

Articulaciones de la complejidad

Raúl Prada Alcoreza

Estado Plurinacional

¿Quiénes somos? Es una pregunta plural, a diferencia de la pregunta: ¿Quién soy? Que es una pregunta singular. Además la pregunta del *quién* hace hincapié en el sujeto, no como en el caso de *qué*, que hace referencia en el objeto. Pero también se pueden combinar ambas preguntas, sobre el quién y el cómo, preguntar, por ejemplo: ¿Qué clase de sujetos somos? La importancia de esta pregunta radica en que no se la puede responder descriptivamente o, si se quiere, objetivamente, se requiere un viaje interior, viaje que permita el reconocimiento, la memoria, y la interpretación de este recorrido. Viaje interior es como un viaje al subsuelo (*manqa pacha*), viaje por los socavones mineros. Esta forma de análisis, este método focal, nos permite establecer una mirada en los nudos de articulación y no en las zonas de dispersión, en las grandes áreas panorámicas. Cuando hablamos de escenarios plurinacionales, lo hacemos desde una perspectiva panorámica, observando más la dispersión de los eventos sociales, económicos, políticos, culturales y religiosos. En cambio, cuando focalizamos la mirada en los nudos de articulación de las relaciones sociales como acontecimientos sociales totales, nos atenemos a los nudos de producción de lo social, como acontecimiento integral. Una mirada panorámica observa la circulación, no la producción, observa el recorrido de lo ya consumado, lo ya realizado, lo ya producido. De lo que se trata es de internarse al acontecimiento mismo de la producción de lo social, donde se produce el encuentro de distintos factores, de distintas materias, de distintos instrumentos, de diferentes sujetos, la articulación e imbricación de estos factores, la producción, la simbiosis, el sincretismo, la síntesis. En otras palabras, la creación de lo nuevo, que también puede ser la recreación de lo antiguo. Con esto parece que volviéramos a la categoría marxista de producción. Podemos decir que sí; sin embargo, ahora se trata de la producción del acontecimiento social, como campo de la emergencia de los hechos sociales totales, no ya de

la producción como suceso económico. Puede ser que estos nudos de articulación coincidan con los lugares de producción, como en el caso de las minas o las fábricas, empero ahora se comprende la producción desde la perspectiva integral del hecho social total, no ya desde la mirada económica restringida¹.

Formación social abigarrada y condición multisocietal

Luís Tapia Mealla dice que:

El carácter abigarrado de las estructuras sociales hace que en realidad no exista algo así como la sociedad boliviana. Bolivia es un país levantado sobre poblaciones y territorios organizados en diferentes sistemas de relaciones sociales o sociedades. Bolivia es un país multisocietal, pero tiene un estado monocultural y monosocietal. Es un estado que corresponde a un solo tipo de relaciones sociales y dentro de las relaciones sociales modernas corresponde de manera monopolítica a la clase dominante y cada vez más a estructuras metanacionales y la presencia de la soberanía de otros estados en la política boliviana².

Antes, en el discurso del marxismo obrerista boliviano, se decía que Bolivia es un país capitalista, atrasado y dependiente. Después René Zavaleta Mercado caracterizó a Bolivia como una formación social abigarrada, quizás haciendo referencia a la tesis leninista sobre la formación social como una articulación específica entre estructura y superestructura, quizás también teniendo como base de referencia la caracterización de Luís Althusser de la formación social como articulación sobredeterminada de distintos modos de producción. Ninguna de estas caracterizaciones se desentiende de la estructura de relaciones de producción capitalista, que atraviesa a las formaciones sociales, las recompone desde las exigencias de la *subsunción* del trabajo al capital, desde un presente y una contemporaneidad moderna, que ilumina la historia diversa de sociedades premodernas y no modernas, de

¹ Revisar de Pascale Absi *Los Ministros del diablo. El trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí*. PIEB 2005; La Paz.

² Luís Tapia Mealla: *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad*. Muela del Diablo 2002; pág. 14.

formaciones precapitalistas y no capitalistas. La decodificación moderna y la axiomatización capitalista recorren la superficie de estas sociedades y de estas formaciones, interpretando sus prácticas, estructuras e instituciones como pasado, pasado del modo de producción capitalista y la sociedad moderna. Podemos entender esta interpretación como parte de una colonización moderna, como parte de la desterritorialización capitalista de las formaciones territoriales de las sociedades y formaciones no modernas y no capitalistas. Esta irrupción de la hermenéutica moderna, de la expansión del mercado, de la producción capitalista y de los circuitos financieros, corroe y destruye las prácticas, estructuras e instituciones de las sociedades y formaciones no modernas y no capitalistas. Recompone y rearticula fragmentos de estas sociedades y estas formaciones a la malla del mercado mundial, a la red de relaciones sociales de producción capitalista, a las formas de reterritorialización ideológica, circunscritas a la formación del Estado-nación. Lo abigarrado y lo multisocietal se comprende desde este contexto, contexto de la conformación y consolidación del sistema-mundo capitalista. Lo abigarrado y lo multisocietal se desentraña desde esta expansión trascendental del mercado y de la inmanencia productiva del modo de producción capitalista. Las diferencias son iluminadas por este acontecimiento comercial y productivo, destructor de identidades, empero constructor de concurrencias y competencias abstractas, configurador de espacios homogéneos y lisos por donde resbalan las mercancías, casi sin roce, fluyendo de aquí para allá en complementariedad con los circuitos monetarios. Es la irrupción del capitalismo la que saca a luz la pluralidad de sociedades y formaciones no capitalistas, iluminándolas desde su perspectiva, que tiene que ver con la equivalencia general y la valorización dineraria. Es la expansión de la modernidad la que despliega una interpretación histórica evolutiva, como si el destino de las sociedades y formaciones no capitalistas y precapitalistas hubiesen existido como premonición de la modernidad. Es una red productiva, circulatoria y de consumo la que atraviesa los mapas y territorios de estas formaciones y sociedades, es un ámbito institucional, de estructuras y prácticas culturales, ideológicas y de saberes el que se yuxtapone a otros ámbitos, campos y espaciamentos de otros procesos culturales y civilizatorios no modernos, produciendo ocultamientos, desestructuraciones, sincretismos y mezclas, dispersando la cohesión, la articulación y el sentido de las formaciones culturales no modernas. Estas formaciones no sólo fueron

expropiadas de sus excedentes, sino también de su plusvalía de código, de su sentido histórico.

En conclusión podemos decir que, el capitalismo y la modernidad, el modo de producción y la forma ideológica, cultural y estética de las costumbres en la era del capitalismo, la transvalorización de los valores, como le gustaba caracterizar a Friederich Nietzsche, actualizan a las sociedades y las formaciones antiguas, las hacen presentes, de la única forma que las pueden hacer presentes, como *bricolaje*, como fragmentos hilados en un nuevo diseño, como retazos rescatados en un nuevo armado. Estos retazos han perdido su totalidad, vaciados de su propio contenido, ahora viven, además de su deterioro incontenible, el destino asignado por la ley del valor y la compulsión del consumo. Una especie de instinto de destrucción y, paradójicamente, de desvalorización de las cosas. En las sociedades arcaicas, cuya lógica del derroche, de la reciprocidad y la complementariedad, se llegaba a la destrucción de la riqueza en la turbulencia de la fiesta, como consecuencia extrema del circuito del don. Empero en las sociedades capitalistas se llega a la descalificación de las cosas a través de su uso. Se puede encontrar, sin embargo, resistencias a este proceso de fragmentación, y es precisamente la de encontrar en los márgenes una especie de continuidad de lo otro en otras temporalidades y espacios.

Luís Tapia dice que:

En varios lugares, como en Bolivia, tenemos en realidad países multisociales, más que sociedades nación o culturas nacionales, que acaban siendo resultados secundarios en la vida social de varias comunidades, en el orden de lo simbólico y la organización interna aunque no en relación al poder político ejercido sobre ellas; en consecuencia, son países conformados por varias culturas en los que la configuración o la construcción de la cultura es un resultado o proceso parcial y forma parte de mecanismos de integración y dominación a la vez³.

³ Ibídem: Pág. 42.

En todo caso, habría que decir que estas sociedades no se encuentran separadas sino yuxtapuestas, mezcladas y en procesos de simbiosis en uno y otro sentido, abriéndose a todas las tendencias implícitas como campo de posibilidades. Las ferias y los mercados atraviesan la geografía social de comunidades, cantones, municipios, provincias y departamentos. Las ferias responden a estrategias de complementariedad, reciprocidad y alianzas, aunque ya afectadas en su diseño inicial por la axiomática del mercado. Los mercados responden a las lógicas comerciales inherentes a los recorridos dinerarios y de capital. En este caso no se da lugar a la complementariedad ni a la reciprocidad sino a la intermediación en la construcción y expansión del mercado. Estos circuitos, el de las ferias y el de los mercados, a veces se conectan, otras veces son vecinas y otras se mezclan. En este caso se producen procesos de simbiosis. Comunidades y ciudades terminan amarradas en los espaciamentos de los circuitos de ambas estrategias y circuitos, cuyas matrices y lógicas son diferentes, responden a la pluralidad de la vida cotidiana, a la dicotomía de estructuras sociales diversas. Lo multisocietal aparece en su dinámica, como concurrencia de sociedades plurales, en el ejercicio de su vida cotidiana y la construcción y reconstrucción del sentido práctico.

La formación multisocietal es comprensible a partir de la articulación específica de procesos singulares, la sociedad misma es un sistema de alianzas y de conformación estratificada de las clases sociales. La configuración de la formación multisocietal se diseña a partir de las formas de ocupación territorial, el despliegue de las prácticas y la reproducción de las estructuras e instituciones culturales. Lo multisocietal es posible pensar desde la idea misma de acontecimiento, entendido como multiplicidad de singularidades, como pluralidad de procesos en expansión, desplegados en mapas institucionales diversos. La sociedad, en tanto ámbito de relaciones, es la materialidad histórica de la cultura, la nación y el Estado. Las redes de relaciones sociales, sus composiciones diferenciadas, sus estructuras y sus lenguajes, sus instituciones, sus costumbres, comportamientos y conductas, también diferenciadas, son los dispositivos y la vitalidad de las culturas. Las reivindicaciones nacionales se proyectan como horizontes histórico-políticos en los imaginarios colectivos y en los órdenes simbólicos. El Estado subalterno, el Estado-nación de la periferia del sistema mundo capitalista, aparece como mapa institucional, anacrónico, externo e inacabado.

Podemos hablar en este caso, como lo hace René Zavaleta Mercado, como una formación aparente.

En la genealogía del poder en Bolivia habría que ubicar varios cortes de procedencias, varias sedimentaciones, distintas matrices histórico-políticas. En la antigüedad deberíamos hablar por lo menos de cuatro momentos constitutivos: *Tiwanacu*, *Tawantinsuyo*, *Moxos* y las territorialidades nómadas guaraníes. Durante la colonia también se dan por los menos dos momentos constitutivos, entendiendo que con la conquista se inaugura una ruptura dramática, introduciendo un cataclismo, una discontinuidad histórica en el ciclo temporal de estas sociedades antiguas precolombinas. Estos momentos tienen que ver con la reforma toledana del siglo XVI y la reforma borbónica del siglo XVIII. Durante la república podemos hablar también de cuatro momentos constitutivos: La guerra de la independencia y su consecuente fundación republicana (1825), acompañada de la primera constitución (1826); la guerra federal (1899-1900); la revolución nacional de 1952 y las luchas sociales y movimientos sociales desatados desde la primera guerra del agua (2000) a la segunda guerra del gas (2005). Hablamos de tres grandes periodizaciones, antigüedad precolombina, colonia y república, que también responden a distintos escenarios territoriales y geográficos. En estos distintos contextos temporales y espaciales emergen configuraciones culturales y formaciones sociales distas, dicotómicas y discontinuas. Podemos hablar de profundas rupturas históricas y, por ende, de comienzos dislocados. La geografía de la Audiencia de Charcas se construye a partir de las reformas toledanas, que comprende las reducciones y las fundaciones, los repartimientos y la audiencia, propiamente dicha. La reforma borbónica crea las llamadas intendencias, que buscan una centralización mayor en la administración del espacio, además de ajustar la administración de los tributos y repartos, llegando a la sustitución de autoridades de origen indígena por autoridades criollas. Los levantamientos indígenas, comandados por Tupac Amaru y Tupac Katari, son en parte una reacción a la reforma borbónica⁴. Cuando se funda Bolivia se hereda el espacio de la Audiencia de Charcas, de alguna manera se continúa con las consecuencias espaciales de la reforma borbónica, en el ejercicio del centralización de la administración espacial y la construcción

⁴ Revisar Por una *Bolivia plurinacional e intercultural* de Xavier Albó y Franz Barrios Súbelas. PNUD 2006. Pág. 16.

de la cartografía política. Desde las plazas de armas, la capital de la república, las capitales departamentales, las capitales de provincias y las capitales cantonales se define la jerarquía deductiva de la geografía política: Geografía nacional, departamentos, provincias, cantones y comunidades. En estas condiciones, el orden geográfico se modifica por las pérdidas territoriales, debido a las guerras o cesiones, también debido a la creación de nuevos departamentos y provincias. Empero, es manifiesta la discontinuidad entre espacio político y territorialidad, se cuenta con una formación cartográfica y una geografía política que desconocen, dejan en la sombra, invisibilizan, a las conformaciones territoriales indígenas. El archipiélago andino, el archipiélago de las territorialidades acuáticas amazónicas, el espaciamento territorial itinerante chaqueño, quedan en la sombra, sin dejar de ser, sin embargo, la matriz y el substrato de la cartografía colonial y la cartografía republicana. La guerra federal y el régimen liberal instituido no modifican esta lógica espacial, desde entonces lo que se trata es de instituir un nuevo mapa institucional, derivado de la modernización del Estado, sobre la cartografía y geografía heredada. La revolución nacional de 1952 modifica el mapa económico rural con la reforma agraria, incidiendo también en el mapa urbano. El traspaso de las haciendas a manos campesinas, la democratización de la propiedad agraria, la multiplicación de la pequeña propiedad, modifica la geografía social rural. La administración agrícola la efectúan cientos de miles de familias campesinas, rompiendo con la concentración administrativa de los latifundios. Paradójicamente la reforma agraria, al entregar tierras a los campesinos desata grandes procesos de migración hacia las ciudades capitales de departamento, produciendo también una transformación de las formas de ocupación urbana. Se intenta una modernización del Estado y la planificación del desarrollo nacional, reorganizando también de este modo el mapa institucional por efectos de la nacionalización de las minas y la instalación de grandes empresas estatales. Se efectúa la llamada *marcha al oriente*, que significa tanto una forma distinta de aplicar la reforma agraria en el oriente boliviano, optando aquí por promover el desarrollo capitalista vía *junker*, buscando transformar las haciendas medievales en empresas capitalistas, así como otra forma de acumulación, combinando la acumulación estatal con la formación de una burguesía nacional. Tres décadas después, el modelo neoliberal, implementado en 1985, desordena esta cartografía nacional, vaciando los contenidos estatales, los proyectos de desarrollo nacional y las políticas proteccionistas y de subvención, ocasionando, de este

modo, una nueva desterritorialización, esta vez desde la perspectiva de la globalización, produciendo lo que podemos nombrar como la geografía de un desierto económico, recorrido por flujos mercantiles transnacionales. Desierto ocupado por nómadas informales, por formas económicas terciarias y la proliferación del proletariado nómada, como sujeto conformado por el capitalismo salvaje. Frente a este escenario se levanta el monstruo de mil cabezas de la rebelión de los movimientos sociales anti-sistémicos; del 2000 al 2005 se desatan movimientos antiglobalizadores, anti-neoliberales, anticoloniales y anticapitalistas. Estos procesos de rebelión y de insurgencia social abren nuevos horizontes políticos, poniendo en suspenso la institucionalidad del Estado, la forma representativa delegada y los valores de una sociedad excluyente. Las formas de rebelión social hacen emerger formas de reterritorialización ancestrales, las formas de los entramados comunitarios. La ocupación territorial de los bloqueos de caminos, las marchas multitudinarias y la reinención expansiva del espacio público de la protesta y la demanda, crean el espacio liso de las resistencias por donde se desliza el bosquejo del proyecto político indígena y popular: El Estado plurinacional.

