudio, también figuró como reproducción de saberes en el mantenimiento de metodología de transmisión, surgiendo la producción escrita.

III.g.2 La narración oral como aporte a la cultura popular en Bolivia

Se propone considerar a la narración oral como un ejercicio de subalternidad, ante la negación sobre la población indígena al acceso de la lectura y escritura. Esto a las luces de una perspectiva letrada moderno-occidental-colonial. Visto desde la perspectiva de las propias comunidades hablantes, podría ser considerado como un ejercicio de identidad y de autonomía respecto a la cultura de la dominación colonial. El acceso a la lectura y a la escritura, puede ser condición de liberación, pero también de disciplinamiento, dominación y re-colonización.

Es así que las formas que empleó la comunidad aymara, remontan a la construcción de la historia mediante el relato, o como expresan, a través de la metodología de la escucha, como forma de preservar las tradiciones ancestrales. Esto surge ante la prohibición de acceder a los medios de estudio, ya que les fue negada la posibilidad de adquirir la lectura y escritura, generando que en su gran mayoría fueran analfabetos a la luz de la concepción moderno-occidental-colonial. Según se detalla en las crónicas de la época, los indígenas “Tenían que tener abogados para que les cambien el apellido para entrar a la universidad. En esas circunstancias la identidad indígena, cultural, era muy difícil de mantener” (Cuneo & Gascó: 2014).

Es a partir de esta realidad, que a lo largo del siglo XX surgen las figuras de los caciques apoderados, no solo en una lucha por las tierras usurpadas, sino por la búsqueda de una educación que les permitiese reproducir los saberes locales. Desde esta afectación sobre la población indígena, se pretende problematizar, sobre los sentidos que se construyen desde este mecanismo, el cual puede ser entendido como una herramienta que adopta la cultura popular —en este caso de lo indígena—, como forma de revitalizar y recuperar ciertos saberes, que por pedagogías del poder que fueron utilizadas, se constituyeron en saberes negados.

La condición alterna de la cultura aymara por no ser letrada y subalternizada bajo la mirada de la lógica colonial moderno-occidental, que se transmite por un formato que trasciende la posibilidad de registro, podría llegar a implicar un problema de carácter epistemológico a la hora del análisis. Entonces se entiende que se genera una doble subalternidad; de la narración oral como forma subalterna frente a la escritura que niega los saberes originarios y, por otro lado, del sujeto indígena como individuo históricamente negado frente al sujeto blanco eurocéntrico.

La historia oral actúa, en esta instancia, como un ejercicio colectivo de desalienación, que permite construir una alternativa a la colonialidad en un descentramiento de su eje. La oralidad pone en juego formas comunicativas que

implican una dimensión bastante más compleja que la escritura; hace que se ponga en escena tonalidades poéticas, pronunciaciones, ritmos y expresiones que, dificulta la tarea de traducción para quien genera un pacto de transformación al texto. Sobre ello, Lienhard (2003) plantea, “Cuando un escritor se propone trasladar un producto del sistema oral a un texto literario, tiene que extraerlo de su contexto original, despojarlo de su materialidad, reducir su espesor semiótico a la dimensión verbal.” (Lienhard, 2003: 119)

El THOA como colectivo que busca producir, a partir de la narración oral, una historia oculta, apócrifa, la silenciada por la dominación colonial; utiliza herramientas de transmisión del saber no solo a partir de la escritura de la oralidad, sino que construyó y construye a partir de soportes audiovisuales y radionovelas, una forma de mantener la oralidad. Se generan entonces tensiones epistemológicas sobre las que es pertinente profundizar, es en ese caso que se resalta la importancia de la traducibilidad histórica de lo no vivido. Se necesita un proceso empático de escritura para poder expresar lo que el sujeto no vivió por no estar inserto dentro de la historia en sí, es necesario generar por parte del sujeto una acción de agente de traducción.

Se coincide, por tanto, en la afirmación de Kaliman (1995) cuando plantea que

“la oralidad” parece abarcar, en efecto, buena parte de lo que quedó –injustamente-- fuera, hasta hace poco, de la investigación: la discursividad popular, indígena, marginal, femenina -en una palabra, la discursividad otra. Explorando la “oralidad”, el investigador parece poder superar, finalmente, los límites que le había impuesto, durante tanto tiempo, el privilegio de formar parte de los sectores hegemónicos y “grafocéntricos”. (Kaliman, 1995: 11-15)

El traductor tiene la tarea de acoplar discursos en otros registros, sin perder el mensaje, las historias, las gestualidades, en un acto de acomodación en lenguajes dispares. Donde, además, des-subalterniza a los sujetos hablantes, ya que

“el predominio de la “oralidad” remite, pues, a la subalternidad política y social: primero la de los “indios”, luego la de los demás sectores excluidos

de la esfera letrada. Frente al sistema de comunicación de los sectores hegemónicos, la “oralidad” (tradicional o modernizada) aparece como la que les “queda” a los marginados. Su “recuperación” (estudio, conocimiento) forma parte, por consiguiente, de cualquier programa serio de descolonización cultural” (Kaliman, 1995: 11-15).

Se advierte, por tanto, que esta recuperación de la marginalidad, eventualmente también puede ser considerada como funcional a las re-colonizaciones.

Se invita a pensar sobre la hipótesis que la narración oral es utilizada en Bolivia como medio de difusión masiva, debido a los altos porcentajes de analfabetismo que existen y la dificultad de acceso en ciertas zonas producto de las características geográficas; así como también, es una forma de afirmación identitaria y construcción alternativa a las lógicas de dominación de la modernidad que permite perpetuar las prácticas que se reprodujeron históricamente.

Respecto a la oralidad en la cultura y la metodología del THOA, se han tomado los aportes de Rivera (1990), quien da continuidad al tema abordado por Spivak acerca de las dificultades de acercamiento y abordaje sobre las comunidades indígenas. Propone pensar en términos de intraducibilidad epistemológica producto del deseo del sujeto cognoscente de comprender lógicas que le son ajenas, generando una fetichización del conocimiento. La metodología que utiliza el THOA posibilita superar las brechas comunicacionales entre unos y otros; posibilita una interacción, que la escritura limita.

El objetivo del colectivo toma la ambiciosa tarea de la reconstrucción histórica desde una visión indígena, desde el enfoque que se ha hecho referencia anteriormente sobre la resignificación del pasado/futuro. Una temporalidad alternativa que gire en torno al aforismo aymara *quipnayra uñtasis sarnaqapxañani*, lo que se puede traducirse como “hay que caminar por el presente mirando (frente a los ojos) el pasado, y (cargando) el futuro a la espalda” (Rivera Cusicanqui, 2015:211).

Entendiendo que el pasado es lo que está por delante de nosotros, lo que se ve por delante por la presencia de la vivencia; el futuro, sin embargo, no es posible conocer y por eso está atrás, en la espalda. “De este modo no sólo se fundamenta una posición crítica frente a la historiografía oficial, sino que se descubre la existencia de racionalidades históricas diversas, que cumplen funciones legitimadoras de las respectivas posiciones en conflicto.” (Rivera Cusicanqui, 1990: 57)

Permite generar un acercamiento de la noción de historia de las comunidades aymaras y cómo la significan desde su vivencia. La historia mítica que poseen rompe con la linealidad occidental, está actualizada en el presente de forma constante. No se indaga sobre los hechos en sí, sino los motivos por los que se dieron los hechos, su valoración. En este sentido, la historia oral andina se constituye como un “espacio privilegiado para descubrir las percepciones profundas sobre el orden colonial, y la requisitoria moral que de ellas emana” (Rivera Cusicanqui, 1990: 58).

La historiografía oficial hizo que se concibiera la historia boliviana desde la escritura, por lo que la oralidad permite reconstruir lo previo, hurgar en los secretos y prácticas que fueron relegadas por la pluma y canalizadas mediante el susurro. Un proceso que concibe la temporalidad indígena de historia de larga duración, que remite a la lentitud de los procesos, siendo, necesariamente, una instancia construida mediante la memoria colectiva, en la superación de la colonialidad. El proceso que se genera al sistematizar y plasmar del susurro a la pluma, de la oralidad a la escritura en el proceso narrativo, hace que se interconecten dos tipos de sujetos, por lo que necesita obligatoriamente de un pacto de confianza, en la difícil tarea de sostener las intencionalidades de las tonalidades y gestualidades. Esto invita a pensar acerca del ejercicio crítico de traducción de la historia, ¿Cuál es el uso político de este proceso? ¿Qué intencionalidades encubre dicha acción?

Guha (2003) fue de los primeros en reconocer en la traducción una operación colonial, “(...) la traducción siguió a la conquista como un ejercicio de violencia más que como algo parecido a un intercambio voluntario entre lenguas en unas condiciones de neutralidad política” (Guha, 2003: 84). Este proceso de traducción se da producto de la violencia epistémica que ubica en un lugar de superioridad al sujeto cognoscente por sobre el objeto de estudio; y no posibilita generar una comprensión real del sujeto que está en medio. Son utilizados mecanismos de descolonización como forma de acercamiento a una determinada población/comunidad de la cual poco se conoce, y en ese proceso se reproducen las mismas lógicas de colonialidad al momento de intervenir.

En estas comunidades, el habla está significado con un valor diferente que en la cultura occidental, por lo que también funciona con lógicas que se escapan; y que, en cierta medida, no pueden ser comprendidas o conceptualizadas bajo los parámetros de la episteme moderna. Es en tanto que se dan situaciones críticas en el proceso de escritura, por la dificultad de traducción de ese plus que no puede ser captado. Ahora, resulta pertinente preguntarse el porqué del proceso de traducción. ¿Por qué no aceptar la diferenciación cultural y aceptar la diferencia, no es, la traducción un proceso de homogeneización que reproduce una lógica colonialista?

Se podría plantear que limita el alcance y reduce la comprensión a los sujetos intervinientes, lo que es válido pero no universalizable. Sin embargo, existen posturas que permiten sostener el proceso de traducción, ya que permite comprender con las herramientas, con las prácticas culturales del sujeto que analiza, herramientas que pueden ser utilizadas a través de acciones emancipatorias por el lugar de subalternidad que ubican. Desde el THOA (2016) se plantea que,

«La tradición oral se mueve en una dinámica que va entre la continuidad y el cambio, lo mismo que hace que la tradición oral tenga un doble valor: como expresión de una prolongada memoria cultural que hunde sus raíces en el pasado prehispánico y como memoria histórica que revela las

percepciones colectivas sobre la práctica del futuro» (THOA en Inclán, D. 2016: 71)

En este caso, el THOA optó por el uso político de la traducción como herramienta de crítica a la dominación, proponiendo otra lectura posible de una Bolivia oculta. Fue la posibilidad de demostrar la posibilidad de concebir al indígena como sujeto con voz; fue la subversión de un orden establecido. Respecto a la traducción, Inclán(2016) dice que la misma

“presupone un reconocimiento de las relaciones de reparto desigual del poder, que no hacen intercambiables las situaciones sociales de los distintos sujetos sociales que componen un país, en este caso Bolivia. La traducción opera como principio de emparejamiento de las asimetrías discursivas. Por ello la oralidad tiene por objetivo dislocar las jerarquías y centrar la producción del conocimiento no en la enunciación, sino en la escucha. Con estos se intentaba superar los límites y contradicciones de las investigaciones sobre lo popular hechas junto al pueblo.” (Inclán, 2016: 73)

A partir de lo expuesto, se considera que existen acciones concretas en la reconstrucción histórica a partir del relato de la cultura popular por parte de las clases subalternas en Bolivia. Ésto a su vez provoca una dificultad que distorsiona la fidelidad de la intencionalidad original del mensaje a transmitir, y se da por la ardua tarea de la traducción, la que puede ser ubicada como límite de la acción. De allí derivan distintas posturas, en este caso, se ha optado por la creación de un pacto de confianza, de quien traduce, sobre la narración en sí, y la producción letrada, u otras producciones que parten de la metodología de la escucha. Es importante entonces, centrarse en los modos de escucha para la apropiación en la mayor área posible de la transmisión del emisor, ha de ser necesariamente, una escucha empática y sensible para no reproducir vivencias ajenas a los sujetos hablantes.

Lo que se torna relevante destacar es que no se reproduce lo narrado, sino que al reescribir, se crea un nuevo sentido donde entra en juego lo subjetivo de quien traduce, incluso siendo de la propia comunidad. Ello funciona como un hecho

político fundante, la apropiación de una identidad, la perpetuación y visibilización de un relato que genera la colectivización del saber, más allá de la comunidad misma. Expresa otras formas de organización, de significación y comprensión del mundo a partir de otras visiones.

En torno a la noción desarrollada de violencia epistémica, es necesario contemplar ciertos cuidados a la hora de generar lecturas que no reproduzcan reduccionismos en binomios tales como oficial/letrado y subalterno/oral; sino que es preciso complejizar e ir más allá de los estereotipos. De forma tal de construir campos de conocimiento que incorporen distintas formas de saber; enfocándonos desde la diversidad de saberes y sujetos.

Es entonces que se plantea que el THOA ha actuado como un espacio de reflexividad constante, generando un pensamiento crítico que aporta sobre los modos de producir conocimiento desde la cultura popular. Mediada por una interrelación que parte de lo oral y que, en torno al proceso de traducción, llega a otros registros como la escritura, pero también el teatro y la radionovela. Expone en su máxima expresión la noción de mestizo, no como mestizaje ideal de una raza pura; sino como forma complementaria de diversidades.

Otro eje que resulta relevante destacar es la noción de memoria como instancia ordenadora, que actúa como actualización y perpetúa lo mítico en lo indígena. Esto es importante en el momento de traducción, por la posibilidad de lograr otros alcances posibles a partir de la masificación de lo oral. Hacer llegar a otros, vivencias, formas de ser y habitar el territorio que son subalternas y quizá, poco conocidas por la negación mencionada durante el trabajo.

Desde el *locus investigationis* es clave resaltar la importancia del registro de esa memoria a partir de la escritura de la oralidad, como forma de construir una liberación frente a la no-memoria que actúa muchas veces en la escritura sobre las comunidades indígenas. Es por eso que se entiende que se actualiza como acto de resistencia y conjuga un mecanismo de transductividad, en el sentido de ir más

allá de limitaciones epistemológicas para construir un nuevo sentido ético sobre la oralidad.

A modo de conclusión sobre esta referencia a la oralidad, se contempla la referencia de Deleuze & Guattari al expresar que “No hay lengua-madre, sino fenómenos de toma de poder semiótico por un grupo, una etnia o una nación.” (Deleuze & Guattari, 2004: 201). Así como la prefijación de una lengua mayor es una incitación del poder en un acto que es político, el ofrecer resistencias y rupturas de eso no solo ha de acontecer como tal, sino que se guiará por una ética del cuidado por sobre la masificación y la producción serializada de individuos prefabricados. La lengua menor, producto de una pragmática generativa en un proceso de transformación.

III.h Plurinacionalidad

Es un concepto central a la hora del análisis en el presente trabajo, el mismo comienza a tomar relevancia en el momento de auge de los movimientos sociales en Bolivia, particularmente de los indígenas y campesinos. Busca dar una impronta en relación con la pluralidad y en muchas ocasiones, se entremezcla con otras concepciones, como por ejemplo, el multiculturalismo. En cambio, este concepto busca sumar otros componentes además de la integración multicultural “proponiendo un modelo político desde los derechos indígenas que superen la tutela y el “integracionismo” hegemónico” (Schavelzon, 2015:72).

Es desde el movimiento indígena katarista en 1952 y a lo largo del tiempo que se comienzan a dar pequeñas conquistas en lo que se refiere a la participación indígena en las esferas de poder y en cargos que permiten incidir sobre la aprobación de leyes tendientes a generar una participación más amplia. Es así como comienza a tomar forma la conformación en la década del 90 del Movimiento al Socialismo (MAS). A medida en que lo plurinacional comenzó a tener cierta difusión en sus delimitaciones conceptuales por tener una pretensión

abarcativa en relación con distintos intereses, comenzó a perder peso y se comenzaron a dar disputas teóricas sobre su sentido.

De Sousa Santos plantea que para dar cumplimiento con el mandato constitucional de coordinar las diversas formas de justicia que se establecen en un Estado Plurinacional, es necesario transitar por las dualidades que implica poner en diálogo los distintos saberes jurídicos entre los que topa la ecología de saberes. Esto bajo una propuesta utópica de conciliación, o lo que hemos abordado desde una función utópica del discurso, de la liberación de los determinismos legales para la construcción de otros posibles.

Sobre lo plurinacional, Schavelzon (2015) plantea que:

“La llegada del concepto era un paso necesario para quienes caracterizaban a Bolivia y Ecuador como sociedades pluriétnicas y concebían que tales etnias que componían el país eran más que una distinción simplemente identitaria, correspondiendo más bien a distintos “sistemas civilizatorios” o formas de organización, pensamiento y vida.” (Schavelzon, 2015:149)

Por tanto, se da una disyuntiva sobre la deriva que da origen al concepto de plurinacionalidad, si el mismo se origina desde una construcción desde las comunidades y bases de referencia en torno a las diversidades que existen en los territorios como mecanismo de articulación o si es posible concebirlo desde el Estado como forma no homogeneizante. Desde esta visión comunidad/Estado parece generarse una tensión polarizante, que es necesario superar en la conformación de nuevas visiones que se retroalimentan. Es entonces que

“la plurinacionalidad nos lleva a un límite en la propia idea de Estado, como forma política cerrada a la diferencia que es liberada por la pluralidad. Como forma histórica de gobierno, en el límite, la pluralidad encontraría problemas para coexistir con un aparato de administración estatal, fundado en el control y la búsqueda de integración” (Schavelzon, 2015:167).

El límite expuesto por Schavelzon, permite analizar el formato de Estado y su transformación histórica. Es ante esto que se expresa la necesidad de profundizar sobre los modos en que se gesta el deseo de trascender la vieja forma del Estado colonial y habilitar al pasaje de otro Estado posible. En este lugar, se conforma una visión, desde la perspectiva crítica, que, al confrontar con una estructura aún no existente —el no-lugar de Bloch—, permite articular la diada comunidad/Estado. La pretensión de realización de un Estado otro, donde quepan todos. Y para dar ese proceso emerge la noción de descolonización.

Es oportuno retomar la interrogante sobre ¿qué es la plurinacionalidad? Y en torno a lo abordado se puede exponer que es la igualdad de derechos de pueblos, de culturas en un mismo país. Esto en el marco de una sola identidad nacional boliviana, en la expresión resumida de construir una nación de naciones. “La plurinacionalidad es el reconocimiento de los derechos colectivos de mestizos, aymaras, quechuas, guaraníes, de su idioma, tradición y cultura; que todos tengan las mismas oportunidades para acceder a beneficios, a cargos públicos y a reconocimientos” (García Linera, 2010a). El sujeto de la plurinacionalidad, no es el Estado, sino las comunidades que constituyen al territorio y sus propios integrantes. Es una confluencia de diversidades.

Como ya se ha analizado, en el *Suma Qamaña* la estructura organizacional responde a la lógica comunitaria del *ayllu*, por lo que es necesario adoptar su funcionamiento para dar cuenta de qué representaciones genera y, por tanto, cuál el lugar que debe ocupar en una lógica de Estado Plurinacional.

III.i Suma Qamaña y su realidad en Bolivia

A riesgo de ser reiterativo resulta necesario retomar nuevamente el origen del Buen Vivir en Latinoamérica como una episteme que es reproducida en una coexistencia de sentido en diversos territorios. Es así, que los aymaras lo vivencian y reproducen a partir de la noción de *Suma Qamaña*, los quechuas

mediante el *Sumak kawsay* y los guaraníes con la noción *Tekó Porä*. Esta episteme planteada, que se entiende como superadora de las limitantes modernas, es explicitada según Dávalos (2008) como

“una concepción de la vida alejada de los parámetros más caros de la modernidad y el crecimiento económico: el individualismo, la búsqueda del lucro, la relación costo-beneficio como axiomática social, la utilización de la naturaleza, la relación estratégica entre seres humanos, la mercantilización total de todas las esferas de la vida humana, la violencia inherente al egoísmo del consumidor, etc. El Buen Vivir expresa una relación diferente entre los seres humanos y con su entorno social y natural. El Buen Vivir incorpora una dimensión humana, ética y holística al relacionamiento de los seres humanos tanto con su propia historia cuanto con su naturaleza”. (Dávalos, 2008: 4)

Incorporando los postulados de contemplar otras dimensiones y la convivencia entre ellas, más allá del antropocentrismo moderno-occidental, se entiende que desde la llegada del MAS al poder, se genera una búsqueda de transformación del Estado moderno. En un camino que conlleva la incorporación de nociones de la transmodernidad para generar un corrimiento del eje dominador de la modernidad, considerando las lógicas del *Suma Qamaña*. Sin embargo, por parte del Estado, se han generado lógicas de apropiación de la episteme, que reproducen aquello que no quieren ser. Se representa entonces un funcionamiento propio de la modernidad en nombre del Buen Vivir, contradiciendo principios básicos como lo son, la relación y el respeto sobre los recursos naturales y las lógicas extractivas como modelo de desarrollo. Se resalta, por tanto, a uno de los riesgos que conlleva este proceso de adopción del término indígena por parte del Estado desde su estructura colonial. Reproduce de esta forma un accionar producto de la negación.

Esto delimita una característica del proceso, como proceso de conflicto en sí mismo. Uno de disputas desde diversas tensiones y formas de visualizar los mecanismos de canalizar este concepto. Es allí donde se dan algunas tensiones que provocan dificultades en su implementación, lo que se traza como elemento de análisis en la presente tesis mediante el estudio sobre el *Suma Qamaña*

mediante la implementación de políticas públicas, que den una real visibilidad de la episteme indígena.

El enfoque que propone la cultura aymara, permite visualizar la importancia de los procesos micro políticos, procesos de la vida cotidiana como ejercicio de subalternidad en la cual generar una resistencia a los procesos macro, en este caso al sistema capitalista como formato totalizante. Esta postura invita habitar los bordes, la construcción de una conciencia fronteriza que “nos permite ver adentro y afuera vivir al mismo tiempo adentro y afuera de la máquina capitalista, utilizar y al mismo tiempo demoler la razón instrumental que ha nacido de sus entrañas.” (Rivera Cusicanqui, 2015: 207)

La vivencia del *taypi* como zona de contacto invita habitar los márgenes, sin la exclusión de ajenidad por fuera, ni en la lógica voraz dentro del capitalismo. Se ubica en los bordes, los márgenes que posibilitan la construcción de una reflexividad que habilite a la reproducción de la vida y la producción de liberación. Es de esta forma que se busca “reinscribir en el microespacio social que habitamos una arena común para practicar formas de “buen gobierno” y “buen vivir” como gestos micro políticos de conocimiento corporal e intersubjetivo” (Rivera Cusicanqui, 2015: 302).

En ese sentido, se pretende visibilizar no solo el proceso participativo, sino los efectos posteriores respecto a la utilización de esta forma de ver e interpretar el mundo, en una clave transmoderna. Por lo tanto, se plantea un análisis del proceso constituyente y de las tensiones generadas durante y después de la aprobación del texto constitucional en 2009. En la misma, se hace explícita la mención y la guía del Estado bajo los principios éticos que hacen referencia al Buen Vivir mediante el artículo 8, pero también en los modos de democracia comunitaria y a través de implementaciones de políticas públicas que serán analizadas en el próximo apartado. Esto ha constituido una novedad y una dificultad de implementación, al yuxtaponer modos coloniales y transmodernos en un mismo texto constitucional.

Conclusiones del apartado

El presente apartado adquiere una especial relevancia, ya que sustenta los principios del tema central de la presente investigación. En el mismo se han detallado las concepciones y los procesos desde los cuales se construye el saber y se autorregulan las comunidades en los territorios aymaras bajo el *Suma Qamaña*.

Se exponen las formas en que se sustenta para la realización de un proyecto de vida descolonizador y despatriarcalizador desde un análisis crítico de la humanidad y la diversidad de los sujetos que componen el amplio abanico social. Al contraponerse a la modernidad es que se entiende que se genera una superación del mismo desde un proceso liberador de las determinaciones de la razón moderna.

Su concepción de temporalidad circular y lógica de construcción del saber, posibilita adoptar como válidos otros registros desde los cuales se piensa, en temporalidades circulares que no son la reproducción hacia un mismo punto, sino que se gestan transformaciones desde la memoria colectiva para pensar otro mundo posible, otro *Pachakuti*.

Su estructura social y modos de deliberación, se sustentan en el *ayllu* como unidad mínima y la reciprocidad y complementariedad desde una gramática social alternativa, construyen una ciudadanía crítica-indígena.

PARTE IV / Del proceso constituyente

Este apartado expone el transcurso por el cual se ha generado un debilitamiento del Estado moderno en Bolivia, a través de la creciente desconfianza de la ciudadanía en el régimen representativo. A partir de este debilitamiento comienza un proceso desde los movimientos sociales para la transformación de las estructuras del Estado, el cual responde a las emergencias de la transmodernidad.

Se actualizan viejas reivindicaciones indígenas de reconocimiento de la interculturalidad que, bajo una visión de ciudadanía crítica, da lugar a una ola insurreccional con potencial revolucionario para la transformación de las bases epistémicas. En este marco, sumado a la descripción que se ha planteado sobre de los ciclos históricos en Bolivia, se explicitan los conceptos en torno a los movimientos sociales. Las nociones acerca de la interculturalidad, ciudadanía y democracia para poder dar cuenta del *locus enuntiationis* desde la condición nuestroamericana de liberación.

Se aborda el acontecimiento histórico de acceso al poder por parte de Evo Morales, la convocatoria constituyente, el proceso en el cual se redactó, la aprobación del nuevo texto de la carta magna y las diversas líneas de intervención en el marco de la conformación del Estado Plurinacional.

Luego de dar cuenta mediante el análisis de las implicancias de las estructuras de la modernidad y la episteme transmoderna del *Suma Qamaña*. En el presente apartado se busca transitar en reflexiones acerca de los procesos que se sucedieron en Bolivia en la conformación de la Asamblea Constituyente y la instauración del Estado Plurinacional. De esta forma se abordan las tensiones y dificultades en el proceso complejo y sinuoso de transición, con la pretensión de incorporar concepciones ajenas a la modernidad a una estructura moderna como lo es el Estado.

Como preámbulo, es importante destacar y reconocer la novedad que implica para los Estados nación en Latinoamérica la incorporación de terminologías indígenas en sus textos supremos. El considerar a la nueva Constitución como un texto que va más allá de sí, ya que funda las bases organizativas y sociales de una sociedad. Es posible concebirla también como un horizonte, desde una perspectiva utópica del discurso. Como un espacio-lugar posible de acceder para refundar nuevas prácticas colectivas y nuevas formas de vínculo entre los sujetos.

En este sentido, Acosta (2020) plantea

“cuando el texto constitucional enuncia lo que es —jurídico-políticamente—, está enunciando lo que debería ser —sociopolíticamente— y, por lo tanto, desde el topos político-social, el texto jurídico puede ser considerado como utopía narrativa cuya función política puede ser comprendida en los términos de la función utópica del discurso.” (Acosta 2020: 11)

De esta forma, existe una gran diferencia entre lo que un Estado debe ser y lo que es, por más que exista un texto que exprese que Bolivia es un Estado libre y Plurinacional. Por tanto, traza un escenario que se proyecta al futuro con la pretensión de construir un nuevo sujeto de liberación bajo libertades aún hoy están en discusión.

Las Constituciones constituyen sujetos, porque son los propios sujetos quienes las elaboran. Pero también trazan líneas de creación de otros sujetos históricos y sociales posibles, que, a su vez, son constituyentes de esta producción constitucional. Por lo que son instancias institucionalizadas e institucionalizantes, en una constante revisión y conformación de subjetividades y conformación de vínculos sociales, políticos y jurídicos. Como se ha hecho referencia, las Constituciones no podrían ser catalogadas como transmodernas, pero sí como respuestas a las emergencias de la transmodernidad a partir de la reivindicación de ciertos sujetos, que no necesariamente son los sujetos históricos sujetados por las dinámicas colonizadoras y modernizantes. Sino que aspiran a transformarse —a través de las nuevas estructuras constitucionales— en sujetos transmodernos,

siempre que sustentan sus discursos y acciones en clave superadora de la lógica de la modernidad.

En las Constituciones, como utopías institucionales e instituyentes, es posible visualizar cómo la función utópica del discurso, se cumple a cabalidad en el universo del discurso y por su mediación en el universo social. Esto se da a través de las funciones «crítico-reguladora», «liberadora del determinismo legal» y «anticipadora de futuro», que convergen en la constitución de un sujeto —tanto en términos de subjetividad como de «sujetividad» (Roig, 1987 y Fernández, 1995).

Dicho esto, es pertinente introducir en el análisis los acontecimientos recientes que se sucedieron en Bolivia, para poder arribar a lo que es encuadrado como Estado Plurinacional. Lo que ha representado una novedad para Latinoamérica en conjunto con otros textos constitucionales como son los de Venezuela y Ecuador. Estos procesos no han quedado exentos de los hechos históricos que han sido fermento y consecuencia de los mismos y de los movimientos sociales que, en articulación con sectores políticos, han podido dar respuesta las necesidades de visibilidad de la población históricamente negada.

A través del apartado que se ha denominado, de los principios orientadores, se han trazado líneas de análisis desde Gallardo (2006) acerca de los movimientos sociales que es oportuno retomar en este punto, para dar cuenta de los modos en que se gestan las condiciones de posibilidad para materializar el horizonte utópico desde el cual se posiciona el proceso de transformación del Estado. Las caracterizaciones que introduce Gallardo sobre los procesos sociales, son identificables en los procesos que atravesó Bolivia en lo que se denominará como la década insurgente, aquella que tiene sus comienzos en los años dos mil. La misma tiene su punto de inflexión al comienzo de la Guerra del agua (2000) y la Guerra del gas (2003). Las mismas fueron posibles de llevar a cabo a partir de la conformación de una alianza amplia en los que Mische (en Dominzain, 2014) denomina arena cívica. Esta articulación de sectores populares que iniciaron un proceso al que se podría catalogar como revolucionario, para la transformación de

las bases por las cuales se rige o regía la sociedad en Bolivia, que llevó a la pretensión de eliminar las inequidades del sistema, para forjar la demanda de construcción de un modelo con mayor justicia social que contemple a la interculturalidad y a la plurinacionalidad bajo el respeto irrestricto de las diversidades que componen la escala social. Es así que se canalizó una serie de demandas históricas, que ahora, organizadas, tuvieron su punto culmine en la transformación de la arena política y el acceso de Evo Morales al poder y una posterior convocatoria de Asamblea Constituyente.

En definitiva, tal como lo expresa Gallardo (2016), se plasmó la necesidad de producir un mundo con la aspiración de estar ajeno a las lógicas de dominación, bajo la producción de una nueva humanidad desde Latinoamérica. O como diría el autor, “vivir políticamente la fe religiosa de modo que ella sea no factor de reproducción de un status quo, sino fermento cultural liberador” (Gallardo; 2006:18).

Estos procesos de liberación tienen como condición necesaria para su factibilidad, la articulación plural de diversos actores que dialogan entre sí para la consecución de estas otras formas de concebir a la humanidad y las relaciones entre los sujetos. En síntesis, en la creación de formas que posibiliten el mantenimiento y reproducción de la vida.

Las luchas sociales pueden diferenciarse en explosiones sociales, movilizaciones sociales y movimientos sociales. De esta forma, se genera una búsqueda de otros espacios posibles a través de la auto transferencia de poder en una afirmación de sus propias identidades. Se concluye entonces que lo que define a un movimiento social “no son sus objetivos (...) sino su continuidad de lucha, su presencia organizada en la configuración de espacios y frentes sociales de combate popular” (Gallardo; 2006:124).

En el proceso de continuidad se construye un incremento de conciencia a través de la lucha como mecanismo que produce un sujeto social, mediante los cuales se canalizan las demandas y se define qué demandas son canalizadas. En el objeto de

estudio propuesto a analizar, la génesis proviene desde los 500 años de opresión, y se canaliza en medio de una coyuntura de debilitamiento en las instituciones y en el sistema político. Lo que es originado en parte por las corrupciones estructurales del capitalismo y la modernidad, en lo que hace referencia Dussel (2006) como el proceso de fetichización del poder. De esta forma, el objetivo es generar una afectación del sistema para construir otro orden/desorden que incorpore una razonabilidad crítica, incluyente de todos los sujetos.

Este proceso incluyente, de razonabilidad crítica, implica considerar que

“los latinoamericanos no son indígenas, pero sus pueblos profundos forman parte de sus interlocutores. La modernidad popular latinoamericana se configura todavía oscuramente mediante las muertes y resistencias de estos pueblos. Su silencio y gritos hablan. Las ideologías del indianismo adánico con que buscaron retrotraerse y sobrevivir dejaron, tras muchos desamparos que son raíces, paso a la voluntad de autonomía, territorialidad, respeto y la decisión de compañía destinados a producir futuro.” (Gallardo; 2006:97)

En definitiva, lo que se busca considerar y así lo han plasmado las reivindicaciones de los movimientos sociales en Bolivia, es la del reconocimiento como sujetos.

En complemento a lo expuesto en relación con el proceso de canalización de las demandas indígenas mediante la construcción de los movimientos sociales y la pretensión de transformar la arena cívica, resulta relevante ahondar en los conceptos de ciudadanía, interculturalidad y los distintos modos bajo el canon democrático. Su articulación es clave producto del carácter central que adquiere la Asamblea Constituyente al buscar construir un Estado refundacional, incorporando a sujetos que anteriormente no tenían la condición de tal, en la sociedad boliviana.

IV.a La ciudadanía, una condición democrática para la refundación del Estado

Para entender de qué se habla cuando se habla de los modelos de democracia, es necesario profundizar sobre el concepto de ciudadanía, ya que son aquellos sujetos en su condición de ciudadanos, que hacen uso de las atribuciones democráticas. La ciudadanía es un término que a lo largo de la historia ha ido teniendo modificaciones, y reafirma la visión del carácter móvil de los procesos. Usualmente, se lo asocia al concepto incorporado por Marshall (1997: 297-344) delimitando una división de los derechos civiles, políticos y sociales. Sin embargo, en el devenir histórico y sus transformaciones, Dagnino (en Nobre 2007) plantea la creación de una nueva ciudadanía a partir de la redemocratización.