Tesis sobre el Estado plurinacional

1. Hay que partir de la complejidad de la formación social para formular un proyecto de Estado, la fundación de una nueva república. Este proyecto parte del supuesto de que el Estado actual ha entrado en crisis. Esto quiere decir primordialmente que, la relación entre Estado y sociedad se ha roto, la relación entre formación social e institucionalidad política se ha quebrado. Para corregir esta escisión se hace indispensable una transformación del Estado. ¿Cuáles son las causas de la escisión entre Estado y sociedad? En sociedades complejas y abigarradas, como en el caso de la formación social boliviana, sucede que el Estado forma parte de la genealogía colonial. Se trata de la actualización renovada de los engranajes y mecanismos de dominación insertados por la colonia. Esta actualización es diferida, diferenciada y discontinua, pues termina readecuándose en los distintos escenarios de la crisis. Desde esta perspectiva, la crisis debe ser visualizada en su manifestación temporal, en su desplazamiento histórico. Por lo menos hay que contemplar

dos grandes ámbitos temporales históricos: Las crisis durante la colonia, las crisis durante la república. A lo largo de estas crisis el mapa institucional del Estado ha venido modificándose, sobre todo para fortalecer las formas de dominación. Estas readecuaciones pueden contemplar procesos de racionalización administrativa y modernización, como en el caso de las reformas borbónicas, durante una segunda etapa del ciclo colonial (siglos XVII y XVIII), así como en el caso de las reformas liberales, al inicio del siglo XX, una vez acabada la Guerra Federal. Estas readecuaciones institucionales del Estado también pueden contemplar incorporaciones políticas de los explotados, excluidos y oprimidos, como ocurrió al inicio del periodo de acumulación estatal, inaugurado por la Revolución Nacional de 1952. Empero lo que llama la atención en este ciclo largo de la crisis es que no termina de resolverse la problemática de la crisis, no se termina de corregir la escisión entre sociedad y Estado. El principal problema es que los pueblos y naciones excluidas, correspondientes a las sociedades autóctonas, no forman parte del Estado, no forman parte de la república. Sus formas y estructuras institucionales no forman parte del sistema institucional del Estado. Se trata de un Estado monocultural y uninacional, a pesar de la declaración de la penúltima reforma constitucional, que reza que Bolivia es un Estado pluricultural y multilingüe. El Estado-nación fracasó en Bolivia.

2. De lo que se trata es de superar el período de crisis del Estado uninacional, comenzando por reconocer la existencia de múltiples pueblos y naciones, como partes componentes de la formación histórica de la formación social boliviana. Este reconocimiento nos lleva a plantear el proyecto de Estado Plurinacional. Lo que significa hacer el boceto posible de una confederación de naciones, la construcción de una forma de Estado desde la complejidad misma de instituciones diferenciadas de las distintas naciones y pueblos, desde las distintas sociedades, civilizaciones y culturas. El Estado plurinacional responde a la circunstancia de emergencia permanente de lo múltiple, de lo diferencial y lo abigarrado. Se trata también de una forma de vivir la política como mezcla y ebullición, que Luís Tapia llama política mestiza.
3. Esta demás decirlo, que el Estado plurinacional no es un Estado-nación y, no está demás decir, que el Estado plurinacional ya no es un Estado, en el pleno sentido de la palabra,

pues el acontecimiento plural desbroza el carácter unitario del Estado. El Estado ya no es la síntesis política de la sociedad, tampoco es ya comprensible la separación entre Estado, sociedad política, y sociedad civil, pues el ámbito de funciones que corresponden al campo estatal es absorbida por las prácticas y formas de organización sociales. El Estado plurinacional se abre a las múltiples formas del ejercicio práctico de la política, efectuada por parte de las multitudes. Hablamos de un estado plural institucional, que corresponden a la condición multisocietal. Se trata de mapas institucionales inscritos en múltiples ordenamientos territoriales; por lo menos cuatro: territorialidades indígenas, geografías locales, geografías regionales y cartografías nacionales. La emergencia de lo plural y lo múltiple desgarran el viejo mapa institucional, no permite la expropiación institucional, la unificación de lo diverso, la homogeneidad de la diferencia; se abre mas bien al juego de la combinatoria de distintas formas de organización, al juego en red y de entramados flexibles. Hablamos de matrices organizacionales y de estructuración abiertas a la contingencia. Se vive entonces la política como desmesura⁵.

4. Estado y pueblo. El Estado plurinacional no tiene como la otra cara de la medalla al *pueblo*, la unidad de la delegación de la voluntad política, la representación construida a partir de la voluntad general, sino que tiene como otras caras del poliedro a las multitudes, ámbito volitivo de los deseos, pasiones e imaginarios de las gentes, espesor de las voluntades no delegadas, retenidas en la acción inmediata y en la proliferación de las prácticas emergentes. Estas multitudes, que corresponden a los procesos constitutivos de los sujetos sociales, de las subjetividades colectivas, que conciernen a los procesos constitutivos de las naciones y los pueblos, en tanto imaginados y simbolizados, pero también en tanto naciones desoladas y pueblos desguarnecidos, que buscan su animación

⁵ Boaventura de Sousa Santos escribe en *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, lo siguiente: *La supuesta inevitabilidad de los imperativos neoliberales ha afectado de modo irreversible al ámbito y la forma de poder. Este cambio no supone, sin embargo, una vuelta al pasado, ya que sólo un Estado postliberal puede acometer la desestabilización de la regulación social postliberal. Esta desestabilización crea el anti-Estado dentro del propio Estado. A mi entender, estas transformaciones son tan profundas que, bajo la misma denominación de Estado, está surgiendo una nueva forma de organización política más vasta que el Estado, una organización integrada por un conjunto híbrido de flujos, redes y reorganizaciones donde se combinan e interpenetran elementos estatales y no estatales, tanto nacionales como locales y globales, del que el Estado es el articulador. Esta nueva organización política no tiene centro, la coordinación del Estado funciona como imaginación del centro.* Trotta/ilsa 2005. Madrid. Pág.331.

y su fertilidad⁶. De lo que se trata es de la propagación de la potencia de las multitudes, del ejercicio multitudinario de la democracia radical, de la absorción del Estado por parte la praxis emergente de las sociedades concurrentes.

5. El Estado plurinacional supone la multiculturalidad y el plurilingüismo, pero también, por esta misma razón, la interculturalidad y la comunicación entre las lenguas, la hermenéutica y la traducción entre las lenguas, el bilingüismo, el trilingüismo, hasta el propio ejercicio políglota. Esto implica también la conservación de las propias instituciones culturales que sostienen el manejo de las lenguas, su transmisión y el contenido de sus significaciones. El Estado plurinacional supone el reconocimiento de la pluralidad institucional; esto, a su vez, implica la experiencia alternativa de vivir las múltiples temporalidades.

6. A propósito de la relación entre Estado y cultura. El Estado plurinacional supone una revolución cultural. Esto quiere decir una revolución en el mundo de las significaciones y una revolución en las significaciones del mundo. La desestructuración del sistema simbólico dominante, el sentido común hegemónico, el orden de los valores, abriendo sus fronteras cerradas e invirtiendo sus jerarquías establecidas. La revolución cultural conmueve el ámbito de las relaciones de las conductas y los comportamientos humanos. Afecta a las vivencias y experiencias, al sentido práctico, en consecuencia a la vida cotidiana. La emergencia de las culturas, su disposición y concurrencia en un plano horizontal construye una dinámica de interpretaciones y traducciones culturales, enriqueciendo los lugares de encuentro y los espacios de intercambio, fortaleciendo los núcleos propios. ¿Construyendo también núcleos comunes⁷? En este sentido, diríamos mas bien construyendo los núcleos comunes, espacios de encuentro, como parte de redes que producen intersecciones, acumulando interpretaciones mutuas, intercambios y traducciones, haciendo circular sus sistemas simbólicos, formas distintas de comportamientos y de conductas, cosmovisiones diferentes, logrando en su colateralidad

⁶ En Los ministros del diablo, Pascale Absi describe la relación de los mineros con la fertilidad del cerro rico. Se trata de un pacto con el diablo, el tío, la pachamama, aunque también una invocación a las vírgenes, también a las mamas y a las *illas*, pidiendo la fertilidad de las doce polleras, enaguas del cerro. Libro citado.

⁷ Revisar de Luís Tapia Mealla *El núcleo común*. Muela del Diablo 2006. La Paz.

intensiva, pero también en sus yuxtaposiciones expansivas, la formación de nuevos territorios culturales. Es posible asumir entonces la concurrencia de los espesores culturales como parte de una apertura democrática, como parte de la experiencia democrática radical. La tercera ola democrática en la historia mundial de las luchas sociales⁸.

7. A propósito de la condición de la Multiinstitucionalidad. El Estado-nación se ha caracterizado por unificar la forma institucional, por estatalizar los poderes locales, quitándoles sus contenidos concretos, generalizando sus funciones, incorporándolos a una estructura nacional homogénea. Esto ha permitido la exclusión de otras formas institucionales alternativas. Esto ha ocasionado la subordinación de las otras formas institucionales culturales a la forma institucional dominante, convirtiéndolas, en el mejor de los casos, en folklore o invisibilizándolas, descalificadas, arrinconadas, en la sombra o en los márgenes sociales. El Estado plurinacional se organiza a partir de un nuevo mapa institucional, un mapa complejo, que recupera las formas institucionales alternativas, articulando el mapa político en múltiples dimensiones. Al integrar, por ejemplo, las formas institucionales indígenas a la forma de Estado, logra desplazar la forma misma de lo político más allá del Estado moderno, convirtiendo al Estado en una caja de herramientas de lo multisocietal.

Ahora abordaremos la condición multisocietal, la condición relativa a la pluralidad histórica y cultural, desde distintos ángulos. Una perspectiva subjetiva, la del testimonio, otra perspectiva epistemológica, problematizadora de las imágenes desde donde se reconstruye lo plural, acudiendo a las figuras de la imagen-movimiento y la imagen-tiempo. De lo que se trata es de pensar desde estos imaginarios la complejidad de lo plurisocietal y de los pluriversos intersubjetivos entrelazados.

⁸ A propósito Luís Tapia concluye: Por último, como reflexión final puedo decir que una creciente interpenetración de lo multicultural y de un pluralismo democrático pueden producir los siguientes resultados positivos: la articulación del reconocimiento de lo multicultural y del pluralismo político al nivel de la reforma general del gobierno y estado puede producir o desarrollar una nueva fase de democratización e integración a la vez que expansión del pluralismo; b. el pluralismo ideológico penetrando lo multicultural relativiza el etnocentrismo de cada uno, lo que permite una mayor secularización del pensamiento y la política, que pueden resultar en un mayor realismo y responsabilidad en la política, que no se logra en este caso por la vía de la reducción pragmática de los problemas, sino por la vía de la complejización y composición del pensamiento y las soluciones, de acuerdo a la complejidad de las realidades vividas. Obra citada; pág. 55.

Testimonio

El papel del testimonio es dejar una experiencia, diríamos dejar la constancia de una existencia. El testimonio es experiencia, es existencia. Cuando se habla se da testimonio, cuando se testimonia se habla desde el afecto y el movimiento de la afección misma. Se pone en juego las dinámicas de la imagen-movimiento y de la imagen tiempo, se trae a colación el recuerdo, se pone en cuestión la memoria, se memoriza.

Pero, antes René Zavaleta Mercado, a propósito del concreto de pensamiento:

La construcción del concreto de pensamiento que es lo total o al menos lo total-social es sólo la prosecución de este punto de arranque sin duda formidable que es el estado de separación o digamos la soledad conmutable del hombre capitalista. Se requiere, en efecto, de esta soledad, que implica la pérdida de la vieja identidad o sumergido en la pequeña comunidad, para que se construya la nueva intersubjetividad, que es lo que contiene la totalización propia de esa edad productiva. La producción de esta materia social es sin duda lo que permite reducir el movimiento social, tras algunos cortes que pueden considerar epistemológicos, a su momento sustantivo, que es el valor; pero eso no podría existir como una sustancia en efecto social y viviente, sin su inconsciente, resultado previsible de una totalización tan esencial, que es la producción del discurso o ideología orgánica. Totalización, eso es algo que no puede pensarse sin la constitución de una hegemonía. Es la lógica poderosa de este paradigma lo que podemos llamar la actualidad de Marx⁹.

René Zavaleta Mercado

⁹ René Zavaleta Mercado: *Lo nacional-popular en Bolivia*. Siglo XXI 1986; México. Pág. 100.

Cuando llegué por primera vez a Huanuni, creo allá por 1975, lo que más me impresionó fueron las llamadas colas y desmontes. Unas largas hileras grises, formadas de lo que parecía ser arena o polvo desechado del triturado del mineral y de los ingenios. Por sobre ellos pasaba un funicular envejecido. Detrás, los cerros rojizos, lilas y marrones, algunos de ellos tendiendo a un crema arcillosos. A un borde del cerro, como a un canto, aprovechando una hendidura en la geografía terrosa, el gigantesco ingenio de la mina, donde se lava el mineral y se produce la llamada lixiviación, para rescatar y recuperar lo mejor del mineral. Debajo, el pueblo de Huanuni. Una muchedumbre de casas amontonadas, algunas siguiendo la ruta de acostumbradas hileras, formando serpientes de calamina. En esa misma dispersión, viendo desde arriba, en perspectiva, se observa un espacio abierto que deja el río, separando a la muchedumbre de casas de la otra hilera de casas rezagadas. No se distingue la plaza principal. Para encontrarla, era menester bajar. Mucho más abajo de donde se encuentran las casas de los mineros. Ordenadas también por hileras, respondiendo a la diagramación del campamento. Me viene a la memoria el viento que sobrevuela como arrasando los techos, me imagino que esto se debía a la estación otoñal, que retornaba cíclicamente por aquella temporada del año, como de costumbre. Este viento, que parece que arrastra arena, se hace sentir sobre todo por las noches.

Llegué a Huanuni gracias a mi compadre, que es así como quedamos que le llame, aunque yo no era padrino de nada. Seguramente me hubiera gustado ser. Siendo estudiante, me sentía feliz por estar en un centro minero. Me ilusionaba con ser un activista clandestino, organizando una célula, en lucha contra la dictadura del General Banzer. Aunque mis viajes a Huanuni no dejaron de ser eso, visitas familiares al compadre, quien me alojaba en su casa. Alguna que otra fiesta, donde la algarabía se sobreponía a la política, a la formación de cuadros y las lecturas nunca hechas de manera ordenada, como reza el *¿qué hacer?* En ese entonces Huanuni formaba parte de la Corporación Minera de Bolivia (COMIBOL), en pleno sentido de la palabra, no como ahora que forma parte de una especie de economía mixta. La capitalización y la privatización estaban lejos del horizonte. La dictadura militar usaba a su antojo el excedente de COMIBOL y de Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos (YPFB). La falta de inversiones en estas gigantes empresas públicas se hacía sentir, el excedente se invertía en otros lugares. Algunos economistas críticos decían que la inversión se hacía en

bienes suntuarios y los espacios no productivos. Gran parte del excedente fue destinado a prestamos que nunca fueron devueltos. Prestamos a los empresarios agrarios, ya sea mediatizados a través del Banco Agrícola o por otros medios mas o menos directos. Lo cierto es, que, quizás por esta situación, Huanuni ya mostraba señales de evolucionar hacia un cementerio minero, aunque estas señales se prolonguen en un tiempo, mas bien diferido, aunque este cementerio minero cohabite temporalmente con la ocupación poblacional de los vivos, de los trabajadores mineros, sus familias, el pequeño y esporádico comercio desparramado, los flujos diarios y nocturnos de algunas flotas que llegan de Llallagua, de Oruro y Potosí.

Ahora bien, lo que hay en este testimonio es memoria, recuerdo, memorización sobre las huellas del recuerdo. Trabajemos la imagen-memoria de estos recuerdos, veamos que nos dicen sobre los núcleos de la complejidad.

Imagen-memoria

Hablamos de *imagen-memoria* como de una imagen diferente a la *imagen-movimiento*, a la *imagen-percepción*, a la *imagen-afección*, a la *imagen-acción* y a la *imagen-mental*. Sería una imagen diferida en el tiempo, no una imagen vivida en el instante, ni como percepción inmediata, ni como acción inmediata, tampoco como afección inmediata, sino como resultado de una recuperación posterior, como retorno y nostalgia. La *imagen-memoria* no corresponde a ningún avatar de la *imagen-movimiento*, como en el caso de la *imagen-percepción*, de la *imagen-acción*, de la *imagen-afección*, tampoco corresponde del todo a lo que acontece con la *imagen-mental*, que viene a ser algo así como la interpretación de las otras imágenes, se sitúa en el análisis de las otras imágenes, pone en relación las otras imágenes y hace surgir su interpretación. La *imagen-memoria* no interpreta exactamente, tampoco efectúa el análisis, lo que hace es recorrer esa distancia temporal que separa al sujeto del momento de la referencia. Esa distancia es recorrida por el recuerdo. Es un retorno a la percepción, a la acción, a la afección del momento de la experiencia, pero, en cuanto se da el recuerdo, ni la percepción, ni la acción, ni la afección son las mismas, se encuentran deformadas por las percepciones, acciones y afecciones del presente. La *imagen-memoria* corresponde a la experiencia del

vacío, a la comprensión de la distancia irremediable del tiempo, a la nostalgia y, paradójicamente, a cierto abandono.