“Essa nova concepção de cidadania busca implementar um projeto de construção democrática, de transformação social, incorporando o papel das subjetividades, os diferentes sujeitos sociais, novos direitos, bem como a ampliação do espaço da política, impondo, portanto, um “laço constitutivo entre cultura e política”. Esse laço constitutivo significa que cultura é entendida “como concepção de mundo, como conjunto de significados que integram práticas sociais”⁶ (Dagnino en Nobre 2007: 221-222).

Los elementos constituyentes de esta nueva ciudadanía se pueden resumir bajo la consigna de tener “derecho a tener derechos”, mediante la definición por parte de los sujetos sociales de cuáles son los derechos y la defensa de los mismos. Por la expresión de los espacios institucionales del sistema político mediante la participación directa, por el proyecto de una nueva sociabilidad que permita tener

⁶“Esta nueva concepción de ciudadanía busca implementar un proyecto de construcción democrática, de transformación social, incorporando el rol de las subjetividades, los diferentes sujetos sociales, nuevos derechos, así como la ampliación del espacio político, imponiendo, por tanto, un “vínculo constitutivo entre cultura y política”. Este vínculo constitutivo significa que la cultura es entendida “como una concepción del mundo, como un conjunto de significados que integran prácticas sociales”.

mayores niveles de negociación e incluir otros intereses. En definitiva, en la construcción de una nueva ética social.

Es posible transitar a través de una reflexión sobre una dimensión moral en la esfera pública en torno a una revolución intelectual, que posibilite un aprendizaje por parte de los sujetos como individuos activos por sí mismos y por los otros con un potencial transformador mediante el desarrollo de una gramática histórica, a los efectos de la construcción de un Estado que tienda a la transmodernidad, mediante una nueva institucionalidad, lo que se generó en Bolivia a través de la Asamblea Constituyente.

No obstante, no puede pensarse como una instancia acabada ni ser un punto de llegada, la materialización de una nueva Constitución, sino que ella representa el resultado de diversas disputas. Instancias donde en ciertos momentos primó la visión liberal que prioriza a la representatividad —aquella que fundamentalmente excluye a las minorías— en pos de la democracia participativa por parte de ciudadanos críticos y participativos en los procesos en los que se encuentran involucrados.

Como en todo ámbito de negociación, es posible visualizar un escenario ideal, que lejos fue el resultante de la lucha que llevaron adelante los movimientos sociales. Las transformaciones introducidas a partir de este proceso de cambio de estructuras y la visión adoptada por el gobierno del MAS contempló la incorporación de sujetos indígenas que habían sido históricamente negados; esto generó un antes y un después respecto a la visión del sujeto indígena y su participación en espacios de relevancia.

IV.b Sobre la ciudadanía de baja intensidad

Los procesos que se describen responden a visiones y construcciones acerca de los sentidos de la democracia y de ciudadanía en Bolivia, tanto desde los resabios de

la episteme moderna como los aportes que se incorporan desde Suma Qamaña. En cuanto a las teorizaciones, se toman como insumo para problematizar a los aportes de O'Donnell (1993), quien propone pensar sobre el enfoque en que éstas democracias se incorporaron como poliarquías. Esto presenta desafíos en el análisis sobre Latinoamérica, y particularmente el caso en Bolivia es muy representativo, debido a la confluencia perversa de los poderes que guían las acciones sobre la población; destacándose la tríada de empresas transnacionales, empresas locales y poder político.

En este escenario se visualiza cómo el alcance del Estado en Latinoamérica es heterogéneo. O'Donnell (1993) ve al Estado más allá del conjunto de burocracias e incorpora la idea de una dimensión de la Ley como regulador social y, por tanto, a la dimensión ideológica del Estado, bajo aquellas expresiones simbólicas que dicen acerca de su razón de ser. El Estado es un conjunto de relaciones sociales con un orden determinado que está situado en una territorialidad con una garantía coercitiva de sus integrantes. De esta forma plantea que “un Estado que no es capaz de hacer valer su legalidad sustenta una democracia con baja intensidad de ciudadanía.” (O'Donnell, 1993: 75)

Esta legalidad a la que hace referencia el autor, no es una que se impone mediante el autoritarismo, sino en la construcción colectiva con las distintas esferas de la sociedad. Por tanto, cuanto mayor es el autoritarismo y menor es el consenso social, se genera un debilitamiento de la calidad democrática. En las sociedades latinoamericanas existe una clara diferenciación en el acceso a la justicia y a la igualdad de oportunidades a través de una pirámide social muy marcada. Es así que dentro de los propios Estados se visualizan heterogeneidades, en la garantía de derechos a los ciudadanos influidos directamente por los efectos de las políticas neoliberales y la ausencia del Estado, que lleva al no ejercicio de la ciudadanía en el otorgamiento de instancias de participación, pero también, paradójicamente, en la búsqueda de la desmovilización social.

En Bolivia —como en otros países de Latinoamérica— se daba —y de cierta forma, aún se mantiene— la máxima neoliberal que expresa que cuanto menos Estado exista, mejor. Se afirma que esta lógica, es una lógica de saqueo. Ante la ausencia y exclusión de mayorías, adviene e irrumpe una alianza entre el movimiento indígena, el movimiento sindical, las mujeres, los jóvenes, cocaleros, mineros, campesinos, todos aquellos sujetos negados y excluidos de la condición de ciudadanos. Afectando así a las tensiones en referencia de los gobiernos con la construcción de un sujeto colectivo que irrumpe y pretende transformar la Constitución, como instancia reguladora social que habilita a la reinención de nuevas relaciones entre el poder, en el pasaje de uno delegativo hacia uno participativo y comunitario.

En estos procesos se afirma que existe una ciudadanía de baja intensidad, que no se logra efectivizar en su real dimensión para los ciudadanos, la cual se da producto de una democracia pactada previamente, mediante un simulacro. Esto invita a visualizar sobre el doble juego que conlleva el proceso de ciudadanización, en un otorgamiento y empoderamiento por parte de los sujetos en la condición de ciudadano a partir del reconocimiento de derechos por parte de los Estados. Se parte de la premisa de que Bolivia no estuvo ajena a reivindicaciones que interpelan la ausencia de derechos sobre los indígenas, sino que las masacres y el hastío de ser invisibilizados, produjo un repliegue a las estructuras comunales, que van más allá de la estructura del Estado liberal colonialista.

Esto tuvo su modificación ante la irrupción de la amenaza de uso de sus territorios y la intención de comercializar los recursos naturales, que son innegociables bajo la episteme indígena de *Suma Qamaña*, al considerarlos un recurso vital y, por tanto, la defensa a ultranza de los mismos. Es ahí que se comenzó el ciclo de reivindicaciones para transformar las formas en que el Estado genera sus vinculaciones con los recursos naturales, con los ciudadanos y aquellos sujetos que, hasta ese entonces, no poseían esta categoría. Esa latencia acumulada durante siglos por la negación, irrumpe en una articulación de todos los desclasados y

emerge una disputa por el reconocimiento que comienza a materializarse, en el acceso al poder de Evo y la convocatoria de la Asamblea Constituyente.

Este escenario pone en juego una práctica conflictiva en referencia al poder para establecer los problemas comunes y sus posibles abordajes. Se reivindica a partir de la premisa del derecho básico a tener derechos, donde su contrapartida es la participación activa. Entonces es posible trazar la hipótesis, de que la acción ciudadana aumenta el ejercicio de la ciudadanía. Y este proceso, que surge mediante sujetos colectivos, permite expresar los derechos de las comunidades.

IV.c Los momentos de la ciudadanía en Bolivia

García Linera (2008) hace foco en que el Estado es el último eslabón de la conformación de ciudadanía, pero es quien monopoliza el proceso de normalización, por lo que se hace necesario tener un doble rol en la construcción de la ciudadanía. Por un lado, individuos que mediante la acción colectiva irrumpen y reclaman derechos, y por otro un Estado que habilite el proceso de ciudadanización otorgándoles mayores derechos. En este interjuego dialéctico que se da en la historia de Bolivia, el autor identifica por lo menos tres tipos de ciudadanía, de los cuales es pertinente hacer mención para la comprensión de los procesos históricos que se han gestado en la sociedad boliviana:

En primer lugar, identifica una ciudadanía de casta (1825-1952), en este periodo los “indios no son nada para el Estado” (García Linera, 2008:177) Conformándose lo que se podría definir como un Estado excluyente. El sujeto —como ciudadano— está construido en contraposición al indígena, en este enfoque la ciudadanía no es la reproducción de derechos, sino la perpetuación de privilegios.

Por otra parte, la ciudadanía corporativa se da desde la revolución de 1952, donde los trabajadores se hacen con el poder mediante la lucha armada, pero lo institucionalizan mediante la misma estructura a la que pretendían transformar,

llevada adelante por la forma sindicato. Por lo que la maleabilidad del mecanismo provoca que se puedan dar cambios institucionales que transformen el proceso en contra de los propios trabajadores.

En este periodo la plebe armada logró mediante la insurrección hacerse con el poder, los trabajadores que anteriormente estaban desclasados, irrumpen para figurar en el mapa de esta Bolivia injusta modificando la arena cívica.

“La ciudadanía emergente de la insurrección de abril resulta entonces de la fusión calificada de tres aspectos. En primer lugar, de la acción autónoma de la sociedad llana que decide intervenir, sin pedir permiso a nadie, en la gestión de lo político. En segundo lugar, que lo hace con tanta fuerza (el Estado oligárquico ha sido derrotado militarmente), que la institucionalidad del nuevo poder político no puede menos que incorporar en sus dispositivos la impronta de esta energía colectiva. De hecho, la única manera de domarla ha de ser precisamente cooptarla. En tercer lugar, en cuanto esta acción se generaliza a todo el espacio social de soberanía territorial del Estado, se trata de un hecho nacionalizador, en la medida en que es la primera construcción política verosímil de aglutinamiento político de toda la sociedad civil.” (García Linera, 2008: 181)

En este periodo se da una intervención de los asuntos del Estado mediante el sindicato, es así que se dan una ampliación de derechos civiles.

El último mecanismo de ciudadanía en el siglo XX, descrito por García Linera (2008), es la ciudadanía irresponsable. La que se da a partir del 1986 a partir del voto y el sistema de partidos que otorga un pacto de gobernabilidad y que conforma una casta de privilegios en derechos, generando un proceso en el comienzo de la época neoliberal que consta en el achicamiento del Estado y con él la ola privatizadora. Este nuevo estado liberal que deja de tener su rol benefactor, parte de una falsa igualdad y apela al “bien común” que se restringe a una minoría de poder privilegiada.

El voto conforma a un sujeto que delega en otros,

“la moderna ciudadanía es, descaradamente, una ciudadanía irresponsable, en la medida en que el ejercicio de derechos públicos es simplemente una ceremonia de dimisión de la voluntad política, de la voluntad de gobernar, para depositarla en manos de una nueva casta de propietarios privados de la política, que se atribuye el conocimiento de las sofisticadas e impenetrables técnicas del mando y del gobierno.” (García Linera, 2008: 191)

El periodo neoliberal ha fragmentado a la estructura obrera precarizando las condiciones laborales, buscando la individualización como mecanismo de debilitamiento de la Central Obrera Boliviana (COB).

Se destaca la importancia de englobar el periodo de ola insurgente bajo la disputa de los movimientos sociales como “estructuras de acción colectiva capaces de producir metas autónomas de movilización, asociación y representación simbólicas de tipo económico, cultural y político.” (García Linera, 2008: 353) Debido a que no solo surge de trabajadores e indígenas, sino que también es incluyente con los estudiantes, mujeres, y otras minorías excluidas.

IV.d El interculturalismo en Bolivia

Para estudiar Bolivia es necesario remitirse a las desigualdades por construcciones históricas, de forma de poder aproximarse al posicionamiento de reivindicación de los sujetos colectivos. Por tanto, es preciso plasmar los aportes de la noción de interculturalismo, para analizar la situación en referencia a cada comunidad. Se requiere precisar a qué se hace referencia cuando se menciona al término, entendiendo que el mismo “consiste en un conjunto de procesos -históricos, sociales, culturales y políticos-, por el cual un nosotros otro respecto de la modernidad-posmodernidad/colonialidad/occidentalidad, que categorialmente puede señalarse como nosotros o como sujeto transmoderno, se construye” (Acosta; 2020:99).

Por tanto, basándose en las formulaciones presentadas por Acosta(2020), se afirma que la interculturalidad es una emergencia de la transmodernidad y responde bajo la lógica de los sujetos de tener derecho a tener derechos. Es una forma de defensa de las características identitarias de los sujetos y las comunidades ante una pretensión avasallante y descriptiva de la modernidad a través de su monoculturalismo y la aspiración homogeneizante.

Cuando se refiere a lo intercultural, es considerada la diversidad de culturas y visiones que componen a una sociedad. Es de vital importancia trascender a los propios términos y hacer efectiva en la práctica esta inclusión plural desde una perspectiva crítica que problematiza los modos de producción del saber y su transmisión.

Existe una fuerte vinculación con la filosofía latinoamericana, la intercultural y de la liberación, en el sentido crítico que contempla Roig (1981) como condición de la filosofía, al considerarse a sí mismos como valiosos y desde esta autoafirmación, contemplar y valorar la diversidad utilizándolo como elemento de liberación. Para esto, la capacidad de agencia entre los sujetos es de vital importancia.

No obstante a lo que se ha planteado, existen riesgos en relación con lo intercultural, el mismo es desarrollado por Walsh (2014) y refiere a la posibilidad de construir un pseudo integracionismo profundizando las lógicas de dominación cultural. Ante esto, expone:

“Más que un simple concepto de interrelación, la interculturalidad señala y significa procesos de construcción de conocimientos -otros-, de una práctica política -otra-, de un poder social -otro-, y de una sociedad -otra-; formas distintas de pensar y actuar con relación y en contra de la modernidad/colonialidad, un paradigma que es pensado a través de la praxis política” (Walsh; 2014:17)

A partir del desarrollo conceptual sobre la interculturalidad, es de suma importancia abordarlo en conjunto con la noción de pluralismo jurídico, con

aquellas normas que vienen de diversas culturas. Por lo tanto, saber qué tienen para aportar estas culturas en referencia a la idea de igualdad en la diversidad. De saber cómo se conforman históricamente estos conceptos, y cómo ha afectado la vivencia de masacre y saqueo a las que se han visto sometidas.

Es en el marco de esta noción de pluralismo jurídico que Tapia (2006) propone pensar a una comunidad de derechos, ya que hay fines y valores que son compartidos —pero también disímiles entre sí—, lo que resulta evidente es que no existe posibilidad de conformar una comunidad de valores sobre la base de un principio único. Tapia (2006) propone,

“Abandonar la idea de que la estructura de derechos está organizada en torno a un principio único, del cual se deriva el resto de los niveles normativos. La idea de sistema de derechos implicaría o está más ligada a una concepción monocultural de los mismos, y aquí lo que tenemos que enfrentar es la multiculturalidad. (...) la idea de comunidad de derechos puede servir para pensar la articulación de diferentes conjuntos normativos, provenientes de diversas matrices culturales, que para producir igualdad, no debería instituir en un centro privilegiado a aquellos principios normativos que corresponden a una sola de las culturas, peor aún si son los que corresponden a la históricamente ha sido la cultura dominante.” (Tapia, 2006: 39)

La comunidad de derechos responde a un espacio de confluencia entre los puntos de encuentro de las diversas matrices culturales que se conforman en un territorio. Más allá de centralidades totalizantes, esta visión aporta a la creación de un sistema en lo político que da un mayor nivel de democratización y construcción de una ciudadanía plural. La idea de comunidad de derechos “se reconoce como complementario en aquellos lugares donde hay vacío, incapacidad de regulación social por parte del sistema jurídico dominante. La idea de comunidad de derechos sirve, básicamente, para pensar la igualdad política entre diferentes sociedades, culturas, y pueblos.” (Tapia, 2006: 40)

Este enfoque implica una actitud transcrítica en el sentido de ir más allá de la actualidad de cada comunidad, y visibilizar los procesos de conformación de las

culturas comunales y qué de eso es posible articular con otros para ser abordado de forma diversa. Este proceso tiene la característica de incorporar una autocrítica al proceso de crítica general, entonces se puede expresar que es una metodología integradora de la visión del sujeto crítico.

IV.e Las nociones de democracia

La pluralidad cultural que compone a la sociedad en Bolivia invita a reflexionar acerca de la calidad de la democracia y las formas en que es posible potenciarla, de dar y a su vez también de quitar derechos por sobre los sujetos. Ante eso se propone interrogar acerca de ¿cuál es la calidad democrática y cómo construirla? Pero a su vez también, ¿cómo traducir a un régimen de factibilidad, los postulados planteados a través de la episteme de *Suma Qamaña*, para que no permanezcan como significantes vacíos? Parte de esto tiene directa vinculación con lo que explicita O'Donnell (1993) cuando hace referencia a las democracias de “baja intensidad”, producto de prácticas liberales que flexibilizan el poder soberano y dejan o trasladan el poder a grandes corporaciones.

En este escenario, se conforman entonces dos hegemonías, una por medio de una acción colectiva constructora de democracia y, por otra parte, una sobrevalorización de los mecanismos de representación. Es así que en la línea del debilitamiento democrático del que se planteaba, al pensar sobre la democracia como un eslogan, se evidencia que

“cuanto menor sea la democracia, mayor será el potencial de participación ciudadana y menor la necesidad de que los ciudadanos deleguen las decisiones de gobierno en sus representantes. Cuanto más grande sea la unidad, mayor será la capacidad para tratar asuntos relevantes para los ciudadanos y mayor será la necesidad de que los ciudadanos deleguen decisiones en sus representantes.” (Dahl 1998: 110)

Este proceso se considera que es lo que sucedió en Bolivia, de debilitamiento de la unidad del pacto, para crear una necesidad de representatividad, como una

estrategia gestada desde los sectores tradicionales opuestos al proceso constituyente.

En este apartado, se realiza una diferenciación en los modos que componen el canon democrático en diversos mecanismos por los cuales es posible trazar líneas de análisis. Por una parte, existe una democracia que responde al orden liberal a partir de la representación mediante el voto delegativo, pero también existe una democracia participativa a la que podría denominarse directa. Donde los sujetos inciden con mayor presencia en la toma de decisiones y los espacios deliberativos se constituyen desde otro rol.

Para finalizar, se destaca la posibilidad de conformación de una democracia que se gesta en el seno de las comunidades; la democracia comunitaria —a la cual algunos de los entrevistados niegan denominarla democracia— en el sentido de que incorpora una reconceptualización acerca de los cargos y los modos de elección a partir de una lógica de la solidaridad, reciprocidad y complementariedad.

IV.f La representación como modelo democrático

Se propone problematizar sobre la representación y sus distintas dimensiones, lo que lleva a pensar en lo que refiere a la autorización que otorgan los sujetos mediante un modelo delegativo, la identidad que se construye y los modos en que los gobernantes dan cuenta a la ciudadanía sobre su accionar en el poder. Esto se da mediante un proceso en uno de los modos posibles de la democracia, inserto en la gramática histórica liberal.

Esta gramática, a la que se hace referencia, puede ser analizada a través de la siguiente interrogante, ¿de qué forma esta representación en Bolivia, ha sido representativa de los grupos mayoritarios —considerados como minorías— a la luz las características de la población en Bolivia? ¿Ha sido verdaderamente

representativa o ha permitido perpetuar un modelo de dominación de una casta por sobre el resto de la ciudadanía? Los sistemas democráticos —o más bien los representativos— dan cuenta de que en múltiples oportunidades no son verdaderamente democráticos como se dicen ser, por lo que urge, al decir de Sousa Santos (2002), democratizar la democracia. Es preciso que las mayorías invisibilizadas y concebidas como minorías, tengan “derecho a tener derechos”. “Reivindicar derechos (...) implica cuestionar una gramática social e estatal de exclusão e propor, como alternativa, uma outra mais inclusiva”⁷ (de Sousa Santos, 2002: 57)

Respecto a la teoría representativa de la democracia, Nobre (2007) plantea que esta no es suficiente para la creación de la ciudadanía. Sin embargo, es necesario abordarla de forma conjunta porque tienen una relación directa. Es entonces que se plantea que en la actualidad existe una crisis del sistema democrático y, por tanto, es necesario profundizar en el análisis sobre la participación. La democracia representativa implica la delegación de decisiones mediante el ejercicio del voto. Responde en cierta forma a intereses de un grupo, canalizados por un sujeto que representa a otros. Desde esta visión, la democracia se limita a la designación de los gobernantes “os candidatos à liderança política passam a disputar os votos dos eleitores da mesma forma que empresários disputam clientes no mercado.”⁸ (Nobre, 2007: 212)

La democracia pasa así a ser un escenario de disputa, no solo de quien tenga mejores propuestas para una comunidad, sino de quien tenga el aparato comunicacional y de marketing, que pueda vender mejor producto —profundizando la visión de una democracia de baja intensidad—, por tanto, se constituye como mercancía. Se afirma, entonces, que se da dando un vaciamiento del contenido político, por un contenido estético más que ideológico —lo cual

⁷ “Reivindicar derechos (...) implica cuestionar una gramática social y estatal de la exclusión y proponer, como alternativa, una más inclusiva”

⁸ “Los candidatos al liderazgo político comienzan a competir por los votos de los votantes de la misma manera que los empresarios compiten por los clientes en el mercado”.

también responde a lógicas desde lo político/ideológico—. Según Schumpeter (1961),

“a participação direta dos indivíduos é prejudicial para a consolidação da própria democracia. Assim, sendo, é necessário institucionalizar regras e procedimentos para seleção de líderes políticos, pois a democracia é compreendida como um método utilizado para tomar decisões, sendo uma competição livre, em que os candidatos disputam os votos que, por sua vez, também são livres.”⁹ (Nobre 2007: 213)

El sufragio universal permitiría, según esta visión, canalizar todas las reivindicaciones de la sociedad. Dahl (1998) plantea 3 condiciones necesarias para que se dé, o se pueda implementar de forma óptima la democracia representativa:

- 1- Los ciudadanos deben tener oportunidad de expresar sus preferencias
- 2- La generación de un consenso sobre las normas entre los líderes
- 3- Debe haber una tolerancia por parte del gobierno electo

Es una visión que toma a la democracia como un método y da legitimidad al sistema construido. Esto genera un aumento de la burocracia y la tecnocracia.

IV.g Democracia participativa

Según Castoriadis (1998), y a partir de las profundizaciones que realiza de Sousa Santos (2002), se expone que la democracia participativa “cria uma normatividade pós-colonial imaginária na qual a democracia, como projeto de inclusão social e

⁹ “La participación directa de los individuos es perjudicial para la consolidación de la democracia misma. Por lo tanto, es necesario institucionalizar reglas y procedimientos para la selección de líderes políticos, ya que la democracia es entendida como un método para tomar decisiones, siendo una competencia libre, en la que los candidatos compiten por votos, que a su vez también son libres.”

de inovação cultural, e a tentativa de instituição de uma nova soberania democrática.”¹⁰ (de Sousa Santos, 2002:58).

Podría entonces verse a la democracia —y ser utilizada— como espacio de inclusión social, lo que requiere de una la participación diferente en relación con la que se da en la democracia representativa. A la participativa, es preciso definirla, como el proceso a través del cual los sujetos pueden “influir diretamente nas decisões e controlar as mesmas (...) Se estamos em uma nova fase no país, é possível é preciso que o movimento comunitário avance e influa diretamente, apresentando propostas, discutidas e definidas pelo movimento sobre orçamento (público)”¹¹ (de Sousa Santos, 2002: 58)

Se considera entonces a la democracia participativa como una instancia que permite ampliar el canon democrático. Ésta comienza a ser pensada desde la década de los años 70 en torno al análisis de la calidad de la democracia. Asume el límite que posee la democracia representativa, que implica no incluir a las minorías y la ausencia del control social para las garantías al proceso democrático. Es también motivo de análisis la baja participación que se daba en el contexto en que emerge, producto del desencanto del sistema político.

La democracia participativa busca poner en agenda discusiones y/o temáticas omitidas intencionalmente por parte de los gobiernos. Esta visión entiende a la democracia participativa como forma de perfeccionamiento de la convivencia de los sujetos

“No entanto, diferentemente da concepção representativa de democracia, o reconhecimento da pluralidade humana ocorre a partir da criação de uma “nova gramática social” e cultural, articulando inovação social com inovação institucional, na construção de uma nova institucionalidade

¹⁰ “crea una normatividad poscolonial imaginaria en la que la democracia, como proyecto de inclusión social e innovación cultural, es el intento de instituir una nueva soberanía democrática”.

¹¹ “incidir directamente en las decisiones y controlarlas (...) Si estamos en una nueva etapa en el país, es posible que el movimiento social necesite avanzar e incidir directamente, presentando propuestas, discutidas y definidas por el movimiento sobre el presupuesto público”

democrática. É o resgate da democracia como forma sócio-histórica, considerando que tais formas não são determinadas por leis naturais. Isso significa que a democracia contribui para a ruptura com tradições estabelecidas.”¹² (Nobre, 2007: 217)

Se incorpora una visión diversa de los ciudadanos y, por tanto, de construir una nueva gramática, incorporando lo social e institucional para construir espacios de confluencia y nuevas institucionalidades. Se revitaliza la importancia de los movimientos sociales como forma de ruptura al orden dominante y se resignifica la participación social, “a sociedade civil pode captar as demandas dos diferentes grupos sociais e torná-las públicas (...) na perspectiva de uma teoria democrática, não basta identificar os problemas, deve problematizá-los”¹³ (Nobre 2007: 218)

Esta visibilización y problematización de las desigualdades e inequidades han estado presente en las reivindicaciones del movimiento indígena, pero no se rigidiza en la presencia participativa sobre el orden existente. No solo pone en discusión el ser parte, sino que propone cambiar el orden por uno que tenga sustento en las prácticas epistémicas que sustenta bajo sus condiciones de democracia. Una democracia a la cual se ha hecho referencia en el apartado III y se podría resumir desde Bicas (2021), como una que potencia los espacios de descolonización, ante las imposiciones del liberalismo a través de principios de circularidad dinámica y complementaria.

¹² “Sin embargo, a diferencia de la concepción representativa de la democracia, el reconocimiento de la pluralidad humana se da a partir de la creación de una “nueva gramática social” y cultural, articulando la innovación social con la innovación institucional, en la construcción de una nueva institucionalidad democrática. Es el rescate de la democracia como forma socio-histórica, considerando que tales formas no están determinadas por leyes naturales. Esto significa que la democracia contribuye a la ruptura con las tradiciones establecidas”.

¹³ “la sociedad civil puede captar las demandas de diferentes grupos sociales y hacerlas públicas (...) desde la perspectiva de una teoría democrática, no basta identificar los problemas, debe problematizarlos”

IV.h Recorrido histórico del relacionamiento del movimiento indígena y el Estado

Es oportuno analizar el origen de los hechos que se generaron desde los movimientos sociales, que culminaron en el proceso constituyente y la aprobación de una refundación del Estado. Por tanto, se torna relevante trazar una perspectiva histórica destacando los diversos momentos políticos a lo largo del siglo XX y XXI, la cual ha sido signada por el colonialismo mediante la aplicación de un modelo conservador. Esto ocasionó una fractura social muy grande y una invisibilización de ciertos estratos sociales, principalmente de la población indígena.

Es posible identificar claramente tres periodos históricos que delimitan el sometimiento. Los mismos son el proceso colonial, la revolución indígena de 1952 y la movilización social que posibilita el ascenso del gobierno de Evo Morales con el objetivo de la transformación del Estado. Todos con una fuerte vinculación y aspectos en común. Pero especialmente uno de ellos es clave para entender el proceso vinculado al Buen Vivir, y es el acceso por parte de lo denominado del Pacto de Unidad al gobierno. Es en ese entonces que se propone la construcción de un proceso constituyente que incluye a la población indígena en un rol político activo.

Resulta importante también, destacar que no significa que la población indígena estuvo ubicada en un rol de sumisión, que inhabilitó procesos reivindicativos. Sino que, como se ha mencionado, en 1952 se dio un suceso revolucionario que transformó la concepción indígena e introdujo modificaciones en el escenario social y político de Bolivia, al punto de gestarse, a partir de este acontecimiento nodal, diversas vertientes del indianismo.

El proceso constituyente al que se hace mención, fue un arduo proceso de negociaciones que culminó con la proclamación de transformación del Estado Colonial en la creación de un Estado Plurinacional, incorporando diferentes formas de ser y estar en el territorio boliviano, con la caracterización de que

incluyó mayores libertades. Es en este enfoque se propone visualizar, de forma resumida, la vinculación del Estado y los movimientos indígenas en los acontecimientos históricos que se consideran de mayor relevancia, haciendo especial énfasis en las últimas décadas.

Este proceso genealógico de hurgar en la construcción y el análisis histórico, requiere de volver sobre el hito fundacional de la invasión en 1492, el cual creó el mito de la modernidad. Pero, especialmente, es preciso detenerse en el proceso de tensión entre Estado y movimientos indígenas como un punto crucial desde el movimiento de los caciques apoderados. Al mismo, no es posible definirlo en una fecha concreta, ya que como movimiento tuvo sus distintas etapas, pero principalmente se lo ubica en la década de 1920. Los apoderados fueron caciques que supieron rebelarse contra el poder colonial ante la búsqueda de eliminación de los *ayllus*. Es la incorporación de la propiedad privada mediante la Ley de Exvinculación lo que puso en disputa el vínculo indígena-gobierno, y llevó a la expropiación de tierras más grandes en Bolivia a través de la Revisita General de tierras en el año 1881.

En el marco de las disputas del indianismo en contraposición de la implementación de políticas coloniales de los gobiernos que se fueron sucediendo en el tiempo, es importante resaltar que los mencionados caciques apoderados no solo buscaban la restitución de tierras expropiadas; sino que también su reivindicación refería a tener acceso a la educación, ya que los indígenas tenían prohibido el acceso a los centros educativos. En definitiva, la demanda de ser considerados sujetos y tener un lugar en la escala social más allá de una mercancía.

Como se hacía referencia, el año clave para las reivindicaciones indígenas es 1952 y su revolución, que llevó a que el Movimiento Nacionalista Revolucionario, estando en el poder, creara una reforma agraria y habilitara el sufragio a población que no tenía el derecho de decidir. De esta forma se comenzó la conquista paulatina de derechos civiles que eran invisibilizados. Este período llevará

posteriormente a la diferenciación de dos vertientes de los movimientos indígenas, el indianismo y el katarismo. Bajo un movimiento de integrantes de comunidades aymaras, la academia comienza a reivindicar las figuras de Tupac Katari y Bartolina Sisa, principalmente desde la producción teórica de Fausto Reinaga.

Se destaca entonces que el principal resultado de la revolución de 1952 fue el de transformar los modos del pensamiento y la posibilidad de abordar al sujeto indígena desde otra perspectiva a la del discurso oficial; dotando de un rol crítico en la subalternidad.

Si bien se dieron diversos sucesos acumulativos, el movimiento indígena tuvo su irrupción nuevamente en 1992 con la conmemoración de los 500 años de la invasión europea, en medio de gobiernos neoliberales que, notoriamente, afectaron a las poblaciones indígenas con invisibilización, privatizaciones y explotación de los recursos naturales sin criterio de conservación.

Es desde 1992 que se crea una nueva agenda, tal como relata Huanacuni (2021)

“es justamente en el cambio de una época a otra época. En junio estaba terminando una larga historia de 500 años que es obviamente una larga etapa de los 4 mil años de historia. 2 mil años de ascenso y 2 mil años de descenso, es una época. Ahora desde el 21 de junio de 1992 estamos iniciando una nueva época y apenas han transcurrido 28 años en que se están llevando adelante esta lucha de los pueblos.” (Huanacuni, entrevistas 2021)

Como último ciclo que da cuenta de este periodo de relevamiento histórico, se pretende detallar los acontecimientos acaecidos en los años 2000 en Bolivia, donde se da una fuerte movilización indígena y sindical producto de la defensa de los recursos naturales —aunque no solo—. Esto parte de un acumulado histórico y una perspectiva de largo plazo que visibilizó este estallido social en el marco de gobiernos neoliberales que buscaron profundizar las desigualdades basándose en la privatización de los recursos y la limitación de la calidad de vida de la gran mayoría de la población de Bolivia. Es en ese entonces, que poco a poco comienza a construirse lo que posteriormente se conoce como Pacto de Unidad,

que recoge la adhesión del MAS, pero también de otros colectivos tanto indígenas y sindicales, en lo que podría definirse como la agrupación de las izquierdas en Bolivia, tanto político partidarias, como sociales.

En el año 2000 se gesta la denominada Guerra del Agua y en 2003 se produce la Guerra del Gas que, producto de los movimientos indígenas, campesinos, movimientos sociales y parte del espectro de izquierda del sistema político, fue construyendo un campo de disputa a las políticas neoliberales, que a posteriori permitiría dar origen a una alianza electoral. Gran parte de estos movimientos unificados promovieron la figura de Evo Morales en las elecciones que se produjeron a finales de 2005, mediante lo que se denominó como Pacto de Unidad.

García Linera —quien sería vicepresidente de Bolivia en los gobiernos de Evo Morales— retoma la noción de Estado aparente de Zavaleta Mercado, al expresar que anteriormente al 2005 —durante 180 años—, el Estado se abocó a solo una minoría para gobernar, dando espaldas a las poblaciones indígenas y campesinas. El Estado actuaba como perpetuador de las desigualdades sobre la base de lo que ha denominado como fallas, “la primera falla tectónica del Estado: la de la desigualdad social y política por apellido e identidad cultural” (García Linera & Paz, 2010: 7). Este proceso sustenta a una lógica de linaje y perpetuación del poder de pocos individuos privilegiados y se basa en un racismo estructural. La segunda falla se refiere a lo territorial, y a la concentración política sin contemplación de las regiones y sus caracterizaciones. Lo que implica desconocer la soberanía territorial y diversidad cultural del territorio boliviano. La tercera falla se refiere al modelo económico de externalización y privatización, dando un vaciamiento de recursos naturales y generando una economía de dependencia de las grandes potencias mundiales.

El autor destaca los diversos pilares que posibilitaron el pasaje de un Estado aparente a un Estado integral, a partir de la unión y articulación de movimientos indígenas, campesinos, sindicales, estudiantiles, políticos. Por un lado, por parte

de una actualización indígena de las demandas y la necesidad de conseguir la igualdad política desde el Estado. Por otro, refiere a la construcción de la capacidad de movilización, el tomar el poder a partir de la creación de alianzas. Y finalmente, destaca la construcción de un programa transformador, en el proceso de refundación del estado y la creación de un líder.

IV.i La irrupción de la Bolivia insurgente y una nueva arena cívica

Durante este periodo —a comienzos de los 2000— se dieron por lo menos tres factores que se consideran determinantes en el comienzo del cambio histórico en la correlación de fuerzas en Bolivia. Dentro de las caracterizaciones que fueron expresadas en lo que se refiere al surgimiento de los movimientos sociales y los procesos de irrupción social, se destaca la existencia de un agotamiento en la credibilidad de los partidos políticos, ya que los mismos no generaban una representación a la mayoría de la población, considerando que Bolivia tiene un 60 % de población indígena. Por otra parte, se comenzó a consolidar un discurso y una acción reivindicativa por parte de los movimientos sociales, principalmente en una crítica al Estado liberal —colonizador— dejando de lado las caracterizaciones que posee la sociedad boliviana en la búsqueda de reivindicación política a partir de la auto-organización. Por último, se generó una ruptura de la relación entre el Estado y la sociedad, que dio origen a nuevas organizaciones sociales que buscaron generar mecanismos de democracia directa y comunitaria para suplir la falta de representatividad de las estructuras de los partidos políticos.

Esto lleva a trazar el análisis desde la presencia de la debilidad institucional y de los partidos políticos, como condición previa a la modificación de ciclos políticos —tal como sucedió en 1952—. Un escenario donde la arena cívica no puede dar respuestas a la población y requiere gestar una organización mediante partidos políticos para plasmar transformaciones. Esto fue lo que se generó con el Pacto de Unidad mediante el Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos.

Cuando se hace referencia a la arena cívica es abordado desde el concepto que introduce Ann Mische (en Dominzain, 2014) quien la define “como un cúmulo de entornos públicos en los cuales los actores diversificados sectorialmente, suprimen provisoriamente sus proyectos particulares para formular y perseguir un propósito emergente común, donde los aliados externos y apoyos ocasionales quedarán claramente definidos.” (Mische en Dominzain, 2014: 111-112). Ante esta caracterización es posible generar una distinción en tres etapas. Una etapa donde los actores sociales tienen una segmentación derivada de sus reivindicaciones y reclamos. Una segunda etapa donde comienzan a darse intersecciones entre las demandas entre esos sujetos que en un principio estaban dispersos. Por último, se da lo que Dominzain (2014) denomina convergencia cívica, que es la agrupación reivindicativa que no es unificación, sino estrategia de disputa al poder. Este proceso conforma una nueva narrativa y transforma a la correlación de fuerzas en un escenario de conflictividad ante una democracia pactada como en Bolivia.

La ola insurreccional, tal como lo planean Chávez, Mokrani & Uriona Crespo (2011) se representa en términos reivindicativos en lo que se denomina como la agenda de octubre —de 2003 en el marco de la Guerra del Gas—, reclamando la búsqueda de la nacionalización de los hidrocarburos y la convocatoria a una Asamblea Constituyente para una refundación del Estado en Bolivia. En este periodo se caracteriza el protagonismo de la población campesina y particularmente indígena. Es oportuno destacar que Bolivia posee 36 comunidades indígenas distintas, lo que sustenta la posterior definición de Estado Plurinacional bajo el principio de interculturalidad.

Los acontecimientos que formaron parte de esta ola insurreccional son detallados cronológicamente:

- 2000/ Se produce el comienzo del ciclo insurreccional en lo que se denominó la Guerra del Agua.

- 2003/ Acontece el denominado febrero negro, con la implementación del Impuestazo y el posterior saqueo a sedes de los partidos políticos con representación parlamentaria.
- 2003/ Se produce la otra instancia clave en la organización y movilización social, la Guerra del Gas. Desencadenada a partir de la privatización de hidrocarburos —lo que da paso a las asambleas y cabildos populares— y lleva a la destitución del presidente Gonzalo Sánchez de Lozada.
- 2004 y 2005/ Movimientos de revuelta contra Carlos Mesa y Enrique Rodríguez, quienes estuvieron al frente del país por la renuncia del anterior mandatario.

La demanda constituyente tuvo como centro, las demandas sociales en la institucionalidad, con la utopía reivindicativa de una refundación del Estado, basándose en la descolonización, despatriarcalización, la profundización democrática y la inclusión social.

La confluencia al principio de esta década de la *Coordinadora por la vida y el agua*, logró reunir en principio actores alineados con la defensa por los recursos naturales. Pero rápidamente se fueron sumando nuevos actores y demandas en la conformación de una utopía reivindicativa que posibilitó dar esta diversidad que se caracteriza en la conformación de una nueva arena cívica. Es así que se mantiene esta alianza de sectores populares diversos y sostienen en el tiempo sus acciones colectivas. Un punto que resulta central en la conformación de estrategia colectiva para la conquista de derechos es la definición de ingresar en la arena política a partir de un partido político existente. Este proceso conforma o desata subjetividades al decir de Ceceña (2016), y posibilita desanudar la ausencia reivindicativa por la opresión histórica, basándose en el avasallamiento ya no de derechos, sino de conformación de sujetos pensantes, hablantes y actuantes en claves que exceden a la normatividad capitalista.

La acción en colectivo desde las revueltas permitió la reconfiguración subjetiva de un sujeto histórico que había sucumbido ante el miedo y mediante la ética comunitaria puedo trazar utopías de liberación. El conflicto del agua dejó en evidencia las distintas visiones sobre la vida y las confrontaciones de abordaje de la misma, pero sobre todo la necesidad de transformar la democracia pactada que existía en ese entonces y que era representativa de una sola de una pequeña parte de la sociedad.

Lo referido como democracia pactada, se da en un proceso de acumulación que construyó la arena política y se sustenta en una debilidad en la representación y que canaliza en lo institucional por parte de los partidos políticos. Lejos de abocarse a las demandas de gran parte de la sociedad, generan los mecanismos de reproducción de un círculo político para perdurar en los espacios de poder y no como espacios de gobierno, ampliando el canon democrático. Este estado institucional genera malestares profundos en los sectores más desfavorecidos, ya sea por lo material, pero también en reconocimiento de derechos. Provoca que actúe como condición previa para la transformación y conformación de una nueva arena cívica que anteriormente no podía dar respuestas a toda la sociedad, sino que únicamente respondía a un sector minoritario. Y es a partir de esta transformación que también modifica la arena política como un espiral de retroalimentación.

La reconfiguración de esta nueva arena cívica ha dado un acercamiento a los gobiernos de forma tal que han tenido que convocar a instancias de democracia directa para dirimir confrontaciones sociales ante el estallido de esta articulación campesina-indígena que con sus reivindicaciones han transformado la democracia boliviana. Incluso —y podría decirse, aún más— con el gobierno de Evo Morales, ante el imperativo de *mandar obedeciendo*. Las bases sociales indican y las autoridades responden a su cargo, justamente en el sentido real de la palabra, partiendo de su etimología y dando respuesta ante una concepción de democracia de mayor intensidad.

IV.j La Guerra del Agua

Las nuevas organizaciones de la acción colectiva, como fue la conformación de la Coordinadora del agua y la Vida, adquieren la forma multitud dejando la clásica estructura forma sindicato. Esta nueva forma multitud “es una estructura de movilización capaz de integrar a sus propias redes a la dinámica interna de deliberación, resolución y acción, a individualidades y asociaciones, a fin de emprender la búsqueda de un objetivo, de manera inmediata o a largo plazo.” (García Linera, 2008: 382)

Este trasvase en las formas de canalizar la demanda social a partir de una ampliación plural, no solo de la composición, sino también de las formas resolutorias y de funcionamiento, permitió superar la motivación que dio origen a la convocatoria y posibilitó conformar un espacio popular de demandas de derechos civiles; siendo el puntapié transformador en la arena cívica en Bolivia y poniendo en tensión a la democracia pactada.

Son dos los elementos detonantes en el desenlace de la Guerra del Agua. Por un lado, la concesión municipal al consorcio para la distribución de agua en Cochabamba —Aguas Tunari—, y por otro, la aprobación parlamentaria de la Ley de Servicios de Agua Potable y Alcantarillado Sanitario en octubre de 1999. El consorcio internacional estaba compuesto por grandes transnacionales de procedencia norteamericana, europea y de empresarios bolivianos que estaban vinculados al gobierno de turno. Sin embargo, más allá de la Ley, “la gota que llenó el vaso fue que la empresa Aguas del Tunari incrementó las tarifas en un 35% (aunque en muchos casos llegó a más del 100%), a partir de enero del 2000, sin antes haber mejorado el servicio; la población reaccionó con indignación y el 11 de enero se realizó una movilización organizada por la Coordinadora del Agua, que terminó en represión policial. El 4 de febrero, la Coordinadora organizó “la toma simbólica de la ciudad de Cochabamba” (Crespo, 2000: 22) En su manifiesto, reivindicó: “Los derechos no se mendigan. Los derechos se

conquistar. Nadie va a luchar por lo nuestro. O luchamos juntos por lo justo o toleramos la humillación de los malos gobernantes.” (Vargas & Kruse, 2000: 11)

A partir de estos episodios comienza a darse una escalada de violencia y represión por parte del Estado sobre los manifestantes, que finaliza con varios muertos. Producto de la paralización de la ciudad llevada adelante por la Coordinadora del Agua, el gobierno debió reconocer a la misma como sujeto político y negociar modificaciones de la Ley, generando un precedente en la historia de Bolivia.

En abril comienza a darse el período de mayor conflictividad con la solicitud de los manifestantes de retirada del país del consorcio Aguas Tunari. Uno de los principales aportes, además de conseguir el objetivo de revertir la implementación de esta Ley saqueo y el cuidado del agua como recurso natural; es la implementación de una ética comunitaria que promovió la Coordinadora, lo que dio sustento a las posteriores disputas sociales del campo popular de Bolivia. Conformó un refugio ante la ola privatizadora y antihumanista de las políticas neoliberales de esa época. Por tanto, se afirma que este proceso reestructuró una demanda de ciudadanía y de participación, dando lugar a la construcción de una arena cívica que estaba subsumida en el silencio y la desmovilización de los trabajadores.

IV.k La Guerra del Gas

La Guerra del Gas tuvo como epicentro a la ciudad del Alto desarrollándose los principales acontecimientos durante setiembre y octubre de 2003, allí se nuclearon los principales ejes de resistencia que culminaron con la destitución del entonces presidente Gonzalo Sánchez de Lozada.

El origen de este conflicto responde a la privatización del gas natural mediante un decreto del año 1997. A partir de este acto que habilitó la propiedad de grandes

empresas transnacionales de los yacimientos más grandes de Latinoamérica de este recurso natural. Sumado a esto, se incorpora como detonante central, la habilitación a la exportación a Estados Unidos en 2003 mediante un consorcio extranjero.

Es preciso recordar que Bolivia estaba atravesando un momento de conflictividad social muy importante, teniendo como antecedente reciente a la Guerra del Agua y construyéndose un fermento de movimientos sociales bajo el halo del Pacto de unidad, que promovió la articulación de diversos actores sociales en defensa de la vida y los recursos naturales.

Luego de múltiples enfrentamientos entre civiles y militares, y varios muertos, la Central Obrera Boliviana (COB) llamó a la huelga de forma indefinida y realizó un bloqueo de las principales rutas. Es así que se reafirmó la alianza indígena y sindical, y se generó un bloqueo generalizado durante varios días para revertir las decisiones de entrega de los recursos naturales, a pesar de las presiones internacionales lideradas por Estados Unidos defendiendo al gobierno boliviano.

Esto convocó a una organización de base popular que constituyeron los comités de defensa, profundizando las medidas de lucha y generando una resistencia de gran magnitud para hacer frente a un Estado absolutamente debilitado y dispuesto a la masacre. A esta situación, se suman presiones del sector académico, religioso, artístico y empresarial, para forzar la dimisión de Sánchez de Lozada. La Central Obrera Boliviana (COB) llamó a la realización de una huelga de hambre generalizada en todo el país y finalmente el 17 de octubre, el presidente escapa a Miami y presenta una carta de renuncia. Su lugar fue ocupado por Carlos Mesa, quien se mantuvo en el poder hasta la asunción de Evo Morales en enero de 2006.

IV.1 Ascenso del MAS al poder y convocatoria de la Asamblea Constituyente

Durante la década insurgente las clases populares transformaron las calles en una máquina de guerra, una situación de efervescencia social provocó la construcción de un acuerdo nacional entre distintos movimientos sociales y parte de la izquierda del sistema político. Bajo una seguidilla de gobiernos neoliberales, la clase política, que históricamente gobernó para una minoría privilegiada, perdió la escasa confianza que tenía de la ciudadanía. De esta forma, los grupos indígenas comienzan a promover la convocatoria a una Asamblea Constituyente para una transformación del Estado boliviano.

Es entonces donde surge la figura de Evo Morales, integrante del Movimiento al Socialismo (MAS) quien encarnó la visibilidad del Pacto de Unidad articulando a los movimientos antes mencionados. En 2005 encauza y se embandera con las reivindicaciones populares e indígenas, mediante las movilizaciones que han sido detalladas.

Podría decirse que el Pacto de Unidad canaliza un principio del cambio en una búsqueda de refundación de Bolivia, lo cual comienza a materializarse en la victoria electoral en 2005; donde resultó triunfador con la contundente victoria del Movimiento al Socialismo (MAS) con el 53.7 % de los votos válidos. Es en el siguiente año, en 2016, en la toma de posesión, que convoca a la conformación de una Asamblea Constituyente con el objetivo de modificar la Constitución.

Los sectores tradicionales pretendieron boicotear este proceso constituyente, argumentando como recurso, que no podía generarse una politización de las identidades regionales. La negativa encubrió la acérrima defensa de un sistema capitalista que resulta ser contrario a la dispersión del poder y la pérdida de privilegios de la histórica clase dominante en Bolivia. Junto a otras instancias de conflicto en el marco de la búsqueda de visibilidad y reasignación de derechos de los pueblos indígenas, hizo que se generaran presiones para la modificación del documento final, el cual dista mucho de lo elaborado originalmente.

Como se ha planteado, la Asamblea Constituyente fue un espacio de inclusión democrática de las minorías, que históricamente fueron excluidas. En ella se buscó generar una ruptura con el modelo liberal para dar paso a una refundación del Estado en clave transmoderna, de forma de incorporar otras perspectivas que vayan en la línea de la reproducción y potenciación de la vida, y no en la lógica de la aniquilación de la misma, tal como lo realiza el capitalismo.

Fue una instancia propicia para resolver el divorcio entre la sociedad y el Estado mediante herramientas que responden a la transmodernidad, la cual es definida por Dussel (1992) como una

“co-realización de lo imposible para la sola Modernidad; es decir, es co-realización de solidaridad, que hemos llamado analéctica (o analógica, sincrética, híbrida o "mestiza") del Centro/Periferia, Mujer/Varón, diversas razas, diversas etnias, diversas clases, Humanidad/tierra, Cultura occidental/culturas del Tercer Mundo, etcétera; no por pura negación, sino por subsunción desde la Alteridad.” (Dussel, 1992: 177-178.)

En ese proceso de divorcio se da cuenta de la desarticulación entre el Estado y los pueblos indígenas bajo la colonialidad del poder. Ésta es una visión que representa al Estado como poseedor de todos los males y un enaltecimiento de los movimientos sociales como poseedor de todas las virtudes. A partir de estas visiones, se propone pensar desde una pluralidad superadora de las lógicas modernas y dicotómicas, para reflexionar en torno al Estado en clave de descolonización para la ruptura del orden colonial, propio de las posturas liberales que se opusieron a la Asamblea Constituyente. Este enfoque plural aporta novedades de funcionamiento y concepción, pero también mantiene nudos críticos y difíciles de superar en la coyuntura del sistema político.

La propuesta de convocatoria constituyente, que buscaba trascender el colonialismo, representó la reconfiguración de un nuevo modelo territorial. El mismo se dio bajo un Estado autonómico que según Errejón (2011) tenía

“como misión descentralizar el poder para facilitar la democracia participativa, el control social de los recursos y su manejo eficiente. Este

es uno de los ejes de desarrollo constitucional más conflictivos, y resulta ya un campo central de enfrentamiento entre el despliegue del nuevo modelo de Estado y los sectores reaccionarios” (Errejón, 2011: 125).

Este modelo territorial va en consonancia con la defensa de la pluralidad, de la que son parte las comunidades indígenas, las cuales apuestan a un modelo de Buen Vivir. Allí, se da un pasaje de la economía liberal a un orden que tienda al mismo con la mediación del Estado, y la construcción de una economía plural. Esto sintetiza y promueve a escala global como texto con una función utópica, un sistema jurídico, económico y social que refleja el sistema comunitario por el que se basan las comunidades indígenas.

IV.m El proceso constituyente en Bolivia

El 2 de julio de 2006 es la fecha en que fueron electos los constituyentes para la redacción del nuevo texto supremo. Los 255 hombres y mujeres elegidos se distribuyeron entre 16 organizaciones políticas, ninguna de las cuales era propiamente un partido político. La representatividad que respondía al MAS fue quien logró una mayoría absoluta de 137 constituyentes (53.7 %), seguido por con PODEMOS con 60 (23.5 %). Las organizaciones que lograron el tercer lugar solo tuvieron a 8 representantes cada una. Dentro de las características de las y los constituyentes se identifican a sujetos de clase media baja, principalmente dirigentes de organizaciones sociales con un fuerte componente indígena.

La Asamblea Constituyente fue instalada el 6 de agosto del 2006, en Sucre, con una base de trabajo de 21 comisiones. Durante el transcurso de la discusión de los artículos y sus respectivas votaciones, se generaron momentos de múltiples tensiones; especialmente en lo que hace referencia a la capital de la nación. Durante las instancias que acontecieron en Sucre, en la que los testimonios recogen que se había alcanzado la redacción de una Constitución verdaderamente refundacional y transformadora. Se sucedieron diversas tensiones; el MAS necesitaba solo un plenario más para aprobar su propuesta de texto Constitucional.

No obstante, y producto de fuertes enfrentamientos, la reunión que se desarrolló el 23 de noviembre obligó, a realizar una pausa, luego de que se registraran 3 muertes por disturbios y finalmente llevó a que el texto se tuviese que aprobar sin darle lectura presentando grandes modificaciones.

En este proceso, se pudo visualizar dos grandes bloques de negociación y disputa por el poder. Un bloque que refería al poder liberal y neoliberal, quienes sostienen el régimen colonial de funcionamiento del Estado, con la limitación de derechos reales y simbólicos a las minorías. Y, por otra parte, un bloque social comunitario, que abogó por los derechos de las minorías y que reflejó una alianza entre sectores de izquierda, los sindicatos y la población indígena, a través del Pacto de Unidad. Este bloque social fue quien defendió la incorporación de los criterios orientadores de la episteme del *Suma Qamaña*, quien ubica y propone pensar como problemática a la economía en el orden social y político; y a partir de allí, pensar una reconstrucción de la identidad cultural.

El resultado de esta disputa fue la generación de un ámbito de confrontación en las calles entre los defensores de ambos bandos, lo que fue trasladado a la Asamblea Constituyente que, posteriormente, se reflejó en el modelo económico designado a partir de un proceso de negociación donde se buscó acercar posturas que permitieran obtener un resultado final acordado.

Se dieron tramas que el sistema político adoptó en términos coyunturales que hicieron limitar la discusión de fondo poniendo trabas y generando nudos de tensión problemáticos que llevaron a instancias innecesarias producto del ansia de poder y el temor a la pérdida de privilegios. Se dieron diferenciaciones y rivalidades internas entre las izquierdas que se vieron reflejadas en una dificultad de enfoque entre etnia, cultura y clase; que hicieron dividir a los movimientos sociales, perdiendo poder constituyente frente a la oposición, que, mediante la profundización de diferencias, fue ganando terreno.

Es este proceso constituyente que finalmente incorporó la noción de Buen Vivir, tuvo peculiaridades que resultan importantes remarcar. En primer lugar, es necesario destacar la perspectiva de consideración de los indígenas como sujeto, este giro epistémico que se gestó dándoles visibilidad, el cual permite otorgar la posibilidad de tener derechos a la participación e incidencia en la conformación de un nuevo Estado.

Se entiende que la Asamblea Constituyente, posibilitó gestar un proceso de hermanamiento entre la visión a la que ya se ha hecho referencia, que sitúa en la sociedad civil todas las bondades virtuosas y al Estado como encarnación del mal. En este caso, la sociedad civil de forma directa y participativa construye al Estado. Sin embargo, es oportuno generar interrogantes en lo que se refiere a la posibilidad de considerar al proceso constituyente como una instancia de democracia participativa, con el horizonte de transformación hacia una democracia comunitaria.

Se retoma lo expuesto por uno de los relatos relevados desde el proceso de investigación, al expresar:

“lo que se ha hecho en algunas partes de la Constitución es reposicionar algunos temas del Estado anterior pero con otras palabras o adornando de alguna manera con palabras así del vivir bien del *Suma Qamaña* y ese tipo de cosas. Pero el espíritu de este artículo sigue siendo, sigue teniendo esa inspiración moderna. Es la diferencia entre la Constitución que se aprobó en Sucre y la Constitución que finalmente fue aprobada en Oruro, porque la de Sucre ya estaba aprobada. Solo faltaba hacer la redacción artículo por artículo en detalle y ahí empezaron a reaccionar la derecha y en Sucre empezaron a cercar a la Asamblea, empezaron a hacer manifestaciones y tuvieron que los asambleístas escapar de Sucre. Yo tengo la Constitución que era como difundieron como material de trabajo, es muchísimo más radical que la Constitución que se aprobó y que está vigente actualmente. En algunos artículos es mucho más claro todavía cuál es el planteamiento y el posicionamiento del Estado frente al Estado mismo se podría decir, cómo vas a descolonizar al Estado sabiendo que ese Estado es colonial” (Lucian, entrevistas 2021).

Es así que la construcción de la nueva Constitución de Bolivia, hace que las reivindicaciones de la sociedad civil sean reformuladas y cambien su foco, en el proceso constante de construcción de ciudadanía, ya que no podría entenderse como una ciudadanía acabada. Sino una construcción continua y crítica de los propios procesos.

El objetivo principal de la Asamblea Constituyente fue la refundación del Estado, repensando la democracia liberal, para proponer otras formas de democracia bajo la plurinacionalidad. Sobre ello, Markan (2016) remarca,

“La plurinacionalidad significaría entonces la destrucción del modelo de Estado-nación, la negación del proyecto nacionalista basado en una nación boliviana aglutinante y la prioridad de la soberanía india por encima del mandato estatal (cuestión de tierras y territorios, recursos naturales, autogobierno, economía comunitaria, etc.).” (Makaran, G. 2016: 14).

Se da cuenta, por tanto, de la diversidad que convocan a las distintas demandas en la refundación del Estado, en torno a quienes impulsaron a este mecanismo para el pasaje hacia la plurinacionalidad. La misma es atravesada por reivindicaciones de sectores dispares como lo son el indianismo, el marxismo y el nacionalismo, por lo que resulta importante abordar la noción de proyecto político para comprender las lógicas de las demandas.

IV.n Suma Qamaña en el Estado Plurinacional y políticas implementadas

La creación del Estado Plurinacional trajo consigo el desafiante objetivo de superar el simbolismo que introdujo la revolución de 1952, e incorporar la plurinacionalidad y la interculturalidad de forma real en el Estado, canalizadas a través de las reivindicaciones de la población indígena. De Sousa Santos plantea que la nueva Constitución, pone a Bolivia en un proceso de constitucionalismo postcolonial, dando un poder constituyente al pueblo en un proceso de incursión en la demodiversidad. Por tanto, de la variación de distintos tipos de democracia,

donde la construcción de un Estado pluralista cuestiona a la propia democracia liberal por ser restrictiva.

Dentro de las caracterizaciones, se toman en consideración las apreciaciones que realiza Schavelzon (2012) cuando afirma que

“(...) en Bolivia observamos cómo la verdad de las mayorías indígenas llegaba al Estado y escribía una nueva ley; pero al mismo tiempo también vimos la búsqueda de garantizar autodeterminación para pueblos con verdades civilizacionales diferentes, que no tenían la fuerza o el propósito de constituirse en verdad del Estado ni de asumir la tarea de gobernar el país de todos, y sí más bien de continuar resistiendo o buscando la autonomía.” (Schavelzon, 2012: 17)

En Bolivia, la principal dificultad para articular y construir el Estado Plurinacional es la visión encontrada y a veces contradictoria de quienes promovieron esta visión. Para algunos la formación del Estado era una circunstancia y para otros una herramienta de redistribución y aporte para la igualdad. Otros, simplemente no podían estar ajenos al rol que histórico de perpetuación de las desigualdades que ha atravesado la población indígena. En este contexto podría plantearse que el Estado se veía como una amenaza ante la opresión histórica. En cambio, luego del proceso constituyente se habilita a la posibilidad de generar una readecuación desde la afirmación y reconocimiento institucional a partir de una resignificación de la dignidad humana.

Se afirma que se lograron avances en términos de autonomía, hecho que durante largos años ha actuado como utopía reivindicativa. Dentro de la adquisición de grados de autonomía es destacable referirse a la reconstrucción de *ayllu*, considerar las estructuras comunitarias dentro de la forma estatal responde a un reconocimiento de las poblaciones indígenas que introduce por lo menos dos desafíos. Por un lado, una occidentalización de un funcionamiento ajeno a la lógica estatal, y por otro, la posibilidad de generar una colonización producto de un funcionamiento de espacios estancos, o sea la construcción de guetos. En

definitiva, estos desafíos se traducen en una necesaria coexistencia de dos sociedades en una yuxtaposición, donde:

“Esta sociedad otra no existe como un Estado al lado de otro Estado. Se trata de una sociedad fragmentaria, no institucionalizada y, lo más importante, sólo es visible cuando se pone en movimiento, cuando actúa de modo diferenciado al establecido, precisamente porque no se organiza en torno a instituciones estatales.” (Zibechi & Michael Hardt, 2013: 40)

Esta forma, que es explicitada por algunos sujetos como arcaica y pre moderna de la organización, como lo es el *ayllu*, es visualizada por Prada (en Schavelzon, 2015) como el anti individualismo del que carece la modernidad, más específicamente el capitalismo y por ende la democracia liberal. El *ayllu* permite mantener el espíritu de lo colectivo, la base de construcción de otro orden posible. Introduce un análisis desde lo micro y lo macro, desde aquello que permite movimientos de desterritorialización para reconstrucción del sentido en una lógica comunitaria, que potencialmente puede devenir en abstracción. Es esta la organización del *ayllu* y su relación de exterioridad con el adentro y el afuera; una posibilidad de vivencia en los márgenes. El indianismo en Bolivia ha atravesado diversos momentos históricos, su mutación ha sido en torno a lo ideológico, en el posicionamiento, en las alianzas, donde por momentos fue más cercano al campesinado, por otros al sistema político y en otros al movimiento sindical. Esto ha llevado a disputas internas que se reproducen hasta la actualidad. Ha sido parte fundamental para visualizar a las nuevas izquierdas no solo en Bolivia sino en Latinoamérica. Su disputa es al orden colonial, que ha sido reactualizado en sus formatos por el neoliberalismo y su accionar. En cambio, cierta parte del indigenismo niega a considerar una identificación con la izquierda en términos ideológicos, al entender que parte de la misma reproduce un funcionamiento colonialista y anti indigenista.

A partir de la aprobación del texto constituyente comienzan a darse los pasos de incorporación de esta episteme en las lógicas estatales. De esta forma, se da lugar

a la preponderancia a los principios fundamentales del Vivir Bien, cuando se expresa que:

“El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble). II. El Estado se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales, para vivir bien”⁷. (Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia, 2009)

Estos principios a los que se hace referencia se basan a través de un proceso de la descolonización del Estado, el cual está referido en el artículo 9 en conjunto con la despatriarcalización y la defensa de la madre tierra como ser vivo. Implica, además, la aplicación de un modelo territorial autónomico y un modelo económico con énfasis en lo social comunitario, esto se debe a la riqueza, y también dificultad de ser Bolivia un país que posee 36 culturas con la misma cantidad de idiomas.

Dentro de este espacio autónomico y característico del *ayllu* con su modo de deliberación, se destaca la referencia en el artículo 11 de la Constitución del Estado Plurinacional. Que refiere a los modos que adopta el gobierno, exponiendo que la República de Bolivia se guía bajo la forma democrática participativa, representativa y comunitaria, con equivalencia de condiciones entre hombres y mujeres.

De esta forma se entiende que se logra avanzar en los cometidos de refundar la lógica del Estado a partir de un proceso que trasciende a la colonialidad en su funcionamiento racista y patriarcal —que ha construido a lo largo de la historia— bajo un imaginario colectivo como producción de subjetividad. Es en ese entonces, que se incorporan políticas públicas que tienden a contemplar los tres

ejes planteados anteriormente, lo que da una perspectiva tendiente a lo conceptualizado como *Suma Qamaña*, que conlleva dar un pasaje de una episteme a la construcción de una alternativa política.

Un punto importante de inflexión en referencia a la descolonización, es la creación del Viceministerio de Descolonización en 2009. Asimismo, en el “2010 nació el Viceministerio de Planificación Estratégica, donde la descolonización de la planificación y la construcción estratégica de la economía plural encuentra su punto económico en las cuestiones prácticas que hacen al horizonte estatal en la descolonización y el Vivir Bien.” (Arkonada, 2012: 27)

Diversas gobernaciones producto de su autonomía política fueron incorporando nociones y acciones que tienden progresivamente a dar una aproximación a la episteme del *Suma Qamaña*.

En este proceso transformador se ha impulsado desde el Estado, pensar desde otra perspectiva alternativa a la colonial, y en 2006 se da el comienzo de un programa que tiende a desnaturalizar la producción de saber, y dar un corrimiento a la centralidad eurocéntrica, donde se propone “pensar al mundo desde Bolivia”. Los elementos que componen esta producción, han generado un aporte en la presente tesis, un insumo de gran relevancia para visualizar las formas en que, a partir de un pensamiento crítico con origen en Bolivia, se puede gestar la construcción de políticas públicas desde la episteme aymara.

El proceso de despatriarcalización también ha tenido sus devenires, para introducirse en ellos es necesario destacar la creación de la Unidad de Despatriarcalización en 2010. Con la premisa de abordar “un eje de acción programático que parte por la visibilización, luego la puesta en crisis o desestabilización rematando en la transformación del orden patriarcal, que sustenta al orden colonial, y este a su vez sostiene el orden criminal del mundo globalizado.” (Arkonada, 2012: 30)

La implementación práctica de estos conceptos ha sido mediante la puesta en marcha de distintos entes creados desde el 2009, donde se concreta el nuevo texto constitucional, apelando a construir una sociedad justa, sin discriminación ni exclusión, permitiendo que se genere una identidad plurinacional. Es de esta forma, que el Estado afronta el desafío de generar políticas públicas para la eliminación del racismo y el patriarcalismo. Esto se inmiscuye en la dilemática sobre la posibilidad de que el propio Estado se desprenda de lógicas que ha reproducido, ya que la construcción de desigualdades, tanto raciales como patriarcales, deriva de la aplicación de lógicas estatales.

Conclusiones del apartado

Se han retomado nociones claves para analizar el movimiento social indígena desde las emergencias de un nuevo ciclo histórico transformador, el cual ha comenzado con el nuevo milenio. Desde la concepción aymara que se ha detallado, se podría afirmar que estamos ante un nuevo *Pachakuti*, ante un nuevo ciclo político y de transformación regidos por nuevas temporalidades y concepciones ajenas a la modernidad.

Se han analizado los pormenores de lo que han sido los hechos que construyeron a un debilitamiento democrático como parte de un proyecto político, así como también la gestación de uno nuevo desde otra episteme. Un nuevo proyecto que se canaliza mediante la coexistencia en el tiempo desde postulados que responden a principios guiados desde lo intercultural y plurinacional mediante la descolonización y la despatriarcalización. El mismo fue —y es— canalizado mediante un amplio abanico social que gestó una nueva arena cívica, la que luego fue transformada en un cambio político.

Desde ese lugar fueron vehiculizadas las demandas y se comenzó un proceso constituyente, que no estuvo exento la conflictividad, pero finalizó con la concreción de una Constitución que trata desde una visión crítica y emergente de

la transmodernidad, trascender al Estado moderno-colonial desde su reconceptualización.

Parte V. Consideraciones finales. Algunas derivas de la investigación

A modo de consideraciones finales de esta investigación, se considera relevante plasmar la dificultad epistemológica que revistió la tarea propuesta en los objetivos del presente trabajo. Una labor que implicó hacer dialogar —desde aquellos puntos de diálogo posible— a múltiples modos y formas de abordaje sobre un mismo objeto de estudio. Confrontar, interpelar y también buscar los aspectos en común que habilitan a pensar el proceso que ha transitado, transita y seguirá transitando la población en Bolivia. Especialmente las comunidades aymaras sobre sus modos de ser, estar y habitar el mundo, y cómo ello se constituye en un elemento a considerar desde el pensamiento, para construir otro mundo posible.

De esta forma, se da cuenta a través de la presente investigación de las tensiones entre lo que es el *Suma Qamaña* y lo que se aspira a que sea, desde la incorporación en la Constitución de Bolivia. En este escenario es posible concluir que el *Suma Qamaña* tiene múltiples abordajes y visiones, que no existe una univocidad sobre la expresión y que, también, existe una intencionalidad de apropiación, que en cierto sentido responde a la construcción de horizontes de transición hacia un nuevo tiempo —*Pachakuti*—.

Para ello se requiere utilizar herramientas que habiliten a generar este proceso de diálogo y tensión, recurriendo a diversas conceptualizaciones que permitan trazar líneas reflexivas en la construcción del saber. Esto conlleva la utilización del pensamiento crítico desde un rol que contemple las potencialidades de liberación en el marco de una lectura desde la transmodernidad.

Cuando se hace referencia a episteme, es desde una noción móvil en los procesos de producción del saber en determinado tiempo histórico, que evidencia las tensiones del poder y sus modos de resistencia. La episteme no es definida como un acumulado de términos, sino, más bien, desde una diferenciación acerca de los discursos del saber, que no pretende convertirse en una gran teoría, en una verdad eterna, como si se entiende que promueve la noción de cosmovisión. Se afirma

que la episteme es un campo abierto de interrelaciones, y que a través de ésta horizontalidad de saberes es posible evidenciar las limitaciones y coerciones de los discursos, así como también las condiciones de legitimidad. En esta problematización es que se entiende necesario su uso en clave metodológica para poder construir nuevos sentidos.