La *imagen-movimiento* es la materia misma, en cuanto plano de inmanencia, plano constituido por flujos. Recurriendo a una tesis de la teoría de la relatividad, que dice que la materia es equivalente a la energía, podríamos decir también que, la materia es lo mismo que la *imagen-movimiento*. La *imagen-percepción* concurre cuando se remite la percepción a un centro de indeterminación; las múltiples caras de la percepción plural se curvan sobre una sola cara de recepción. El primer avatar de la *imagen-movimiento* acaece cuando concurre la percepción subjetiva, centrada en el punto de recepción; el segundo avatar de la *imagen-movimiento* acontece cuando la acción dispone del tiempo, del mismo modo que la percepción dispone del espacio. El segundo avatar de la *imagen-movimiento* es el segundo aspecto material de la subjetividad, esto es la *imagen-acción*. La *imagen-afección* se encuentra en ese intervalo entre la *imagen-percepción* y la *imagen-acción*. A propósito Gilles Deleuze dice que:

*Pero el intervalo (entre percepción y acción) no se define únicamente por la especialización de las dos caras-límites, perceptiva y activa. Lo que ocupa el intervalo, lo que ocupa sin llenarlo ni colmarlo, es la afección*¹⁰.

La afección surge en el centro de indeterminación; este centro es el sujeto. Surge en el hueco que deja una percepción perturbadora y una acción vacilante¹¹. Se trata de la coincidencia entre sujeto y objeto. Hablamos de la manera en que el sujeto se percibe a sí mismo, se experimenta o se siente por dentro, percibe su intimidad. Identifiquemos a esta experiencia como el tercer aspecto material de la subjetividad. Esta experiencia vincula el movimiento a una *cualidad* como estado vivido (adjetivo). No olvidemos que nuestra percepción y nuestro lenguaje distinguen cuerpos (sustantivos), cualidades (adjetivos) y acciones (verbos)¹². Según Deleuze, esta experiencia afectiva es el último avatar de la *imagen-movimiento*, avatar que corresponde a la *imagen-afección*¹³.

¹⁰ Gilles Deleuze: *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*. Paidós 2003. Barcelona. Pág. 99.

¹¹ *Ibíd.*: Págs. 99-100.

¹² *Ibíd.*: Pág. 92.

¹³ *Ibíd.*: Pág. 100.

Al margen de estos avatares de la *imagen-movimiento*, de la *imagen-percepción*, de la *imagen-acción* y de la *imagen-afección*, constitutivas y composición inherente al movimiento de la imagen y a la imaginación del movimiento, Gilles Deleuze habla de *imagen-mental*, entendida como una forma de imagen interpretativa, después de haber analizado el despliegue de la *imagen-movimiento*. Dice que:

Es indudable que la imagen-afección incluía ya lo mental (una pura conciencia). Y la imagen-acción también lo implicaba, en el fin de la acción (concepción), en la elección de los medios para alcanzarlo (juicio), en el conjunto de implicaciones (razonamiento). Con mucha mayor razón, las "figuras" introducían lo mental en la imagen. Pero hacer de lo mental el objeto propio de una imagen, una imagen específica, explícita, con sus figuras propias, es completamente distinto... Cuando hablamos de imagen mental queremos decir otra cosa: es una imagen que toma por objetos de pensamiento, objetos que tienen una existencia propia fuera del pensamiento, como los objetos de percepción tienen una existencia propia fuera de la percepción. Es una imagen que toma por objeto relaciones, actos simbólicos, sentimientos intelectuales¹⁴.

Volviendo a la *imagen-memoria*, podemos decir que, en cierto sentido corresponde a una *imagen-mental* pues interpreta en el recuerdo las imágenes retenidas por la percepción. Sin embargo, la *imagen-memoria* no se adviene del todo al modelo de una *imagen-mental*, aunque la incluya o forme parte del conjunto posible de imágenes mentales, pues no se efectúa el análisis, ni plenamente una hermenéutica, sino que lo que acaece es una recuperación del tiempo perdido, se produce por analogía la remembranza, se inventa y se construye una memoria, se producen las honduras del presente escarbando en un pasado olvidado. La *imagen-memoria* corresponde a la imagen tiempo, a la imagen del tiempo, al tiempo hecho imagen, a la imagen constituida en el tiempo.

La *imagen-memoria* del recuerdo, expresado en el testimonio, corresponde a retratos que quedaron como huella, retratos no pintados de una población y un campamento mineros. A

¹⁴ Gilles Deleuze: *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*. Paidós 2003. Barcelona. Pág. 277.

juzgar por los retratos de la memoria, parecen una población y un campamento mineros sitiados por el viento y el polvo, el viento de la estación, otoño, el polvo que arrastra el viento. También podríamos decir que estamos ante una población y un campamento sitiados por el viento del tiempo y el polvo del tiempo. Población y campamento deteriorados por la explotación minera.

Empero, la *imagen-memoria* transcurre en un presente, trabaja la profundidad del presente como pasado duradero, empero se hace la remembranza en un presente, aunque este sea fugaz y tienda al futuro, penetrando cada vez más, en esa misma medida, las grutas del pasado. Para entender los desafíos de la complejidad, debemos situarnos en el presente de la reflexión, un presente como puentes entre temporalidades. Quizás la complejidad sea haga visible desde este presente.

El presente

Tres jóvenes mujeres caminan lentamente por la cancha. Son tres estudiantes. ¿Dónde se dirigen? ¿A su aula? ¿Quién sabe? Después de haberse perdido, quién sabe dónde, ¿dejaron acaso una estela en el verde de la cancha de fútbol del *campus* de la universidad? Ninguna estela afuera, la cancha las olvidó, no forma parte de su paisaje. La estela quedó en mí, tres mujeres jóvenes pasaron juntas, recorriendo como ondas del verde flujo del pasto. Al fondo, uno de los edificios inacabados de la Facultad de Ciencias Puras, gris como el cemento. Detrás de él, otro edificio, con las mismas características, pero esta vez pintado de azul. Frente a mí, debajo de mi ventana, se encuentran los otros edificios de la facultad, se trata de tres galpones que alojan a profesores, aulas y cuartos de investigación. Un poco más al fondo, a mi derecha, se encuentra la casa del centro de ecología. Entre esta casa y otras casas repartidas desordenadamente se encuentran las instalaciones de la carrera de biología. Toda esta arquitectura universitaria se halla contenida en un paisaje terroso, de cerros gredosos y altos eucaliptos que emergen desde la época de las haciendas.

No quiero hablar de la universidad, es meramente una casualidad que su campus se encuentre frente a mí. Tampoco quiero hablar del paisaje circundante, los cerros, las formaciones

erosionadas de las cumbres de *Las Ánimas*. No sé si estos cerros que forman parte de la cordillera, que encierran la cabecera de valle de la hoyada paceña son una casualidad o, mas bien, una naturalidad. Algo que extiende su geología a tiempos inmemorables, tiempos sin el testimonio de la mirada humana. No sé tampoco si tengo que ver algo con estas montañas, esta región montañosa, esta cabecera de valle. Supongo que sí. Nací aquí, en esta ciudad, La Paz, construida en las faldas del Illimani. Empero, sospecho que este presente, paisaje del presente, recorrido del presente, es apenas una excusa para abordar mis recuerdos. Lo que me preocupan son mis recuerdos. Busco en ellos descifrar el sentido de mi existencia. Quizás no haya ningún sentido, salvo la invención de sentidos en la imaginación añejada que dejan los recuerdos.

Ahora, veo llover, millares líneas de la lluvia caen en bloque desmenuzado, despedazado, empero secuencial. Inclinas, manteniendo un mismo ángulo en la caída, mojando el espacio aéreo, los árboles, los cerros, los techos de las casas y el suelo. Yo, dentro, otra vez, en la habitación donde escribo, seco, cobijado por el calor del cuarto, escuchando a Susana Baca, interpretando *Vientos del olvido*. Desde la ventana veo al paisaje mojarse. La peruana Baca deja sentir su voz fuerte, penetrante, profunda, abriendo resonancias sensibles, afectivas, en el cuerpo, dice:

Pudo ser para otros un rostro que el viento del olvido borra a cada instante, pudo ser, pero yo la amaba

El peso sensible de la frase, por lo tanto eterno, radica en el *yo la amaba*. El significado palpitante, que se opone al viento del olvido, que borra a cada instante su rostro en la memoria de otros, es la confesión de este amor por ella. Pero, el nombre de la canción es *vientos del olvido*. ¿Finalmente los *vientos del olvido* gravitan más que el amor o agobian tanto que de todas maneras envuelven al *yo la amaba*, que este amor queda en el pasado? Sólo, en el recuerdo, acuerdo que *yo la amaba*, ahora, ese *yo* del recuerdo sólo recuerda que *la amaba*. El presente es ese lugar desde donde recordamos.

Después de dejar constancia que estoy presente en la narración, aunque ésta se efectuó la mayor parte del tiempo en tercera persona, muy pocas veces en primera persona, reencuentra aparentemente ausente el relato en segunda persona. No hay dialogo, hay análisis y, a veces, reflexión. No podía ser de otra manera, en la complejidad de la pluralidad también está presente el *yo*, aunque este *yo* sea otro. Sin embargo, a pesar de que la función denotativa sea preponderante y, por lo tanto las pretensiones de objetividad, no hay que olvidar que esta función es simultánea a la función emotiva del discurso¹⁵. Los tejidos de la complejidad de la pluralidad no podrían ser comprensibles sin la participación subjetiva.

Ahora podemos entrar de lleno a lo que considero es el objeto del eje central del ensayo, el objeto de la reflexión, a propósito de los nucleamientos de la complejidad. Creo que la investigación de Pascale Absi sobre los cooperativistas mineros me permite visualizar estos nucleamientos. Pascale hace evidente, a través de su investigación, el entrelazamiento subjetivo, social, cultural e imaginario de las conformaciones institucionales de las formaciones sociales abigarradas. El campamento minero es un ejemplo de esta complejidad, de la articulación entrelazada de las redes, las prácticas y las estructuras sociales. A partir de los ejemplos de esta investigación podemos irradiar una mirada de los entramados de la complejidad en los contextos de la pluralidad. Otra vez la intuición del acontecimiento como multiplicidad de singularidades.

Los ministros del diablo¹⁶

La exposición de la investigación de Pascale Absi consta de cuatro partes: La primera está dedicada a escribir la experiencia de los hombres de la mina; la segunda parte se ocupa de las deidades de la mina, desarrollando una antropología de las religiones inherentes; la tercera parte recupera la proliferación testimonial en un análisis de los rituales y las relaciones de trabajo; y la cuarta parte se dedica a exponer la constitución subjetiva subterránea en una reflexión sobre los cuerpos y almas, que trata de los retos íntimos de la producción subterránea. La conclusión de la investigadora es que la producción minera, la específica

¹⁵ Ver de Jakobson *Poética*.

¹⁶ *Los ministros del diablo*, Título del libro de Pascale Absi; Ob. Cit.

forma de trabajo del minero, en un entrono determinado, es un elemento estructurante de las relaciones sociales, una forma de relación con las fuerzas vivas, las deidades, un modo de asumir su relación ética, sus códigos morales en acción. Esta articulación de relaciones, este haz de relaciones, es constitutiva del minero como sujeto y como clase¹⁷.

Los ministros del diablo son los trabajadores mineros, obreros y cooperativitas, antes mitayos y *kajchas*, aunque también *palliris* y *juqus*. Son trabajadores del subsuelo, perdidos en los socavones, que tienen un pacto con el diablo, con la *manqa-pacha*, con el sapo y la víbora de las vetas. Estos trabajadores mineros, arrancados de sus comunidades, fueron la articulación humana temprana con los flujos del capitalismo. Fueron eso, la mezcla, entre lo ancestral y lo moderno, lo comunitario y lo individual, entre lo no capitalista y lo capitalista, la reciprocidad y el cambio, la fertilidad y la producción, entre lo espiritual y lo laico. Pascale Absi, distanciándose y criticando la tesis de Michael Taussig,¹⁸ quien propone una contradicción indisoluble entre modo de producción campesino y modo de producción capitalista, desde una visión maniquea, mostrando la figura del Tío como una fetichización de la perversión capitalista, escribe:

En efecto, contrariamente a la visión de Taussig, los campesinos de la Colonia no estaban necesariamente horrorizados ante la mercantilización de la economía, y existe una participación voluntaria en su participación en los mercados, el propio kajcheo aparece como una invención capitalista indígena. Es más, incluso si alteró antiguas lógicas socioeconómicas, esta participación contribuyó también a la reproducción de las comunidades andinas. Finalmente, la aparición del dinero no ha implicado necesariamente la adopción de la ideología mercantilista y de la plusvalía en detrimento de intercambio y del valor de uso. Recordemos, además, que la formación de una clase minera tal como la descrita por Taussig (asalariada, proletarizada, etc.) es posterior a la irrupción del mercado en las comunidades campesinas; por lo tanto, los indígenas no descubrieron el capitalismo en las minas¹⁹.

¹⁷ Ibid.: Pág. Pág 307.

¹⁸ Ver *The Devil and Commodity Fetishism in South America* de Michael Taussig. Chapel Hill: The University of North Carolina press.

¹⁹ Pascale Absi; Ob. Cit.; Págs. 124-125.

Es elocuente esta estrofa, pues muestra las formas tempranas de asociación de las instituciones de las sociedades antiguas con las redes del mercado, redes que son una verdadera avanzada de las relaciones de producción capitalista. También nos muestra el camino inverso, el reforzamiento de las formas comunitarias, usando los mismos circuitos del mercado, los mismos circuitos monetarios, de tal manera que estos terminan interpretados mediante otra codificación, dando lugar a otra decodificación, alejadas de la axiomática de los flujos del capitalismo. El proletariado minero aparece con la aparición de las relaciones de producción capitalistas, con su asentamiento en la forma de la organización capitalista de la explotación minera, diseñada a partir de la división del trabajo. Empero, este proletariado minero nunca abandonó sus vinculaciones imaginarias con la espiritualidad animista, tampoco dejó sus relaciones con el entramado comunitario. Desechó en un rincón sus antiguos instrumentos de trabajo, los anticuados medios de producción, sin embargo, actualizó su red de relaciones de parentesco, se incorporó al tejido de las alianzas, promoviendo nuevas filiaciones. El presente del mundo minero andino es una mezcla, donde el pasado disociado del sueño ancestral termina cohabitando con la modernidad imitativa. Forma parte de lo barroco de la periferia del sistema mundo capitalista.

Es el nudo el que nos interesa, es la articulación, es el amarre entre un hilo de un tejido y otro hilo de otro tejido. Para que suceda esto deben destejarse los entramados, deben amarrarse sus texturas, como hilvanando otro tejido, otra textura. Podemos decir que se trata de deshilar y volver a tejer. Lo múltiple no es disperso, ni tan sólo forma un acontecimiento, sino que está conectado de algún modo, compone un nuevo acontecimiento. Por eso el secreto está en el detalle. Cada partícula ya es el resultado de un nuevo contexto. La pregunta que podríamos hacernos, cuando nos movemos, podría ser: ¿Cuál es ahora el horizonte? ¿Horizonte de qué? ¿Horizonte histórico, horizonte cultural, horizonte civilizatorio? ¿Horizontes de los modos de producción u horizonte de la globalización? ¿Horizonte de la desaparición de lo viejo? ¿Horizonte de la aparición de lo nuevo? Pero, ¿qué es lo nuevo? Lo nuevo ya no es lo moderno, pues ha dejado lo moderno de ser lo nuevo. Lo moderno no era más que un tópico que ocultaba imágenes o todo lo que podrían haber dado las imágenes, imágenes de los mundos, imágenes de los modos de producción, imágenes de los modos de civilización,

imágenes de los modos de cultura. Gilles Deleuze habla del horizonte de la imagen, pero también de la civilización de la imagen:

Por un lado la imagen no cesa de caer en el estado de tópico: porque se inserta en encadenamientos sensoriomotores, porque ella misma organiza o induce estos encadenamientos, porque nunca percibimos todo lo que hay en la imagen, porque ella está hecha para eso (para que no percibamos todo, para que el tópico nos oculte la imagen...) ¿Civilización de la imagen? De hecho se trata de una civilización del tópico, donde todos los poderes tienen interés en ocultarnos las imágenes, no forzosamente en ocultarnos la misma cosa sino en ocultarnos algo en la imagen. Por otro lado, al mismo tiempo la imagen intenta permanentemente horadar el tópico, salir del tópico... A veces se necesita restaurar las partes perdidas, reencontrar todo lo que no se ve en la imagen, todo lo que se sustrajo de ella para hacerla "interesante". Pero, a veces, por el contrario, hay que hacer agujeros, introducir vacíos y espacios blancos, rarificar la imagen, suprimirle muchas cosas que se le habían añadido para hacernos creer que se veía todo. Hay que dividir o hacer el vacío para reencontrar lo entero... Para vencer no basta ciertamente con parodiar el tópico, ni tampoco con hacerle agujeros y vaciarlo. No basta con perturbar los nexos sensoriomotores. Hay que "unir" a la imagen óptica-sonora fuerzas inmensas que no son las de una conciencia simplemente intelectual, ni siquiera social, sino las de una profunda intuición vital²⁰.