En el proceso de análisis crítico, se ha propuesto, a partir del carácter móvil y relacional que plantea Foucault, establecer una nueva condición de episteme al darle un sentido de posibilidad, de coexistencia, de yuxtaposición de prácticas discursivas. Esto responde a que la transición de una episteme a otra —entre las que se diferencia la episteme del renacimiento, clásica y moderna; y dentro de la cual se sugiere incorporar al *Suma Qamaña*— no necesariamente es un pasaje monolítico, sino un proceso transicional que incluso, se ve interpelado por las concepciones temporales desde las que se aborda.

Considerando los diversos enfoques que nutren la presente producción, se toma a la utopía en clave metodológica para poder dar cuenta de las emergencias de la transmodernidad, en una pretensión de transformación liberadora de los sujetos y los pliegues que sustentan al *Suma Qamaña*. Esta operacionalización permite incorporar elementos de construcción de otros mundos posibles y analizar las diversas utopías del orden y la liberación.

Se han diferenciado los abordajes como género narrativo, desde un utopismo trascendental y desde una función utópica del discurso que permita generar, a través de sus distintas posibilidades, una crítica reguladora, la liberación del determinismo legal, la utilización como herramienta de anticipación de futuro y, en definitiva, de una constitución de las propias formas de subjetividad.

Sobre el análisis crítico a partir de una visión utópica, el *Suma Qamaña* es una realización imposible a los ojos o perspectiva de la modernidad y su estructura de Estado colonial. El proceso constituyente y la inclusión de otras formas de concebir la vida y la organización caracterizadas desde la transmodernidad, logran incorporar aspectos utópicos en el texto constitucional que tienen a una constante

revisión en un mecanismo de crítica reguladora. En cambio, bajo una estructura moderna y, aun así, en una que tenga características de la transmodernidad como lo es la nueva Constitución, el *Suma Qamaña* mantiene su carácter utópico por su ilusión trascendental bajo formatos auto limitantes. Esto se expone en el marco de la advertencia que hace Hinkelammert en relación con los errores epistemológicos a partir de la ilusión trascendental kantiana al plantear la pureza trascendental de las nociones absolutizantes. Estos procesos permiten crear un potencial liberador, desde una perspectiva de largo plazo, la realización de una producción que habilite a una nueva subjetividad. Una que contemple a los sujetos históricos negados y sobre la propia negación, se conforme una autoafirmación crítica, reveladora y transformadora de la realidad que la sustenta, pasando a la construcción de una episteme incluyente y no segregadora.

En definitiva, se ha dado cuenta de aquellos insumos que habilitan al tránsito de transformación de transformaciones, desde la transmodernidad como una universalidad diversa y no uniforme. Una que se sustenta en la alteridad y la constitución de un sujeto múltiple que no niegue su naturaleza, sino que la trascienda, construyendo nuevas racionalidades. Estas racionalidades serán liberadoras en la medida en que conciban al sujeto en la potencialidad de subjetivación como condición de objetivación, de volverse sujeto autónomo.

Se destaca la caracterización del sujeto transmoderno en la contemplación de *el otro* como sujeto válido y en la afirmación de sí desde la alteridad. Por lo tanto, se sostiene y afirma la presencia de construcción de sentido desde una perspectiva intercultural que habilite procesos cooperativos y de retroalimentación del multiverso de lo posible, por sobre la lógica del universo que promueve la modernidad. Si la modernidad expresa una única cara totalizante, con facciones europeas, de varón y blanca. La transmodernidad expresa una multifacética rostridad, en la que el sujeto indígena incorpora un valor central y particularmente en la episteme Suma Qamaña como expresión de lo local y lo plural.

Se ha trazado a lo largo de la investigación un camino acerca del análisis de la historicidad respecto al mito de la modernidad, que tiene como origen a la invasión de lo que posteriormente se llamará Latinoamérica. Sobre este proceso en la trama histórica y con la proyección de escenarios de un horizonte de largo plazo, comienza un proceso de reestructuración de una nueva arena social y política desde los movimientos sociales en Bolivia. Este origen se encuentra en el debilitamiento democrático que dio paso a un desencanto y agotamiento de los sujetos sociales, ocasionado por la fetichización del poder y las emergencias de construcción de nuevas realidades gestadas desde los movimientos indígenas en alianza con otros actores sociales.

Esto ha generado la necesidad de que los sujetos, mediante prácticas organizativas, puedan autoafirmarse en las propias identidades negadas —incluso por sí mismos— y de construcción de un mundo donde quepan todos y todas. Para esto se requiere de un proceso en que estén incorporadas las diversidades en torno a la interculturalidad y las afirmaciones identitarias. Requiere superar la imposición cultural que trajo consigo la modernidad en función de una única verdad —universo—, para el pasaje a un multiverso incluyente que incorpore visiones discordes, alternas a la normalidad. Es entonces que no se entiende a la interculturalidad como “consagración de un universalismo abstracto y excluyente como en el monoculturalismo de la modernidad ni celebración de una coexistencia tolerante de particularismos, con explícita renuncia a la emancipación humana universal, como en el multiculturalismo de la posmodernidad.” (Acosta, 2020:3)

Sobre la imposibilidad de la pluralidad cultural bajo la episteme de la modernidad se soslayan los aportes de Acosta (2020) cuando plantea que

“no hay interculturalidad propiamente tal desde la modernidad-posmodernidad; ella solamente admite monoculturalidad y multiculturalidad, en cuanto lógicas culturales —hegemónica en su estatus de civilización la primera y subsidiaria en su condición de

complementariedad la segunda— de sus procesos de constitución.” (Acosta, 2020: 82).

La transmodernidad, como instancia superadora de la modernidad/posmodernidad, implica necesariamente un tránsito intercultural de convergencia y coexistencia de diversas culturas. Un sujeto que reúna, no una síntesis normalizada en torno a una moral de control, sino a uno que articule las diferencias y las semejanzas, y no establezca los parámetros de bien o mal, porque su validez está pactada por la alteridad y posibilidad de la diferencia. Esto conforma un efecto sustancial en la conformación de lo que antes era la producción de subjetividad, que como producción establecida acarrea parámetros validados o invalidados, permitiendo sujetivizar a los sujetos sobre la base de sus identidades y deseos.

Por tanto, se ha considerado a “La interculturalidad como lógica y el interculturalismo como práctica e implementación de esa lógica son una ausencia presente en las lógicas de la monoculturalidad y la multiculturalidad y en sus prácticas e implementaciones respectivas del monoculturalismo y el multiculturalismo.” (Acosta, 2020:3) De esta forma se ha analizado y se ha dado cuenta de las diferencias en los modos de producción de subjetividad, sobre la base de las identificaciones que están delimitadas con intencionalidades que son atribuibles a la masa; de aquellas que giran en torno a la condición de racionalidad crítica que permiten construir identidades desde los sujetos colectivos.

Esta condición liberadora es analizada a la luz de un sujeto social e histórico que naturalmente se constituye como político en clave de transformación social. Por tanto, desde ese enfoque es que se ha conceptualizado acerca de la condición democrática, la representación, el impacto del poder económico en los Estados y los procesos de agotamiento en la ciudadanía que habilitan a la creación de momentos revolucionarios, que en última instancia permiten crear nuevas bases epistémicas. Las que se encuentran en el *Suma Qamaña* están sustentadas a partir de las nociones de descolonización y despatriarcalización.

Una descolonización de los modos en los que actúa la modernidad desde el capitalismo que ha desarrollado su episteme y modos de producción y reproducción del saber, desde una lógica de dominación y sometimiento. Que parte desde su hito fundacional en 1492 en la invasión de América, creando una lógica de centro-periferia, creando al otro como objeto de dominación. Se afirma que posee una concepción propia de sujeto, así como también una concepción epistemológica y ética que la caracteriza, que construye modos de convivencia entre los sujetos y con la naturaleza. Así como también propone la regulación de las relaciones sociales en el ámbito político, que se basan en la justificación de la violencia sobre el otro. Esto se canaliza mediante una sociedad de dominadores y dominados bajo un paradigma tutelar. Esta concepción moderna ha sido internalizada en los sujetos al punto de constituirse como parte de subjetividad, incidiendo en toda la sociedad y reproduciéndose como mecanismo válido.

La modernidad, en su condición de episteme, es regulada en función de una democracia liberal representativa, con el ciudadano como unidad de medición, que a partir del voto naturaliza una universalización deliberativa como única instancia del acceso democrático. Esto responde a un modo monocultural en el que se inscribe sin contemplar las diversidades por las que se nutren las comunidades o pueblos.

Ha impuesto una noción temporal desde la linealidad, desde una concepción de progreso que se representa en la tesis de Benjamin (2021) acerca del *angelus novus*. En la misma, se postula que el ángel de la historia se horroriza al mirar el pasado viéndolo como una catástrofe y, por tanto, construye una negación que lo lleva irremediablemente a la continuidad de un futuro bajo la reproducción de las mismas lógicas que en un pasado, llevaron a la catástrofe de la cual se horroriza.

Se ha dado cuenta de las principales características que tiene la modernidad en su capacidad de reconstrucción sobre sí, con la pretensión de anulación de otras formas organizativas que no respondan a la normatividad que propone imponer, en lo que se denomina, la monocultura del saber. Esta monocultura promueve una

normatividad excluyente que niega a otras culturas y produce una única verdad. De esta forma, agotado el modelo de invasión/colonización, habilitó la creación de pseudo independencias a través de los Estados Nación, sin dejar de disponer del poder por sobre los territorios. Ha desplegado múltiples mecanismos de dominación que han construido características propias sobre la concepción y reproducción de los sujetos. Imponiendo como premisa, la de vivir mejor sin contemplar el costo y los procesos para acceder a esta lógica ambiciosa de avasallamiento ante otros y la propia naturaleza. Ha implementado un modelo económico de acumulación que inhabilita a la reproducción de la vida. Ante estas caracterizaciones se sostiene que la racionalidad moderna es irracional y en su necesaria superación, es preciso la reconceptualización del sujeto y los modelos de desarrollo. Para esto se ofrecen alternativas y cambios posibles de forma de poder romper con la colonialidad del poder, que utiliza al racismo y al patriarcalismo como principales vehículos.

No obstante, no se subsume ante la imposibilidad. Sino que, desde el *locus investigationis*, que se ubica desde la inconformidad como revuelta de las potencias prisioneras en un mundo sustentado en una episteme irracional. Se propone el análisis acerca de la posibilidad de proliferación de nuevas formas de saber desde el *Suma Qamaña*, la cual puede ser vista como una controversia. La relevancia que adquiere el análisis de esta episteme, se inscribe en los modos en que actúa para los pueblos y los principios orientadores que posee, como emergencia de la transmodernidad; y en ese marco, es analizada como una episteme, la cual sugiere modos de relacionamiento entre los sujetos, de relaciones de poder y producción de conocimiento que caracteriza a la población aymara.

La episteme aymara, representa una crítica al capitalismo que trasciende y aporta elementos constitutivos de nuevos modos de humanidad en clave de descolonización. Al contraponer a la modernidad, se sostiene que el *Suma Qamaña* pretende superar las nociones concretas y unidimensionales; e invita a pensar desde una amplitud abstracta que debe ser considerada desde las

multiplicidades de los sujetos, pero también con su vínculo sobre la posibilidad de reproducción de la vida. Por tanto, a la luz de la noción de transmodernidad lo trasciende, entendiendo que la pretensión de la misma no está guiada desde la acumulación, sino en la satisfacción de las necesidades de las distintas formas de vida. Conforman un sujeto de liberación desde la alteridad, donde es incluido el sujeto negado de la modernidad, que es trascendido al incorporar a las diversas formas de vida que componen el multiverso. Este sujeto reproduce prácticas que van en consonancia con su concepción temporal circular y establece modos de relacionamiento sobre la base de la contemplación de la diversidad y a una reciprocidad con los demás, incluyendo a la naturaleza.

Se ha dado cuenta en los modos en que concibe a la temporalidad, que rompe con la linealidad del progreso moderno y establece una circularidad que permite analizar de forma unificada el pasado/presente/futuro, desde un futuro otro posible, basándose en la multitemporalidad. Esto conforma una memoria colectiva que habilita a la lectura global de los procesos y la utilización de recursos que permitan romper con la idea de eterno retorno, construyendo utopías del porvenir en clave liberadora. Esta lectura circular se despoja de una ensoñación nostálgica, de un tiempo negado y se catapulta desde el presente —contemplando y mirando de frente al pasado—, hacia un futuro otro posible. Ese futuro otro posible que representa un tiempo nuevo, es denominado *Pachakuti* y es una de las funciones sobre las que se ha desarrollado al considerar los aportes de Roig (1987) con relación a la anticipación de futuro, desde una ruptura del eterno retorno circular, que queda anclado en sí mismo.

La memoria histórica, más allá de tender un puente entre pasado y presente, define un orden de cosas, orden de relatos y énfasis en los que explicita, una figuración no azarosa de los hechos que se concatenaron temporal y espacialmente. En este sentido, un relato posible de la memoria histórica invita a pensar sobre lo que la historia oficial reprodujo en los acontecimientos generados en 1492 como el descubrimiento. En cambio, producto de memorias colectivas, es posible visualizarlo y analizarlo desde otra perspectiva; incluso performativizarlo

para darle actualización y nuevas formas de simbolizarlo. “La memoria colectiva se distingue de la historia al menos en dos aspectos. Es una corriente de pensamiento continúa, con una continuidad que no tiene nada de artificial, puesto que retiene del pasado sólo lo que aún está vivo o es capaz de vivir en la conciencia del grupo que la mantiene.” (Halbwachs & Díaz, 1995:213)

Desde la representación del pasado/presente/futuro; no existe una linealidad que da la espalda al pasado como acumulación de catástrofes, tomando la tesis de Benjamin (2021) sobre el ángel de la historia, la cual representa a la episteme de la modernidad. Sino más bien todo lo contrario, lo toma, lo incorpora en su analéctica para proyectar, desde un presente ahora, la visión del pasado hacia delante y el futuro en la espalda. La proyección de un ciclo que contemple las historias para romper con la circularidad del eterno retorno. En definitiva, es la actualización de una función de anticipación de futuro. Sobre ello, Fernández (2019) plantea,

“Sus efectos se hacen sentir en las tres dimensiones del tiempo. El pasado se revitaliza con cada experiencia del presente, pero se carga también de los temores e incertidumbres del futuro. El presente se alimenta de los mitos y esperanzas que fueron aplastados en el pasado, que, de este modo, reviven y despiertan nuevas utopías de cara al porvenir.” (Fernández, 2019:5)

Está alojado, en cada sujeto indígena, las vivencias y la construcción de una constelación temporal, las condiciones en que los pueblos fueron invadidos, subsumidos y explotados bajo una lógica colonial. Esta representación se hace presente, de forma cotidiana y a su vez es insumo de proyección para la creación de otra forma posible de habitar en la escala social. Esto, está yuxtapuesto a lo que es posible definir como avances en los reconocimientos normativos, especialmente de visibilidad identitaria y cultural. Sin embargo, también están presentes las lógicas de colonialidad.

Sobre esta yuxtaposición, ha resultado de gran importancia retomar el concepto introducido por Rivera de *ch'ixi*, donde se da cuenta de una relación de lo mestizo

y lo indígena, de la continuidad y disrupción de los colonialismos que nos atraviesan y atraviesan a los sujetos colectivos en el marco de procesos que obturan la autonomía. Quedan anclados en una zona de contacto, en un limbo entre algo que pretende ser, pero no logra serlo. En definitiva, en presencia de un ethos barroco bajo una figura fractal que aporta elementos acerca de la constitución de una trama compleja que interpela a lo homogéneo.

Acerca de estas yuxtaposiciones, el *Suma Qamaña* se estructura bajo una forma organizativa que reproduce una lógica comunitaria. Su unidad social, representada a través del *ayllu*, es visualizada como la vía de la descolonización y la recuperación de prácticas del Buen Vivir, priorizando lo colectivo por sobre lo individual. No obstante, existen visiones de que el mismo en la actualidad ha perdido su sentido en términos económicos, de transformación de modelos y el mismo ya no tiene valor. Sin embargo, en términos identitarios y de desarrollo del *thakhi* como democracia comunitaria, reviste de un sentido simbólico de un peso transformador, que complementa a los modos de democracia representativa y participativa.

Otro aspecto sustancial que responde tanto a la noción temporal y comunitaria de la episteme del *Suma Qamaña*, son los modos de transmisión y producción del saber mediante la oralidad. De forma de despersonificarlo y hacerlo parte de una producción colectiva que descoloniza el saber, del registro escrito. En este marco han sido tomados como antecedentes, los procesos originados por los caciques apoderados como antecedentes de resistencia y producción de saber. Como modos alternativos a la colonialidad desde la subalternidad, sobre la monocultura del saber. Estos modos de oralidad, conforman un diálogo recíproco, generando una ruptura de años de violencia epistémica en la que se sustenta la historiografía oficial del Estado Nación. De esta forma, se da cuenta de los procesos que comienzan a gestarse en torno a la reivindicación de la construcción de un Estado Plurinacional, uno que incorpora al *Suma Qamaña* como un horizonte de transformación, mediante la refundación del Estado colonial.

Esas transformaciones fueron viabilizadas a través de los movimientos sociales, los cuales actúan como herramientas colectivas de resistencia y cambio en relación con las desigualdades, desde el modelo colonial de dominación. Es así que se promueve un proyecto político de liberación, el cual ha comenzado desde el proceso constituyente y permitió modificar —al menos parcialmente— la referencia al Estado como encarnación del mal. Fue posible trascender esta noción dicotómica y visualizarlo en el rol de promotor, influenciado por las reivindicaciones de los movimientos sociales para la construcción de la Asamblea Constituyente que posibilitó construir el Estado Plurinacional.

Esta confluencia de un nuevo tiempo que se gestó a partir del debilitamiento democrático en Latinoamérica, producto de una ciudadanía y democracia que se ha definido como de baja intensidad. Representó un agotamiento de los mecanismos de perpetuación de las desigualdades, en los que ha incurrido la episteme moderna, mediante el sistema capitalista como proyecto político dominador de una democracia pactada. Especialmente en Bolivia, donde se ha evidenciado a través de un Estado opresor y colonial que ha sustentado su funcionamiento en el racismo y el patriarcalismo.

Sobre los procesos revolucionarios, Gallardo (2006) aporta elementos acerca del rol del sujeto social transformador, desde allí se resalta que en Bolivia emergió una acumulación de fuerzas, que respondió al saqueo perpetrado históricamente, en la implementación de políticas que responden solo a un sector privilegiado y que se han sustentado en la negación de otros sujetos. Esto dio paso al asalto al poder mediante la dimisión del presidente y el logro del acceso al poder a partir de una amplia alianza política y social. En última instancia, se actuó como reforzamiento de prácticas alternativas que posibilitaron crear una nueva institucionalidad. Se entiende que en este proceso se cimienta la pretensión de transformar el Estado para hacer posible otro en el que se contemplen las emergencias de la transmodernidad.

El agotamiento del modelo y la (re)emergencia de la episteme de *Suma Qamaña*, se han canalizado en lo que se denomina como década insurgente, con la pretensión de una refundación del Estado para su descolonización y la despatriarcalización. Para dar cuenta de ello y el modelo en que se ha sustentado la colonialidad, se ha trazado un recorrido histórico que diferencia el periodo colonial, la revolución indígena de 1952 y los movimientos gestados en la década del 2000, que concluyeron con el proceso constituyente.

Los hechos acontecidos en esta década, tuvieron como epicentro a la Guerra del Agua (2000) y la Guerra del Gas (2003) las cuales construyeron una maquinaria social que ha horadado social, política y culturalmente al orden colonial, no quedando exentos de la presencia del mismo. Ha existido una derrota política y una deslegitimación jurídica del orden colonial, a través de una alianza amplia de varios sectores sociales, que confluyeron en un gran movimiento transformador. Al disputar el poder a los sectores dominantes y canalizar las demandas de transformación radical mediante un proyecto político incluyente que dé posibilidad de la reproducción de la vida bajo una concepción de humanidad en clave liberadora.

Para poder analizar en profundidad estos procesos gestados, para comprender de qué forma fueron posibles y bajo qué lógicas respondieron, es que se ha recurrido a reflexionar sobre los conceptos de ciudadanía, modelos democráticos e interculturalidad. En ese marco se retoman los aportes elaborados por García Linera en lo que se refiere a los ciclos que ha atravesado la conformación de ciudadanía. Pasando por aquella que responde al periodo de castas, a la corporativa y a una que es denominada como irresponsable, la cual luego de la restitución democrática mantuvo un sistema de dominación mediante un modo neoliberal.

Se propone, por tanto, la incorporación de una nueva categoría de ciudadanía —a riesgo de caer en una visión de la modernidad—, que responda desde una perspectiva crítica, y en consecuencia, dar sustento desde los enfoques que

adquiere la democracia comunitaria, en su aporte a la episteme de *Suma Qamaña*. Esta democracia se ha desarrollado bajo la figura de *takhari*. Entendiendo que es un elemento que refuerza el canon democrático y habilita, a través de los movimientos indígenas, a una reconstitución de la trama social en Bolivia desde la refundación del Estado, bajo otros conceptos que enriquecen al proceso de transición que atraviesa actualmente, a la conformación de un nuevo *pachakuti*.

En definitiva, la culminación del proceso constituyente, que respondió a la necesidad de superar la lógica del Estado como depositario de todos los males, construyó un descentramiento normativo que posibilitó la incorporación del *Suma Qamaña* para pensar desde otras lógicas de relacionamiento. Desde una construcción horizontal entre los sujetos, ejerciendo constantemente una democracia comunitaria, buscando alejarse de las lógicas de dominación del modelo colonial. El incorporar una dimensión ética, humana y holística en el relacionamiento, hace que la defensa de las minorías planteadas en la constituyente, cobre mayor relevancia y la incorporación de los indígenas como sujetos marque el comienzo de una nueva conceptualización del Estado de Bolivia.

Es importante considerar al proceso y la propia Constitución como un espacio instituyente que tiende a la transmodernidad. En un ejercicio reflexivo frente al poder de la ciudadanía, las formas y lógicas de legitimidad a partir de la conformación de nuevos sujetos, o nuevas subjetividades que vayan en consonancia con la producción y reproducción de la vida en una contemplación diversa de las diferencias y las identidades.

Este proceso que ha atravesado Bolivia encierra prácticas de revisión de los transcurso históricos y traza nuevos caminos, sienta un horizonte distinto desde una perspectiva decolonial. Es un proceso de construcción de la esperanza incluyente desde y por las poblaciones negadas. Esto constituye nuevas formas subjetivas en el campo social, construye nuevas realidades que desbordan las limitaciones y sujeciones de las modalidades de control de la modernidad y trazan

escenarios de construcción de mayores instancias de liberación, de concebir a la realidad más allá de la linealidad estructurante. Incorpora las heterotopías a las que Foucault hace referencia de construcción constante de nuevos cuerpos utópicos en lugares y tiempos que se recomponen y reactualizan a través del devenir histórico. El largo horizonte temporal, desde la lógica circular andina, compone el enorme desafío de la ruptura moderna en el proceso de análisis y lleva a divisar caminos imaginarios sin caer en el utopismo, invita a reflexionar sobre los horizontes posibles.

La nueva ingeniería jurídica que finaliza mediante la consulta popular desarrollada en 2009, en un escenario de grandes dificultades y conflictividad social, atravesada por ataques constantes desde la derecha, permite consagrar nuevos derechos a la población al crearse derechos colectivos de los pueblos originarios incorporando el marco ideológico que Evo Morales denomina como nacionalismo plebeyo parcialmente etnizado.

Podría pensarse a los mecanismos de democracia directa como la limitación de poderes políticos, que ya no responden a la arena cívica, en una transformación a partir de apropiaciones o usurpaciones que tienen los gobernantes —como es una de las críticas que realizan a Evo Morales—, y mediante el voto ciudadano se reincorpora el descarrilamiento del mandato mandar obedeciendo como premisa. Estos procedimientos son considerados que, en términos de intensidades, la aumentan y en términos de valoraciones la enriquecen, porque implica no depender de forma exclusiva de la arena política sino de la arena cívica. Es pasar el poder de las cúpulas a un poder ciudadano.

En este apartado de consideraciones finales —o más bien de finales inconclusos—, de modo de no generar un cierre concluyente, ya que sería una respuesta propia de la episteme moderna; es relevante considerar aspectos desde el gobierno del MAS y la implementación de políticas públicas desde una

episteme que responde a las emergencias de la transmodernidad, atravesada también por ejes coloniales en esta composición *ch'ixi*.

De esta forma, se considera oportuno problematizar acerca del riesgo que implica para los gobiernos progresistas el incorporar conceptos indígenas como el *Suma Qamaña* a la hora de dar cuenta de la pluralidad y la episteme que sustentan a los propios conceptos. Para no transformarlos en un significativo vacío, producto de la lógica colonial en la que se sustenta el Estado moderno. En relación con esto, son diversas las referencias y es una línea de análisis recurrente en lo que respecta a la apropiación simbólica de lo indígena.

Durante el proceso de gobierno del MAS se generaron hechos en los que es posible identificar un apartamiento de estos principios y generaron una gran controversia, especialmente el TIPNIS¹⁴ como proyecto de realización de una ruta que pretendía atravesar bosques, ocasionando afectaciones al suelo indígena a lo cual se generó una respuesta ciudadana y se sometió a votación. El TIPNIS fue el origen del conflicto y ruptura entre el Gobierno y comunidades indígenas que “puso sobre la mesa nacional dos visiones contrapuestas de territorio y proyecto político para el país, con consecuencias para lo que a partir de ahí se hiciera en la construcción del Estado plurinacional, en la defensa del Vivir Bien y del modelo y política de desarrollo.” (Schavelzon, 2015: 56)

De igual forma, está la presencia como política implementada de extracción de hidrocarburos y el excesivo uso de mecanismos extractivistas, los cuales han erosionado el vínculo del gobierno del MAS con sus bases sociales, en una instancia en la que la arena cívica actúa desde un rol de contralor.

Acerca de las desviaciones de los principios rectores de esta episteme, Raúl Prada plantea que,

“por parte de los gobiernos progresistas también se ha llegado a reduccionismos asombrosos; se ha aproximado el ‘Vivir Bien’/‘Buen

¹⁴ Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Sécure, área protegida de Bolivia.

Vivir' al concepto de bienestar, incluso al grado extremo de decir que los gobiernos tienen la responsabilidad de imponer el bienestar a las comunidades indígenas, aunque estas se resistan". (Prada en Schavelzon, 2015: 65)

Dando cuenta de esta forma, de cómo un gobierno progresista pretende imponer el modelo de desarrollo.

Un hecho significativo del cual es considerado oportuno incorporar en las derivas que surgen de estas consideraciones finales, refiere a los testimonios que dan cuenta de la apropiación simbólica de los ritos indígenas, específicamente en la ciudad de Tiwanaku. Esto aportó a la introducción de un interculturalismo incluyente sobre las diversas identidades y el reconocimiento de los indígenas como sujetos parte de la creación de una nueva Bolivia. Sin embargo, esto deriva en una apropiación performativa que no necesariamente constituye un hecho de inclusión real. Se podría expresar, que incluso, sería transformarlo en un hecho de encubrimiento y utilización política de la ritualística de las comunidades con el riesgo de fetichización. Así como también desde la pretensión de recobrar una memoria colectiva negada y sepultada bajo los mandatos de la colonización.

Otra lectura posible responde a esta incorporación como instancias de sostenimiento de un formato populista de conservación de poder y propaganda política, referido a los actos que buscan poner como centro a lo indígena por medio del expresidente Evo Morales.

Se propone remarcar la visibilización del sujeto indígena que emerge en el nuevo proceso que se gesta bajo el pacto de unidad y reconocimiento de derechos, como un sujeto de cohesión de varias memorias temporales. Una memoria larga, anticolonial, una memoria intermedia, nacionalista revolucionaria y una memoria de corto plazo, antineoliberal. En este advenimiento es posible afirmar que se construye una nueva ciudadanía crítica caracterizada por una interculturalidad sobre la base de una comunidad de derechos, al decir de Tapia (2006) que es el resultado de un periodo de movilización, de conquista de poder y transformación de un Estado liberal-colonial a la pretensión de construir un Estado Plurinacional.

En el proceso de disputa y conflicto social, previo al acceso al poder por parte del Pacto de Unidad, se conforma en un punto de saturación de la sociedad boliviana producto de las reproducciones coloniales del poder en la representación de la democracia pactada. Origina en la población un hartazgo, ya que no existía la posibilidad de brindar un margen que posibilite soportar la sumisión ante las desigualdades sociales, la falta de reconocimiento de derechos culturales y la avanzada en el saqueo de los recursos naturales —con un valor supremo para las comunidades indígenas—.

Dar cuenta del proceso de cambio de la arena cívica se hace relevante para entender el aporte que esto da en la conformación de una nueva ciudadanía, en el sentido de disputa de derechos y transformación mediante demandas de las estructuras políticas y sociales de Bolivia. Esto responde a la variación de los procesos históricos, lo que es posible comprender a partir de la reflexividad —como ejercicio de pensamiento crítico y en el sentido de movimiento de largo plazo—.

Resulta importante remarcar también, que las conquistas no siguen una línea temporal y son obtenidas para siempre, sino que, tal como invita a pensar O'Donnell (1993), estas variaciones de intensidad democrática conllevan una participación y autocrítica constante. Esto hace que la ciudadanía tenga momentos de mayor y menor autonomía, producto de otorgamiento y quita de posibilidades en la incidencia.

La nueva Constitución, donde se entremezcla el Estado moderno y el *Suma Qamaña*, puede ser definida en términos de Rivera, como una modalidad de Estado *ch'ixi*, que se yuxtapone en sus formas. Así como existe un sujeto que está sujetado entre el deseo y la realidad, entre las condiciones materiales y subjetivas. Es posible considerar la existencia de un Estado que conjuga elementos de la modernidad, específicamente del colonialismo interno y las estructuras que no es posible superar en este estadio del capitalismo; con elementos del Buen Vivir desde las autonomías indígenas y caracterizaciones identitarias y plurinacionales

de la población. En ese sentido, se construyen nuevos signos que crean otras significancias y producen a otro sujeto. “Lo *ch’ixi* constituye así una imagen poderosa para pensar la coexistencia de elementos heterogéneos que no aspiran a la fusión y que tampoco producen un término nuevo, superador y englobante.” (Rivera Cusicanqui, 2010:7)

Por tanto, estas afirmaciones permiten transcurrir por caminos que posibilitan superar la lógica de los pares contrapuestos, no en un sentido de dialéctica hegeliana, sino en la construcción de circuitos de reflexividad que potencien a la diferencia. La caracterización de lo *ch’ixi* del Estado, de interjuego entre lo moderno e indígena en una tensión constante, puede ser entendida desde Foucault como la construcción de un dispositivo. Tomando al mismo como las relaciones de elementos heterogéneos en una formación histórica que se constituye para responder a una urgencia. Forma parte de la evolución conceptual de la que es precursora la episteme, y permite la inclusión de múltiples modalidades coexistentes en un mismo espacio/tiempo.

Se establece que la Constitución del Estado Plurinacional, al decir de Tapia (2006), incorpora un pluralismo jurídico que da cuenta de un proceso descolonizador e incluyente de postulados en los que se sustenta la episteme de *Suma Qamaña*, y, por tanto, incluyente de una interculturalidad. En tanto el pluralismo es representado en la normativa legal, se resalta que esto no es suficiente para ser verdaderamente plural, ya que no es posible sostener un discurso descolonizador, sin una práctica descolonizadora. El pasaje a la acción como movimiento, trasciende el proceso de encubrimiento del lenguaje y posibilita, como otro registro expresivo, la designación de voluntades. Entonces, la acción como efectuación de instancias de movimiento corporal, también puede ser visualizada como movimiento de memorias que se ejecutan y actualizan en un sujeto histórico. Se genera, por tanto, una autoafirmación identitaria mediante las auto transferencias de poder para hacer posible el modelo intercultural. A esto se le otorga una directa vinculación con la noción de gubernamentalidad y lo que Foucault (1999) denomina como prácticas de cuidado de sí. En definitiva, en

intonía con aspectos planteados por Roig (1981) en lo que se refiere a tomarse a sí mismos como valiosos y a partir de esta razonabilidad crítica, habilitar a un proceso incluyente de todos los sujetos posibles.

Este cuidado de sí como proyecto ético y ontológico —en el que se sustenta la alteridad— afirma que es posible cuidar de los demás como es debido, solo y solo sí, son problematizados los modos de dominación y se construye un modo de organización que contemple al sujeto social desde un eje transformador.

Lo que está puesto en juego y queda en evidencia en la presente producción es la constante tensión, entre lo único y lo diverso. Entre la modernidad y la transmodernidad. Entre el sujeto normativo y el anormal, entre Suma Qamaña y capitalismo. Entre conocimiento científico e indígena, entre tiempo lineal y tiempo circular. En fin, en diversas formas de abordaje y concepción de la vida que no encuentran ubicación dentro de una estructura creada para la perpetuación de una forma práctica de reproducción —o aniquilamiento— de la vida.

Queda de manifiesto las dificultades de compaginar los modos temporales de enfoques diversos y de trazar horizontes de larga duración en los tiempos políticos que se inscriben en los territorios. El referenciado *pachakuti* -el nuevo tiempo que adviene-, difícilmente pueda ser capturado por la racionalidad moderna.

No obstante, en este proceso, la elaboración de la constitución y la implementación de la lógica intercultural y plurinacional; cumple un rol mediador entre dos epistemes y traza el horizonte hacia un modo más justo; posibilitador de la reproducción de la vida.

En el proceso de escritura y, por tanto, en la investigación que culmina, se evidencian tensiones a las que fue necesario enfrentarse y superarlas. Asumir las contradicciones, los temores, las incertidumbres, para atravesarlas y hacerlas visibles, para poder trascenderlas y habilitar nuevos lugares del saber.

Se tiene en múltiples ocasiones la pretensión moderna de dar respuestas acabadas, ignorando que se es parte de procesos de recomposición constante. Que como sujetos limitados, condicionados y deseantes de otras formas posibles, el saber y el poder son parte indisociable. En ese marco se es parte de espirales que se entrelazan en procesos complejos que crean nuevas potencialidades, de ciclos transductivos que nos llevan a otros horizontes.