Al respecto, hay que rescatar una intuición vigorosa de Luís Tapia Mealla, cuando habla de la condición multisocietal. Lo abigarrado no solamente comprende la articulación de distintos modos de producción, es decir de distintos movimientos en el espacio, por lo tanto articulación de distintos fragmentos espaciales, sino también se trata de la articulación de distintas temporalidades. ¿Cómo se visualiza esto? Cuando se encuadra una imagen, cuando se la capta en su estática eterna, por sobre ella pasa el tiempo. Podríamos decir entonces, que la explotación minera en Los Andes es un cuadro detenido, una imagen aquietada en su inquietud, por sobre la que pasan distintos vientos de diferentes tiempos. Es el nudo gordiano de la formación social.

²⁰ Gilles Deleuze: *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*. Paidós 2004; Barcelona. Págs. 36-37.

Debemos hacer una pregunta, aunque esta recupere su tono filosófico: ¿Qué es el tiempo? Las filosofías de la modernidad tardía se han ocupado mucho del tema. Es indudablemente un tema fundamental para la filosofía kantiana y postkantiana. Martín Heidegger intenta pensar un tiempo no lineal, sacar al pensar filosófico de esta condena. Construyó la posibilidad de esta ruptura en *Ser y tiempo*²¹ para poder llegar al tiempo del ser. Este tiempo del ser no puede ser sino transtemporal, esto es, atraviesa las distintas dimensiones temporales y les da unidad en cuanto condición de posibilidad. En la interpretación de la relación entre ser y tiempo y tiempo del ser, Calos Másmela establece que se trata de una cuarta dimensión, que unifica las formas temporales de pasado, presente y futuro²². Esta transtemporalidad supera todos los tiempos posibles como condición de posibilidad. También podríamos decir que se trata de la inmanencia en el núcleo de las temporalidades. Se trata, desde un principio, de un recorrido que viene de la analítica del ser, que abandona al ente por la verdad del ser, entendido como donación, que abandona la tradicional concepción tridimensional del tiempo por la tetratemporalidad, entendida como donación del tiempo. Todo esto se produce en cuanto acontecimiento-apropiador:

*El acontecimiento-apropiador es el fin de un camino que conduce del ente al ser, del ser a la presencia, de la presencia al tiempo, del tiempo al Se da donador. Este camino es un retroceso (Rückgang) que se remonta al acontecimiento apropiador como el punto de partida de la búsqueda de lo que hay que pensar, esto es, de lo impensado en su acabamiento*²³.

¿Qué es entonces el tiempo? Podríamos hablar del espesor del tiempo, la densidad del tiempo, en cuanto profundidad y arqueología del movimiento. El tiempo emerge del movimiento, como de su crisálida, cuando aparece es lo único que queda, la imagen del tiempo, la *imagen-tiempo*, pues el presente ya ha desaparecido. El movimiento de rotación de la tierra, respecto de su propio eje, genera los días y las noches; el movimiento de traslación de la tierra, alrededor del sol, genera los climas, por lo tanto los meses; el movimiento del sistema solar, respecto al propio traslado de la galaxia, forma parte de la arqueología del tiempo. Pero, el tiempo se expresa en imágenes sin tiempo. Imágenes en perspectiva, imágenes en el horizonte.

²¹ Ver de Martín Heidegger *Ser y Tiempo*. Fondo de Cultura Económica. México.

²² Ver de Carlos Másmela: *Martín Heidegger: El tiempo del ser*. Trotta 2000. Madrid.

²³ *Ibíd.*: Pág. 137.

Las cruces que vigilan los primeros metros de la galería principal, flanqueadas de lámparas, barrenos y carretillas pintados con los colores de la sección y llevando su nombre, son los santos patronos de las minas y de sus trabajadores. Éstos últimos cuentan que esas cruces fueron instaladas en las bocaminas para moderar los peligrosos poderes del diablo y que, antes de su llegada, los accidentes del subsuelo eran mucho más frecuentes²⁴.

Las minas de Bolivia parecen remontarse a otros tiempos, así mismo, estos tiempos parecen pertenecer a otros mundos, donde las creencias parecen formar parte del mundo de la producción. La fertilidad agrícola es asumida en la explotación minera en el imaginario activo de los trabajadores. La bocamina, que es el umbral entre el espacio solar y el abismo de los socavones, es el lugar de encuentro de las divinidades, el lugar de la simbiosis y el sincretismo, el lugar donde las deidades precolombinas emergen como contenido de las formas cristianas incorporadas. La mezcla entre capitalismo y religión, entre explotación minera y agricultura, entre lo urbano y lo campesino, entre el campamento y la comunidad, la mezcla entre las divinidades, los santos, las vírgenes y los demonios en el imaginario animista de los mineros, muestran que estos lugares se comportan como un entramado de mundos. Abigarrado lugar de encuentros y de intercambios, de transformaciones de estructuras íntimas, de transfiguraciones y trasvaloraciones, de articulación de modos de producción y de modos de comportamiento. Aquí, en estos lugares de encuentros, en esta mezcla de tiempos distintos, lo imaginario se convierte en espacio donde se complementan las diferencias, se comparan las distinciones, permitiendo transferencias de unas formas a otras, afectando a sus contenidos partir de las mismas mezclas, llevando a cabo aproximaciones que alcanzan los límites del acercamiento, antes de perder la identidad. Estas equivalencias aberrantes mantienen todavía los rasgos de una historia olvidada.

Hemos resaltado varias veces la ambigüedad de la relación tataq'aqchus/tíos. Las cruces de las minas, que supuestamente contrarrestan los poderes peligrosos de los tíos y les impiden salir de las galerías, son al mismo el alter ego de los diablos subterráneos, con los cuales se confunden a veces. Según un principio desdoblamiento característico del panteón

²⁴ Pascale Absi: Ob. Cit.; págs. 128-129.

prehispánico, el binomio Tío/Tataq'aqchu es la contraparte masculina del binomio Pachamama/Virgen. Esta asociación de la cruz y el diablo se hace menos paradójica si se recuerda que cada uno de ellos, a su manera, intentó avasallar los cultos mineros prehispánicos. Las antiguas wak'as, satanizadas, adoptaron algunos rasgos de las divinidades católicas que vinieron a remplazarlas²⁵.

En otras palabras, el demonio se convierte en dios y el dios en demonio; también la pachamama se convierte en la virgen y la virgen en pachamama. El sincretismo y la simbiosis predominan en este mestizaje cultural. ¿Si esto pasa en las relaciones imaginarias, pasa lo mismo con las relaciones sociales? En un ensayo sobre el *ayllu* se usó esta hipótesis, se decía más o menos lo siguiente: Que así como habían concurrido simbiosis, sincretismos y mezclas, además de dualismos e interpretaciones entre sistemas culturales y sistemas religiosos, se puede esperar que algo parecido sucede en la formación social²⁶. En el apartado *Hermenéutica y simbiosis religiosa* del ensayo *Territorialidades secretas del cuerpo*, se establecen cuatro hipótesis:

Una hipótesis es excluyente, pues comprende la cristianización a partir de la erradicación del espiritualismo animista andino; esta hipótesis puede enunciarse del modo siguiente: La cristianización se irradia en todo el territorio conquistado, en la Colonia se consolida la internalización del simbolismo religiosos cristiano, en tanto que en la República se asume el cristianismo con la fuerza de la tradición; en este proceso desaparece toda huella de la religiosidad andina. Una segunda hipótesis, opuesta a la primera, se formularía a partir de la fuerza de la resistencia cultural, resistencia que habría logrado conservar la mitología andina, la cosmología, la cosmogénesis y la cosmogonía andinas, comprendiendo el ámbito espiritualista de una religiosidad animista, basada en la complementariedad del janajpacha y el ukhupacha; esta hipótesis se puede enunciar del modo siguiente: La Colonia no tuvo la fuerza para consolidar su hegemonía, siempre tuvo que pactar para poderse mantener en tierra conquistada; esta situación se agravó en la República, perfilándose a lo largo de la historia una crisis permanente de identidad. Esta crisis dejó más que resquicios, regiones

²⁵ *Ibíd.*: Págs. 130-131.

²⁶ Ver *Territorialidades secretas* de Raúl Prada Alcoreza. Comuna. La Paz.

enteras, espacios completos de resistencia, lugares donde se recuperó el imaginario cultural andino, comprendiendo su espiritualidad animista. Una tercera hipótesis se plantearía el sincretismo; esta hipótesis supone el mestizaje religioso, contextualizado en un mestizaje cultural que, de alguna manera, conjeturan un mestizaje étnico. El sincretismo entiende un entrelazamiento simbólico, una imbricación de significados, un abigarramiento de interpretaciones, que darían lugar a una nueva concepción del mundo, en este caso, una nueva dimensión espiritual, a partir de la puesta en juego de dos ámbitos culturales y religiosos contrapuestos. Esta hipótesis se puede enunciar del siguiente modo: No es posible resolver los problemas del colonialismo sino a través de la concreción de un sincretismo cultural, religioso y de las costumbres. El sincretismo religioso significa alternativamente dos cosas, la adaptación del cristianismo a un suelo espiritual diferente, la mimetización en la liturgia, la Epifanía y la ceremonia religiosa cristiana de prácticas y concepciones espirituales animistas. La cuarta hipótesis habla de la irreductibilidad de los ámbitos de religiosidad, de las identidades culturales y de las representaciones colectivas; la cultura es tomada como una matriz hermenéutica, a partir de la cual se interpreta otra cultura. Entonces, ocurre lo mismo con la espiritualidad religiosa, un ámbito religioso interpreta a otro ámbito religioso a partir de su propio sistema simbólico, a partir de su propia concepción sagrada. Se produce un enriquecimiento de las significaciones espirituales, sin que un ámbito religioso sea reducido al otro, sin que ambos ámbitos pierdan su consistencia interpretativa en una nueva reformulación sincrética. Esta hipótesis puede ser reformulada del modo siguiente: La religiosidad andina no ha perdido su vitalidad hermenéutica, su vinculación con el imaginario cultural, su característica animista propia inmanente a los mitos, los ritos, la magia y las prácticas espirituales. El contacto con la religión cristiana ha activado sus capacidades interpretativas, su propiedad plástica de abrirse a nuevas metáforas utilizando los signos ajenos en función de su propio simbolismo²⁷.

Ocurre algo parecido con la formación social. Una primera hipótesis podría enunciarse del siguiente modo: La expansión del sistema-mundo capitalista destruye, en la medida que avanza, los antiguos modos de producción, las tradicionales formas de reproducción, las estructuras y las instituciones inherentes a las formas no capitalistas y precapitalistas de las

²⁷ Raúl Prada Alcoreza: Ob. Cit.

relaciones de producción y reproducción, ocasionando la desaparición de otras formas de sociedad, que no sean las estructuradas por los circuitos monetarios, los tráficos mercantiles y los procesos de acumulación. La segunda hipótesis podría formularse de la siguiente manera: La geografía social y cultural de las formaciones no capitalistas habrían resistido a la expansión del modo de producción capitalista, de tal manera que lo habrían desordenado de tal forma que habrían quebrado su lógica interna, su esquema de formación y su proyecto de acumulación. Se habría producido, como dice René Zavaleta Mercado, una precapitalización del capitalismo, arrastrando a las relaciones de producción capitalistas a las formas de codificación y sobrecodificación desprendidas de las redes de reciprocidad y los juegos de complementariedad. Produciéndose en consecuencia un reforzamiento de las formaciones precapitalistas y no capitalistas, una reterritorialización de los entramados comunitarios. La tercera hipótesis corresponde al postuladote un sincretismo material, en el marco de las relaciones económicas, sociales y políticas: La contradicción entre relaciones de producción capitalistas y relaciones de producción no-capitalistas daría lugar a una formación social híbrida, de la que se desprenden nuevos marcos de relación social, que darían lugar a un proceso barroco, tanto en los procesos productivos, acumulativos y circulatorios, así como en sus formas de expresión, así como en sus lógicas de despliegue, en sus movimientos expansivos. Una especie de combinación abigarrada entre la axiomática capitalista y codificaciones clientelitas. La cuarta hipótesis corresponde a la pluralidad de los sistemas que cohabitan y coexisten, interpretándose mutuamente, interpenetrándose, usando el sistema de referencia la estructura de complejidad de otro sistema para interpretarse. Desde esta perspectiva, la periferia del sistema mundo capitalista habría conservado tradicionales estructuras de funcionamiento y cohesión social e incorporado nuevas estructuras de funcionamiento y nucleamiento social; estas últimas correspondientes a los procesos de racionalización modernos. En este caso, la interpretación entre sistemas económicos y sociales corresponde a procedimientos de conversión de bienes, productos, artefactos y equivalentes generales, como la moneda, pasando de un mundo a otro, cruzando umbrales, cambiando de agenciamientos y códigos. Hablaríamos, en este caso de una interpretación material, de una hermenéutica material, en ámbitos plurisociales.

Los *ministros del diablo* son el proletariado de los socavones, la articulación humana entre las entrañas insondables de la naturaleza, sus rocas ocultas, sus vetas mineralógicas, raíces penetrantes de la insaciable maquinaria capitalista, y las redes transnacionales del sistema mundo de la valorización abstracta del valor, reducido a la absorción del tiempo de trabajo socialmente necesario. Son los cuerpos del pacto entre sus deseos y los espíritus imaginarios del subsuelo. Los campamentos mineros son las articulaciones barrocas de la complejidad de la pluralidad de la formación social, son las formaciones concretas de los flujos y sedimentaciones de la diversidad. La pluralidad no solamente es la manifestación y la expresión del acontecimiento histórico, político y social, en tanto multiplicidad de singularidades, sino es la configuración compleja de las articulaciones, las coyunturas, los momentos e instantes densos, la configuración de la complejidad de las formaciones concretas en su desplazamiento y arqueología, en su sedimentación y genealogía. La pluralidad no es la mera dispersión, sino también la condensación de los pliegues sociales y culturales de la sociedad, pliegues extendidos y asentados en la desmesura de los espesores de la biodiversidad. La pluralidad es también la arqueología de la articulación misma. El nudo de la especificación, la materialidad de la arquitectura del detalle, el mundo de lo concreto. El *aquí y ahora* de la geografía y de la temporalidad histórica de la formación social. La pluralidad es la concatenación de las mezclas de la biodiversidad, de sus nichos ecológicos, de sus coexistencias y cohabitaciones, sus colateralidades y sus interpenetraciones. Aquí aparecen las formas de las convivencias y dependencias de los núcleos de articulación con respecto a sus entornos. Entornos, que a su vez, contienen otros núcleos de referencia, convirtiendo a los otros núcleos heterorreferentes en parte de los otros entornos. Hablamos de una multiplicidad de núcleos referenciales y autorreferenciales, así también de plurales entornos heterorreferenciales. Los núcleos no solamente tienen sus entornos, sino también sus vecindades de irradiación, así también su composición interna, la configuración estructural de su constitución recóndita. Del mismo modo podemos pensar redes de núcleos, en este sentido, también podemos suponer campos de entornos. La complejidad no solamente se remite a una estructura, tampoco sólo a una problemática, ni se reduce al incremento de relaciones, sino a las distintas modalidades de articulación, a las diferentes formas, niveles y planos de articulación. Lo que importa de la pluralidad no es tanto su dispersión sino la estructura, la composición y la configuración interna de sus núcleos de articulación. Por ejemplo, el núcleo

de articulación de un campamento minero oculta su contextura íntima, la convergencia de las relaciones con las que se abre al entorno y a sus vecindades, el lugar íntimo de las emergencias de las relaciones y proyecciones que propone al mundo. El campamento minero no solamente responde a la estructura de la división del trabajo, a la forma de la organización de las secciones del interior de la mina y su vinculación con el ingenio, incorporando los carriles del transporte de minerales y las otras redes de comunicación, además de los circuitos monetarios y de capital, sino su relación con el entramado comunitario, con el ciclo agrícola, con los compromisos con las instituciones culturales, definidas como usos y costumbres. El campamento minero en Bolivia resulta ser un núcleo entre los perímetros comerciales, los circuitos de capital, los contornos mercantiles, por un lado, y los recorridos de las relaciones de reciprocidad y juegos de complementariedad. Lo abigarrado se da en el sitio, en el lugar, de una manera concreta y específica, desplegando la lógica específica del núcleo específico. Lo abigarrado no es la dispersión sino la densidad de la articulación de la complejidad.

En resumen, se pone como nudo metodológico de interpretación y análisis a las articulaciones de de complejidad, que son a la vez prácticas estructurantes y estructuras efectivas de funcionamiento, sobre la base de las cuales se conforman instituciones efectivas, aunque no visibles del todo, tampoco institucionalizadas. Verdaderas instituciones sociales, que en su funcionamiento hacen eficaz y viable la mezcla y el entrelazamiento de lo plural. Se trata de instituciones realmente interculturales.

Diferencia e interculturalidad

Últimamente se habla mucho de interculturalidad, término que más o menos se refiere al intercambio entre culturas. La hermenéutica, de una manera más sofisticada y quizás más trabajada, construye una figura más sutil, que llama *fusión de horizontes*²⁸. Dos horizontes históricos-culturales establecerían una relación de encuentro, hasta si se quiere de relación de pugna. Si quedamos allí, el sistema de valores y el conjunto de prejuicios de un horizonte reduciría al otro horizonte, sin llegar a comprender el sistema de valores y el conjunto de prejuicios relativos al otro horizonte. Para que ocurra esto, es indispensable partir de la

²⁸ Ver de Hans-George Gadamer: *Verdad y método*. Tomos I y II. Sígueme. Salamanca.

comprensión de la relatividad de los propios valores y prejuicios, para poder acceder a los valores y prejuicios del otro horizonte. Esta relación, este intercambio entre horizontes, se basa en una relación de respeto, es decir, en una relación ética. En estas condiciones se produce la *fusión de horizontes*. En el intercambio los horizontes culturales crean un horizonte mayor, que los contiene, sin borrar la diferencia. Este esquema hermenéutico, que contiene, además, el método del círculo hermenéutico, que parte de la precomprensión del lenguaje para acceder a la comprensión actualizada del uso del lenguaje, basa su tesis en el supuesto bondadoso de la ausencia de toda relación de fuerza, de todo diagrama de poder. Jürgen Habermas también imagina la extensión de la democracia por medio de acción comunicativa, basada en la concurrencia discursiva con pretensiones de verdad. La tesis de Habermas supone también la superación de las acciones estratégicas, la superación del uso de la fuerza y el ejercicio de la violencia, es decir, la ausencia de relaciones de poder. Considera posible la absorción por parte de la sociedad del ejercicio estatal, de la cosa pública, por medio de la concurrencia discursiva²⁹.

En cambio para Jacques Derrida la diferencia es irreducible, la clave se encuentra en la diferencia, sobre todo en la pequeña diferencia, casi imperceptible³⁰. Esto recuerda a la concepción popular que dice que el diablo está en el detalle. Empero, aquí no hablamos de una diferencia pequeña, sino de una diferencia cualitativa, de una diferencia de niveles. La diferencia entre relación de fuerza y relación discursiva, entre fuerza y comunicación, entre fuerza y enunciación, entre acción de fuerza y acción comunicativa. Aunque ya Michel Foucault entendía que las formaciones discursivas forman parte de los dispositivos de poder, que no se puede obviar la relación de complicidad entre poder y saber, tratemos de situarnos en ese salto, en esa articulación entre poder y saber, fuerza y enunciación³¹. La diferencia de la que hablamos es una articulación. No nos referimos a la *diferancia*, termino inventado por Derrida, para mostrarnos la pequeña, infinitesimal diferencia, error en la escritura y equivalencia en la pronunciación de la lengua francesa. Sino, en este caso, se trata de una gran diferencia, de una diferencia abismal, diferencia material, diferencia de las condiciones mismas de existencia. La fuerza responde al despliegue de energía corporal, la enunciación

²⁹ Ver de Jürgen Habermas: *Teoría de la acción comunicativa*. Taurus. Madrid.

³⁰ Ver de Jacques Derrida: *Ley y fuerza*. Fondo de Cultura Económica. México.

³¹ Ver de Michel Foucault: *Vigilar y castigar*. Siglo XXI. México.

responde, para decirlo de algún modo, a la *fuerza del entendimiento*³², haciendo paráfrasis a un uso conceptual de Hegel en la *Fenomenología del espíritu*³³. Empero, aquí, en este caso, no interesa tanto la distinción, la separación y el diferimiento, sino la articulación de esa distinción, de esa separación y ese diferimiento. Niklas Luhmann dice que sólo hay relación en la diferencia, entre diferentes³⁴. Del mismo modo, podemos decir que, sólo puede articulación de lo diferente y en la diferencia. Se articula lo distinto, lo separado, lo diferido, lo discontinuo, lo que para tener cierta continuidad debe contar con una juntura, podemos decir también con una coyuntura. Desde esta perspectiva vamos a desarrollar una crítica al presupuesto de interculturalidad, buscando, mas bien, entrever la eficacia de las articulaciones culturales.

Para comenzar podemos desplegar algunas hipótesis alternativas a la hermenéutica:

1. No hay interpretación posible, no hay acción comunicativa, tampoco concurrencia discursiva, no hay hermenéutica, sino sobre un campo de fuerzas.

Ya lo decía Foucault: El poder produce verdades, el poder produce saberes, el poder produce realidades, las prácticas no-discursivas, que son relaciones de poder, sostienen y se cruzan con las prácticas propiamente discursiva. La concurrencia discursiva es posible porque hay competencia de fuerzas, porque hay conflicto político. Obviamente las cosas no suceden de manera directa, no es que el campo de fuerzas sostiene, en sentido literal, el campo discursivo, no es que el diagrama de poder se comporta como una estructura respecto a la superestructura del saber. Esto lo descartó Foucault en *Arqueología del saber*³⁵. El diagrama de poder se cruza con la formación discursiva, se articula, en pleno sentido de la palabra. El discurso penal es usado por la arquitectura de la cárcel, los diagramas disciplinarios usan los discursos científicos positivistas. En este cruce, en esta articulación, los discursos se convierten también en dispositivos de poder, en un ámbito de relaciones complejas entre poder-saber y saber-poder, en el marco de las instituciones, entendidas como agenciamientos concretos de poder,

³² Revisar *Genealogía del poder* de Raúl Prada Alcoreza. Episteme. La Paz.

³³ Ver *Fenomenología del espíritu* de G. W. F. Hegel. Fondo de Cultura Económica. México.

³⁴ Ver *Ciencia de la sociedad* de Niklas Luhmann. Anthropos. Barcelona.

³⁵ Ver *Arqueología del Saber* de Michel Foucault. Siglo XXI. México.

que mezclan discursos y juntan fuerzas. Volviendo a la hermenéutica, la interpretación supone también un encuentro de fuerzas y de cuerpos. Los cuerpos exponen su visibilidad, en plena manifestación de sus fuerzas y potencias, y para hacer evidente este encuentro, para afirmar este encuentro, consolidarlo, ratificarlo, darle un carácter permanente, transfiriendo su composición a los símbolos, hacen uso de la fuerza del lenguaje, constituyendo el sentido inherente a semejantes escenarios de encuentros, enfrentamientos, competencias y concurrencias. Al respecto, Dominique Temple escribe:

Y bien, la palabra se expresa transformando la naturaleza de sus propios significantes. El cuerpo es el primer significante, que es inmediatamente grabado con cicatrices, tatuajes, adornos, los cuales, separados del cuerpo, se convertirán en máscaras. A lo que hemos llamado "revelación" sucede entonces la "significación", que se puede llamar, con las tradiciones religiosas, "encarnación", en sentido inverso de lo que se ha producido para engendrar la conciencia³⁶.

Eso es, esto es lo que queremos decir, en otras palabras, el cuerpo es el primer significante, la fuerza, la potencia del cuerpo, sus capacidades, son, por decirlo así, la primera acción comunicativa. Esto es, poner en común lo que es diferente, poner en la mesa lo que es de ambos. En aymara se dice a este acto, a este escenario, a este compartir, *aptapi*. Esto es, poner en la mesa lo que cada quien trae, compartir la comida que todos componen, de acuerdo a su participación. La colectividad se reúne en el centro, en el *taypi*, lugar de encuentros, de articulación de las complementariedades, lugar de conjunción de la dualidad, también de la cuatripartición³⁷. Poner, exponerse, *communitas*; esto hace a la comunidad³⁸. La colectividad es una construcción desde las aportaciones, que después pueden terminar siendo las partes del todo. Una comunidad jamás es una homogeneidad, contiene mas bien, una heterogeneidad inherente. Lo que pasa es que la heterogeneidad termina siendo articulada, lo que da lugar a la cohesión, a la conformación institucional, a la organización, y, sobre todo, al imaginario

³⁶ Dominique Temple *Teoría de la reciprocidad*. Tomo II, Parte 2. Ob.Cit.; Pág. 55.

³⁷ La tetralógica viene de la concepción del *chaq'a*, que significa puente y cruce de mundos. La llamada cruz andina, que comprende la cosmovisión del *alajpacha* y el *takpacha*. La dualidad de los ayllus supone la cuatripartición, dos por lado, que, su vez supone la relación *chacha-warmi*, es decir, la relación hombre-mujer.

³⁸ Ver de Roberto Esposito: *Communitas*. Amorrortu. Buenos Aires.

colectivo. Lo que importa, otra vez, es la articulación, que hace posible una conformación social, una sociedad, una asociación. Esta hipótesis se opone tanto a las tesis románticas sobre las comunidades, así como a las tesis estructuralistas sobre las estructuras elementales del parentesco, como la relativa a las, de Lévi-Strauss³⁹, como la referida a las *estructuras elementales de la reciprocidad*⁴⁰, de Dominique Temple, así también a la tesis y antítesis etimológicas sobre la comunidad, de Roberto Esposito⁴¹. No es que esta tesis se descarte completamente, sino que no son asumidas como explicación histórica, social y política de las procedencias y actualizaciones de la comunidad. Son asumidas tal como son, como utopía *a priori*, en el primer caso, como esquematismo estructural, el primero y segundo casos, y como deducciones filosóficas hermenéuticas a partir de las raíces etimológicas, en el último caso. Se requiere un encuentro con la pluralidad de las comunidades, tanto en el sentido de la pluralidad interna como de la pluralidad externa; es decir, la pluralidad contenida en las articulaciones de la comunidad, así como la pluralidad extendida y dispersa de las comunidades, de acuerdo a su multiplicidad de procedencias y la diferencia de sus recorridos históricos. La comunidad se constituye a partir de la articulación de la pluralidad de sus procedencias, de la articulación de la pluralidad de los aportes de grupos de filiación, a partir de la articulación de los bocetos institucionales, inscritos en los usos y costumbres. Ahora bien estas articulaciones son posibles cuando a partir de los cuerpos y sobre los cuerpos se ejercen relaciones de fuerzas, que se inscriben en la piel, en la superficie de los cuerpos, así también cuando se internan en el espesor de los cuerpos, produciendo las subjetividades constitutivas de las comunidades, expresadas en los sistemas simbólicos, en los desplazamientos del lenguaje, en las formas enunciativas, en los esquemas de los comportamientos, así como en los esquemas de las costumbres y conductas.

A propósito de la crítica al concepto de cultura, Félix Guattari dice que:

³⁹ Ver *Estructuras elementales del parentesco* de Lévi-Strauss. Fondo de Cultura Económica. México.

⁴⁰ Ver *Teoría de la reciprocidad de Dominique Temple*. Tomo II, Parte 2. Ob. Cit.

⁴¹ Ver *Communitas* de Roberto Esposito. Amorrortu 2003. Buenos Aires. También revisar *Immunitas*, del mismo autor. Amorrortu 2005. Buenos Aires.

El concepto de cultura es profundamente reaccionario. Es una manera de separar actividades (actividades de orientación en el mundo social y cósmico) en una serie de esferas, a las que son remitidos los hombres.

Una vez que son aisladas, tales actividades son estandarizadas, instituidas potencial o realmente y capitalizadas por el modo de semiotización dominante; es decir, son escindidas en sus realidades políticas...

La cultura en tanto esfera autónoma sólo existe en el nivel de los mercados de poder, de los mercados económicos, y no en el nivel de la producción, de la creación del consumo real.

Lo que caracteriza a los modos de producción capitalísticos es que no funcionan únicamente en el registro de los valores de cambio, valores que son de lo orden del capital, de las semióticas monetarias o de los modos de financiación.

Estos también funcionan a través de un modo de control de la subjetivación, que yo llamaría "cultura de equivalencia" o "sistemas de equivalencia en la esfera de la cultura". Desde este punto de vista el capital funciona de un modo complementario a la cultura en tanto concepto de equivalencia: el capital se ocupa de la sujeción económica y la cultura de la sujeción subjetiva. Y cuando hablo de sujeción subjetiva no me refiero sólo a la publicidad para la producción y el consumo de bienes. La propia esencia del lucro capitalista está en que no se reduce al campo de la plusvalía económica: está también en la toma del poder sobre la subjetividad⁴².

Esto nos lleva a una segunda hipótesis:

2. La cultura como hermenéutica y la civilización como heurística, la cultura como espíritu de la comunidad y la civilización como materialidad instrumental de la sociedad, no son más que formas de la autonomización de la racionalidad instrumental

⁴² Félix Guattari y Suely Rolnik: *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Tinta Limón 2006. Buenos Aires. Págs. 23-24.

y de la conformación de las instituciones de la modernidad. Estas formas no son más que parte de la ideología correspondiente al desarrollo de los ciclos del capitalismo, formas de legitimación, sistemas valóricos que responden a la transvaloración de los valores, es decir, a la suspensión y vaciamiento de los valores y los sistemas simbólicos fuertes. Todo esto forma parte de la ilusión de las formaciones enunciativas de la modernidad y de la eficacia disciplinaria de sus instituciones. Lo que no ha desaparecido es el sentido práctico, la vida cotidiana, la eficacia de las formas concretas de las conductas y costumbres de las agrupaciones por filiación y alianzas, por afinidades, la invención de relaciones que componen comunidades diversas, incluso la comunidad de los que no pertenecen a ninguna comunidad⁴³. No hay cultura ni civilización, inventos de la academia de la modernidad. Lo que hay son las múltiples mesetas de las formaciones sociales, de las formaciones históricas y las formaciones de saberes, acompañadas por sus sistemas productivos, sus sistemas simbólicos y sus magmas imaginarios, el diluvio de los flujos. En términos ecológicos, se podría decir, lo que se da, son las formas complejas de la biodiversidad, con sus nichos biológicos, sociales y subjetivos. Si todas estas formaciones históricas se encuentran por casi medio milenio por el modo de producción capitalista, ocasiona que sufran deformaciones y sea vean exigidas a inventar y adecuar sus propios núcleos de articulación con las redes del sistema mundo capitalista, es parte del azar y de la aleatoriedad de una expansión sin precedentes de un sistema hegemónico, que prepondera la valorización del valor abstracto, del valor monetario, como equivalente general del cambio. La era capitalista no ha hecho desaparecer las formas concretas de las formaciones sociales, tampoco sus historias específicas, sus genealogías y arqueologías. Ahora emergen, no como culturas, tampoco como interculturalidad, versión avanzada del liberalismo perdurable, sino como resistencias, rebeliones y proyectos políticos alterativos de la modernidad. Lo que se da de manera efectiva son las cartografías del deseo, las formas diversas de la constitución de subjetividades, la renovación desplegada y diferenciada de los sistemas simbólicos, de los imaginarios

⁴³ Alusión a un texto de Maurice Blanchot: *La comunidad inconfesable*. También revisar de Lucy Nancy, *La communauté désœuvrée*. París, 1986.

colectivos y los sentidos prácticos, acompañados por los diagramas de poder y las estrategias espaciadas de resistencias.

Para decirlo, en términos sencillos, lo que hay es vida (*bios*), proliferante, en todas sus formas, sobre todo en esas formas que acontecen en la intimidad de los cuerpos, en las formas de la memoria, en las formas de las imágenes-movimientos, afectiva, activa y mental, en las imágenes-memoria, en las imágenes-tiempo. La vida que se manifiesta en los entrelazamientos complejos de la biodiversidad, en el mapa de sus nichos ecológicos, articulados por efectos concomitantes y desplazamientos, que recorren espacios encadenando el ecosistema. La vida, que contiene en su intimidad, la constitución de subjetividades. Ahora bien, cuando hablamos de cultura, ¿de qué estamos hablando? ¿Cultura como sinónimo de civilización, sólo que haciendo hincapié en el aspecto espiritual? Félix Guattari dice que:

La palabra cultura ha tenido varios sentidos en el transcurso de la historia: su sentido más antiguo es "cultivar el espíritu"... El segundo núcleo semántico agrupa a otras significaciones relativas a la cultura: es el sentido... que voy a designar como "cultura-alma colectiva", sinónimo de civilización. El tercer núcleo semántico... corresponde a la cultura de masas y lo llamaría "cultura-mercancía"⁴⁴.