Lo transductivo entendido como un proceso que delimita una culminación-comienzo del mismo, a partir de un acto inventivo. Forma parte de un proceso liberador desde la condición individualizante de la afección-emotiva, en procesos de toma de conciencia. El ciclo transductivo nunca culmina, es una apertura constante de caminos, generando la apertura a múltiples caminos posibles, que generarán otros caminos en una causalidad circular, pero que nunca retorna al propio punto desde el que partió.

Estos pares, que ante la visión de la modernidad son contrapuestos y colocados en un lugar de dicotomía, son considerados como relevantes y necesarios desde *Suma Qamaña* como la construcción de un nuevo lugar, de un intermedio que se posiciona en los márgenes para generar las variaciones del saber y del poder. Por lo tanto, son complementarios y potencian una nueva conceptualización de los mismos.

Se propone en este cierre, sostener la idea de que en las producciones de conocimiento —de las cuales la presente investigación aspira ser parte— se provocan implosiones y reestructuras. Donde en múltiples ocasiones, lo viejo no quiere morir y lo nuevo no puede transformarse a una nueva estructura. En cambio, el resultado del proceso, por tener una condición autotransformadora y problematizadora desde su perspectiva crítica, resulta ser un ejercicio auspicioso, que da forma a nuevos caminos posibles.

A veces se requiere introducir procesos de dessubjetivación, de recomponer nuevos trazos, nuevas líneas que habiliten a resubjetivizar desde el saber nuevos modos de pensamiento, nuevas estructuras móviles que habiliten a incorporar diversidades. Desplegarse para volver a generar nuevos pliegues.

Referencias bibliográficas

Acosta, Y. (2010) “Pensamiento crítico, sujeto y democracia” en *América Latina Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 15, núm. 51, octubre-diciembre, 2010, pp. 15-43.

Acosta, Y. (2020) *Sujeto Transmodernidad Interculturalidad. Tres tópicos utópicos en la transformación del mundo*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República. Montevideo, Uruguay.

Ansaldi, W. (2000). *La temporalidad mixta de América Latina, una expresión de multiculturalismo. Identidades comunitarias y democracia*, Madrid, Trotta, 157-183.

Ardao, A. (1963) *Filosofía de lengua española*, Alfa, Montevideo.

Arkonada, K. (2012). *Transiciones hacia el vivir bien*. La Paz, Ministerio de Culturas.

Bautista Segalés, J. J. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Ediciones Akal.

Benjamin, W. (2021). *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política*. Alianza Editorial.

Bicas, M. (2021) “Democracia aymara andina: taypi y diversidad deliberativa para una democracia intercultural en Estado Plurinacional y democracias” en *Proyecto ALICE: “Espejos extraños, lecciones inesperadas” Estado plurinacional y democracias* [2 ed.] Plural editores. La Paz, Bolivia.

Bloch, E. (2004) *El principio esperanza (I)*. Editorial Trotta, Madrid.

Bloch, E. (2018). *¿Despedida de la utopía?* (Vol. 47). Antonio Machado Libros.

Bourdieu, P. (2016). *Sobre el Estado* Cursos en el Collège de France.

Castoriadis, C. (1998). Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto (pp. 64-67). Barcelona: Gedisa.

Castro, E. (2019). Diccionario Foucault: temas, conceptos y autores. Siglo XXI Editores.

Ceceña, A. E. (2016). La dominación de espectro completo sobre América. *Revista Novos Rumos*, 53(2).

Centeno, M. (2014). *Sangre y deuda. Ciudades, Estado y construcción de nación en América Latina*, Editorial Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Crespo, C. (2000). Continuidad y ruptura: la guerra del Agua y los nuevos movimientos sociales en Bolivia. *Revista del Observatorio Social de América Latina*, 2.

Criales, L., & Condoreno, C. (2016). Breve reseña del Taller de Historia Oral Andina (THOA). *Fuentes, Revista de la Biblioteca y Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa Plurinacional*, 57.

Cubillo-Guevara, A. P., Hidalgo-Capitán, A. L., & Domínguez-Gómez, J. A. (2014). El pensamiento sobre el Buen Vivir. Entre el indigenismo, el socialismo y el posdesarrollismo. *Revista del CLAD Reforma y Democracia*, (60), 27-58.

Cuneo, M y Gascó, E. (18 de marzo de 2014) El THOA o el despertar de la identidad a través de la biografía. Recuperado de: <http://otramerica.com/temas/el-thoa-o-despertar-la-identidad-traves-la-biografia/315>

Chávez León, P., Mokrani Chávez, D., & Uriona Crespo, P. (2011). Una década de movimientos sociales en Bolivia. en *Una década en movimiento: luchas populares en América Latina en el amanecer del siglo XXI*. Buenos Aires: Ed. CLACSO-Prometeo-UBA, 125-152.

Chakravorty Spivak, G. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? Revista colombiana de antropología, 39, 297-364.

Dahl, R. (1998) On Democracy theory. Chicago: University of Chicago Press.

Dávalos, P. (2008). Reflexiones sobre el Sumak Kawsay (el Buen Vivir) y las teorías del desarrollo. Boletín icci, 103.

De Brasi, JC. (1998) La explosión del sujeto. Editorial: Grupo Cero, Buenos Aires.

De Brasi, J.C (2013) Ensayo sobre el pensamiento sutil, Buenos Aires, La Cebra

De Bolivia, E. P. (2009). Constitución política del estado. Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia, 7.

De Certeau, Michel (1996). La invención de lo cotidiano, México, Universidad Iberoamericana.

De Santos, B. (2002). Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa. Civilização Brasileira.

De Sousa Santos, B. (2009). Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social. Siglo XXI.

De Sousa Santos, B., & Rodríguez, J. L. E. (Eds.). (2013). Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia. Ediciones Abya-Yala.

Deleuze, G. (1986). Foucault. Ediciones Paidós, Barcelona.

Deleuze, G. & Guattari, P. F. (2004). Mil mesetas. Editorial: Pre-textos.

Deleuze, G. (2015). La subjetivación: curso sobre Foucault III. Buenos Aires: Cactus

Deleuze, G. (2020) La subjetivación. 2da. edición. Curso sobre Foucault. Clase 7.

Recapitulación del curso, Editorial Cactus. Disponible en: <https://editorialcactus.com.ar/blog/subjetivacion-deleuze-foucault-2daedicion/>

Dominzain, S. (2014). Sociedad en movimiento: Acciones institucionales y prácticas ciudadanas en el Uruguay de los años noventa. Ediciones Universitarias.

Dussel, E. (1992). 1492. El encubrimiento del Otro. El origen del mito de la modernidad. Bogotá: Antropos.

Dussel, E. (2006). 20 tesis de política. Siglo XXI.

Echeverría, B. (2009) ¿Qué es la modernidad? México: Universidad Nacional Autónoma de México

Errejón Galván, I. (2011). La lucha por la hegemonía durante el primer gobierno del MAS en Bolivia (2006-2009): un análisis discursivo.

Fernández, E (1995) “La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana.” En *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América* (Arturo A. Roig, compilador), Editorial Fundación Universidad de San Juan, San Juan, Argentina, 1995, pp. 27-47.

Fernández, E. (2010). Utopía y discurso político. Revista de Artes y Humanidades, UNICA, 11(2), 138-166.

Fernández, E. (2019). "Pasado como futuro" y "multitemporalidad" en Silvia Rivera Cusicanqui. 1º Congreso Internacional de Ciencias Humanas - Humanidades entre pasado y futuro. Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín, Gral. San Martín.

Fontana, A. y Bertani, M. (2003). Situaciones que tienen los individuos. En M. Hay que defender la sociedad (pp. 217-238). Madrid: Akal.

Foucault, M. (1968) Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas. Editorial: Siglo XXI. Buenos Aires.

Foucault, M. (1979) *La arqueología del saber*. Editorial Siglo XXI, México DF.

Foucault, M. (1982). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo xxi.

Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós

Foucault, M. (1994) *Dits et écrits*. T. 2. París: Gallimard.

Foucault, M (1996) *Historia de la Sexualidad*. Vol. I *La voluntad de saber*. Siglo XXI Editores. Vigésima cuarta edición, 1996.

Foucault, M., (1999). *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona, Editorial Paidós.

Foucault, M. (2006). *Defender la sociedad*. Curso en el College de France (1975-1976). (Trad. Horacio Pons). México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2010) *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Gallardo, H. (2006). *Siglo XXI producir un mundo*. San José, Costa Rica: Arlekin.

García Linera, Á. (2008). *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*.

García Linera, Á. (2010a) “Lo plurinacional sólo es igualdad de derechos”, en: *La Prensa*, 18 de enero de 2010.

García Linera, Á. & Paz, C. R. (2010). *Del Estado aparente al Estado integral* (No. 2). Ministerio de Coordinación de la Política.

Gudynas, E. (2014). *Buen Vivir: sobre secuestros, domesticaciones, rescates y alternativas*. *Bifurcación del Buen Vivir y el sumak kawsay*, 23-45.

Guha, Ranahit (2003). La historia en el término de la historia universal (trad. Juan Rabasseda-Gascón). Barcelona: Crítica.

Halbwachs, M., & Díaz, A. L. (1995). Memoria colectiva y memoria histórica. Reis, (69)

Hinkelammert, F.J. (1987). El realismo en política como arte de lo posible. En N. Lechner et al, ¿Qué es el realismo en política? (pp. 17-28).

Hinkelammert, F. (2007) Pensamiento crítico y crítica de la razón mítica Theologica Xaveriana, vol. 57, núm. 163, julio-septiembre, 2007, pp. 399-412 Pontificia Universidad Javeriana Bogotá, Colombia.

Hinkelammert, F. J. (2013). La maldición que pesa sobre la ley: las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso. Arlekin.

Hidalgo, J. A. F. (2009). La formación de los Estados-nación modernos: modelos y enfoques interpretativos desde la perspectiva comparada. Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura, 36(1), 229-250.

Huanacuni, F. (2010). Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas. Lima: Coordinadora andina de organizaciones indígenas.

Inclán, D. (2016). Contra la ventriloquia: notas sobre los usos y abusos de la traducción de los saberes subalternos en Latinoamérica. CUHSO, (26).

Kafka, F. (1998) Aforismos, visiones y sueños. Editorial Valdemar, España.

Kaliman, R (1995) “Memorias de JALLA Tucumán”, Tucumán: Proyecto “Tucumán en los Andes”, 1997; Vol. I: 11-15. Coord. Ricardo Kaliman.

Lalander, R., & Lenza, C. (2018). La transmodernidad y el tiempo sociohistórico en el proceso descolonizador del Estado Plurinacional de Bolivia. Revista de Estudios Sociales, (65), 48-62.

Lechner, N. (1992). El debate sobre Estado y Mercado (No. 19). FLACSO, Programa Chile.

Lienhard, M. (2003). La voz y su huella. Ediciones Casa Juan Pablos, México.

Nobre, A. N. (2007). Democracia, cidadania e participação social: uma estreita relação. *Emancipação*, 7(2), 209-226.

Mamani, F. H. (2010). Buen vivir/vivir bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas. CAOI.

Makaran, G. (2016) ¿Nación de naciones? (Pluri)nacionalismo boliviano en el gobierno de Evo Morales. *RELIGACIÓN. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, vol. 1, núm. 4, diciembre, 2016, pp. 9-29. Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades. Quito, Ecuador

Marshall, T. (1997). Ciudadanía y clase social. *Reis*, (79), 297-344.

Mignolo, W. (2003). Historias locales-diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Akal: Madrid.

Miller, J.A. (2010) Extimidad. Los cursos psicoanalíticos de J.A. Miller. El objeto en el Otro. Editorial: Paidós.

O'Donnell, G. (1993). Estado, democratización y ciudadanía. *Nueva sociedad*, 128, 62-87.

Percia, M. (2011). Inconformidad: arte, política y psicoanálisis. La Cebra.

Pérez Jiménez, C. (2019). Una crítica a la investigación del pensamiento latinoamericano *Revista humanidades*, vol. 9, núm. 1, pp. 1-46, 2019 Universidad de Costa Rica

Quijano, A. (1999) ¡Que tal raza! (Tema central). En: *Ecuador Debate. Etnicidades e identificaciones*, Quito : CAAP, (no. 48, diciembre 1999): pp. 141-152. ISSN: 1012-1498

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: Diccionario de la lengua española, 23.^a ed., [versión 23.6 en línea]. <<https://dle.rae.es>> Consultado el 11 de enero de 2023.

Roig, A. A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.

Roig, A. A. (1987) *La utopía en el Ecuador*. Banco Central del Ecuador. Corporación editora Nacional. Quito, Ecuador.

Roldán, A. (2021) Procesos de subjetivación (Foucault): el caso de Don Quijote de la Mancha Utopía y Praxis Latinoamericana, vol. 26, núm. 92, pp. 128-139, 2021 Universidad del Zulia

Romero, D (2015) "Liberación menor: una máquina artística" Trabajo final de grado, Universidad de la República (Uruguay). Facultad de Psicología, 2015.

Rivera Cusicanqui, S. (1990). El potencial epistemológico y teórico de la historia oral de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. Revista Temas sociales.

Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa*. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón.

Rivera Cusicanqui, S. (2010) *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. Editorial: Piedra Rota. La Paz, Bolivia.

Rivera Cusicanqui, S. (2011). Entre el Buen Vivir y el Desarrollo: una perspectiva indianista. *Ahora es cuándo, carajo*, 169-180.

Rivera Cusicanqui, S. (2015). *Sociología de la imagen: miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible*. Ensayos desde un presente en crisis. Buenos Aires: Tinta Limón.

Schavelzon, S. (2012). El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia, etnografía de una asamblea constituyente. Fondo de las Naciones Unidas para la Democracia undef-Plural editores.

Schavelzon, S. (2015). Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir: dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes (pp. 75-285). Quito: Abya Yala.

Tapia, L. (2006) Principios democráticos y concepción multicultural de la ciudadanía. En: *La invención del núcleo común: ciudadanía y gobierno multisocietal*. Mealla, L. T. Muela del diablo Editores.

Tapia, L. (2019) El tiempo histórico de la modernidad y el desarrollo. Bolivia: Plural editores.

THOA (1995) El Ayllu: Pasado y Futuro de los Pueblos Indígenas. La Paz: Aruwiwiri.

Vargas, H., & Kruse, T. (2000). Las victorias de Abril: una historia que aún no concluye. Observatorio Social de América Latina, 2, 7-14.

Walsh, C (2014). «Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial», en García Linera, Á.; Mignolo, W. y Walsh, C. *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2.^a ed., pp. 17-51.

Zibechi, R., & Hardt, M. (2013). Preservar y compartir Bienes comunes y movimientos sociales.

Anexos

Anexo I. Glosario de términos en otras lenguas

Ajallu: Espíritu o alma.

Ayllu: unidad mínima territorial de la sociedad andina, la cual se organiza por una escala social propia y no responde necesariamente a una continuidad territorial.

Aymara: idioma indígena que abarca a la población de Bolivia, parte del Perú, Chile y Argentina.

Ayni: reciprocidad

Angelus Novus: Ángel de la historia

Ch'ixi: gris jaspeado. Pretende incorporar la noción de mezcla sin dejar de disponer de características propias. Sin dejar de ser negro y blanco.

Cronos: tiempo.

Ethos: comportamiento.

Extimo: lo más interior sin dejar de ser exterior (tomado de Lacan)

Heterotopía: otros lugares posibles.

Locus investigationis: lugar desde el cual se aborda el proceso de investigación.

Locus enuntiationis: lugar desde el cual se enuncia y plantea una postura singular.

Logos: conocimiento.

Mallku: jefe

Nayra: anterior, lo que está detrás.

Pachamama: madre tierra

Pachakuti: tiempo y espacio que regresa. Catástrofe y renovación. El mismo está delimitado por fases que no necesariamente implican un eterno retorno. Sino que se produce una renovación y (re)evolución.

Pathos: sentimiento.

Q'aras: nombre dado a los criollos y mestizos.

Qhipnayra: futuro/pasado.

Quipnayra uñtasis sarnaqapxañani: “hay que caminar por el presente mirando (frente a los ojos) el pasado, y (cargando) el futuro a la espalda”.

Sayaña: paradero. Lugar donde habita una familia.

Sarnaqaña: Andar, caminar, vivir

Suma Qamaña: Buen vivir.

Sukaqullu: Micro riegos

Subjectum: por debajo.

Topia: lugar.

Tari: Tejido de colores donde se deposita la coca.

Taypi: Relativo al centro.

Utopía: no lugar.

Anexo II. Entrevistas

La concreción de entrevistas no fue un proceso fácil en medio de una pandemia que azotó al mundo y reconfiguró las formas de comunicación a nivel planetario. La dificultad de movilidad que trajo consigo el COVID-19 dificultó en cierta forma la posibilidad de concretar instancias presenciales, pero habilitó otras como la virtualidad para poder generar los intercambios necesarios en el marco del proyecto de tesis.

De esta forma fue todo un desafío identificar a quién entrevistar, y conseguir los contactos necesarios para coordinar y que los entrevistados acepten la nueva metodología propuesta mediante un formato virtual. Si bien fueron múltiples colectivos a los cuales se intentó generar comunicación, las entrevistas terminaron materializándose a dos generosos integrantes de comunidades aymaras que aceptaron gustosamente tener distintas instancias de intercambio de forma desinteresada y con una apertura que resulta relevante destacar.

Este proceso no fue en solitario, sino que, producto del tema de proyecto de tesis, fue en compañía de otra integrante de la generación de maestría, la compañera Gabriela Márquez. En conjunto (y porque no, bajo la premisa aymara de complementación y reciprocidad) logramos coordinar y realizar los distintos intercambios para nutrirnos de los extremadamente valiosos aportes de la comunidad aymara.

Fueron diversos encuentros efectuados a los dos entrevistados, a quienes paso a presentar. En un primer momento, y luego de un viaje frustrado por parte de Gabriela a la escuela de Warisata, logramos contactar a Fernando Huanacuni Mamani. Fernando es un abogado y docente universitario boliviano que en el primer periodo del gobierno MÁS, fue parte del equipo de diseño de la Ley Avelino Siñani – Elizardo Pérez, aportando desde sus saberes en filosofía y cosmovisión ancestral aymara. En 2017 asume como Ministro de Relaciones Exteriores, cargo que desempeñó hasta el 2018. Se ha especializado en la investigación de los pueblos indígenas y cuenta en su autoría con diversas

publicaciones entre las que se destaca el libro, *Buen vivir / Vivir bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas* (2010).

El otro entrevistado es un aymara estudiante de filosofía quien optó por presentarse bajo el seudónimo Lucian de Silentio. Estudiante de filosofía, productor rural, constructor y artista, quien transita por el análisis y la producción en torno a la reivindicación de la estética aymara y la revalorización de los oficios manuales.

La vinculación con Lucian parte de la articulación con Yamandú Acosta, tutor de la presente tesis, con un autor que se contempla en la presente producción, Juan José Bautista. Lucian era alumno de Juan José, quien proporcionara el contacto a Yamandú para establecer comunicación y poder realizar las entrevistas.

Fue un impacto bastante sorprendente, de que a la semana de tomar contacto con Lucian y tener prevista una entrevista por Zoom, fue necesario posponer debido al fallecimiento el día previo de Juan José. No obstante, y con un enorme compromiso, generosidad y dedicación para con los entrevistadores, Lucian se preocupó y ocupó de poder establecer los encuentros y transmitirnos su saber. Es de destacar que el primer encuentro fue efectuado en medio de las montañas del altiplano, paisaje predominante de la ciudad de La Paz, en un taller de tejidos con mujeres bolivianas.

Anexo II.a Entrevistas a Fernando Huanacuni

A modo de referencia, cuando sean utilizadas las iniciales FH se refiere a Fernando Huanacuni, GM a Gabriela Márquez y DR a Damián Romero.

Primer encuentro:

FH: Yo sugeriría lo siguiente, nosotros tenemos un texto, ustedes saben el libro Vivir Bien Buen Vivir. Hemos tratando de ir un poco desglosando lo conceptual, de definición, de estructura, etc.

Si bien todo el debate está en la fase inicial porque este debate es amplio. En Bolivia llevamos desde el año 2006 en la formalización, lo que significa que no se ha empezado solamente en ello, sino que se ha tratado de sistematizar desde el año 1992. Pero tampoco significa que la sistematización es el punto de inicio. Más de lo contrario es la reconstitución de los principios que hace miles de años estaban, es decir, eso es para trazar la línea del tiempo de donde emergen estos principios.

Para eso sugiero el libro Vivir Bien Buen Vivir que está en Amazon. Que el costo no es grande, pero les va a dar una posibilidad de revisión bibliográfica. Porque tiene una base de la sistematización, pero la base inicial de la sistematización que tenemos, está en este libro Vivir Bien Buen Vivir. Sugeriría que lo puedan revisar, ya que sobre ello vamos a seguir avanzando para entender un proceso, este proceso que nosotros acá en Bolivia denominamos proceso de cambio. Es un proceso en el cual hay que migrar de una forma de pensar, una forma de hacer en las diferentes áreas, de un paradigma, de una lógica de relacionamiento a otra lógica. Que no es solamente una perspectiva, ahí por ejemplo diferimos. No es una utopía, para nosotros no es una utopía porque ha sido una realidad de los pueblos del Abya Yala, por ejemplo redimensionar va a ser muy importante en este aspecto de diálogo que estamos llevando adelante. Estas premisas que hoy se plantea como el Estado Plurinacional. Los derechos de la madre tierra, educación comunitaria, alimentación digna y con identidad, el sistema jurídico comunitario,

economía comunitaria complementaria, el Vivir Bien Buen Vivir como horizonte. Estoy mencionando algunos aspectos de lo que constituye la agenda que se trazó el año 1992 en Tiwanaku el 21 de junio. Que se completó de sistematizar el 21 de diciembre el Teotihuacan, por lo tanto, esto hace una referencia importante para entender a lo que estamos hoy en el mes de mayo 6 de mayo del año 2021, entonces en todo este proceso seguir avanzando desde el año 1992 son 28 años que se ha ido avanzando en un proceso. Ya no solamente de debate, sino también de práctica, práctica política y esa práctica política después de la propuesta empieza a tener su primer fruto en Ecuador el año 2008 en Montecristi. Después de la Asamblea Constituyente, luego viene el segundo resultado de la práctica política que es en el año 2009, el 7 de febrero del año 2009 en Bolivia donde se establece la nueva Constitución política del Estado, bajo los ejes que hemos mencionado.

Entonces todo este proceso, es un proceso de cambio para poder migrar de una forma, de una lógica, un paradigma a otra forma, otra lógica y un paradigma que no es solamente la expectativa o un proyecto a futuro. Sino se basa en las prácticas comunitarias que se generó hace miles de años y que hoy todavía las tenemos, sumergidas en nuestras prácticas cotidianas. Esa es la base de la cual partimos para poder iniciar nuestro diálogo.

GM: El encuentro del 92 Entonces, ¿cómo fue?, ¿fue como un encuentro que duró todos esos meses?

FH: Nosotros nuestra en nuestra práctica política y en nuestra práctica de vida de los pueblos del Abya Yala que estamos en el continente, se han tenido prácticas espirituales, se han mantenido las formas a través de las costumbres, las danzas, los ritos. Se han guardado en la memoria de los pueblos. Entonces el año 1992 a propósito del tema, los pueblos indígenas se empiezan a organizar para establecer

el fin de una época y el inicio de otra época. Y es ahí donde España en su debate colonial, porque la mirada sigue siendo colonial. Incluso ahora por la Unión Europea sigue siendo la mirada colonial hacia los pueblos del continente del Abya Yala, hoy llamado América. Entonces España indica entre comillas a celebrar los 500 años a celebrar y lo denomina el encuentro de dos mundos. Entonces es ahí donde los pueblos originarios, indígenas originarios, dicen ¿cómo podemos celebrar los 500 años? Porque para los pueblos originarios, el 12 de octubre de 1492, no empezó un proceso de descubrimiento, no empezó un proceso de encuentro de los pueblos. Sino que fue el inicio de la invasión, porque eso fue lo que ocurrió, la invasión y luego el saqueo y luego el genocidio de los pueblos originarios.

La política del far west en Norteamérica fue una total expulsión de los territorios y una eliminación a los que consideraban salvajes. En Centroamérica lo propio y el Caribe prácticamente no existen pueblos indígenas, en Sudamérica se valió a través del pongueaje y la mita, que son formas de haber sometido al indígena para los trabajos forzados para la extracción de minerales en Potosí. Entonces, tenemos cifras, por ejemplo, algunos antropólogos norteamericanos han trabajado sobre las cifras que llamaremos de la población que había en 1492 y dicen que había desde 75 millones de habitantes a 100 millones de habitantes en el continente en el año 1492. En el año 1570, que se hace un censo, solamente había 10 millones de habitantes. Es decir, de los 100 millones de habitantes en 1492 hasta 1570 se había reducido a 10 millones de habitantes por el genocidio directo, la matanza, la eliminación, los trabajos forzados, la esclavitud, etc. Y además por los nuevos virus que habían traído, que fue otro de los mecanismos de eliminación de la población indígena. Entonces además la superposición cultural, cuando vinieron en el año 1492 con un pensamiento, el pensamiento de que ellos tenían la verdad, de que la Biblia era la voz de Dios y que era la verdad. Todo lo que estaba fuera de la Biblia y el pensamiento cristiano era pagano, era hereje, que era del demonio. Bajo este parámetro la inquisición llegó al Abya Yala y obviamente esto fue apoyado por esta institución que se llamó la extirpación de idolatrías, que fue

prácticamente destrozaron de origen nuestros templos sagrados, en la eliminación de nuestros sabios, denominándolos brujos, brujas, en la quema, el genocidio, la eliminación de las estirpes sagradas en Los Andes y en el continente. Fue todo un proceso de una transformación en el mejor de los casos decimos (...) *Pachakuti* en términos de todo un momento de la historia, la noche de la historia. Inició la noche de la historia. Entonces cómo podríamos celebrar, y me detengo aquí por no seguir enumerando algunos aspectos.

A raíz de esta reflexión quiero resumir ante la osadía de España de invitar a una supuesta celebración y el encuentro de dos mundos que nunca ocurrió, sino que fue el saqueo, la invasión y el genocidio. Los pueblos indígenas originarios llaman a dos reuniones importantes, el 21 de junio se convoca a líderes espirituales, a políticos a Tiwanaku y llegan porque el 21 de junio es el año nuevo indígena originario del hemisferio sur. Llegan los líderes cinco días antes del 21 y se abre un debate para elaborar una nueva agenda para el nuevo tiempo. Porque para nosotros el 21 de junio del año 1992 termina la noche más oscura de la historia y emerge lo que denominamos *Pachakuti*, el proceso de cambio e inicia una nueva época donde se inicia una nueva etapa para todos nosotros. En ese proceso empieza la proyección de la nueva agenda de la lucha de los pueblos indígenas originarios, entonces es en esos días antes del 21 de junio donde se empieza a reflexionar sobre el vivir bien, se empieza a plantear la madre tierra como un eje central del sistema jurídico y la práctica de vida ante el capitalismo. Luego se establece y se piensa como se puede transformar un Estado, que también es una estructura colonial, pero que sea favorable a la reconstitución de nuestra identidad cultural. Entonces, después de largos debates se establece que el Estado Plurinacional es el mejor mecanismo para la transformación del Estado. Pero que no es nuestro objetivo solamente el Estado Plurinacional, pero es un paso intermedio para reconstituir nuestros territorios ancestrales, pero necesitamos pasos, porque sabemos de los procesos de la comunidad internacional, de los poderes hegemónicos establecidos.

Entonces se establece una agenda, donde está el *Suma Qamaña*, los derechos de la madre tierra, Estado Plurinacional y otros, que se concluye el 21 de junio y se recibe el año nuevo y se hace la celebración espiritual indicando de que termina la noche oscura de los tiempos y empieza una nueva época en el nuevo amanecer.

Y se hace un segundo llamado en Teotihuacan, México, para poder completar y dar inicio en el hemisferio sur, como en el hemisferio norte el 21 de diciembre es el cambio que marca el tiempo pero según los ciclos naturales del cosmos.

Entonces el 21 de junio y el 21 de diciembre del año 1992 fueron hitos importantes de rituales de este proceso de cambio, pero también momentos de reflexión que hoy en día constituyen agenda en la lucha de los pueblos indígenas originarios, entonces esto es un poco para comprender que fue el 21 de junio y 21 de diciembre del año 1992.

DR: Una consulta en relación al *Suma Qamaña*, el Vivir Bien (que es imposible bajo una lógica del Estado Colonial desde el proceso de invasión), al ser un paso posible, el Estado Plurinacional, pero que seguiría en distintas etapas. A mí siempre en las lecturas me generaba la duda, ¿es posible el *Suma Qamaña* bajo una lógica de comunidad, ser apropiada por parte del Estado? Por más que no sea un Estado colonial, sino un Estado Plurinacional. Ahora visualizo las distintas etapas que se van sucediendo, pero siguiendo el Estado Plurinacional, ¿cuáles serían los pasos necesarios?

FH: Esa lógica milenaria, la resistencia de los 528 años que no ha terminado, se han trazado estrategias en diferentes tiempos, en diferentes momentos, según las condiciones. La diferencia de esta nueva agenda, que es del año 1992, es que es justamente en el cambio de una época a otra época. En junio estaba terminando una larga historia de 500 años que es obviamente una larga etapa de los 4 mil años

de historia. 2 mil años de ascenso y 2 mil años de descenso, es una época. Ahora desde el 21 de junio de 1992 estamos iniciando una nueva época y apenas han transcurrido 28 años en que se están llevando adelante esta lucha de los pueblos.

Cuando se elabora una agenda es también con una estrategia, esa estrategia te permite visibilizar pasos. Esos pasos son pensados sí, pero también sentidos que los abuelos y las abuelas siempre lo han llevado adelante. No es un proceso solo de pasos sino de horizonte. Todo esto tiene un horizonte, es un horizonte largo. Que seguramente en estas charlas lo vamos a ir viendo bien para comprender este proceso de cambio. Entonces esta estrategia va por pasos porque hay realidades, si hoy en día en Guatemala o Bolivia que somos mayorías indígenas. Decidimos bajo nuestros propios mecanismos u otros de otras experiencias históricas de lucha, transformar el Estado o implementamos el Estado bajo nuestros propios términos, la comunidad internacional, las Naciones Unidas se van a oponer porque rompe su concepto de Estado, que es su institución primaria. Por lo tanto, eso amerita paso, por eso es que la propuesta de Estado Plurinacional, siguiendo los mecanismos en la estructuración a través de los procesos democráticos que no son nuestras vías, están levantando voces contrarias. Imagínense si nosotros realizamos bajo nuestros propios mecanismos el proceso de transformación, no solamente van a levantar voces contrarias, sino directamente van a proceder como lo hicieron en Irak, como hicieron en Afganistán. Así van a proceder, sabemos eso. Por eso es que los abuelos y las abuelas han diseñado este mecanismo de transformación en lo que denominamos, proceso de cambio bajo los propios mecanismos de occidente, que no son nuestros mecanismos. Pero eso atenúa las voces alrededor y nos permite seguir avanzando. Por eso decía que hemos transformado bajo mecanismos occidentales de Asamblea Constituyente, por gobiernos instaurados en procesos democráticos, que en realidad son instituciones que no son nuestras. Pero se ha utilizado, a través de ellas, verter la raíz y el mensaje de los abuelos y las abuelas. Estas dos constituciones son las constituciones que recogen la sabiduría ancestral, con los principios

constitucionales de la nueva estructura del Estado. A esa nueva estructura del Estado la definimos Estado Plurinacional.

El primer paso es transformar el Estado Nación republicano, que es un Estado vertical, es un estado desarticulador, antropocéntrico, machista y otras características que están definidas en su propia lógica. Migramos al Estado Plurinacional que tiene lógicas de los principios comunitarios, ya no es antropocéntrico, el centro es *pachamama*, no es el centro del diálogo, el ser humano. Aquí estamos debatiéndonos si la vida va a continuar o no, porque si destruyas la *pachamama* bajo la lógica del Estado Nación, donde el ser humano es el rey de la creación, se destruyera la vida. El Estado Plurinacional pone un eje central que es la *pachamama*, decimos tierra-territorio, decimos derechos de la *pachamama*. Se pone en el centro porque de ella depende la vida. No solamente del ser humano, sino de todo. Ese proceso de reconstitución, de ese proceso que se llama conciencia *pachamama* es el vivir bien, porque vivir bien es una lógica distinta de interrelación a la lógica del vivir mejor, que es producto del capitalismo y la modernidad, producto de la lógica del Estado Nación.

Estos procesos de transformación sabemos que no van a ser en dos o tres años, cinco o diez. Van a ser generacionales. Cuando nosotros hacemos referencia a los 528 años, no son solamente números. Mucha gente dice, esto ya pasó, son tiempos de la posmodernidad, no. Lo llevamos en la sangre, todo lo que en este momento reflejo como discurso o como palabras, es una ebullición en nuestra sangre. Incluso aunque no lo legara a mi hijo, lo va a sentir y lo va a realizar. Por eso es que este fuego, que hoy se transforma en estas prácticas de propuestas políticas, bulle en nuestra sangre y no lo comprende occidente.

Este proceso largo, que va a llevar generaciones, va a llevar tiempo porque migrar de un paradigma a otro no es tan sencillo, porque no solamente está en la voluntad de uno, está también en la coyuntura de alrededor, de los poderes hegemónicos, del capitalismo, del mercado, las instituciones coloniales que promueven

paradigmas distintos al que nosotros estamos hablando. Hoy la pandemia que en realidad es todo un proceso de una coyuntura internacional.

Segundo encuentro:

FH: El *ayllu* se lo traduce como comunidad, como una unidad de estructura, pero no solamente social, sino conformada por todo, ahí está la diferencia con una estructura social y política como una ciudad, como conglomerado de seres humanos. En cambio, en el *ayllu*, la comunidad es todo lo que está alrededor, que es parte de la comunidad, la montaña, el río, las hormigas, las abejas, es decir, todo es parte. Por lo tanto, no es solo una unidad de estructura social, sino que es una unidad y estructura de vida. Ese es el sentido que tiene la amplitud de explicación del *ayllu*. Es el espacio donde todo tiene una sola raíz.