El primer concepto de cultura nos lleva a una cultura de elite, el segundo concepto de cultura nos traslada a una heterogeneidad de culturas, cada una etnocéntrica, respecto a las demás. El tercer concepto de cultura nos arrastra a reconocer los actuales procesos de producción de subjetividades, desatados desde la instrumentalización mediática. Los conceptos de cultura, por más diferenciales que sean, no dejan de esconder lo básico, la dimensión micropolítica donde se constituyen las subjetividades. Félix Guattari prefiere no hablar de sujeto, de sujeto de la enunciación, tampoco de sujeto de la acción, prefiere hablar de "agenciamientos colectivos de enunciación". Podríamos hablar también de *agenciamientos colectivos de la acción*. Estos son los movimientos y las organizaciones incrustadas en los movimientos sociales. De acuerdo a Guattari el provecho capitalista es producción subjetiva del poder, fuera de la producción material de las mercancías, que se conlleva en el marco de la acumulación

⁴⁴ Félix Guattari y Suely Rolnik: Ob. Cit.; Pág. 26.

ampliada de capital, en términos de la valorización del valor. Esto significa que la subjetividad no se sitúa en el campo individual, su campo es el de todos los procesos de producción social y material⁴⁵. No hay pues cultura, en el sentido macro, sino matrices de producción de subjetividades, en sentido micropolítico.

3. En el fondo lo que se pone en juego son las formas de sociedad inhibidas por la expansión del sistema-mundo capitalista. Sociedades inhibidas que, sin embargo, no han perdido sus potencialidades, tampoco sus posibilidades, sociedades abiertas al futuro, capaces de recuperar desde su pasado un presente lleno de incertidumbres. Lo que se pone en el tapete son esas articulaciones específicas, que se dan en la vida cotidiana, como sentido práctico, pero también como creación y horizonte utópico. Los núcleos de articulación desparramados en la geografía social son composiciones de comportamientos, conductas, relaciones, estructuras e instituciones, inscritas en los cuerpos, pero también en la atmósfera ocupada por la irradiación afectiva de los cuerpos, lo que comúnmente se llamó cuerpo social. Se podría decir, usando el lenguaje tradicional, que se trata de articulaciones entre fragmentos culturales, fragmentos económicos y sociales, fragmentos instrumentales y fragmentos imaginarios. Los núcleos de acción suponen núcleos materiales de junturas y coyunturas. La llamada interculturalidad no es otra cosa el establecimiento de nuevas redes, nuevos entramados, entre estos campos de núcleos y articulaciones efectivos de las formaciones sociales. La combinación de sistemas de códigos, que hacen a entrelazamientos de sobredecodificación y de decodificación. Sin embargo, estas recodificaciones no serían posibles sin la acción de los contactos, sin la visibilización de los referentes, sin las imágenes afectivas, las imágenes mentales y las imágenes memorias, que hacen circular los lenguajes y los símbolos. La interculturalidad y la intersubjetividad no es otra cosa que el entrelazamiento de fragmentos recurrentes y desterritorializados de formaciones sociales diversas. En este entrelazamiento societal no deja de haber concurrencia, competencia, ni tampoco relaciones de poder. Son, por lo tanto, distintos diagramas de poder los que se cruzan pugnando por una suerte de sobredeterminación y hegemonía.

⁴⁵ *Ibíd.*: Pág. 47.

Respecto al entrelazamiento entre los diagramas de poder indígenas, coloniales, republicanos y capitalistas, es menester encontrar sus núcleos de articulación, sus lugares de composición, sus coyunturas problemáticas, para poder comprender las configuraciones los mapas en formación, en permanente reestructuración, revisión, divergencia y descomposición, descomposición de instituciones heredadas, por lo tanto en composición de nuevas instituciones, que no terminan de conformarse, no terminan de constituirse. Están ahí, como edificios inconclusos, empero habitados, donde de llevan a cabo toda clase de actividades en condiciones incómodas. Las mismas ciudades, donde se asientan los edificios de estas instituciones, son incompletas. No se sabe bien si lo se trae como herencia es la premura de su fundación como plaza de armas o, en su defecto, es el desplazamiento continuo e improvisado, teniendo presente o en mente, objetivos soñados pero inalcanzables. Entre los delirios se encuentra el sueño de una modernidad evocada a la distancia desde los centros de la periferia del sistema-mundo capitalista. Las modernidades no se han dejado de dar a la distancia, pero de una manera deformada y perversa. No se trata sólo de las mezclas, de estratos diversos, en las historias de estas expansiones de la civilización y cultura modernas, sino de su deterioro anticipado, de las imitaciones evidenciadas en la estridencia de los comportamientos, conductas y parafernalias. Se trata de entender que no sólo hay una dependencia entre centro y periferia, que se repite multiplicadamente en las dependencias de los diseminados pequeños centros y sus respectivos entornos, sino que se trata de una ficción llevada a cabo con plena consciencia de causa. Se llevan a cabo los actos de la comedia, dejándose tragar por la ilusión. No sólo se encuentra el público seducido o alucinado, sino también lo actores terminan confundiendo trama y realidad, placer e incumplimiento, falta y ausencia, el deseo no se cumple. Este autoengaño es la máscara que cubre a los escenarios proliferantes de la modernidad, en la periferia del sistema-mundo. La expansión ya no sólo reproduce del centro hacia la periferia del sistema-mundo capitalista, sino también al revés, se desplaza desde la periferia a los mismos centros del sistema-mundo. No hablamos sólo de las modalidades y los efectos de las migraciones masivas, desatadas desde los orbes mismos de la crisis sistémica, sino también del despliegue, la elocuencia, la conformación misma de las formas diseminadas de la interculturalidad. La multiculturalidad y la interculturalidad son las formas expresivas de la postmodernidad.

¿Hay una célula en estos núcleos de articulación de las formaciones abigarradas, así como concibió metafóricamente a la mercancía Karl Marx para el caso del modo de producción capitalista, haciendo referencia a la ciencia positiva de la biología? Diremos que no. Marx estaba atrapado en la red de la *epistime* positivista de su época. Así como los tomistas supusieron que la partícula última del universo era el átomo, Marx supuso posible figurar a la mercancía como la célula viva del capitalismo. Hoy sabemos, a través de la ingeniería celular que la célula no es la unidad última del *bios*, sino que ésta es una compleja composición de estratos, paraestratos, metaestratos, delimitaciones internas, combinadas con delimitaciones externas⁴⁶, operaciones de clausura, para decirlo en términos de Niklas Luhmann, que construyen sus propias relaciones, sus propias estructuras, sus propios subsistemas, comportándose, también metafóricamente, como sistemas, diferenciándose constantemente del entorno, reduciendo la complejidad, pero, de la única manera posible, en este proceso evolutivo, creando una complejidad mayor⁴⁷. Tampoco la mercancía es la célula del modo de producción del capital, la mercancía es también una composición compleja de flujos, flujos dinerarios, flujos del trabajo, flujos de materias primas, flujos tecnológicos, dados en procesos temporales cada vez más vertiginosos, intensivos y cortos. De alguna manera la tesis de los borradores de Marx, en el apartado crítico sobre el método de la economía política, es una buena aproximación a las articulaciones de la complejidad. Esta tesis concibe lo concreto como síntesis de múltiples determinaciones. De la misma manera, las formaciones sociales no se reducen a alguna última unidad institucional. Lo que se da en ellas también son composiciones complejas, articuladas en distintos niveles, conectadas por redes que se desplazan también en múltiples planos. Sin embargo, lo que interesa detectar e identificar, en estos casos, son el mapa de nucleamientos de relaciones, estructuras y fragmentos institucionales. A estas congruencias sociales las hemos llamado núcleos de articulación. Se trata de núcleos de articulación, que articulan, formas, contenidos, expresiones y prácticas diversas, devenidas de diferentes formaciones y descomposiciones institucionales. Estos nucleamientos no sólo se distribuyen en los nuevos mapas sociales, disponiéndose en lugares de gravitación económica, social y cultural, sino que reinventan los lazos sociales, las

⁴⁶ Revisar de Gilles Deleuze y Félix de Guattari: *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia 2*. Pre-textos. Barcelona. En el original: *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie*. Les Éditions de Minuit 1980. Paris.

⁴⁷ Revisar de N. Luhmann: *Ciencia de la sociedad*. Ob. Cit.

cohesiones sociales, que tanto preocuparon a Emile Durkheim, transformando precisamente los lazos y las formas de cohesión heredadas.

4. En las formaciones sociales abigarradas, no hay pues unidades últimas, sino nudos de amarre, nudos de *quipus*, a distinta distancia y con distintos colores, desarrollando filigranas y texturas. Lo que hay son conglomerados de estos núcleos, geografías regionales de estos núcleos y conglomerados, lo que hay son redes de todo tipo, recorriendo el mundo, los continentes, los mares y las regiones, atravesando la atmósfera, la noosfera, la biosfera, excavando el subsuelo, sumergiéndose en los océanos y auscultando el espacio sideral. Ningún núcleo está aislado. Todos los núcleos y conglomerados de núcleos de articulación, sin perder su diferencia, incluso radical, se hallan conectados y afectados por lo que se ha llamado, con cierta simpleza, procesos de globalización.

Es importante retomar dos observaciones prácticas y de sentido común respecto a la actualidad de las identidades colectivas, la forma de hacerse presentes, los modos y maneras de los comportamientos desplegados en las urbes, donde se produce un proceso sostenido de migración rural-urbana. Una de estas observaciones se me hizo conocer hace una docena de años, en un seminario sobre cultura e identidad, llevada a cabo en el auditorium de la Alcaldía de la Ciudad de El Alto. La persona que la hacía era joven y estaba preocupado por la pérdida de la identidad en los jóvenes roqueros aymaras. Yo le conteste que: Desde la perspectiva del horizonte histórico cultural, no era para preocuparse la asimilación de gustos postmodernos, pues la vitalidad de la cultura se encontraba en la capacidad de una cultura de interpretar a otra cultura a partir de sus propios valores. Si los jóvenes aymaras interpretaban el rock desde sus valores culturales, lo que estarían haciendo es interpretar a la otra cultura. Después de esta respuesta, supe que muchos jóvenes aymaras-urbanos, cuando se casaban y adquirían el status de adultos, adquiriendo también responsabilidades, volvían al entramado comunitario, a los usos y costumbres de las familias. Aunque todo esto hay que constatar con investigaciones de caso, además de averiguar la cantidad de los contingentes que viven esta experiencia, de todas maneras los testimonios de estos retornos a las prácticas tradicionales dicen, de por sí, mucho sobre la complejidad de la actualización de las identidades colectivas.

La otra observación que se me hizo, fue por parte de un profesor universitario, una vez que culminó el programa de televisión en el que participamos. El programa versó sobre la crisis en Bolivia, la caracterización de la formación social boliviana y las identidades colectivas. El profesor me preguntó: ¿Por qué tenemos una imagen romántica del indígena, como si este fuese sólo campesino, preservando todos sus usos y costumbres? ¿Por qué no tomamos en cuenta a los indígenas emigrantes a las ciudades que han cambiado sus usos y costumbres, sus comportamientos y sus vestimentas, indígenas que ya les gusta otra música y han desarrollado otra cultura popular? Yo me acordé de la respuesta que di hace una década, empero no quedé del todo satisfecho. No tan es cierto que no se toma en cuenta, ni se tiene la imagen de los emigrantes imbuidos en el desarrollo de recientes culturas populares, a quienes les gusta mucho la cumbia *villera*, por ejemplo, la cumbia de las villas inventada en los barrios populares de la ciudad porteña de Buenos Aires, y expandida por las ciudades del cono sur. En respuesta se exponen las investigaciones sobre lo barroco y lo mestizo en las sociedades de la periferia del sistema-mundo capitalista. Empero, la verdad es que estos fenómenos populares culturales no han sido estudiados en profundidad y con la expansión comparativa suficiente. Vuelvo al tema, a propósito de la crítica de la interculturalidad.

Habría que acercar el concepto de interculturalidad al concepto de intersubjetividad. El concepto de interculturalidad alude al intercambio entre culturas, el concepto de intersubjetividad alude a las relaciones entre sujetos. Los sujetos son los portadores de valores culturales, sentidos prácticos, sentidos comunitarios, de sistemas simbólicos, magmas de significaciones⁴⁸. En todo caso la interculturalidad se realiza entre sujetos, a través y por medio de sus relaciones efectivas y afectivas. La acción comunicativa, pensada como categoría por Jürgen Habermas, es una acción desarrollada a través de sujetos, a partir de sus prácticas discursivas, con pretensiones de verdad⁴⁹. Se puede concebir que el sujeto se constituya en relación a otros sujetos. Para la interpretación psicoanalítica de Jacques Lacan, el *yo*, la identidad referencial construida por el posicionamiento del sujeto, es la imagen

⁴⁸ Revisar de Cornelius Castoriadis: *La institución imaginaria de la sociedad*. Tomos 1 y 2. Tusquets 2003. Buenos Aires.

⁴⁹ Revisar de Jürgen Habermas: *Teoría de la acción comunicativa*. Taurus 1999. Madrid.

anticipada del *otro*⁵⁰. Lo que queremos decir, en el fondo es que la realización de la interculturalidad depende de la efectuación práctica y afectiva de las relaciones entre sujetos. De todas maneras, estas relaciones, pasan por marcos, contextos, perfiles y arquitecturas institucionales, entendiendo la institución como la comprende y concibe Cornelius Castoriadis, como institución imaginaria de la sociedad. Incorporando en esta configuración a toda forma y tipo de institución, incluyendo a las instituciones culturales, instituciones invisibles, en cuanto a su arquitectura, en cuanto a su estructura subyacente, empero efectivas en el diseño de las prácticas sociales. Por lo tanto, del concepto de interculturalidad podemos pasar al concepto de interinstitucionalidad. Concepto que alude al entrecruzamiento y al entrelazamiento entre instituciones, al momento de acompañar las acciones de los sujetos. Los sujetos no sólo conllevan consigo valores, usos y costumbres, sino también y sobre todo, instituciones imaginarias. De este modo, pasamos de la crítica de la interculturalidad a la configuración de la interinstitucionalidad.

5. La práctica de los sujetos, sus relaciones intersubjetivas, vine acompañada y posibilitada por horizontes y contextos institucionales, que sirven como marcos y soportes imaginarios, como estructuras estructurantes y estructuras estructuradas⁵¹, como dispositivos y agenciamientos de relaciones de fuerza, relaciones que contienen cargas afectivas y deseantes. Las relaciones entre culturas, las relaciones entre sujetos, son, en última instancia, relaciones concurrentes entre instituciones.

Obviamente, lo que más interesa en este entrecruzamiento y entrelazamiento institucional, es la yuxtaposición de fragmentos institucionales, cuando éstos pertenecen a distintos horizontes históricos y culturales. Es cuando hablamos de *territorialidades* cualitativamente desemejantes, haciendo referencia no a la superficie de la tierra, ni a la geografía, sino a la construcción de distintos espesores culturales, particularmente en lo que se refiere a las formas de ocupación territorial. Es cuando hablamos de disímiles sistemas simbólicos, de inconmensurables lenguas, por lo tanto discordantes códigos y maneras de engranar los

⁵⁰ Revisar de Jacques Lacan: *Escritos*. Tomo 1 y 2. Siglo XXI. México.

⁵¹ Revisar de Pierre Bourdieu: *Intelectuales, política y poder*. Eudeba 1999. Buenos Aires. Del mismo autor: *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Anagrama 1997. Barcelona. También *Meditaciones pascalianas*. Anagrama 1999. Barcelona. Sugerimos también, del mismo autor, el análisis sociológico de la literatura de Gustave Flaubert: *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Anagrama 1997. Barcelona.

códigos, es decir, de los modos de decodificar. Es cuando nos remitimos a ininteligibles marcos institucionales, cuando hablamos de discrepancias cualitativas en la lógica estructurante de las estructuras subyacentes. Cuando esto ocurre, como es el caso de los campamentos mineros, estamos ante nudos que amarran distintas pitas, distintos lazos, logrando articular mundos, construir puentes entre ellos, estableciendo hermenéuticas improvisadas, fusiones provisionales de horizontes históricos y culturales, traduciendo bárbaramente los códigos de unos sistemas en otros, acoplando unas prácticas en el campo del sentido de otras prácticas, ocasionando, de este modo tanto la subsunción formal del trabajo al capital, así como la subsunción del capital a las sobrecodificaciones culturales. El trabajo asalariado es decodificado, no como parte del capital variable de la composición orgánica del capital, sino como parte del pacto con el *tío*, con la *manqapacha*, con el diablo, con las fuerzas oscuras del subsuelo. El ciclo de producción es articulado al ciclo agrario, del mismo modo, se puede decir que, ciclo agrario es subsumido al ciclo de explotación minera. Las deidades animistas son puestas en el mismo escenario imaginario que las deidades cristianas. Las vírgenes comparten con las *wakas*, las cruces de los cristos con las astas del *tío*, la luz termina seducida por la fuerza gravitatoria del abismo. En el campamento minero cohabitan las familias mineras con sus propias relaciones de parentesco, devenidas de los circuitos de complementariedad y los recorridos de reciprocidad. Las familias mineras cohabitan con las visitas rurales y con los asentamientos comerciales, además de compartir el espacio con las instituciones del Estado, de la iglesia católica, con las instalaciones de las micro-empresas, aunque también de las grandes empresas del transporte, los puestos del sistema bancarios y, de vez en cuando, los espacios y escenarios de distracción y entretenimiento. Estos núcleos de articulación social conforman verdaderos conglomerados institucionales, que componen el espacio en aras de la constitución de los nuevos sujetos y las nuevas subjetividades. En estos escenarios se desarrollo la ideología obrerista de los sindicatos mineros, expresada en un discurso marxista de guardatojo, sintetizada, quizás en su momento de intensidad, en la Tesis de Pulacayo. Que quede ahora un tibio recuerdo de esta tesis, es otra cosa, lo que importa que el comportamiento del sindicalismo minero se quedara entabado en la conducta de los cuerpos del nuevo proletariado minero, tanto del que deviene del capitalismo del Estado, como del que deriva del capitalismo salvaje. Mineros y cooperativistas son los sujetos sociales de la actualización de estos entrelazamientos, nucleamientos y conglomerados sociales abigarrados.