Tienen importancia luego para la estructuración social, política y espiritual y eso permite tener una trascendencia histórica porque hasta ahora perviven los *ayllus*. Obviamente, han seguido teniendo transformaciones y adecuaciones en diferentes periodos. En la colonia, en la república y ahora en el Estado Plurinacional. En la colonia y en la república han tenido transformaciones importantes, ya que han sido sobresaltadas a las instituciones, ya que se han superpuesto a las autoridades, llamaremos primero en la Colonia a las eclesiales, a las coloniales. Y luego en la república a las estructuras, por ejemplo, de los departamentos, municipios, etc.

Ahora en el Estado Plurinacional, si bien ha sido el principio de la comunidad para transformar el Estado, todavía está en el espacio de diálogo para ver cómo se va a articular dentro de la estructura del Estado Plurinacional.

DR: Justamente, en relación a eso había notado alguna pregunta que me parece interesante la diferencia que está planteada en el libro que le pido, si puede

explicar mejor, ¿cuál es la diferencia que hay entre democracia participativa y democracia comunitaria? Que es la forma que se plantea desde el *ayllu*.

FH: Las democracias del Estado-nación modernas son representativas. Por ejemplo, ustedes allí eligen al presidente, a sus congresistas y obviamente a sus autoridades, pero no participan. Solamente la delegan, ellos deciden. Eso es lo clásico, lo usual en la estructuración de los estados nación a través de la democracia representativa. En el Estado Plurinacional, la experiencia del *ayllu* se plantea un avance, ya no solamente es representativa sino participativa. Entonces la pretensión del estado plurinacional es que si bien se delega, también se la acompaña. En la comunidad todo el *ayllu* acompaña a sus autoridades, le acompaña a la gestión. Esa experiencia del *ayllu* de gestión comunitaria, no le llamaría democracia comunitaria. Porque la democracia comunitaria se contradicen entre sí mismos desde el origen y la metodología. El término democracia es una forma de descripción de los procesos occidentales actuales, con un horizonte de delegación nada más. En cambio, la gestión comunitaria ya tiene otro tipo de proceso que lo democrático. En su origen es a través de la elección, donde eligen a sus representantes y delegan la función. En cambio, en la gestión comunitaria no se eligen, sino que ya todo está designado de una manera rotativa, es decir, te toca ti, le va a tocar a la compañera, a la subsiguiente me va a tocar a mí, luego te tocará ti y así está designada la forma de rotación. Más allá de la buena o mala gestión ya está designado quién va a hacerse cargo de la gestión, entonces a eso no le llamamos democracia sino procesos comunitarios nada más. Pero inspirado en el proceso de gestión comunitaria se plantea el pasaje dentro de la democracia representativa a la democracia representativa y unitaria. Así lo hemos decidido en la constitución política del Estado. En ese sentido, es que ahora, en estos años, se está acompañando a las autoridades. No pueden estar solos, tienen que estar acompañados de autoridades originarias o sociales, no solo en el sentido de control sino de decisión. En esa etapa nos encontramos, una etapa experimental.

DR: Un comentario que me había resultado muy interesante, es la diferenciación que se planteaba de la idea de universo como una lógica moderna y la idea de multiverso con como lógica ancestral indígena. Que capaz que ahí también tiene que ver bastante con esta idea desde la gestión comunitaria y de la visualización como un todo y no desde una lógica solamente antropocéntrica cómo está planteado en el texto.

FH: El proceso moderno de homogeneización, parte de una idea de que hay una sola verdad. Y esa verdad ha pretendido ser impuesta y se ha puesto a través del proceso de la globalización y del racionalismo y obviamente del proceso del cristianismo. Por ejemplo, desde la colonia y obviamente desde la edad media en Europa, el cristianismo es la verdad y todo lo demás es pagano y alejado de la verdad y hay que borrar con todo ello.

En cambio, los pueblos indígena originarios de este lado del continente parten de una premisa de que no hay una sola verdad, ese multiverso. Por ejemplo, nos enseñan a nosotros la forma de ver y concebir el mundo. En lo quechua hay diferentes naciones que tienen su forma de percibir en torno a su experiencia. Entonces lo que hay que hacer es articular en esa complementariedad sin la necesidad de superposición cultural ni de pretender de que nosotros tengamos la verdad o ellos tenían la verdad son las experiencias que uno tiene que ir respetando. Por eso se ha planteado en la visión del multiverso no hay una sola verdad, hay muchas verdades y que ese encuentro de verdades nos da una percepción para comprender la forma de comprender el mundo de otras naciones. Y en ese sentido la palabra que nosotros manejamos es el multiverso, más que solamente universo.

DR: Otra de las cosas que un poco también con otras lecturas que he ido sumando que me resulta siempre muy interesante de lo que empieza como el proceso de cambio, es todo lo que se denomina como pacto de unidad donde se conjugan como múltiples actores de la sociedad en Bolivia, qué es lo que permite de cierta forma después que MÁS logró del acceso al poder y se empieza con el proceso constituyente. Capaz que si nos puede contar un poco cómo se dio este proceso alianza entre actores tan diversos y que capaz que estaban como un poco disociados en otro momento histórico.

FH: El proceso de cambio viene de una palabra quechua aymara que se llama *Pachakuti*, emerge de una concepción de la historia cíclica, no de la historia lineal. Para nosotros es un ciclo que se cumple y empieza otro, entonces el año 1992 terminó un ciclo de 4 mil años de historia y empieza un ciclo nuevo desde el año 1992. Pero no empieza de pronto, si no hay un proceso de cambio, un proceso, una etapa donde se emigra de lo que ha terminado a lo que está viniendo, entonces a eso llamamos proceso de cambio, esa es un proceso en la cual estamos viviendo ahora para fines de colocar las premisas que van a formar de aquí en adelante. Porque en ese proceso de cambio nosotros hemos planteado por ejemplo el Estado Plurinacional, diferente al Estado de nación, entonces para estar en el Estado Plurinacional no va a ser un momento nada más si no va a ser un paso de generaciones. Entonces, en este proceso para la definición es importante los movimientos sociales, sindicales, indígenas que no necesariamente coincidimos en metodología y en horizonte, pero es necesaria la articulación.

Lo que ha sucedido en Chile, por ejemplo, la articulación del movimiento indígena con los movimientos estudiantiles. Los movimientos estudiantiles de los universitarios surgen en una emergencia coyuntural, pero encuentra una unidad que define ahora por ejemplo la asamblea constituyente chilena porque se articula un movimiento indígena con un movimiento social estudiantil. Entonces es para

nosotros es la respuesta de América Latina porque hasta ahora solamente el pueblo indígena, el movimiento indígena habían transcurrido en su lucha tal vez, por un camino nada más y el movimiento social por otro, ahora el reto es cómo podemos encontrarnos porque existen movimientos sindicales, movimientos populares, movimientos sociales. Cómo nos articulamos en esa lucha que definitivamente el que está al frente es el capitalismo, es el mundo moderno tanto del momento social como del movimiento indígena originario. Ese es el momento en que nos estamos encontrando y es justamente ahora después de los procesos constituyentes en Ecuador y en Bolivia con resultados del Estado Plurinacional. Hoy en día está la posibilidad de que emerja el Estado Plurinacional chileno, porque en realidad lo es.

Entonces ahora el proyecto de esa articulación se llama América Plurinacional, en ese proyecto de América Plurinacional es un gran reto lo que tú estás diciendo tenemos que complementarnos todas estas fuerzas en un solo horizonte.

GM: Y la conformación en Bolivia de la de la Asamblea Constituyente, también es eso sobre eso que queríamos saber. De esas experiencias de esas asambleas, porque vemos que los movimientos indígenas en América, en toda el Abya Yala se están levantando y realmente vemos ese horizonte también de Estado Plurinacional, es que somos también en el Abya Yala, pero eso la experiencia sobre la asamblea en Bolivia. ¿Cómo se dio ese pacto de unidad?

FH: Las Asambleas Constituyentes del proceso republicano solamente lo diseñaron los un grupo de élites intelectuales, pensadores, pero no participó el pueblo, por lo menos en la constitución política del estado de 1825, qué es el inicio en la República de Bolivia, no participó el pueblo indígena, los movimientos sociales, no participó el pueblo. Participaron ciertos sectores que manejaron el poder y tuvieron la habilidad de mantenerse. Se transformaron de la

colonia y supieron adecuarse al proceso republicano. Por eso para nosotros el proceso republicano simplemente fue un traspaso del poder del español al criollo y al mestizo. Adecuaron constituciones y obviamente el pueblo no estaba ni en la definición y menos en la acción y en la participación de la república. Por eso en las nuevas asambleas constituyentes que hemos promovido tanto en Ecuador como en Bolivia, era escribir desde la experiencia de los obreros, mineros, campesinos, pueblos indígenas, comerciantes, transportistas. Es decir, todos los sectores participaron en la nueva construcción de la Constitución política del Estado Plurinacional, eso fue todo un reto porque creo que es la primera Constitución tanto de Ecuador como de Bolivia, y ahora puede ser también de Chile, conformar una realidad, un nuevo pacto social, pero con la presencia de todos los que vivimos. Y obviamente el horizonte de esa nueva Constitución va a ser en beneficio de todos, en la definición y en la práctica. Entonces eso es lo que se ha logrado articular en Bolivia y eso es lo que ahora por ejemplo ocurrió ayer. Por ejemplo, el resultado de elegir a los constituyentes hay una gran posibilidad de escribir y salir de una constitución dictatorial a una constitución que defina realmente los procesos a futuro. Este es un proceso muy importante el cual está empujando el pueblo indígena originario, porque no se va a poder transformar los estados del Estado-nación al Estado Plurinacional. El Estado Plurinacional es la nueva estructuración, esta nueva estructura es un replanteo estructural, no es simplemente un cambio nominal. Para eso se hace necesaria si o si, la Asamblea Constituyente originaria de escribir nuevo pacto social que eso necesita, Argentina necesita, Uruguay necesita, necesita Chile, necesita Colombia.

La guardia indígena ha entrado en Colombia no simplemente como un acompañamiento, no aquí se está definiendo algo muy claro, dice vivir bien, buen vivir, la madre tierra, es decir hay una agenda. Por eso yo les decía que puedan leer este libro porque hemos recogido esa agenda y se ha establecido esta agenda de lucha para los diferentes lugares. Entonces en Colombia está justamente ahora, no solamente se lucha sobre este proceso tributario. No, ese es el punto más bien que desemboca en todo movimiento acumulado de los pueblos indígenas y el

movimiento social, no solamente es ahora una búsqueda de que se derogue este impuestazo, no si no es que se reestructure el Estado. En la agenda está el buen vivir, Estado Plurinacional, derechos de la madre tierra, entonces este proceso se va a ir incrementando cada vez más.

DR: ¿Cuáles fueron las principales dificultades que tuvo el proceso constituyente? Sabiendo la idea de refundación, de superar este Estado República al pasar un Estado Plurinacional en una realidad y estructuras de poder muy arraigada en todos los países América Latina, que tratan de conservar esas cúpulas de poder. Ante esta nueva movilización que se empezó a gestar en este proceso de cambio.

FH: La derecha está constituida por empresarios, pero cuando hablamos acá de empresarios es la definición más de lineamiento político que de definición económica, o sea no se compara a los empresarios chilenos porque obviamente tiene una economía más grande y una definición ya no solamente territorial interno sino incluso se han convertido en transnacionales.

Pero el lineamiento de postura política es la misma, ellos han sido uno de los primeros obstáculos de no querer avanzar mucho más allá. Por ejemplo, la perspectiva de este nuevo pacto en la Asamblea Constituyente era el pacto de vida y no solamente el pacto social. El pacto social tiene por definición al ser humano como centro. Pero el pacto de vida es algo mucho más allá del ser humano, es la madre tierra. En la definición de un pacto de vida, el ser humano ya no es el centro. Es ahí donde por ejemplo no permitieron avances, donde la derecha, ni siquiera algunos sectores de izquierda conservadores. Porque hay izquierda conservadora, porque para ellos simplemente es cuestión de explotación e industrialización. Pero no está la madre tierra, qué es el horizonte de los pueblos indígena originarios. Entonces eso ha sido una limitante para poder escribir y seguramente en Chile va a ser mucho más, porque los empresarios tienen sus

intereses económicos en Perú, en Bolivia y en Argentina. Es decir, ya son más grandes intereses, por lo tanto, van a tratar de frenar el ímpetu de la Asamblea Constituyente para definir el Estado Plurinacional chileno o el avance de los derechos, o vivir bien.

El horizonte es eso, el horizonte de lo Plurinacional, puede ser detenida, contenida históricamente, pero no va a poderse detener en el proceso histórico de la humanidad del continente. Eso para nosotros está claro, tampoco se puede negociar, no podemos negociar el decir, vamos a depredar la mitad o una parte, no se puede. Por principio el pueblo indígena va a ser consecuente y decir, primero la madre tierra y en función de eso, el beneficio de todos. No solo del ser humano, sino de todo lo que existe, entonces esta propuesta desde el año 1992 encuentra un resultado primero en Ecuador, luego en Bolivia ahora está en ebullición en la región, en Colombia lo propio, es en Argentina está trabajando para una redefinición estructural. No es la izquierda tradicional, no es el proceso que antes se llevaba.

Tercer encuentro:

DR: Justo era una de las cosas que tenía como apunte que me había llamado la atención y nunca me había puesto a pensar de esa forma, acá tengo remarcado que me anoté en lo que se refiere al idioma aymara. De la naturaleza no absolutizante de la perspectiva indígena, de cómo una palabra puede tener múltiples significados y, sin embargo, el español es algo bastante concreto y que refiere a una sola cosa. Eso me resultó muy interesante del libro.

FH: Sí, mi idioma madre es el aymara primero y eso lo hablé hasta los 13, 14 años solamente a través del aymara. Entre los 14, 15 bajo de las montañas y me pongo aprender por términos de relacionamiento a través de un inglés franciscano, el

inglés. Entonces aprendo el inglés y ahí me doy cuenta de que la lógica es muy concreta del inglés, del español, del francés, es muy concreta. Por eso miren cuantas palabras necesito para seguir tratando de explicar.

En cambio, en el idioma aymara *pacha*, por ejemplo, es la historia, la vida, todo lo que existe alrededor, es tiempo, espacio, es también no tiempo, no espacio, es todo. Entonces *pacha* es este momento, es la interacción. Incluso algunos pensadores han planteado la pachasofía como la filosofía de la *pacha* como una forma de pensar de manera abstracta del mundo indígena.

Entonces *pacha* tiene un significado multidimensional y es multi significativo y no solamente esa palabra sino todas las palabras, y hay algo que tratamos siempre de explicar, pero no se puede forzar, son dos lógicas distintas. La lógica occidental y del español es lineal, viene de un principio a un fin. En cambio, la lógica del aymara es circular, entonces no hay informa de conciliar y por ejemplo la palabra, la palabra *nayra* en aymara, significa ojos, adelante y atrás, es decir, es todo lo que significa *nayra*. Es adelante, el futuro y es atrás, el pasado. Entonces no hay forma de congeniar porque es una lógica distinta, es circular.

Por eso es que el pensamiento indígena en este momento, cuando decimos *Pachakuti* estamos diciendo que nuestros ancestros están volviendo, hay un levantamiento del movimiento indígena. No es simplemente por una efervescencia social, sino que la *pacha* está hablando, los ancestros están hablando, los lugares sagrados están despertando y por ende ahí todo un proceso cíclico de un nuevo tiempo, entonces eso no lo entiende occidente porque no hay forma de explicarlo, no hay una palabra que tenga ese tiempo circular.

DR: En ese sentido, qué tiene bastante que ver, otra de las cosas que yo me había anotado es la idea de trabajar por horizonte y no por objetivo en sí. El objetivo como la consecución de algo concreto casi que puede ser a corto, mediano plazo,

pero la idea de un horizonte constante creo que tiene también un poco que ver con esta idea desde la temporalidad, de la constante búsqueda.

FH: Exacto, mi abuela me decía lo siguiente: te amo tanto, te quiero tanto que después de la muerte, o sea. Después de retornar al hogar eterno, igual voy a seguir amándote. Por eso es que cuando el hermano indígena despierta, no despierta solo para hacer un proyecto, hay algo que bulle dentro y eso es hasta el final, si es que hay final. Es decir, por ejemplo, nuestra lucha de los pueblos indígenas un día tocará partir de aquí y seguro que del otro lado o donde estemos vamos a continuar porque hay algo en el corazón. A eso nos referimos como horizonte ya está impregnado, es eso es para siempre, en cambio, es muy concreto, el horizonte es eterno, por eso es que para nosotros no hay por etapas, es hasta aquí nomás no, es para siempre. El compromiso es para siempre.

El objetivo es inmediato, es aquí concreto. En cambio, el horizonte es a largo plazo, es el horizonte es a largo plazo. El horizonte siempre va a ir abriéndose, esa es la lógica sin temor a equivocarme, ocurre en los otros idiomas antiguos, la lógica abstracta, multidimensional, multi significativo. Es más concreto en el inglés, en el francés, en el español y en el alemán. En el idioma chino que también conozco es más abstracto, pero no el mandarín, en mandarín es muy concreto. El idioma que ahora están utilizando para globalizar. Ese es muy concreto, en cambio, el cantones, como idioma más antiguo chino, tienen esa abstracción.

GM: Son conceptos, cada palabra en realidad, en el chino también el ideograma es un concepto.

FH: Exactamente, la lógica está sumergida en el idioma, la lógica diseña el idioma, entonces mucha gente nos preguntaba y lo sigue preguntando en este

momento para qué quieren seguir hablando aymara si el mundo está globalizado más bien deberían aprender chino o inglés, pero vamos a perder la lógica de lo comunitario, la lógica de lo articulado, porque ahí está la lógica.

GM: ¿En el en el aymara hay algún concepto para decir yo mismo?

FH: Existe, pero en el paradigma y en la gramática aymara lo primero que nos enseñan es el nosotros. En la lógica aymara, no hay individualismo, todo está unido, todo está unificado, incluso los ancestros, incluso el pasado, esa es otra forma de concepción, por eso emerge el respeto, no es solo a los otros, sino a nosotros mismos. Por eso si uno hace daño a algo, el daño es a todo en realidad. Y ahí no sé si lo has leído en esta parte del libro donde la lógica de occidente dice: ganar no es todo, es lo único. En cambio, en la lógica aymara dice: si uno gana, si uno pierde, todos hemos perdido. Entonces es otro aporte, por eso hay un principio muy lindo que nosotros nos repetimos y es parte de nuestra nuestro agradecer antes de cualquier comida, por ejemplo, que dice: que todos vayamos juntos, que nadie se quede atrás, que todos tengamos todo lo necesario y que a nadie le falte nada que así sea y así es. Entonces este es un principio que explica de qué se trata esa lógica comunitaria, que está más allá de perder y ganar, que está más allá de quién queda afuera y quien queda adentro. Todos somos parte.

Esta concepción del individualismo del yo, es algo que occidente lo tiene muy enraizado y trabaja sobre ello y ya no concibe el nosotros. En cambio, desde los pueblos indígenas, en particular de los aymara, el nosotros es el principio. No solamente humano, sino nosotros, mi casa, el árbol, la montaña, es todo. No solo objetos o cosas, son seres que me acompañan. Y más aún somos parte de eso y la relación no es de uso, es de cariño y en la relación de cariño es diferente a la relación de uso que el capitalismo está definiendo hoy en día.

GM: Sobre el Estado Plurinacional y del territorio. A mí me interesaba saber cómo después del proceso constituyente, cuál fue el proceso con respecto al territorio. Respecto de las autonomías territoriales que están reivindicando en la Constitución, ¿cómo ha sido ese proceso?

FH: El año 1992, el 21 de junio en Tiahuanaco, se establece una agenda de la reunión de los grandes líderes políticos y espirituales a propósito de los 500 años del año 1992. Entonces es ahí donde se establece en los estados que somos minorías, vamos a trabajar sobre las autonomías indígenas. Pero en los estados de los que somos mayoría tenemos que transformar el estado, de manera inmediata. Caso Guatemala, caso Ecuador, caso Bolivia, porque gran parte somos una mayoría indígena, por ejemplo caso Chile, caso Argentina y otros somos minoría, entonces vamos a establecer y promover la autonomía indígena con la perspectiva de que con la alianza con los movimientos sociales, sindicales y otros podamos establecer una asamblea constituyente para una transformación del Estado.

Entonces, ¿por qué se establece esta agenda? Pues de la manera más sencilla, si por ejemplo nosotros como somos mayoría de pronto hoy día nos declaramos independientes y hacemos las cosas por nuestro lado, las Naciones Unidas no va a tardar ni un segundo en el que llegue los cascos azules, los cascos verdes, las boinas rojas y todo lo demás para decir alto. No es lo establecido, no es democrático, esto es dictadura y ya tienen un discurso preparado y los mecanismos para cortar. Lo han hecho en Nicaragua, lo han hecho en El Salvador con todo el ejército de liberación que había en los años 70, lo han hecho de la manera que ustedes conocen, entonces había que trazar una estrategia y se trazó. La transformación del estado que no es nuestra perspectiva porque el Estado también es una estructura colonial, el estado es una estructura colonial, es parte de esa estructura impuesta. No define el territorio de las naciones ancestrales, no describe, corta.

Por ejemplo, el pueblo guaraní esta Argentina, Bolivia, Paraguay, hasta una parte de Uruguay es parte del territorio guaraní. Hoy día está dividido entre los Estados, lo aymara por ejemplo está entre el norte argentino, Norte chileno, sur peruano, Bolivia y una parte del Ecuador pero divididos.

No describe los Estados porque son estructuras coloniales, entonces nuestro objetivo, nuestro horizonte, es reconstituir nuestros territorios ancestrales. Eso va más allá de los Estados. Pero la estrategia ahora es que hay que ir por los Estados Plurinacionales. Los Estados plurinacionales es un momento jurídico favorable para la recuperación de la identidad cultural. Necesitamos recuperar esa lógica, la lógica a través del idioma, la música, la danza, de las costumbres para fortalecer la identidad cultural y reconstruir nuestro territorio, pero eso va a ser, es un proceso largo, sabemos de ello, pero hay que dar los pasos necesarios. Por eso la Asamblea Constituyente del Ecuador, primero y segundo en Bolivia, ha dado como resultado la Constitución del Estado Plurinacional. Ahora vamos por Chile, en Chile también se está trabajando, obviamente la coyuntura es difícil porque la concepción de lo indígena es diferente a la concepción dentro, incluso en Argentina qué es diferente en Uruguay. Entonces la perspectiva política hace que tenga otros pasos, pero ya el planteamiento está por ejemplo, nos explicaban este sábado que por ejemplo los partidos políticos de Chile, han rechazado la concepción de Estado Plurinacional chilena porque eran mayoría. Han rechazado, pero en las elecciones de los constituyentes, han ganado los representantes de los movimientos sociales y movimientos indígenas. Y el planteamiento de los indígenas y los movimientos indígenas y sociales es Estado Plurinacional, por lo tanto, se ha restablecido en la agenda la concepción del Estado Plurinacional. Que es el espacio jurídico para la deuda histórico-social, la deuda histórica porque durante 500 años se le negó al indígena ser sí mismos. En el Estado Plurinacional jurídicamente coadyuva para la recuperación de la identidad y la recuperación de la identidad es el fortalecimiento de lo indígena de la nación, por lo tanto, el fortalecimiento y la recuperación de la lógica y, por lo tanto, poder impregnar en esta etapa de la humanidad este proyecto.

DR: En relación con que posteriormente fuera aprobada la nueva Constitución, quería saber si se generaron autonomías locales por cada uno de los pueblos, ¿cómo fue el vínculo y el relacionamiento que se generó posteriormente?

FH: Tenemos un concepto de autonomía en la primera autonomía qué es del pueblo kuna, el pueblo kuna ya dentro del proceso republicano de Panamá les ha permitido reconstituir a través de la autonomía su propia estructura, por ejemplo de autoridades. Tiene un congreso tiene un representante propio , pero está dentro territorio de Panamá República, no han roto las relaciones. Pero el Estado garantiza y respeta la administración interna dentro de los territorios kunas. Es para nosotros un buen ejemplo, en que ha coadyuvado desde los años cincuenta del pueblo, se están recuperando fortaleciendo sus instituciones, autoridades, sus costumbres, su identidad cultural. Y eso a la larga está dando una presencia importante dentro de la república de Panamá. Ese es un poco el proyecto de la autonomía, ahora a futuro el movimiento indígena de Panamá tiene que tener una alianza estratégica con movimientos sociales, sindicales porque hay bastantes movimientos sociales de trabajadores, es articulación va a permitir generar una coyuntura para crear o llamar a una asamblea constituyente. Entonces hacia dónde vamos hacia los estados plurinacionales, los estados plurinacionales va a permitir esa coyuntura de una descripción real jurídica de lo que somos porque todos somos Estado Plurinacional. Es decir, nuestro territorio no solamente habitamos una sola nación, sino muchas naciones e identidades culturales, porque ahora los procesos históricos han puesto un proceso de interacción, que nos va a permitir seguir proyectando nuestro horizonte de América Plurinacional.

DR: En relación con el sujeto, pero sobre todo a cierta producción de lo subjetivo, con base en determinadas estructuras. Así como el Estado moderno o el Estado

colonial la conforman ciertos sujetos con todas esas características que se han manejado, que tiende siempre a totalizar todo, a lo absoluto, a tratar a una lógica individual y egoísta. Me interesa un poco saber desde la perspectiva del buen vivir, qué tipo de conformación del sujeto y vínculo comunitario es que genera. Creo que ahí hay una diferenciación bastante importante y un cambio radical en la concepción del sujeto.

FH: Porque todos los Estados Nación tiene una visión antropocéntrica primero. Un antropocentrismo extremo, incluso y elitista, elitista, jerárquico. El Estado Plurinacional desde la cosmovisión ancestral porque el Estado Plurinacional en el horizonte de la superación de la cultura de la vida viene de principios antiguos ancestrales. Donde el centro es la vida, el centro es la *pachamama*, no es el ser humano porque el ser humano es un componente de la pacha. La *pachamama* es la generadora de vida y si hablamos de garantizar la vida, de cuidar la vida no solo estamos hablando del ser humano, sino de la hormiga, el árbol, de todos los seres que existen y la fuente es la *pachamama*. El derecho fundamental de las Naciones Unidas y de occidente dice que protegen la vida, dice que protegen al, pero destrozan la madre tierra, y en realidad no protegen la vida, porque de la *pachamama* emerge la vida. Es un razonamiento básico pero real. Por lo tanto, en la cosmovisión ancestral, en el horizonte del vivir bien buen vivir, la *pachamama* es el centro, porque de ella se genera la vida. Por lo tanto, para garantizar la vida no solamente del ser humano, sino de toda forma de existencia tenemos que cuidar la *pachamama*. Esa es la característica central de los Estado Plurinacional y obviamente de la cosmovisión ancestral.

Anexo II.b Entrevistas a Lucian de Silentio

A modo de referencia, cuando sean utilizadas las iniciales LS se refiere a Lucien de Silentio, GM a Gabriela Márquez y DR a Damián Romero.

Primer encuentro:

LS: Y eso, yo estoy haciendo este taller, y como parte de este taller es que estoy haciendo la actividad de hoy. Qué es una actividad más de educación alternativa y popular se le llama. Yo me considero actualmente un educador popular y las actividades que estoy haciendo tienen que ver con esto, también estoy incursionando en otros temas que tienen que ver con las estéticas. Con la estética sí, pero en cuanto a vestimenta y tiene que ver también con reinventar el tema de los tejidos y es lo que he estado trabajando ahora, por eso estoy realizando también esta actividad con las hermanas. Porque de lo que se trata es de retomar, digamos nuestra cultura, nuestra historia. Hay que dar pasos más allá de lo que ya hizo el gobierno de Evo Morales. El gobierno nos devolvió como la dignidad en términos étnicos y raciales entre comillas, pero nos toca ahora dar pasos para hacer también otros avances, para mí uno de ellos es, por ejemplo, empezar a descolonizar el tema de los oficios y de las profesiones. En Bolivia es bien común qué, oficios manuales como la albañilería, como la mecánica, como la cerrajería, la carpintería y otros que son así netamente manuales, la agricultura por supuesto. Son vistos negativamente o cómo manuales, la agricultura por supuesto negativamente, o incluso despectivamente. Yo por eso es que reivindicó públicamente en las entrevistas que me hacen ahora, que yo soy un maestro albañil con este mensaje de que también tenemos que descolonizar ahora de estos otros aspectos de la vida cotidiana.

Después, mis lecturas han sido siempre muy influenciadas por autores como Enrique Dussel, Franz Hinkelammert, la parte más crítica de Jürgen Habermas. Acá en Bolivia los hermanos Bautista, Juan José y Rafael y otros autores que son más conocidos acá en el ámbito local. Algunos no tanto, René Zavaleta Mercado, Sergio Almaraz Paz y muchos otros. La construcción que yo tengo a nivel de

pensamiento también esa línea lo relacionado con la comunidad. El año pasado yo he aprendido mucho durante una época que hicieron acá en el país una pandemia, diré una cuarentena rígida con esto del coronavirus. Me fui al pueblo porque yo padezco ansiedad, acá en la ciudad me iba a enloquecer. Decidí irme a mi pueblo y allí empecé a cuestionar muchas ideas que yo tenía como verdaderas, ahora estoy viendo desde esa perspectiva de identidad y comunidad.

Acá es muy común escuchar a jóvenes indianistas kataristas que están ligados a movimientos populares, a movimientos que digamos de gente del campo, ellos hablan mucho desde el yo soy. Ellos normalmente van a decir yo soy aymara. Pero cuándo vives en comunidad te empiezas a dar cuenta que ese yo soy sigue siendo una afirmación desde la modernidad, desde el ego moderno. No del yo soy y claro caen en una especie de contradicción entonces, y si no lo ven no sé los pensadores intelectuales la cadena ciudades porque han perdido un contacto con la realidad también. Con el pueblo y con la comunidad como tal se han desarraigado y, por lo tanto, parten más de postulados teóricos que no está mal, pero que hay que verlos críticamente. Entonces el trabajo que estoy haciendo ahora teóricamente viene desde ese lado, pero partiendo ya desde la experiencia, no partiendo solamente de los libros o desde la teoría que si bien es importante, más importante es la generación de reflexión y pensamiento nuevo. Una de las tareas que yo quiero contarles y compartirles es que el maestro que falleció hace una semana Juan José me recomendó especialmente que haga un buen trabajo, que sea muy responsable y pues yo tengo esa labor ahora para con ustedes en primer lugar.

DR: Le agradezco enormemente del espacio y más con esta con experiencia que ha planteado. Tenía una pregunta en relación con eso, a la idea del sujeto moderno que conforma cierta práctica individual y desconectada con el resto de los sujetos. Que es de cierta forma una herencia colonial, también que tenemos todos en América Latina, ¿qué posibilidad y a partir de esta idea de comunidad o por lo que

leído de *Suma Qamaña* de conformar un sujeto alternativo, un sujeto distinto y qué características podría tener?

LS: Bueno, mira algo que me había olvidado. Yo hablo aymara perfectamente, entonces con ese tema del idioma les puedo ayudar, también hablo un par de idiomas extranjeros. Con respecto a lo que me preguntas más que qué posibilidades hay en realidad la posibilidad no está en cómo crear, sino en reconocer lo que ya está ahí, que siempre ha estado ahí y es el sujeto comunitario. El año pasado viviendo en mi pueblo yo me di cuenta de algo, en el pueblo todos los que viven ahí nadie dice, yo soy aymara, sino son don Freddy, don Jacinto, don Cirilo, son personas. Cuando hacen la distinción entre identidad de afirmación es cuando se enfrentan contra un otro distinto, entonces en ese momento se presentan, pero ya no como yo soy, sino como nosotros somos aymaras. Esa afirmación colectiva te está mostrando que hay un sujeto colectivo por detrás y ese sujeto colectivo se ve no solo en esos momentos, sino se ve en la cotidianidad desde cuestiones tan simples como la siembra de papa, la cosecha de la papa y trabajos así. Hasta cuestiones ya en las que tienes que pelear digamos por tus derechos cuando pasa por ejemplo lo que pasó con Evo Morales hace dos años y antes de eso allá por el año 2003, el octubre de 2003. Entonces, ahí hay una articulación y se muestra un sujeto colectivo, que la cuestión es reconocerlo y mirarlo y darle su valor. Esa es una de las tareas que yo me estoy proponiendo ahora desde muchos otros ámbitos también qué les comentaba. Por ejemplo, el tema de la estética, el tema de mi oficio manual porque hasta el año pasado para mí era imposible que yo pueda decir públicamente, yo soy albañil, porque la sociedad te hace sentir vergüenza, la familia también a veces influye mucho en eso, la familia te presiona y se hacen sentir que estás haciendo las cosas mal.

Es parte del continente colonizado, los grados varían de un lugar a otro de un país a otro, lo que tú me dices ahorita, me hace pensar en cualquier lugar de Latinoamérica van a pasar ese tipo de situaciones ¿y por qué con los oficios

manuales? Esa es la fijación que hay que empezar a romper y para mí la descolonización no tiene que ver con darle la vuelta al reloj para que no vaya de izquierda a derecha, sino va a ir en sentido inverso. Eso es un plano simbólico pero absurdo, que no tiene un impacto mayor. El impacto mayor para mí siempre va a servir plano subjetivo que las personas cuando tengan un oficio manual y si tienen una profesión también lo digan Yo hago esto, pero también estudié, estoy así soy una persona así o sea de contar, porque si nos vamos a quedar solo con el discurso no pasa nada.

GM: ¿Dónde está tu pueblo, comunidad? ¿En qué lugar de Bolivia?

LS: En el departamento de La Paz, en la provincia Aroma, en el municipio de Calamarca. De Calamarca hay que entrar unos 20 minutos en movilidad hasta el pueblito. Está súper cerca de la ciudad de La Paz del Alto, es una hora y 20 minutos más o menos de viaje y bueno es una región altiplánica.

GM: ¿Es un *ayllu*?

LD: Ya no existe el Ayllu como tal, pero sí es una comunidad, las particularidades igual son distintas. Es una comunidad, pero las propiedades son individuales porque hay un pueblo que está colindante al mismo, que la propiedad de la tierra es comunal, entonces los comunarios no tienen títulos privados de su tierra, sino que tienen un título común, pero si tienen parcelas qué son de propiedad de cada uno. Esas son las diferencias que hay también acá en el altiplano hay comunidades, y zonas privadas, propiedad individualizada, y hay otras que son con propiedad común.

GM: ¿Por qué dice que ya no existe el *ayllu*?

LS: Bueno hay un libro de... a ver, ahorita no estoy seguro, creo que Sinclair Thomson o Tristán Platt uno de los dos es no me acuerdo ahorita el nombre. Hace un estudio sobre los *ayllus* del norte de Potosí y la característica del *ayllu* como tal es no solo en el tema organizativo, sino también en el tema político y en el tema económico. En cambio, lo que vivimos acá las comunidades ya no es para nada el sistema político y económico del *ayllu*. En el tema social podría ser algunas cosas, pero en el tema político y en el tema económico ya no. En el *ayllu*, el tema económico, un *ayllu* era una extensión de tierra muy grande y era también no continua. Podría ser discontinuo el territorio, había *ayllus* en el norte de Potosí en este libro que les voy a pasar el dato. Se muestra que tenían en los valles terrenos con el mismo nombre y también tenían en la puna o en el altiplano. Eso es lo que no entendían los españoles, a veces como no podían ser propietarios de una misma comunidad en distintos lugares, porque tenía que ver con el tema económico y tema político también y no solo con el tema social. En cambio, ya no se da eso en el pueblo, actualmente ninguno de los pueblos, se puede mantener si quieren nominalmente sobre el nombre del *ayllu*, pero él así como tal ya no existen.

DR: A mí me interesa un poco saber cuál es la valoración que se hace del proceso constituyente y como eso trató, por lo menos eso es lo que yo entiendo, que se refleja de que trato de tener como una especie de refundación del Estado.

LS: ¿Tu pregunta va a cómo lo interpretan en los pueblos o como lo interpreta la sociedad en general?

DR: De los pueblos me interesa saber la perspectiva.

LS: Bueno, en mi pueblo lo que pasa con respecto al tema de la constituyente, la refundación del país, digamos, es que no hay mucha conciencia, es más una consigna que se maneja de lo que más han aprovechado durante el gobierno del MAS. Que era hacer hincapié en la diferencia étnica y racial, entre blancos y hablar de ellos como los vende patrias, como los antipatria, las personas que no tienen identidad, que desprecian a los indios. No hay una conciencia clara en cuanto al tema político como tal, de tema de derechos. Se dice, ahora ya somos reconocidos, pero también antes estaban reconocidos, solamente que no era tan explícito si se quiere y es bastante complejo si es que se lo mira así con detenimiento.

Se ha utilizado mucho ese tema para fines políticos, también que no han sido nada bueno en algún momento con el MAS, es que por eso también el último período del MAS ha sido el más conflictivo y ha terminado de la manera en que ha terminado. Porque una cosa es lo que se ve, digamos desde afuera y otra cosa es lo que hemos vivido nosotros acá durante tanto tiempo. Si uno es crítico, hay cosas que no han estado bien, no se han hecho bien desde el gobierno, pero ellos han explotado mucho este tema del discurso étnico racial y en las comunidades se sigue manteniendo así fuertes de discurso. Eso no da lugar también a una reflexión un poco más profunda, una autorreflexión autocrítica y el otro tema tiene que ver con la formación.

En el altiplano al menos lo que he visto es que por ejemplo en el taller de lectura que yo tengo con los jóvenes, las chicas, ellos no entienden algunas palabras y nunca te van a decir, no entiendo esa palabra y no la van a buscar en el diccionario se quedan con que no entienden y ya está. Se queda con lo que tienen y con lo que no entiende no les interesa buscar las respuestas, entonces es bastante complejo y

en las generaciones adultas es un poco más crónico el tema y se dejan guiar más por consignas políticas. En todo caso también habría que quizás hacer, digamos como un sondeo más grande respecto del tema, yo lo que tengo y lo que te estoy comentando es más conversaciones que hay con hermanos, alguna vez en el trabajo de pronto cuando hay algún tema político, cuándo hay elecciones. Hemos estado recientemente con elecciones el año pasado para autoridades subnacionales y demás. Al calor de ese tipo de situaciones si surgen diálogo, pero yo he notado un poco de eso, bastante.

DR: Consideran que esa nueva constitución, que terminó siendo aprobada en 2009, ¿incorpora algunos de los postulados o de las ideas que se plantean desde el *Suma Qamaña*?

LS: En realidad el discurso del *Suma Qamaña* y del vivir bien más es un discurso hasta se ha tornado un discurso académico, los pueblos como tal o sea no lo asumen, no lo toman como que sean de ellos. Saben que habla de ellos, pero yo he notado que no lo entienden desde ese punto de vista, ellos lo entienden más como una reivindicación identitaria, pero básicamente a partir de una imagen, que es la imagen y el rostro de Evo Morales como tal. Entonces en ese rostro que llegó en su momento a ser el presidente de todo el país se sienten esa identificación y no tanto en consignas como el *Suma Qamaña* o el vivir bien o también otros temas que tienen que ver con proyectos de vida, con proyectos de sujeto, etcétera. Al menos eso es lo que he podido ver hasta ahora en las comunidades.

GM: ¿La importancia de tener un Estado Plurinacional entonces para ellos es cómo es ese reconocimiento lo sienten como que hay un reconocimiento?

LS: Sí, como un reconocimiento más fuerte explícito sí así más o menos que lo perciben y lo sienten. Pero no se ahonda en el tema, no hay una reflexión más profunda, eso es lo que he podido ver también. Hay un sentir de que el Estado ahora te pertenece, pero también hay un sentir de que no es así, de que todavía hay mucho por trabajar, pero que ahora sí, el Estado, o sea parte de ellos lo defienden.

DR: Por lo que yo entiendo sobre todo con el tema del *Suma Qamaña*, qué es el tema central que analizo desde una perspectiva de utopía en realidad, que sé lo que se utilizó en el proceso constituyente fue como de cierta forma una apropiación discursiva para una utilización política de en este caso a partir del MAS

LS: Sí, un poco así, un poco en ese sentido, no, pero que no es completamente así, porque también hay que tomar en cuenta de dónde surge ese tipo de actitudes. De dónde surgen esas acciones, surgen y vienen porque en el MAS al principio tenían más fuerza o más presencia los movimientos sociales como tal, y las bases como tal. Pero llega en el momento de la Asamblea Constituyente, en el que empiezan a tener, empiezan a cobrar importancia, a cobrar cierto poder dentro del MAS las personas que eran invitados e intelectuales, académicos, gente así que se va a ir sumando al MÁS. No por un compromiso como las bases lo tenía en su momento, sino que lo van a hacer de manera pragmática para llegar a lugares de poder. Eso va a generar también varios conflictos ahí adentro, algunos dirigentes del MAS van a abandonar el partido porque no les gusta. No les parece que personas que se han sido invitadas empiecen a asumir un rol más importante dentro del partido y eso yo creo que también ha generado cambios en la agenda y el instrumentalizar el discurso como tal.

GM: ¿El *Pachakuti* qué simboliza para ustedes?

LS: El *Pachakuti* como tal no existe más que como simbólico, porque es más propio de en el Perú se habla más del *Pachakuti*, en nuestro país no se habla tanto del *Pachakuti* como un discurso. Es más comprensible hablar del *Suma Qamaña*, es más difundido entre el pueblo el *Suma Qamaña* y el *camaraña* y otras palabras, pero el *Pachakuti*, así como tal, es un discurso de movimientos o partidos o de determinados ideólogos.

GM: ¿Cómo están ahora? ¿Cómo se están sintiendo ahora?

LS: Bueno, ahorita lo que se está sintiendo es bastante complicado en el tema social y en el tema político, porque el gobierno actual no convoca tanto, digamos, de pronto convoca más la figura del expresidente. Pero al no estar él ahí como cabeza, es como que las organizaciones sociales hay divisiones. Está comenzando a surgir las corrientes de que quieren plantear una autocrítica al interior del partido, al interior de las organizaciones sociales entonces es un momento en el que está bien interesante.

LS: Ahora sí estamos, antes de continuar quiero disculparme con ustedes, la verdad no pensé que se me iba a cruzar tanto este tema, pero van a disculpar no es que quiera ser irrespetuoso con ustedes entiendo que el tiempo que están dedicando. En las siguientes ocasiones voy a planificar mejor también organizar mis horarios, eso quería decirles muchas gracias.

DR: No hay ningún problema Lucien, sabemos y agradecemos enormemente haber accedido a este espacio, para nosotros es sumamente valioso y es clave también para poder avanzar en los estudios y en la maestría, así que gracias nuevamente.

LS: Les decía, ahorita de lo que estamos viviendo dentro de la coyuntura en el país con los movimientos sociales, están en un punto de quiebre. Hay sectores que dicen que hay que hacer la autocrítica, pero hay sectores que quieren volverse más duros y radicales. Y la sociedad yo no la veo ahorita, unánime, sino que está bien está dividida, incluso dentro de los pueblos. Hay gente que ya no quiere seguir ciegamente al MAS, sino que también esperan que haya cambios dentro del MÁS, cambios reales dentro del MÁS. Si bien ahorita se ha generado otra vez que esté en el poder, hay sectores dentro del partido como tal que quieren aprovechar eso para hacer más de lo mismo y cobrar venganza, digamos. Pero también hay otros sectores que piden dentro de la sociedad y dentro de los movimientos sociales que haya una limpieza de aquellas personas que hicieron mal las cosas y que siguen ahora quizás ya no en puestos tan importantes, sino en cargos y puestos secundarios que se los depure. Ya han tenido su oportunidad en los anteriores 14 años, en las anteriores gestiones y que en lugar de que el partido como tal se fortalezca, han hecho incluso que la derecha vuelva, aunque sea por un año y cierto tiempo.

Hay esa situación en todo el país y en los pueblos.

DR: Acá en Uruguay vivimos una situación bastante parecida en relación a lo político, no sé si Gabriela coincide. Fueron muy similares los procesos que se dieron en gran parte de los países de América Latina. En cierto momento, después de un agotamiento del sistema neoliberal, accedieron al poder algunos partidos que eran de izquierda o decían ser de izquierda, pero que luego fueron de cierta

forma generando errores muy grandes. Y en Uruguay estamos viviendo eso ahora a partir de la pérdida del Frente Amplio, que era lo que trataba de reunir a un sector de la izquierda mayoritario, después de grandes errores, volvió la derecha más radical en Uruguay. Era cómo relatar exactamente lo que está viviendo Uruguay.

GM: Y ahora hay una ruptura de los movimientos sociales, de la izquierda misma. Y falta autocrítica.

DR: Por eso lo traía, porque el hecho de la autocrítica es algo que se repite día tras día. Yo creo que ni siquiera se quiere hacer autocrítica, y veo cuánta similitud hay en gran parte de los países de América Latina con estos ciclos que se han dado.

LS: Sí sí totalmente, bueno, el otro tema interesante para mí es que tiene que ver ya con esto de los partidos también, es que con esto del coronavirus con el COVID, hay como ver al partido como la única opción de generar una fuente de empleo. Eso se ha notado acá en las elecciones para los alcaldes y gobernadores, mucha gente sin ningún tipo de convicción y apolítica, han buscado agarrar a cualquier partido al que iba a ganar y han empezado a hacer campaña porque les interesa tener una fuente de trabajo. Eso ya no puede ser, ya no generas ahí una corriente crítica incluso dentro de los partidos, sino que todo ya es clientelismo y eso es lo que hemos visto acá en el alto, por ejemplo con Eva Copa, que era del MÁS. En el MÁS cometieron el error de no ponerla ella de candidata y poner a este otro dirigente cuando todas las encuestas y todo indicaba que ella era la favorita aunque se presente con otro partido iba a ganar y eso es lo que ocurrió acá.

GM: No pusieron a las mujeres de candidatas.

LS: Sí, en el MAS no ha podido hacer la lectura. En el MAS hay grupos de gente que no puede hacer la autocrítica y en El Alto han sido ese grupo de gente, Abel Mamani, Zacarías Maquera y otros dirigentes que son antiguos, que han sido Viceministros. No pueden todavía comprender que hay una nueva realidad que si el MÁS estuvo durante 14 años, que había una hegemonía, que había un compromiso de parte de las organizaciones sociales aquí en La Paz. Pero también llega un punto en el que no puedes dar por sentadas las cosas y pensar que no ha cambiado la realidad, y en el MAS ese es el punto ahorita. No son capaces de generar una autocrítica, aunque está surgiendo a partir del discurso de David Choquehuanca el Vicepresidente, hay un grupo también de trabajo en la vicepresidencia que está realizando estudios en este momento para generar acciones y discursos que ayuden a generar esta autocrítica. Pero también ayuden a reposicionar algunos temas, uno de ellos es el *Suma Qamaña*, la descolonización. Hay una unidad en la que está trabajando Rafael Bautista, que es hermano de Juan José. En esa unidad me invitaron a una charla que tienen internamente donde hacen evaluaciones, estados de la cuestión, estados del arte como le podemos decir. De distintos temas ahorita de la realidad y también temas que el gobierno de Evo en su momento había dejado como que en segundo plano y pues entre ellos es el *Suma Qamaña*, es la descolonización que se dejó completamente de lado con el anterior gobierno y en la última gestión.

DR: ¿Esto quedó representado en alguna parte desde la nueva constitución? Sé que hay algunos artículos que mencionan particularmente, pero más allá de esos artículos. Mi duda muchas veces como implementar una política que tienda hacia el *Suma Qamaña*, cuando en realidad la estructura del Estado es una estructura de Estado moderno y que no se acompasa a la idea en sí de Buen Vivir.

LS: Bueno, eso pasa porque las personas que empezaron a gestar dentro de la Asamblea Constituyente. Se expone ese nuevo Estado, esa nueva identidad de ese Estado, no eran personas comprometidas así con la causa, sino que muchos de estos asambleístas si eran intelectuales de izquierda. Si eran personas que venían del marxismo, que venían de trotskismo, que venían de luchas sociales. Pero no eran personas todavía descolonizadas, eran personas todavía con ese espíritu señorial, con ese espíritu colonial y lo que se ha hecho en algunas partes de la Constitución es reposicionar algunos temas del Estado anterior. Pero con otras palabras o adornando de alguna manera con palabras así del vivir bien del *Suma Qamaña* y ese tipo de cosas, pero el espíritu de este artículo sigue siendo, sigue teniendo esa inspiración moderna. Es la diferencia entre la Constitución que se aprobó en Sucre y la Constitución que finalmente fue aprobada en Oruro, porque la de Sucre ya estaba aprobada. Solo faltaba hacer la redacción artículo por artículo la en detalle y ahí empezaron a reaccionar la derecha. En Sucre empezaron a cercar a la asamblea, empezaron a hacer manifestaciones y tuvieron que los asambleístas escapar de Sucre. Yo tengo la Constitución que era como difundieron como material de trabajo, digamos, es muchísimo más radical que la Constitución que se aprobó y que está vigente actualmente. En algunos artículos es mucho más claro todavía cuál es el planteamiento y el posicionamiento del Estado frente al Estado mismo se podría decir, cómo vas a descolonizar al Estado sabiendo que ese Estado es colonial, por lo que tú decías estimado, como haces eso. Al final lo que ha pasado ha sido eso, al final los sujetos producimos contenidos no es cierto, entonces si estos sujetos que fueron asambleístas no eran personas que estaban ya comprometidas con la descolonización ¿cómo iban a producir eso nuevo? Eso es distinto y lo que han hecho es repetir lo mismo.

GM: Las organizaciones sociales, aymaras y de pueblos originarios ¿participaron también en esa asamblea, no?

LS: Tenían representantes, pero eso fue lo malo también la Asamblea Constituyente, como ocurre ahora también para el Parlamento. De los indígenas se hace como circunscripciones especiales entonces representantes indígenas. Siempre fueron la mayoría representantes de partidos políticos más urbanos con gente que tenga formación y no gente de las bases como tal.

DR: Haciendo un paralelismo algo muy similar a lo que pasó en Chile hace poco, que se eligieron los constituyentes para la redacción de la nueva constitución y los lugares de pueblos originarios fueron muy minoritarios en relación a los partidos políticos.

LS: Claro y aquí en Bolivia es más chistoso porque realmente la mayoría de la población es indígena, son guaraní, son quechuas, son aymaras, la mayoría somos. Y ese es el problema que genera, que las minorías tienen el poder económico, han aprendido muy bien los hijos que los expresidentes del siglo pasado. Han aprendido cómo instrumentalizar a veces el discurso, instrumentalizar a veces el discurso, han aprendido cómo es el juego y el manejo del poder y es algo que no sabe que no ha tenido el poder de dinero y es una de las cosas que él ha jugado en contra también Evo Morales. Evo Morales era buen estratega, sí sabía qué hacer, por eso fue dirigente sindical tan importante en su momento, llegó a ser presidente, pero no tenía esa cultura de poder y esa cultura de poder se aprende también en las vivencias cotidianas. El hijo de un ministro viendo las reuniones en su casa con otros ministros, con dirigentes sindicales, con embajadores, etcétera; aprende los juegos del poder y el manejo del poder. En cambio, una persona que en la comunidad, por ejemplo, de mi pueblo, los cargos no se hacen como por elección. Yo no me hago elegir para ser el dirigente de mi pueblo, sino que los cargos son por rotación y por obligatoriedad. Entonces a mí me va a tocar en

algún momento ser el dirigente máximo de la comunidad y yo no puedo negarme eso porque me toca esa gestión. Ese año me toca, tengo que cumplir y el cargo dura un año, un año calendario, nada más. Ahí una persona que se forma en ese tipo de práctica política lo está viendo como servicios realmente, el ejercicio del poder se convierte en eso básicamente, tú le sirves a la comunidad y tú no te puedes quedar en ese puesto porque, no te beneficia en nada. Más bien tú haces un gasto de dinero al hacer ese servicio a tu comunidad, entonces todos en el campo quieren pasar y terminar su año haciendo bien el cargo, haciendo las gestiones que deben hacer mejorando las condiciones de vida en el campo, pero después quieren descansar y dejar de lado los cargos. En cambio, en la política, en la democracia como tal, todos quieren ser diputados, todos quieren ser presidentes, senadores porque hay un beneficio económico y al final ya no es un servicio a la población. Una persona que ha sido educada y que sea un dirigente sindical, un dirigente desde los indígenas, ¿cómo va a poder manejar el poder que se maneja de esa manera? El poder que corrompe, el poder que quiebra conciencias con dinero, ¿cómo va a hacer eso? Sí es que ha sido formado en un concepto de poder distinto a ese. Ahí se generan conflictos, también te corrompes, te saben cómo corromper y muchos dirigentes de organizaciones sociales con el gobierno de Evo específicamente se han corrompido a niveles que da vergüenza.

GM: Quería hacer un comentario del presidente que tenemos ahora de derecha, es criado en una familia de las más ricas del Uruguay, oligárquica y que además han sido políticos, el abuelo fue político de toda su vida, su padre fue presidente en la década del 90 del 90-94 del Uruguay. Neoliberal no Ultra neoliberal y ahora es el hijo que viene de esa estirpe.

DR: La frase más famosa del abuelo de nuestro presidente era en contra de la educación pública, decía: que si seguía así el país hasta el hijo del zapatero y va a

llegar a la Universidad, así que es bastante complejo el pensamiento que el que se está manejando actualmente.

LS: Están fregados.

DR: Desde esta concepción de justamente del cargo en el poder y la rotación que se plantea desde la perspectiva más comunitaria, si es posible trasladarlo una estructura de Estado.

LS: Si, si es posible en el plano de las propuestas teóricas todo es posible, sin embargo, un asidero material que nos dice si es factible o no es factible. En ese sentido, ahí mira el libro de Enrique Dussel, son las 20 tesis de política de la liberación, que en el plano teórico nos va a plantear cómo se podría realizar. Aquí desde la experiencia local hay el que fue gobernador de La Paz, Félix Patzi, Paco tiene un libro publicado hace unos 10 años o más, el libro titulado Sistema Comunal, una alternativa al sistema liberal. Entonces en este libro Patzi lo que hace es toma toda esta experiencia que yo también les he comentado de cómo funciona el poder y hace un ensayo de cómo podría funcionar a nivel del Estado, desde un Municipio hasta el Estado nacional como tal. Entonces no lo he leído recientemente, lo leído hace muchísimos años. Era una propuesta interesante, además es reflexionada y partida de la realidad y se puede realizar por qué en las comunidades, por ejemplo, yo estoy este año en el consejo educativo como secretario de educación, para los otros cargos sindicales, secretario de justicia, secretario de relación, del secretario general y qué son en el aymara eran el *sullka mallku*, *tata jalja* y el *paico*, el *jilakata* eran los nombres en aymara. La comunidad digamos es partes de subcentrales en este caso, actualmente una subcentral está compuesta por dos o tres comunidades pequeñas, el subcentral

también consta de tres cabezas, uno que es el principal, uno segundo y el tercero. De todas estas, sí son tres comunidades, entonces un año le toca una comunidad, el otro año le toca otra comunidad y el otro año le toca otra comunidad. De las comunidades escogen a las personas que tengan mayor experiencia.

Las subcentrales tienen también una central agraria que ya son los dos o tres subcentrales entonces, son esos procedimientos que se van aplicando y que se podrían aplicar a nivel macro, pero para ello tendría que dar un cambio radical en todo el sistema no solo ya del Estado, de las leyes y demás. Sino que tendría que haber realmente un cambio radical en nuestra forma de pensar, porque sin que cambie el pensamiento, sin que cambie nuestros conceptos, no va a funcionar. Siempre se van a oponer y hasta ahora se oponen, hay mucha gente que me dice: si bien bonito suena la teoría, pero es que no funciona así la realidad. Por eso me parece que es imposible y por eso me parece que falla el sistema como el socialista, sistemas como el comunista. Porque el capitalismo realmente se ha metido a tal punto en la cabeza de las personas, en su vida, de las personas que no lo ven sino como algo natural, han naturalizado al capitalismo, es que siempre ha sido así, tiene que ser así y va a ser así. Y no necesitas ser un intelectual, la gente común y corriente sabe que así funciona, qué no funciona de otra forma, es bastante complejo el tema.

GM: ¿En los cargos rotativos de las comunidades también están las mujeres?
¿Pueden tomar los cargos las mujeres también?

LS: Ahí hay un tema interesante, ¿por qué? En el aymara tenemos la palabra *jape* para hacer referencia a persona, pero el *jape* o sea como tal, no es la persona individual, sino persona, es la pareja, es el esposo y es la esposa. Es el marido y es la mujer, quién no tiene pareja, no es considerado *jape*. Si es un miembro de la comunidad, pero no puede asumir ningún cargo, salvo las mujeres viudas pueden

asumir, pero lo va a subir siempre con el hijo o con el hermano o con alguien porque no se puede entender como individualidad. Ese es un tema, ahora cuando uno asume el cargo, cuando el *mallku* asume el cargo, no asume él solo. Su pareja asume con él y ella se convierte en la talla, así es en aymara se le llama y ella es como la jefa de la comunidad, también, en ausencia de su marido por alguna razón, viaje o algo, ella va a ser la que tome el mando de la comunidad, entonces funciona de esa manera.

Al MÁS, a Evo como tal, les gustó mucho esa parte simbólica que se dieron cuenta de que realmente movilizaba ya no solo al país. Yo me acuerdo que la primera vez que asumió en Tiwanaku fue el 22 de enero del 2006. Yo no fui a Tiwanaku, pero estuve al día siguiente en la plaza Murillo. Fue una cuestión realmente con mucho, con muchísimo poder, con muchísimo *ajayu* de por medio. Había gente de todos lados. Pero el 2010, cuando asumió la segunda gestión, llegó una amiga de Argentina y nos fuimos con otros amigos de filosofía a Tiwanaku. Porque ya hicieron allá y ese año igual había gente de todos lados, con esa movilización de masas y es que empezaron a asumir dentro del partido como más importante el ritualismo y como que esa performance nada más. Pero ya no trabajaron en el nivel conceptual de contenido, sino que se dejan llevar por las formas y eso fue lo que terminó haciendo que todos critiquen incluso a la descolonización porque empezaron a hablar que la descolonización tenía que ver con volver a usar tipos de cosas que no tienen nada que ver con la descolonización como tal. Y es porque ellos mismos no se han puesto críticos al momento de vender la descolonización en qué consistía la descolonización y que debería producir la descolonización.

Segundo encuentro:

DR: He visto, y ha sido bastante recurrente, ver la idea de propiedad comunitaria. Para nosotros acá no existe esa figura ni siquiera está considerada y concebida, entonces ha sido uno de los puntos que me ha llamado la atención. Y recuerdo el funcionamiento que habías estado comentando, la idea del sistema comunitario es una impronta bastante importante. Vi que es necesario algunos requisitos para eso, que implica ciertos valores de las comunidades para poder acceder a esos espacios.

LS: Te voy a mostrar, este es un libro de Elizardo Pérez, es una memoria sobre una experiencia que se realizó acá. Sobre cómo se gesta la escuela de Warisata y el nombre como tal es escuela *ayllu*. Para mí al menos este texto es una parte importante de mi labor educativa y pedagógica que ahora estoy desarrollando en el pueblo con el taller de lectura.

En este libro se puede encontrar bastante información sobre este tema de la propiedad comunitaria. En el capítulo 1 Elizardo Pérez hace una introducción diciendo, el título del capítulo es la sociedad incaica. Ahí nos va a ir diciendo, como se remonta hasta atrás, qué tipo de propiedad comunal de la tierra y también el tipo de trabajo comunitario para distintos bienes de uso compartido, de uso común. Uno de ellos, por ejemplo, da importancia al medio y acá en el altiplano el medio social es bastante árido. Plantea muchos desafíos y como individuos posiblemente nos costaría más hacerle frente a esas condiciones que como colectivos. Cuándo se habla normalmente del imperio incaico y el trabajo comunitario es para hacerle frente a este entorno y todos los retos que plantea. Por ejemplo, el trabajo de los *Sukaqullus* y trabajo de los andenes o las terrazas para el cultivo de alimentos, una persona podría tomarse casi una tira para poder hacer un pedazo de tierra con estas condiciones. En cambio, de manera comunitaria, de manera organizada, pero como comunidad, el trabajo, los trabajos van a avanzar más rápido y se van a poder generar las condiciones de vida para las personas. Para los animales que las personas crean entonces, en este texto tampoco esa idea

del medioambiente y cómo es que las personas vamos a responder a eso. Luego va hablando de otros temas, por ejemplo, el trabajo y el esfuerzo, fundamentos del desarrollo imperial. Cuando hablamos del esfuerzo como tal en Franz Tamayo también está bien presente, está ligado a la creación de la pedagogía, nos plantea que habría que generar una conciencia, él le llama carácter nacional y este carácter nacional tendría que ser del esfuerzo del trabajo. El esfuerzo tiene que ver con la parte subjetiva, de autoestima. Con factores que son de orden o de carácter psicológico. Elizardo Pérez en este texto lo que hace es tratar de dar un fundamento de cómo es el *ayllu* está constituido después de que el imperio incaico fue destruido con la llegada de los españoles. En el capítulo 2 los dos es que ya va a empezar a hablar del *ayllu* como tal, que por ejemplo dice es la célula social. *“El ayllu es la célula social de los pueblos andinos y se formó mucho antes que el incario, su stirpe sin duda es aymara Bautista Saavedra sostiene que las formas colectivistas del imperio peruano proceden de la civilización aymara y llegan a la misma conclusión cuántos estudiosos usan tratado de descubrir su raíz. En los albores de su existencia el ayllu no era más que la familia que crecía gobernada por el anciano padre como jefe y conducida según las reglas del respectivo tótem, por consiguiente las fuerzas que le...Permanencias de las diferentes culturas que fueron superponiendose, estos elementos son la familia, la religión, el cooperativismo familiar, el colectivismo, las formas de propiedad y aprovechamiento de la tierra, la industria familiar y el idioma.”*

Elizardo Pérez, la biografía que se tiene lo que yo conozco sobre el trabajo que es básicamente conociéndolo a partir de este libro. Porque él muestra mucho de su biografía en este libro, es una persona que ha sido muy clara para entender la realidad del campo y para también desde ahí empezar a generar una transformación. Desde esta experiencia educativa a la cabeza de Elizardo Pérez ha tenido una vida de unos 10 años, después de eso los mestizos, los mestizos, el poder de ese momento han visto en peligro y han empezado a atacar, a destruir la

obra como tal, sin embargo, si se hubiera llevado adelante esta experiencia hoy Bolivia no sería lo que es.

Ahora volviendo al tema de cómo se genera el colectivismo, de la propiedad colectiva, aquí en el párrafo nos decía que de pronto la familia es el origen del *ayllu* como tal. El *ayllu* en algún momento empieza a crecer, ya son un conjunto de familias y es de esa manera que va creciendo, entonces conforme va creciendo para organizar mejor va a seguir habiendo una cabeza del *ayllu*. Pero se van a organizar posiblemente si hay componente de tres familias, el otro será tres los tres anillos para poder y eso tiene que ver con el trabajo, por eso les decía el trabajo acá en el altiplano es complicado y ahora que estamos nosotros viendo con el tema de la pandemia. El tema del trabajo este año la helada ha quemado los cultivos de papa, la cosecha ha sido de regular para abajo, en algunos lugares es realmente el 10 % de lo que han logrado recuperar y es papa de mala calidad. No muy grandes no se puede usar para la venta, entonces todo eso está llevando a que tengamos que repensar muchas cosas. Este fin de semana, el domingo que hemos estado recogiendo cebada en el pueblo con mis papás, hablando con los hermanos que vienen, contratamos uno de los hermanos que tiene su carrito, lo contratamos a él, entonces vamos cargando y también contratamos a otras personas y también otras personas por el aire vienen a ayudar por el *ayllu*. Nos ayudan y luego nosotros les ayudamos. Con todos ellos hablamos de que estás necesidades habría que mejorar la producción de los alimentos, sería bueno construir invernaderos, reutilizar tecnologías que tenemos lugares donde hay ojos de agua , trabajar ahí, hacer estanques más grandes.

Hacer el trabajo comunal, pero el dinero que se pueda pagar como en jornales a los trabajadores que se inviertan para comprar los materiales, de forma que vamos a hacer un trabajo para una persona, en una semana para la otra persona y así sucesivamente. Y pues el dinero que tengamos, el poco dinero lo vamos a iniciar para los materiales que necesitamos. Se puede también actualizar algunas prácticas que se han ido perdiendo, porque una de las cosas que yo he visto. Por ejemplo, mi papá es jubilado, ha trabajado muchos años en una empresa estatal,

entonces el ahora qué es jubilado y que todos sus hijos ya somos mayores y nos valemos por nosotros mismos, él tiene una renta que le permite al contratar a gente para hacer muchos trabajos, entonces yo he visto que a partir de eso también partir de eso se han empezado a socavar las relaciones sociales porque cuando contratas ¿qué es relación se establece?, una relación de obrero y de patrón. Entonces eso socava las relaciones que antes se basaban en el *ayni*, yo te ayudo hoy día con trabajo y tú me ayudas mañana con trabajo también y eso genera va, pues, un espíritu de comunidad. En cambio, ahora lo que se genera es ya romper con ese espíritu de comunidad, con ese espíritu de que me importas y yo te importo. Sino ya vamos al interés, no falta que alguna vez de pronto alguien viene porque saben que mi papá les contrato, yo te lo voy a hacer por 10 bolivianos sueldo, entonces ya ahí hay una competencia. Ya no hay una lealtad, se empieza a quebrar desde las relaciones desde la realidad, el capitalismo nos empieza a romper y nos empieza a destruir como pueblos.

GM: ¿Para la cosmovisión aymara qué está pasando con la tierra? Para los abuelos.

LS: Bueno, el tema de la tierra es bastante complicado, por ejemplo en 1952, después de la revolución del 52 con el MNR en el siglo pasado, los patrones han sido expulsados en algunas comunidades. En la comunidad mía no se ha expulsado al patrón, lo que se ha hecho es el patrón también se ha avivado y les ha dicho a los comunarios mejor se los venderé a toda la hacienda. Porque si algún día mis hijos quieren recuperar la propiedad no van a poder porque ustedes van a tener un documento de compraventa que acredite que ustedes son los legítimos dueños. En cambio, en otros pueblos que son cercanos hay un pueblo que se llama Jucuri. Ahí la propiedad es comunal, entonces cada persona tiene un pedacito de terreno, pero en el centro del pueblo sí tienen propiedades más individuales. Pero después en las áreas de producción todos tienen un pedazo, una parcela. En

cambio en mi pueblo la propiedad es individual, entonces puede ser bueno desde un punto de vista capitalista, cuando tú eres dueño de tu propiedad puedes hacer con eso puedes hacer ahí lo que tú quieras, pero también influye con esto de las relaciones. En el otro pueblo están más unidos, hay más espíritu de comunidad. En mi pueblo, hay un poco más de competencia, siempre van mirando la envidia y todos esos factores, entonces la tierra en el altiplano en la mayoría si se mantiene como propiedad comunal, pero hay una buena porción de tierras y de pueblos donde la tierra es individual. Todos tienen propiedades individualizadas y hay obviamente ahí propiedades que son grandes o pequeñas porque pasa de una generación a la siguiente. El papá sí tenía cinco hijos y tenía más de 50 hectáreas divididas las 50 y queda cada hijo con 10 hectáreas, entonces luego va a pasar que sí, ese padre divide las 10 a 5 y de pronto puede llegar alguien que de pronto tuvo solo un hijo y sigue manteniendo una propiedad de 40 hectáreas. Y eso va a generar también una brecha y genera al final conflictos de envidia, entonces eso es un problema. En cambio, en las propiedades comunales donde la tierra es común, si la población también va creciendo, pero no se va a dividir las tierras, van siempre a buscar la forma equitativa de que todos tengan de manera igualitaria o equitativa.

La relación con la tierra actualmente es más instrumental. Hay pueblos y sectores en el altiplano que son alquilados por otras personas de otros pueblos y la explotación, pero así como los sojeros, son ese tipo de situaciones que están viviendo actualmente y es producto de la urbanización, idea que la gente haya emigrado también a las ciudades.

GM: ¿Con el Estado Plurinacional, cambió algo con respecto a la tenencia de la tierra, a las autonomías de los territorios?

LS: No mucho porque incluso se ha ido hacia atrás en algunos casos. El pueblo guaraní por ejemplo en Santa Cruz en ese sector, el pueblo guaraní se ha puesto más firme en ese tema y ha tenido muchos conflictos, hasta ahora tiene conflictos. No se sabe si son realmente autónomos, no se les permite ejercer su autonomía aunque ellos, se han mantenido más Unidos y también más luchadores digamos para que se respete, realmente es la autonomía como ellos lo estaban entendiendo. En cambio, en el altiplano, en los valles, los aymaras, los quechuas han sido un poco más pragmáticos, han cedido, han negociado algunas cosas para ocupar espacios de poder en el Estado central, pero en desmedro de la autonomía que podrían tener.