Sus contradicciones también expresan los desgarramientos al interior del proletariado, de la memoria del proletariado, en el contexto de una desalmada globalización. La crisis de Huanuni del 2006 tiene que ser leída desde este contexto histórico, desde esta genealogía de los micropoderes, gestados en los campamentos, mitad vivos, mitad cementerios, viviendo la ambigüedad de una vida entregada a la vorágine del capital⁵².

6. Para hablar de interculturalidad, en *strictu sensu*, es decir, en el sentido teórico aceptable, como un imperativo categórico, un deber ser, los sistemas culturales en cuestión, los sistemas simbólicos y los sistemas de valores, deberían partir de las mismas condiciones de posibilidad históricas concretas. Esto no ocurre, mas bien se habla de interculturalidad como derecho, como demanda, como reivindicación, reconociendo, sin decirlo, que partimos de condiciones desiguales culturales. Unas culturas se encuentran en condición de subordinación o de franca aculturación respecto de lo que se viene en llamar la cultura dominante. La interculturalidad no es un hecho, sino mas bien una búsqueda. Por eso mismo, políticamente, su enunciación es problemática, pues al buscar la igualdad, en condiciones adversas, termina legitimando la desigualdad fáctica. La revalorización de las culturas subordinadas o fragmentadas no puede plantearse desde la perspectiva de la interculturalidad, sino sólo es posible, en pleno sentido político, como lucha cultural⁵³, como práctica de reterritorialización cultural, en la búsqueda de la reconstitución del sistema simbólico como totalidad. No se trata de hacer desaparecer a la otra cultura, sino de situarse como alternativa histórica, como alteración práctica y valórica, como mundo alternativo, en tanto espacio y temporalidad de relaciones sociales estructuralmente diferenciales.

⁵² Nos referimos a los acontecimientos dramáticos de octubre del 2006, que enfrentaron a mineros y cooperativistas por la posesión del rico cerro Posokoni.

⁵³ Esta lucha cultural no está planteada al modo como lo hace Samuel P. Huntington y Arnol J. Toynbee. El primero pretende justificar la instauración militar del gendarme del imperio, los Estados Unidos de América, como representante visual del mundo occidental respecto del mundo oriental fundamentalista. El segundo, en su investigación histórica, pretende darle coherencia a los ciclos históricos, interpretándolos como la dominancia de unos sistemas culturales respecto a otros. Incluso llega a interpretar la guerra fría, cuando se enfrentan los países del Pacto de Varsovia con los países de la OTAN, los primeros supuestamente respondiendo a una orientación socialista y los segundos a una orientación capitalista, como actualización entre las formas del despotismo asiático respecto a formas democráticas occidentales. Revisar del primero *Choque de civilizaciones* y del segundo *Estudio de la historia*. Alianza Editorial. Madrid.

Este quizás es uno de los puntos más neurálgicos de la discusión. La pregunta con la que deberíamos comenzar podría ser la siguiente: ¿Cómo asumir la lucha cultural en el sistema mundo capitalista, de tal forma que fortalezca la lucha de clases contra la burguesía internacional, además de permitirnos superar los límites epistemológicos de la lucha de liberación nacional, incluyendo reivindicaciones ineludibles de las naciones oprimidas y de las identidades culturales, en el sentido pleno de la descolonización? La pregunta se podría reducir a la preocupación que conlleva: ¿Cómo darle un carácter político a la lucha cultural sin que esta caiga en el folclore o en el mero culturalismo? En primer lugar, la respuesta podría ser: La lucha cultural, por la autonomía cultural, por la plenitud de la vida cultural, no forma parte de los derechos especiales, de las reformas liberales, que ya reconocen la condición intercultural y la condición multinacional, desde la perspectiva de la ampliación de los derechos. Derechos que habrían evolucionado desde los derechos individuales hasta los derechos colectivos, pasando por los derechos sociales. La lucha cultural forma parte de la lucha por la autodeterminación de las naciones. Así de simple.

En las condiciones contemporáneas la lucha anticolonial ha adquirido perfiles específicos, que valdría compararlos con otros periodos y momentos de levantamientos *indígenas* y de movimientos sociales⁵⁴. El periodo del que hablamos, que tiene que ver con la historia reciente, arranca con la *masacre del valle* (1974) y se extiende hasta la *segunda guerra del gas* (mayo y junio del 2005). Hablamos de la herida abierta por la masacre perpetuada por la dictadura del General Banzer en contra los campesinos *quischwas* de Cochabamba, quienes habían sido el sostén del pacto militar campesino, que es herencia del pacto campesino con el Estado-nación, constituido con la Revolución Nacional de 1952. La herida abierta en el imaginario social de los campesinos es no sólo traumática, sino que acaba con una ficción ideológica perpetrada hasta entonces, la ideología del nacionalismo revolucionario. Los *quischwas* y *aymaras* se ven nuevamente solos ante el laberinto del poder criollo y mestizo. En las condiciones de esta consciencia de la soledad histórica que embargaba en ese momento de duelo, se abre la posibilidad de volver a la memoria larga, al ciclo largo de los

⁵⁴ Antes, quiero decir antes de octubre del 2003, no utilizaba el término *indígena* para referirme a los movimientos anticoloniales. Hablaba mas bien de *aymaras*, *quischwas*, *guaraníes*, *moxeños*, etc. Cuando las expresiones de *indio* e *indígena* acabaron asumidos colectivamente como autoidentificación positiva de los movimientos antiglobalizadores, anticoloniales y anticapitalistas, acabé optando también este uso, que es como un prejuicio colectivamente asumido.

levantamientos indígenas, recuperando la memoria pérdida. Estas son las condiciones existenciales, históricas y políticas, en las que germina la ideología *katarista* de la década de los ochenta. Considero que esta es una de las matrices ideológicas de los movimientos indígenas-originarios anticoloniales y de los movimientos sociales antiglobalizadores que se van a desatar desde febrero-abril del 2000. La otra matriz es la crítica del marxismo desde las aperturas epistemológicas marxistas y postmarxistas. Si bien los movimientos sociales se desprenden desde las gestiones de las organizaciones de base, independientemente de lo que pasa con respecto a la construcción de la crítica del neoliberalismo, la crítica de la economía política de la globalización, la crítica a la restauración oligárquica, la crítica de las formas, los mecanismos y los engranajes de dominación local, articulados al nuevo orden mundial y la emergencia del imperio, los dos procesos terminan de encontrarse a lo largo de los seis años de luchas sociales (2000-2005). Se puede hacer entonces una genealogía de los movimientos sociales, un análisis retrospectivo a partir del presente. Sobre todo para entender la situación en la que se encuentran los movimientos sociales, después de la victoria electoral del 18 de diciembre del 2005, que encumbró a un presidente *indígena*, y después de la victoria electoral del 2 de julio del 2006 que construyó una mayoría absoluta en la Asamblea Constituyente. Empero antes de entrar en este análisis valdría la pena comparar este periodo de la historia reciente de los movimientos sociales con otros periodos de levantamientos indígenas y de movimientos sociales, en otros contextos históricos y políticos.

Sinclair Thomson escribe:

En un amplio balance acerca de las revueltas y rebeliones del virreinato del Perú durante el siglo dieciocho, Scarlett O'Phelan hizo un diagrama detallado de las convulsiones del mundo andino a fines del periodo colonial. Encontró que hubo tres coyunturas críticas, cada una marcada por un conglomerado de levantamientos. La primera fue entre 1724 y 1736, cuando estallaron los conflictos entorno a las reformas administrativas y fiscales. La segunda fue el período 1751-1758, cuando se legalizó el repartimiento o distribución forzada de mercancías por los corregidores. La tercera ocurrió en la década de los años 1770, cuando las reformas borbónicas perturbaron más aún a la sociedad colonial y sentaron las bases para una insurrección general. En otra visión amplia de las rebeliones del período colonial tardío,

Steve Stern nos ofreció una periodización metodológicamente perceptiva de una era insurreccional que se desarrolló entre 1742, cuando Santos Atahualpa llevó a cabo su movimiento neo-Inka contra la dominación hispánica, y 1782, cuando el movimiento encabezado por la familia Tupaj Amaru en el Cuzco fue finalmente derrotado⁵⁵.

Más abajo se pregunta:

¿Cómo se perfila una periodización del conflicto social en el período colonial tardío, desde el punto de vista regional de La Paz? Mis hallazgos, que se basan en la investigación de archivo para el período que va desde las décadas iniciales del siglo XVIII hasta la primera década del siglo diecinueve, muestran una proliferación de conflictos a partir de los años 1740. Este ciclo inicial de conflictos llegó a su culminación a principios de los años 1770, un momento de aguda inestabilidad en la mayor parte del altiplano y serranías altoandinas que provocó gran preocupación en las más altas esferas del estado colonial. Sin, embargo, en este proceso no surgió un liderazgo insurreccional capaz de canalizar el fermento político que se estaba gestando en las comunidades aymaras de los Andes del sur. Después del cerco de La Paz en 1781, que fue dirigido por Tupaj Katari, la región se mantuvo en un estado de agitación debido a los conflictos locales, movilizaciones comunales y levantamientos reales o imaginarios. Un segundo cerco de La Paz se llevó a cabo en 1811, pero esta vez las comunidades aymaras estarían bajo liderazgo mestizo, y fueron conducidas hacia un proceso muy diferente de independencia⁵⁶.

Llamemos a esta percepción histórica del ciclo largo de las temporalidades de los levantamientos anticoloniales, matriz histórica, política y cultural de la historia larga de los levantamientos indígenas. Esta matriz de procedencias insurreccionales contiene las huellas, las marcas, las hendiduras, en los cuerpos y en las territorialidades andinas, constantes materiales del recorrido social y cultural de los levantamientos y rebeliones, a lo largo de las

⁵⁵ Sinclair Thomson: *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*. Muela del Diablo, Aruwiyiri, 2006. La Paz. Pág. 17. Revisar también de John Phelan Leddy: *The People and the King: The Comunero Revolution in Colombia, 1781*. Madison: University of Wisconsin Press, 1978. Así como de Steve Stern; *Resistance, Rebellion, and Consciousness in The Andean Peasant World, 19th to 20th Centuries*. Madison: University of Wisconsin Press, 1987.

⁵⁶ Sinclair Thomson: Ob. Cit.; Pág. 17.

periodizaciones coloniales y republicanas. Las comunidades aymaras van a pasar de los cercos a La Paz al pacto circunstancial con los paceños liberales, y de este pacto nuevamente a los cercos de la hoyada de Nuestra Señora de La Paz. ¿Ahora, después de octubre del 2003, y sobre todo, después de mayo-junio del 2005, los aymaras, que son mayoría demográfica en la ciudad de El Alto y en la ciudad de La Paz, se encuentran en un nuevo pacto con los mestizos neo-populistas? ¿El gobierno de Evo Morales es la expresión política de ese pacto? ¿La mayoría absoluta de la Asamblea constituyente es la manifestación cuantitativa de este pacto? Estas preguntas no pueden ser respondidas sino por la historia, en su desenlace en un futuro inmediato, aunque pueden ser auscultadas en el campo de posibilidades que encierra el momento histórico crucial por el que pasamos, momento constitutivo. También pueden ser respondidas en contraste con las recurrencias históricas, las diferencias y analogías, implícitas en las periodizaciones de las temporalizaciones políticas.

Genealogía política de los movimientos sociales, balance y perspectivas

René Zavaleta Mercado nos enseñó a usar el método de la crisis para comprender a las formaciones sociales abigarradas. Decía que no es el capitalismo el que va alumbrar sobre el pasado de estas sociedades complejas, pues la luminosidad del mercado solo ilumina donde llega, no muestra lo que queda fuera de su luminosidad. Frente a esta limitación, que también vendría a ser una restricción del marxismo para conocer la totalidad abierta de las sociedades complejas, que articulan disímiles modos de producción, dispares sistemas simbólicos, disímiles esquemas de comportamiento, de conductas y inconmensurables espaciamientos del sentido práctico, propone hacer visible la pluralidad oculta desde la perspectiva de la crisis de estas sociedades, pues precisamente la crisis hace salir de su escondite los espesores mismos de la diferencia. La crisis hace visible las estructuras de poder, hace visible las formaciones históricas en la compulsión de sus contradicciones; sobre todo el entrelazamiento de los fragmentos de estas formaciones históricas, encontradas en un presente crítico. La crisis muestra a las clases sociales en su lucha descarnada, las empuja a sacar de sí sus estructuras subjetivas, mostrándolas a la luz de la violencia de los acontecimientos. Sin embargo, como buen hegeliano, Zavaleta entendía a la crisis como síntesis dialéctica de lo abigarrado.

Nosotros, pensamos, de modo diferente, antihegeliano, por lo tanto antidialéctico, que precisamente la crisis no hace posible la síntesis. La crisis demuestra que la síntesis no es posible. La crisis es disolvente, disuelve las relaciones, disuelve los valores, disuelve las estructuras y las instituciones, reconstituye los sujetos, desata líneas de fuga y desterritorializa todo territorio. La crisis eleva a la disyunción a su máxima expresión, por lo tanto quizás permita no solo visualizar la pluralidad escondida, sino también hace posible el conocimiento mediante el método de la *destrucción*⁵⁷, Jacques Derrida decía de la deconstrucción. Empero, entendemos la deconstrucción no como hermenéutica radical del entramado de tejidos sedimentados en el texto, sino como desmontaje material de lo dado, descomposición de lo real. En la teoría materialista histórica a este cambio de situación de dinámica cambiantes se la llamó transformación. Conocer a través de la práctica revolucionaria. Al respecto, lo que queremos decir es que, son precisamente los levantamientos, las rebeliones, las insurrecciones y los movimientos sociales, los que nos abren horizontes de visibilidad, iluminando lo oculto y mostrando la desmesura del *ser* histórico. De lo que es tal como es, abierto a su temporalidad originaria⁵⁸.

La pregunta sobrecogedora, no suficientemente atendida, durante las jornadas de septiembre del 2000, cuando las organizaciones y movimientos indígenas y campesinos tomaron el espacio geográfico nacional, reterritorializando la emergencia de sus entramados comunitarios, fue: ¿Desde que temporalidad comprender la rebelión indígena y campesina⁵⁹? No basta decir desde el ciclo largo, desde la memoria larga, que fue la respuesta en *Tiempos de rebelión*. Pues no se trata de extender el tiempo para comprender mejor y en un panorama mayor. De lo que se trata es de cuestionar el concepto de tiempo, basado en la linealidad evolutiva, ya se trate

⁵⁷ Este es el término que uso Martín Heidegger como caracterización del método fenomenológico e interpretativo que desplegó en sus investigaciones filosóficas. Jacques Derrida desplegó un nuevo término, el de la deconstrucción. La deconstrucción derridiana se asienta en la sedimentación hermenéutica heideggeriana, buscando su inflexión y ruptura en la diferencia inscrita en el texto.

⁵⁸ Usamos a propósito paráfrasis a la filosofía posthegeliana de Heidegger, pues queremos mostrar las analogías de un campo epistemológico postmoderno, conformado a la luz de la crisis del capitalismo tardío y el sistema cultural moderno, a pesar de las diferencias conceptuales. Esto ya lo vio Michel Foucault en *Las palabras y las cosas*. Un mismo orden epistemológico contiene contradictorias formaciones discursivas, aunque comparten el mismo espacio epistemológico. Un mismo enunciado puede hacer proliferar diversos conceptos. Evidentemente Martín Heidegger no se preocupó por conocer las formaciones abigarradas; esto estaba fuera de su preocupación fundamental por el retorno a una ontología originaria. Sin embargo, llama la atención la concepción de una pluralidad temporal, articuladas en la cuarta dimensión temporal, que es como la condición de posibilidad del tiempo, adineremos nosotros, histórico.