DR: Me quedé pensando sobre esta reflexión, de cómo el sistema de la propiedad condiciona los vínculos sociales en una lógica de vínculo mercantil, basado en el interés. Sin embargo, con estos sistemas comunitarios desde la idea de reciprocidad de la complementariedad, la ayuda mutua. Nosotros acá conocemos un poco más mediante lo que el origen del sistema cooperativo, sobre todo muy fuerte en el sistema de vivienda por ayuda mutua, pero es como algo bastante lejano y ahí me llama un poco la atención y me resulta muy interesante cómo cambia la lógica de un pueblo. El hecho de tener una propiedad colectiva, al hecho de tener una propiedad individual que entra un juego de competencias que no permite esa reciprocidad.

LS: Acá por ejemplo el cooperativismo minero en la minería se aplican las cooperativas afiliadas a la fedecomín, la Fencomín y que todos están al final junto con otros gremios afiliados a la Central Obrera Boliviana. En la minería si se llaman cooperativas, pero en realidad funcionan como empresas mixtas en las cooperativas mineras, por ejemplo, hay como los fundadores la cooperativa son los que se llevan a la mayor tajada en la cooperativa y se vuelven al final como los mismos patrones a los que critican. A gente que tiene mucho dinero y no trabajan

ellos en la mina. En cambio, hay gente que sí necesita y que está en la mina rompiéndose para generar que la cooperativa funcione, pero funciona para ellos como obreros asalariados y el espíritu de una cooperativa no debería ser ese, sino que en espíritu de la cooperativa debería ser que al menos teóricamente todos trabajen y todos se benefician en la misma condición la misma igualdad de trato y de beneficio. Pero no pasa eso en las cooperativas mineras en Bolivia, trato y de beneficio, pero no pasa eso en nuestras cooperativas mineras en Bolivia; entonces ya se ha vuelto como un nombre, nomás eso de cooperativa.

En los pueblos como no hay una generación de excedentes, porque mira el año pasado, nosotros con mi hermano nos animamos a cultivar una parcela. Nosotros los dos hicimos las inversiones económicas porque nosotros no podemos ir a trabajar o sea, no tenemos tiempo para poder ir a trabajar personalmente, pero contratamos el tractor para que roture. Luego para que haga el corte, que es la segunda labor que hay que hacer, que los trozos de tierra más grande tiene que volver los más pequeños. Luego de eso hay que hacer un trabajo manual con la gente que es el recogerlos y terminar de desmenuzar los trozos que todavía han quedado y que la maquinaria no ha logrado desmenuzar. La inversión que hemos realizado más o menos nos subió a los 5000 bolivianos con todo, con semillas, trabajos, la cosecha y todo y debe estar un poco más incluso. Pero por estos factores climáticos no vamos a lograr recuperar ni siquiera la inversión, entonces ahí ya es complicado y si uno lo ve desde un punto de vista más capitalista, si quieres, de costo beneficio, ya no vale la pena. Uno no va a apostar a perder siempre, va a apostar a generar un excedente o al menos recuperar la inversión. Sin embargo, como nosotros también no somos tan capitalistas todavía, si bien hay ese espíritu, pero no somos capitalistas en sí, entonces generan conflicto y yo al menos estoy pensando que habría que volver nomás a las prácticas anteriores y empezar a generar más bien, quizás en la comunidad con algunos hermanos que son contemporáneos. Con los que se puede hacer, porque los mayorcitos a veces ya no entienden, algunos se han acostumbrado a una lógica y tratan de imponer,

en cambio, jóvenes contemporáneos, algunos menores, también empiezan a reflexionar y empiezan a querer retomar estas prácticas porque también están en el mismo camino de construir. De generar las condiciones para sus familias, para sus hijos, para sus hijas, ahí se puede trabajar y es interesante para mí porque desde la misma vida. Vemos que la vida misma nos está llamando la atención y nos está haciendo reflexionar y pensemos que quizás no todo es capital, no todo es meter más plata porque, ¿qué haces cuando ya no tienes plata? ¿Qué haces?, al campesino a veces pasa eso. Le gustaría meter riego, le gustaría meter maquinaria, pero y si no tienes la plata, ¿qué haces? Entonces, tienes que generar ahí un espíritu colectivo. Desde ese lado estoy hablando ahora con los hermanos y las hermanas, para que podamos generar un círculo de reflexión y quizás podamos en algún momento hacer algunos trabajos con ese espíritu.

GM: El proceso de cambio, entonces que han vivido en estos últimos 15 años, ¿lo ves como una forma de urbanización que hubo o de desarrollo?

Nosotros desde afuera vemos a Bolivia como el ideal y hablo por mí de este respeto a la Pachamama y de esta forma de vida que con tanto respeto y tú ahora nos traes todo esto y entonces como que hay mucha idealización.

LS: Sí, pero pasa lo siguiente que el gobierno de Evo Morales se empeñó la última parte, al menos de su gobierno, en hacer mucha propaganda política que era irreal. Y dentro del mismo partido ya había gente muy autocrítica, hay intelectuales muy críticos y autocríticos que comulgan con la ideología del MÁS y no se han cegado y yo me precio un poco de estar en esa corriente. En la primera gestión, el 2010, para mi Evo ya estaba con un signo de interrogación muy grande y su gobierno. Yo tengo amigos que el 2015 recién han empezado a dudar que Evo Morales estaba equivocando el camino, de que su gobierno estaba equivocando el camino. Porque había un amor si se quiere a la figura del líder como tal, que no les

permitía hacer autocrítica. Eso es un elemento para mí, ahora con respecto a tu pregunta sobre el proceso de cambio. Si hubo más desarrollo, más urbanización, para mí se tiene que ver desde dos puntos de vista. Uno es que el gobierno de Evo Morales, el gobierno del MÁS como tal, el logro histórico para mí es que él nos devolvió a nosotros quiénes somos de descendencia indígena, aymara, quechua y el orgullo por nuestra identidad. El orgullo de sabernos dignos frente a cualquier otro ser humano de cualquier continente. Obviamente que esto también se ha exacerbado en algunos casos y se ha llevado a la inversa. Entonces yo soy superior como indígena a ti blanco mestizo, no. Si sabemos sopesar entre todo eso y sabemos cernir también lo que no está bien. Para mí ha sido eso, nos ha permitido reconocernos en nuestra dignidad como iguales frente al otro, iguales en derechos y obligaciones, no sentirnos superiores pero tampoco sentirnos inferiores. Para mí ese es el logro histórico que tiene que ver con un tema subjetivo, cultural, más de identidad. Para mí es importante porque yo recuerdo que cuando estaba en colegio nunca jamás había reconocido que yo sabía hablar aymara y que era indígena. Es más, había hecho durante mi vida todo lo posible hasta ese momento físicamente, incluso parecerse más que sentirme orgulloso de mi origen. Y en universidades que de pronto uno empieza a cambiar con las lecturas, con cosas que vas viendo ahí, en las cátedras, en las distintas clases, ahí uno empieza a cuestionar el saber. Incluso yo hasta el año pasado tenía muchos problemas y muchos conflictos con propia identidad. No me sentía a gusto como había comentado anteriormente a gusto conmigo y de pronto hay situaciones que también uno va viviendo y para mí el taller que tengo en el pueblo con las chicas y los chicos es lo que me ha permitido también entender mejor el rol que yo tengo que jugar. Yo les podría decir a las chicas, a los chicos teóricamente que tiene que tener un autoestima, no tienen que sentirse mal y nosotros como indígenas tenemos nuestro orgullo. No somos mejores que nadie, pero no somos mejores que nadie, pero no lo puedo decir con palabras, pero me di cuenta de que las palabras son lindas palabras. Puedo entrar en contradicción con mis palabras y se van a dar cuenta y van a decir, si nos dice bonito habla bonito, pero parece que no lo practican no lo vive. Es en ese momento en el que yo dije no tengo que

reconocer yo, tengo que mostrar el camino a estos chicos de estas chicas y ellos tienen que verlo, no tiene que ser una palabra, no tiene que ser un mensaje, tiene que ser algo que lo están viendo y que lo están viviendo. Es en ese momento que yo ya empiezo a reivindicar que soy albañil y muchas otras cosas más que antes no lo había empezado a hacer. Pero a mí eso de la construcción y de la albañilería será para mí, porque incluso en el familiar, mi mamá, mi papá siempre me han hecho sentir que yo había fracasado, no me dedicaba a estudiar, todo eso te genera inseguridad. Ahora ya no las tengo, obviamente estoy trabajando en ello, ya las estoy esperando y lo hace superando aspectos, pero luego ya me voy yendo en toda esta historia del país. Lo que he planteado, el gobierno del MAS con la descolonización para mí tiene que ver en ese plano subjetivo, que yo vea ese pasaje que personalmente hice porque la descolonización como les dije no es cambiar un reloj, cambiar la vestimenta. Es en ese plano subjetivo, donde uno viviendo en el campo vaya a la ciudad, estudie, vaya a Europa donde sea, pero que vuelva después sin haberse cambiado.

Para mí ahí hubo un problema y por eso pienso que estas élites ahorita no tienen esa vocación de poder. Están todavía en el disfrute y en el derroche del dinero que han generado aliándose al MAS. Presionando digamos para que pongan en la aduana de una persona que puedan ellos manejar, coimear, para que entre la mercadería, el contrabando, policías, jefes policiales que se reconozcan como iguales no, pero es que somos nosotros aymaras para decir nos tenemos que ayudar entre los notros. Se han ido generando en el plano económico ese tipo de acusaciones en grupos aliados al MAS. Y se han visto perjudicados también otros grupos que son contrarios a esa ideología, desde ahí empezó a surgir la resistencia. En el plano económico, al menos desde el lado del desarrollo seguíamos en la ruta del capitalismo, eso del vivir bien y el *Suma Qamaña* se había convertido cómo que en un discurso no más y ya. Ahora se está queriendo retomar un poco, pero también es complicado porque el tema económico realmente es central. Por eso yo les comentaba para mí una de las formas de instruir a una sociedad como tal a una

ideología a una realidad, es desde el campo económico y por eso le comenté la experiencia que hay con mi papá en el pueblo cómo lo que antes era trabajo comunal. Ahora se está generando una relación económica que ya no permite el reconocimiento como personas, sino en un momento es el que tiene plata y yo ya no tengo plata, estamos instrumentalizándonos y esa es una cuestión bien fregada.

GM: Una vez leí un artículo, ahora me acuerdo una autora, que hablaba del concepto burguesía aymara, me hizo acordar.

LS: La burguesía aymara, Silvia Rivera, habla mucho de la burguesía aymara, la burguesía chola. Sí, ahí hay varios estudiosos que siguen los conceptos de Silvia Rivera, que no están tan equivocados tampoco. Hay esa burguesía aymara, esa burguesía chola que ha generado así a espaldas del gobierno por el contrabando en complicidad con el Estado, también metiendo mercadería legalmente, pero siempre pagando sobornos para que la mercadería salga y se despache en el día o a los 2 días que no demore lo que demora administrativamente. Haciendo negocios con el Estado en temas el tema de construcciones de adjudicaciones de servicios con las alcaldías y con las gobernaciones. Esto yo también lo sé porque con mi hermano hemos trabajado con su empresa, con el Estado en algún momento, con empresas que el Estado ha contratado y empresas que subcontratan no es algo de lo que yo esté hablando y que no conozca o que no tenga experiencia.

Cuando terminemos esta reunión les voy a mandar algunos artículos de Rafael Bautista, qué ha sido en su momento y ahora sigue siendo crítico fuerte dentro del MÁS en el gobierno, no es que sea alejado sino más bien continúa actualmente con esta nueva gestión, desde el gobierno está trabajando en la vicepresidencia. Él siempre ha tenido el interés de que las cosas vayan conforme al pueblo que al principio había atrasado la agenda de octubre y no conforme al oportunismo o a

las situaciones de ese momento, hicieron que muchas cosas se desvíen de su rumbo. Él les va a hablar más desde la teoría, él es más teórico, yo les voy a hablar siempre desde la vivencia, desde la experiencia mía del campo con los hermanos y las hermanas de vivencias y reflexiones.

DR: Recuerdo que la vez pasada nos habías planteado que se estaba conformado en el entorno de Rafael y a otros más, la idea de retomar aquel primer gobierno o aquella agenda con la que el MAS llegó al poder volver a ciertas raíces de la cosmovisión. ¿Cómo es posible después de todo este tiempo y de toda la experiencia vivida encauzar ese proceso?

Y después otra de las cosas que asocie también basándose en la lectura y a impresiones que me ha generado, tiene que ver un poco con el tema de la lengua, la diferenciación de la lengua y los usos de los términos de algunos términos aymaras que he visto. Es difícil que un término tenga un solo significado, es como que una palabra significa muchas y, sin embargo, para nosotros, para el idioma español, una palabra refiere a algo y es muy concreta. Sin embargo, el aymara es más abstracto y engloba y dice muchas cosas con una sola expresión, por ejemplo sé que hay alguna expresión en relación al tiempo, qué significa algo, así como que vemos al pasado de frente y el futuro en la espalda.

Me preguntó si eso también tiene que ver un poco con la idea de horizonte como algo lejano, inalcanzable, de cierta forma como un poco aterrizado con la idea de utopía nuestra, sin embargo, nosotros somos más concretos, el idioma español es más concreto y se maneja en términos de objetivos.

LS: Ya entiendo, pero primero el tema más pragmático si quieres, el tema de pensar con Rafael y es que esa es la burocracia que a mí no me gusta, desde el

Estado siempre se va a generar procedimientos que contratan gente para hacer estudios. Algo que se podría hacer en una semana o en semanas o un mes, se termina siendo en un año por la cuestión administrativa y a veces también en eso es que uno empieza a perder el empuje, uno empieza a burocratizarse, uno empieza a perder el interés a repetir cosas. Por eso es que yo no me meto a trabajar mucho en el Estado ni me metería, porque te agarra, te atrapa y te vuelve muy cuadrado, muy cerrado. Yo soy un hombre de acción, por eso prefiero la vida real, la vida concreta, porque ahí uno puede seguir nomás con su camino. Con Rafael están trabajando en esos temas, quieren hacer unos estudios en el tema discursivo, si lees alguna de las entrevistas de lo que ha estado hablando el vicepresidente David Choquehuanca vas a escuchar y vas a ver que lo que él está diciendo tiene que ver con eso de retomar el horizonte, de reencauzar el horizonte. Tiene que ver con el trabajo que están haciendo en esta unidad, también por ahí va.

Ahora mira justo esto que me preguntas del tema de la lengua, del uso de conceptos de palabras en el aymara, sí. El aymara es bien sintético, una palabra puede resumir una oración en español, una selección en ese sentido la palabra que tú buscas es Qhipnayra, es mirar atrás, mirar adelante. *Sarnaqaña* también su traducción sería, hay que andar en la vida, hay que caminar en la vida mirando atrás, mirando adelante y es algo que Evo Morales lo dijo en el 2006 el 21 de enero en Tiahuanaco. Este libro que lo han publicado en su gestión y son los 10 discursos de Evo Morales, los primeros 10 discursos de Evo en 2006 y realmente son discursos hermosos, es como que yo como boliviano quisiera que ahí se acabe la historia de mi país sería ideal a nivel discursivo era hermoso. Mira dice: *“asumo este compromiso en lo más sagrado de tiahuanaco para defender el pueblo indígena originario no solamente de Bolivia sino de toda América antes llamada Abya Yala tal como me pidieron en el encuentro indígena ayer en La Paz. Necesitamos la fuerza del pueblo para doblar la mano al imperio, pero también quiero pedirles con mucho respeto a las autoridades originarias, a nuestras organizaciones, a nuestros amautas, contrólenme y si no puedo avanzar,*

empújenme ustedes hermanas y hermanos, corrijanme permanentemente es posible que pueda equivocarme, puedo equivocarme, podemos equivocarnos, pero jamás traicionaré la lucha del pueblo boliviano y la lucha por la liberación de los pueblos de Lationoamérica. El triunfo del 18 de diciembre no es el triunfo de Evo Morales, es el triunfo de todos los bolivianos es el triunfo de la democracia es el triunfo de la Revolución democrática y cultural en Bolivia. ”

Ese discurso fue en Tiahuanaco y es hermosísimo lo que él dice, porque refleja mucho de lo que nosotros practicamos como aymaras, cuando él dice corrijanme ¿qué es lo que pasa en los pueblos? Yo le conté que estoy en un cargo del consejo educativo qué es algo bien básico ahí se empieza los jóvenes a iniciar su carrera en el sindicato del pueblo en el servicio al pueblo, entonces yo me puedo equivocar y los que han hecho nos cargó que yo me van a corregir cuando llegas a la reunión y está la mesita de Coca puesta ahí delante y los *mallkus* están sentados. Si tú llegaste tarde o al menos ya estábamos reunidos y llegas, te acercas en la mesa y ahí hay un *tari* de coca, agarras unas cuantas hojitas, las besas y las devuelves. Luego saludas a la autoridades y luego a los presentes, yo como autoridad tengo que hacer eso, ahora como comunitario tengo que hacerlo si es que ya he pasado varios cargos. Ahora si no he pasado cargos, si soy un joven que no ha hecho nada puedo llegar y saludar porque no sabe todavía el protocolo, pero esto de corrijanme implica eso cuando yo estoy en un cargo me pueden corregir los que han pasado y de eso se trata me pueden decir hermana no, esto tienes que hacer así, esto tienes que hacer de esta manera. Entonces el Evo Morales cuando dice eso lo que está haciendo es reivindicar la práctica de muchos de los pueblos de nuestro país, entonces no es solo un decir si no es una declaración de los pueblos que nos hemos seguido tan identificados y comprometidos con esas palabras que de pronto, todo lo posterior nos hemos sentido realmente traicionados. Nos hemos sentido defraudados porque en algún momento también se le ha dicho a Evo, te estás equivocando sí y él dice si me equivoco corrijanme porque puedo equivocarme si eso significa ser humano, uno se puede equivocar como ser humano. Y él lo dijo, él reconoció su humanidad, pero conforme pasa el

tiempo en el poder ya no pasa eso, no empezó a decir yo tengo la razón, ahí empezó a generarse todos los conflictos, pero eso es a nivel si quieres del ser. Son en esferas del Estado, a nivel del pueblo muchas de esas cosas ya habían empezado a funcionar y siguen avanzando ahora porque los pueblos tampoco es que ahora se sienten mal, seguimos con ese espíritu de que bien el otro se habrá equivocado, los pueblos dicen eso también la gente se ha equivocado. Se ha equivocado él como persona, nosotros seguimos adelante porque creemos en esto, queremos esto. Ese es el quiebre que hay que hacer, una cosa es hablar desde el Estado, leer cosas oficiales y otra cosa es ver la realidad y hablar con las personas. A mí me gusta viajar mucho, por eso tampoco me agarró trabajo que me ha tenido una oficina, prefiero tener trabajos más libres para poder viajar, charlando con la gente, se aprende un poquito más.

DR: Ese discurso me hizo acordar mucho al principio de mandar obedeciendo.

LS: Exacto tal cual. Y ese principio de mandar obedeciendo yo lo he visto en Dussel, son las 20 proposiciones de política de la liberación, Dussel lo plantea y lo traduce un poco a los zapatistas.

DR: Eso iba a decir, es uno de los siete principios del buen gobierno de los zapatistas.

LS: Sí, pero para mí, al menos desde la práctica de mi vivencia, cuando yo leí allá por el 99 más o menos algo de los zapatistas, yo dije: pero esto pasa en el pueblo desde que tengo uso de razón, no era tanto así el mandar obedeciendo como slogan, si no que era como práctica, como vivencia. Porque los *mallkus* como les

dije en el pueblo no hacen ellos lo que quieren, por eso hacemos asamblea y recibimos que vamos a hacer entre todos, obviamente la deliberación a veces sí es muy larga, las discusiones se reiteran una y otra vez, las personas repiten, pero con otros mensajes, pero al final lo que se quiere buscar es un convencimiento mayoritario. Entonces cuando pasa eso, ¿qué es lo que ocurre? Hay ese mandar obedeciendo porque a la autoridad se le dice señor usted tenía que hacer cumplir este mandato, usted no puede cambiar ese mandato. Ahora si lo cambia se atiene a las consecuencias es ese principio que yo lo había visto, cuando lo leí lo reconocí como propio, por eso les decía que en varios pueblos del mundo que han mantenido su origen étnico bien fuerte, su memoria histórica, viven en el Asia, en África o donde sea, hay similitudes bien parecidas con este tema. Ahora el *Qhip nayr* es caminar o andar mirando atrás y adelante, porque es lo que pasa con el horizonte, al menos en las conversaciones que tenemos con Rafael y su hermano con Juan José decíamos ¿el horizonte qué es? Sí, es lo que está siempre delante porque lo que está detrás, ya no es el horizonte porque ha quedado detrás. El horizonte siempre es aquello que se está viendo, tiene ese sentido y ese es el tema del español, el español tiene siempre bien definidas algunas palabras. En el aymara una palabra no es que no esté definida, dice algo, pero siempre está relacionada con algo real, con algo material, con una experiencia de la vida cotidiana. Entonces el horizonte como yo lo veo es solo mirar hacia delante y guiarte, por eso yo quiero llegar a ser un escritor famoso y me cierro en eso no veo hacia atrás y hoy en día la teoría posmoderna y toda esta filosofía que se han desarrollado ha generado mucho eso y plantea vive solo el presente y el pasado es pasado el pasado es pasado. Pero te constituyen la persona que eres ahora actualmente en este momento. Y el *Qhip nayr* es no solo tienes que mirar para atrás al pasado, si no que tienes que mirar para atrás, así entendemos de dónde vienes para poder seguir siendo hacia delante, de lo contrario es imposible. La utopía desde nuestras propias reflexiones de nuestros diálogos con Rafael y Juan José es todavía un poco más radical, la utopía es algo básicamente irrealizable. Enrique Dussel tiene otra metáfora que se puede utilizar en lugar de utopía qué es más bonita, él hablaba de las estrellas. La estrella no es a dónde quieres dirigirte,

sino que para los navegantes y viajeros las estrellas no son las guías, no son como esas utopías. Porque no quieres llegar a la estrella, ya, en cambio, la utopía te dice, tenemos que llegar a eso, una utopía plantea siempre a dónde quieres llegar, a dónde deberíamos terminar en algún momento histórico. En cambio, Dussel plantea que no, que tiene que ser como una estrella porque te guía, te orienta, pero nunca llegará a la estrella. Porque la función de la estrella es esa y una ideología que sea utópica debería tener esa función, de que te oriente te guía te permite acercar a tus metas a tu objetivo, pero que el objetivo no se va a realizar al 100 % nunca va a ser realizado fácticamente. Esa idea me gusta aún más que las utopías como las podríamos plantear, de socialismo comunitario en Bolivia, este Revolución democrática y cultural, la descolonización, si son utopías por decirlo de alguna forma, pero yo tengo que estar consciente de que no va a poder realizarse eso y que se van a realizar sí en algunos aspectos, con algunas personas y es que el cambio en la sociedad no es inmediato, no se ve de un día para el otro. Se ve durante generaciones.

GM: Otra pregunta que tenía es sobre el papel, del rol de las mujeres en Bolivia. Sobre cómo gobernaban en las comunidades.

Sobre las mamitas, ¿qué lugar tienen? ¿Y qué lugar deberían de tener?

LS: Me voy a anotar con respecto de esto, de enviarte fotos para que no se me vaya de la cabeza. Mira a veces ese es el problema para mí con la teoría moderna, qué se pone por encima siempre de todo la modernidad, se pone como la más racional. Como lo más avanzado, como el superior, entonces la modernidad es la que ha empezado a generar el discurso del feminismo, que de pronto hoy en día está llevando a un punto en el que parece que está llegando a su límite y que de continuar en ese límite va a comenzar a irrationalizarse. No porque sus argumentos no sean válidos o porque el argumento original que ha generado ese

pensamiento no sea válido. Sino porque llegan a veces a puntos en los cuales o situaciones en las cuales llegan a un tanto absurdo, o para mí son absurdos, no es que esté invalidando el discurso por la reivindicación, pero llegan a puntos en los cuales bueno empezamos a escribir o hablar ya no todos sino digamos todos. Para mí eso desde el ejemplo no dice nada, pero dice supuestamente. Yo lo que hago por ejemplo, tengo dos hijas cuando estoy con ellas digo nosotras, porque ya son mayoría, pero cuando estamos más hombres digo todos en mi taller pasa lo mismo cuándo hay más chicas les trato en género femenino, porque son la mayoría cuando somos más varones ese es un tema.

GM: La teoría moderna del feminismo mismo, cuando se encuentra, se está encontrando con la descolonización y las mujeres originarias, yo creo que son las que están rompiendo precisamente con la teoría feminista. Están transformando y dando un giro que es necesario también.

LS: Sí, pero también ahí hay un conflicto, porque en los pueblos a veces hay proyectos, ahora mi mamá tiene un proyecto en el pueblo donde les dan talleres sobre feminismo, sobre la familia y la pareja desde esta visión moderna. Entonces las señoras con todas las limitaciones que tienen pueden asumir y tomar caminos equivocados que empiecen a socavar la sociedad andina, la sociedad aymara. Porque esta teoría viene, les dice qué tiene que hacerse así, así dice la ley no genera el diálogo. Para mí, cuando no hay diálogo, hay imposición, por una parte. Por la otra parte este tema del rol de la mujer, realmente es bastante complicado el asunto porque yo he visto que muchos amigos cuando el planteado mis ideas me han dicho este misógino, patriarcal, y yo trato de ser más cauto con este tema, no es que yo quiera mantener la situación tal como ha estado. Sino que yo me voy también a lo real. Y en el pueblo el que yo he visto es que sí parece que hay un sometimiento de la mujer, parece que hay, pero lo que se busca no es el desarrollo de los individuos, sino el desarrollo de la comunidad como tal, entonces en ese

desarrollo en esa búsqueda del desarrollo de la comunidad y de producción y reproducción de la vida, los roles que se diferencian para varones y para mujeres, para mamá y para papá, ¿se diferencian porque? Porque eso permite que la vida continúe, que la vida se desarrolle y no es que la mamá en la casa. No, los padres me acuerdo que yo iba con mi papá a las 5 de la mañana a recoger cebada en épocas como esta, que está helando aquí en el altiplano, a las 5 de la mañana ya estamos en la chacra de la cebada para cargar a los burritos, porque no había autos. No había dinero para pagarlo, con los pies congelados y nada más y la mamá se ha quedado en la casa a preparar el desayuno, y se queda para que cuando volvamos podamos tomar una sopita caliente, no es que uno hace más o uno hace menos son roles diferenciados. Y también hay familias en las que de pronto el hombre queda viudo, pues tiene que asumir ambos roles, yo he visto que hay hombres que han asumido ambos roles. Son mujeres que han asumido los mejores, mujeres que se han puesto a trabajar por la mitad a cargar la papa igual como lo hacía su marido hasta la cocina, hacer todo lo que se supone que debería hacer. Para mí genera un conflicto, porque cuando te envíe las fotos vas a ver que hay mujeres que cargan un quintal de papas igualito que su marido, sin miedo, igualito. Otro ejemplo que quería mencionarte y te voy a mandar la foto es que en Bolivia el día jueves pasado hemos festejado el día de la madre. En la foto vas a ver que están las hermanas, las esposas del *mallku* de las autoridades que están a un costadito, se sientan en el suelo y frente a sus maridos porque no las vas a tener paradas, es una cuestión cultural y ya es cuando cocinan en la cocina están sentadas media, cuclillas cuando hacen muchos trabajos en el tejido es algo cultural y a veces no se entiende eso. No se ven esas situaciones, desde una lógica moderna dicen ellas están en el suelo porque están debajo de sus maridos subordinadas se puede interpretar así obviamente porque la diferencia es esa, pero no hay eso, es bien interesante.

Ahora, otra es la realidad en el hogar, en la familia y las hermanas alguna vez se les lo cuentan, lo hablan públicamente, cómo es el marido que no ayuda, hay casos en los cuales y los que de pronto el marido no está construyendo está

trabajando para generar el dinero sino que a veces está en la casa y de vago y le deja toda la tarea a la mujer, ahora obviamente vas a entender que sí María está trabajando, está haciendo algo o criando ganado, cómo quieres que te ayude a lavar los platos si él está haciendo este trabajo que ayuda también a la familia. Son esas situaciones que se plantean y a mí me da lugar a plantear preguntas más que respuestas, hipótesis obviamente.

DR: Yo las preguntas que tenía, o las reflexiones ya las hice todas. Nuevamente, agradecer enormemente por este tiempo, por compartir todas estas experiencias, vivencias y conocimiento transmitido, que para nosotros es un valor enorme para el proceso que estamos realizando y al acercamiento también de este otro mundo posible que es posible entender desde estas tierras que poco valoramos.

LS: Para mí es un gusto compartir con ustedes, siempre estoy aquí puesto coordinamos entre los tiempitos, y van a disculpar a veces repito algunas cosas que ya les ha dicho antes solo eso. Muchos *ajayu*.

Anexo III. Exposición de Evo Morales ante la reunión de Jefes de Estado de la Comunidad Europea¹⁵

Aquí pues yo, Evo Morales, he venido a encontrar a los que celebran el encuentro. Aquí pues yo, descendiente de los que poblaron la América hace cuarenta mil años, he venido a encontrar a los que la encontraron hace solo quinientos años. Aquí pues, nos encontramos todos. Sabemos lo que somos, y es bastante. Nunca tendremos otra cosa.

El hermano aduanero europeo me pide papel escrito con visa para poder descubrir a los que me descubrieron. El hermano usurero europeo me pide pago de una deuda contraída por Judas, a quien nunca autoricé a venderme.

El hermano leguleyo europeo me explica que toda deuda se paga con intereses aunque sea vendiendo seres humanos y países enteros sin pedirles consentimiento. Yo los voy descubriendo. También yo puedo reclamar pagos y también puedo reclamar intereses. Consta en el Archivo de Indias, papel sobre papel, recibo sobre recibo y firma sobre firma, que solamente entre el año 1503 y 1660 llegaron a San Lucas de Barrameda 185 mil kilos de oro y 16 millones de kilos de plata provenientes de América.

¿Saqueo? ¡No lo creyera yo! Porque sería pensar que los hermanos cristianos faltaron a su Séptimo Mandamiento.

¿Expoliación? ¡Guárdeme Tanatzin de figurarme que los europeos, como Caín, matan y niegan la sangre de su hermano!

¿Genocidio? Eso sería dar crédito a los calumniadores, como Bartolomé de las Casas, que califican al encuentro como de destrucción de las Indias, o a ultrosos como Arturo Uslar Pietri, que afirma que el arranque del capitalismo y la actual civilización europea se deben a la inundación de metales preciosos!

¹⁵ Esta exposición se desarrolló el 30/06/2013 y fue recuperada de:
<https://www.onic.org.co/comunicados-internacionales/346-bolivia-genial-discurso-de-evo-morales-sobre-la-verdadera-deuda-externa-publicado-el-71413-e2-80-a2-en-el-tema-bolivia-e2-80-a2-containjerencia>

¡No! Esos 185 mil kilos de oro y 16 millones de kilos de plata deben ser considerados como el primero de muchos otros préstamos amigables de América, destinados al desarrollo de Europa. Lo contrario sería presumir la existencia de crímenes de guerra, lo que daría derecho no sólo a exigir la devolución inmediata, sino la indemnización por daños y perjuicios.

Yo, Evo Morales, prefiero pensar en la menos ofensiva de estas hipótesis. Tan fabulosa exportación de capitales no fueron más que el inicio de un plan ‘MARSHALLTESUMA’, para garantizar la reconstrucción de la bárbara Europa, arruinada por sus deplorables guerras contra los cultos musulmanes, creadores del álgebra, la poligamia, el baño cotidiano y otros logros superiores de la civilización.

Por eso, al celebrar el Quinto Centenario del Empréstito, podremos preguntarnos: ¿Han hecho los hermanos europeos un uso racional, responsable o por lo menos productivo de los fondos tan generosamente adelantados por el Fondo Indoamericano Internacional?

Deploramos decir que no.

En lo estratégico, lo dilapidaron en las batallas de Lepanto, en armadas invencibles, en terceros Reichs y otras formas de exterminio mutuo, sin otro destino que terminar ocupados por las tropas gringas de la OTAN, como en Panamá, pero sin canal.

En lo financiero, han sido incapaces, después de una moratoria de 500 años, tanto de cancelar el capital y sus intereses, cuanto de independizarse de las rentas líquidas, las materias primas y la energía barata que les exporta y provee todo el Tercer Mundo.

Este deplorable cuadro corrobora la afirmación de Milton Friedman según la cual una economía subsidiada jamás puede funcionar y nos obliga a reclamarles, para su propio bien, el pago del capital y los intereses que, tan generosamente hemos demorado todos estos siglos en cobrar.

Al decir esto, aclaramos que no nos rebajaremos a cobrarles a nuestros hermanos europeos las viles y sanguinarias tasas del 20 y hasta el 30 por ciento de interés, que los hermanos europeos le cobran a los pueblos del Tercer Mundo. Nos

limitaremos a exigir la devolución de los metales preciosos adelantados, más el módico interés fijo del 10 por ciento, acumulado solo durante los últimos 300 años, con 200 años de gracia.

Sobre esta base, y aplicando la fórmula europea del interés compuesto, informamos a los descubridores que nos deben, como primer pago de su deuda, una masa de 185 mil kilos de oro y 16 millones de plata, ambas cifras elevadas a la potencia de 300. Es decir, un número para cuya expresión total, serían necesarias más de 300 cifras, y que supera ampliamente el peso total del planeta Tierra.

Muy pesadas son esas moles de oro y plata. ¿Cuánto pesarían, calculadas en sangre?

Aducir que Europa, en medio milenio, no ha podido generar riquezas suficientes para cancelar ese módico interés, sería tanto como admitir su absoluto fracaso financiero y/o la demencial irracionalidad de los supuestos del capitalismo.

Tales cuestiones metafísicas, desde luego, no nos inquietan a los indoamericanos. Pero sí exigimos la firma de una Carta de Intención que discipline a los pueblos deudores del Viejo Continente, y que los obligue a cumplir su compromiso mediante una pronta privatización o reconversión de Europa, que les permita entregárnosla entera, como primer pago de la deuda histórica.