⁵⁹ Ver de Comuna *Tiempos de rebelión*. Muela del Diablo 2000.

del ciclo largo, del ciclo corto o del ciclo mediano. Es otra dimensión temporal la que emerge con las rebeliones y movilizaciones, es otra estructura del tiempo, y es esta otra estructura del tiempo la que muestra otra estructura de la formación social. Definitivamente, es el entramado comunitario el que sostiene no solo la movilización sino a la formación económica misma, aunque esto no se haga evidente en tiempos de paz, pues las estructuras de la economía hegemónica ocultan las estructuras de las estrategias alternativas de complementariedad y reciprocidad.

Tesis sobre la genealogía política

1. La dominación colonial no se hubiera efectuado ni consolidado sin la participación de la nobleza nativa. Los llamados *caciques*, *kuracas*, en quishwa, o *mallkus*, en aymara, fueron los mediadores y articuladores del sistema colonial. Lo que entra en crisis durante las reformas administrativas es precisamente la legitimidad de su autoridad. Los levantamientos indígenas es tanto en contra de las reformas, así como en contra de los caciques⁶⁰.

La dominación no es la violencia directa desencadenada, esto es la guerra o la lucha abierta, la dominación es violencia diferida, a través de estructuras, instituciones y órdenes simbólicos establecidos. La dominación supone una victoria y una derrota, pero sobre todo la sumisión, la aceptación del vencedor, aunque sea de manera circunstancial y por una parte de la población conquistada. Por eso la dominación colonial se hizo posible por medio de un pacto colonial entre los señores conquistadores y los señores conquistados, salvo los heroicos casos cuando se revelaron los nobles nativos. En el caso de los Andes se tuvo que enfrentar a esta casta de caciques para enfrentar alternativamente a las reformas y a la administración colonial. En otras palabras, hay que romper un pacto para poder liberarse.

Llama la atención esta constatación si comparamos el ciclo de rebeliones del siglo dieciocho y el ciclo de rebeliones iniciados en la segunda mitad de la década de 1970, ciclo, que en la temporalidad reciente, alcanza hasta mayo y junio del 2005. Incluso después de las elecciones

⁶⁰ Ver de Sinclair Thomson: *Cuando sólo reinasen los indios*. Ob. Cit.

de la constituyente, lo que se pone en cuestión es el pacto constitucional de la república. Aquí radica el carácter originario de la Asamblea Constituyente: Tiene que romper con el pacto heredado para poder iniciar una nueva temporalidad histórica. La Asamblea Constituyente si quiere ser constitutiva no puede circunscribirse a las reformas constitucionales, aun cuando la reforma constitucional fuera total, La tarea de la Asamblea Constituyente es fundar una segunda república.

Volviendo al tema, en el arranque y formación de la dominación se encuentra un pacto, en el caso de la colonia, llamamos a este pacto colonial, que después se va a convertirán el pacto señorial. En el caso de los Andes se da entre los señores de la región y la Corona, aunque esta se encuentre a distancia, al otro lado del Atlántico, este pacto es mediado por el pacto entre los señores de la región y los señores conquistadores y la iglesia católica. Los *runas* y *hatunrunas*, los plebeyos, la población, tuvo que aceptar este pacto y someterse a la nueva estructura de poder. Los caciques cumplían un papel primordial en el acopio del tributo indigenal, en la garantía de la mita y la administración de los servicios. Parte de los abusos contra la población nativa vino de los caciques, la otra parte de los abusos se repartieron los administradores de la corona y los curas de la iglesia católica. La forma, la estructura, la composición del pacto es importante a la hora de configurar el diagrama de poder colonial.

Sinclair Thomson escribe:

La imagen común del cacique como intermediario entre la comunidad y las fuerzas coloniales, llámese el estado o el mercado, describe en forma precisa la posición estructural del cacique en la sociedad colonial. Sin embargo, los miembros ordinarios de la comunidad percibían a su cacique como algo más que un ocupante de un espacio intermedio. En este sentido, lo que preocupaba a los campesinos aymaras no era sólo la función de cacique en la reproducción material de la colectividad o su papel como máximo representante de la comunidad ante el estado (es decir, un interlocutor o representante legal sancionado oficialmente), sino su papel como guardián de la comunidad en los conflictos políticos locales⁶¹.

⁶¹ *Ibíd.*: Págs. 50-51.

Como se puede ver el cacique no sólo es un representante ante el poder colonial, aunque también un representante del poder central ante los comunarios, sino también un administrador de los problemas y conflictos locales, un defensor de la comunidad, en cuanto a los linderos y otros asuntos. La transferencia del bastón de mando y su posesión en la *tiana*, una variedad de trono tradicional de los señores andinos, los heraldos, los símbolos y los escudos de armas, las referencias al linaje Inka y el reconocimiento de su autoridad por parte del rey de España, hablan de las ambigüedades de la estructura del poder, de sus formas de legitimidad y legalidad, en las que se situaban los caciques. Debajo los caciques se encontraban a su cargo, el alcalde, el regidor y el alguacil. Sin embargo, ellos no eran elegidos por el corregidor, sino según la costumbre, por la comunidad, que se reunía para el efecto. Incluso había una ordenanza desde los tiempos del Virrey Francisco Toledo que, los corregidores no deberían elegir, tampoco estar presentes en las elecciones. Esta predisposición nos muestra algunas características del pacto colonial. En parte, se trataba de una extrapolación peninsular de instituciones conformadas durante la guerra de reconquista contra los moros, considerada la cuarta cruzada. Empero, también se trataba del reconocimiento de instituciones conformadas, constituidas y consolidadas, de acuerdo a sus costumbres en los remotos tiempos precolombinos. Aunque muchas de estas instituciones hayan sufrido una adecuación a las exigencias del orden colonial, sobre todo cuando se trataba de utilizarlas para la explotación de las minas, los circuitos mercantiles, el tributo indigenal, y los servicios. Una de estas instituciones precolombinas que sufrió una deformación estructural es la *mit'a*, que en tiempos del Tawantinsuyu supone la armonía con el orden del cosmos, la complementariedad y la reciprocidad, además de la rotación entre las comunidades. Sin embargo, durante la Colonia, la *mita* no cumplió con ninguno de estos requisitos, terminó despoblando, vaciando y sangrando a catorce repartimientos.

La única autoridad que mantuvo su relativa independencia respecto a la estructura de poder colonial fue el *jilaqata*. Aunque, de todas maneras, esta autoridad, directamente vinculada a los ayllus, también se encontraba sujeto a las determinaciones administrativas coloniales, a través del corregidor, sin embargo, preservó sus vínculos directos con la comunidad, las formas de su elegibilidad y rotación, acompañado de su *mama t'alla*. Quizás por esto, será el

jillaqata el que jugó un papel primordial en plena crisis del siglo XVIII, cuando se convocó a los ayllus a la rebelión y al desacato a la autoridad. Es el *jillaqata* el que va a ser reivindicado frente al papel descalificado del corregidor. Sin querer adelantar nada todavía, podemos apreciar que estas diferenciaciones, puestas en juego por la rebelión, son señales de una lucha de clases en ciernes entre campesinos plebeyos aymaras y nobles aymaras, que terminaron sirviendo al régimen colonial. De esta apreciación debemos excluir a los nobles aymaras que se rebelaron al ordenamiento colonial impuesto por la conquista. De todas maneras, no hay que perder de vista, que la nobleza nativa en general entró en franco proceso de deterioro desde la llegada de los españoles.

La pregunta que debemos hacernos, a partir de la lectura de la investigación de Sinclair Thomson, es: ¿Cuál es la composición de clases o, si se quiere, la composición estratificada de la formación social colonial? Este es uno de los problemas que trata de resolver la investigación, concentrándose en el decurso de la enigmática política, en el proceso de las contradicciones que estallan entre comunidades y caciques a lo largo del siglo XVIII. La figura que aparece es la siguiente: Lo que parece mantenerse como estrato privilegiado, reconociéndosele sus derechos de casta, basados en la filiación noble y en su posición en la estructura de poder, anterior a la Colonia, son los señores reconocidos, los *mallkus* o *quraqas*. Es la nobleza inka la que termina formando parte de la nueva estructura de poder colonial, aunque lo haga de una manera subordinada a las nuevas autoridades administrativas coloniales. El resto de la estratificación social, de la estructura de poder y de la composición funcional de la administración Inka, sufre un deterioro y una decadencia diferida, que se profundiza con el tiempo, generando contradicciones al interior del mundo indígena.

La erosión en el sistema de cacicazgos muestra palmariamente el desplazamiento de estas contradicciones. La primera crisis en el sistema comienza con la yuxtaposición del sistema colonial con el sistema comunal, interfiriendo y deformando el nombramiento de los caciques, los llamados *mallkus* o *quracas*. La crisis diferida se da con la usurpación de funciones por parte de gente foránea que se hacía nombrar cacique por procedimientos espurios, desde la perspectiva comunal, por ejemplo, cuando un mestizo o español se cazaba con una heredera del linaje noble. Debido a la dualidad impuesta entre el modelo de herencia español, a través

del mayorazgo, y el control de la descendencia por parte de la comunidad, que antes se ejercía a través de una junta de ancianos, las designaciones legales desde la administración colonial se ejercían sobre la base de las líneas de filiación indígena. Esta situación no sólo provocó confusión sino también usurpaciones ilegítimas por parte de intrusos, los yernos y otros pretendientes. Las mezclas entre sistemas culturales, sistemas de código, sistemas económicos y formas de poder se produjeron entonces alterando el equilibrio de las sociedades autóctonas. Estas mezclas son los focos de los nuevos escenarios de la formación abigarrada. Si bien, estos meollos no se convirtieron en los núcleos de articulación de una nueva sociedad, en pleno sentido de la palabra, no sólo como formación, tampoco solo como organización, sino también como un nuevo mapa institucional que sostiene un Estado moderno, fueron como los medios de intersecciones que terminaron corroyendo la vida institucional de las sociedades autóctonas, dando lugar no a una nueva sociedad sino a un conjunto de goznes entre mundo conectados, empero no comunicados. Desde entonces, siglo XVIII, hasta nuestros días, podemos notar la evolución de las mezclas, intersecciones y bisagras entre mundos, empero hasta ahora, los primeros albores del siglo XXI, todavía evolución incompacta, sin *fusión de horizontes* histórico culturales, sin síntesis política. ¿Es a esta *fusión de horizontes* donde marcha el proceso constituyente? ¿O, mas bien, no hay horizonte, lo que tenemos adelante es la repetición inaudita del momento desconstitutivo, la conquista y su diferimiento en un tiempo fracturado? A estas preguntas sólo se puede responder con la experiencia colectiva del acontecer presente: El presente- pasado, el presente-presente y el presente-futuro.

El proceso largo, intensivo, inmanente y expansivo, que está en marcha, iniciado tantas veces, desde el levantamiento de Tupaj Katari, hasta las movilizaciones de mayo y junio del 2005, pasando por la guerra federal, la revolución nacional de 1952, la asamblea popular, la concentración de Ayo Ayo, la marcha indígena por la dignidad y el territorio, la primera guerra del agua de abril del 2000, el bloqueo de caminos de septiembre del 2000, la segunda guerra del agua del 2004, la segunda guerra del gas del 2005, parece intensificar su temporalidad, como queriendo convergir en un desenlace, largamente preparado, sin embargo, la otra figura, la intensificación de lo mismo, aparece como una condena. ¿De qué depende dirigir la marcha de los acontecimientos al horizonte buscado y no a la repetición desconstitutiva de lo mismo? Antes, respecto al proletariado, se pensaba en la perspectiva

política de una consciencia histórica. ¿Ahora, es posible, configurar otra consciencia histórica, que no sea del proletariado sino de la *multitud*⁶²? Esto va a depender de la capacidad cohesionadora del movimiento indígena, de los movimientos sociales, respecto a las múltiples rebeliones anticoloniales, anticapitalistas y antiglobalizadoras.

Volviendo a las articulaciones de la complejidad, podemos también suponer una historicidad de estas articulaciones, suponer sus procedencias, conjeturar la conformación de matrices iniciales, que funcionan como condiciones de posibilidad históricas. Indudablemente estas procedencias se remontan a los esquemas de costumbres de las sociedades precolombinas, también parece acertado pensar que estos esquemas de comportamientos, de conductas y de costumbres se terminan combinando con las formas institucionales establecidos por la administración colonial. Esta situación, que deriva en formas de engranaje, de conjunción entre dos mapas institucionales, deviene en el desarrollo de contradicciones sociales, contradicciones, que no sólo se explican por las guerras de conquistas, su continuidad en la filigrana de la paz, es decir en la perduración de la dominación, sino por que las partes en conflicto, en este caso, las comunidades, por un lado, y los caciques por otro, como representantes bisagra del sistema colonial, van a tratar de usar, de acuerdo a sus intereses, los instrumentos de estos engranajes y conjunciones institucionales. En este sentido es elocuente la investigación de Thomson. En un apartado el investigador señala:

Una apreciación más profunda de estos conflictos requiere que seamos capaces al menos de identificar –aunque no podamos desenredar del todo– un conjunto de elementos: las prácticas locales establecidas por la costumbre (que pueden verse como “tradicionales” y “legítimas” y que también pudieran estar sufriendo cambios graduales); la iniciativa de los caciques para reorientar estas “tradiciones” en beneficio propio y redefinir sus propias funciones locales; y las maniobras estratégicas de los demandantes de la comunidad en la arena legal, con el fin de lograr ventajas políticas (esto podía implicar la manipulación de reglamentos legales formales, que en contextos locales podían ser olímpicamente ignorados tanto por los comunarios como por los caciques)⁶³.

⁶² Esta es la apuesta de Antonio Negri y Michael Hardt. Ver de los autores *Imperio*; Paidós; Buenos Aires. También de los mismos autores *Multitud*; Buenos Aires.

⁶³ *Ibid.*: Pág. 106.

Para comprender este proceso se puede construir un mapa teórico de esta matriz inicial de las articulaciones de la complejidad de la formación social abigarrada. Busquemos el eje articulador de la complejidad de la formación social colonial. Para esto, nos vamos a mover en una hipótesis interpretada, basándonos precisamente en la documentación de los archivos y en la investigación histórica. Esta hipótesis plantea que:

El sistema colonial, implantado en la Audiencia de Charcas, tiene como eje articulador del funcionamiento de las instituciones, a la *mit'a* encargada de enganchar trabajadores (mitayos) comunitarios para la explotación minera. Gran parte de los dispositivos legales de la administración colonial, en parte sustentados en los usos y costumbres comunitarios, estaban dirigidos a garantizar la mano de obra minera, para esto era menester disponer de recursos, además de la predisposición de los caciques, corregidores y alguaciles, además de las relaciones constantes entre estas autoridades y las comunidades, relaciones que disponen, a su vez, de las prácticas, las estructuras y las instituciones comunales. Estos engranajes, en parte instituidos por el Virrey Toledo y consolidados por el Virrey de La Palata, sufren gradualmente una transformación diferida, dependiendo del desarrollo y la inclinación de la correlación de fuerzas. En realidad, el sistema colonial, la administración oficial de la Corona, dependía, para su funcionamiento, de estas instancias mediadoras, dispersas en el mapa de los virreinos, audiencias y capitanías: Los caciques, corregidores, alcaldes, alguaciles y *jilaqatas*. Por lo tanto, la contradicción, en parte diferida, en parte emergente y en parte latente, además de permanente, entre conquistadores y conquistados, pasaba por líneas y puntos de tensión. Estas líneas de tensión terminaban configurando un entramado de luchas locales en torno a los temas cruciales: *Mit'a* minera, tributo indigenal, servicios y otras exacciones. Por otra parte, estas mismas líneas y espacios de tensión derivaron en la creación de toda una red alternativa de “ilegalismos”, inscritos en los mismos marcos de relaciones. Estos “ilegalismos” tienen que ver con la forma de escapar de la *mit'a* minera, el tributo indigenal y los servicios obligatorios, mediante pago o transferencia a otros de las obligaciones. En este sentido, podemos decir que, lo que llamamos relaciones clientelares tienen su origen en estos recursos alternativos a las obligaciones coloniales. En esta perspectiva, vale la pena preguntarse sobre la a veces gradual, a veces abruta, transformación

de estas relaciones colaterales, alternativas a las formas aparentes de los mapas institucionales. Es indispensable hacer un seguimiento de las recurrencias de las formas clientelares, desde la colonia hasta nuestros días. Podemos encontrar otro entramado social, al lado, también yuxtapuesto, al entramado social vigente. La pregunta es entonces: ¿Cuál es la *lógica* que rige a las sociedades, la vigente y la alternativa, la legal y la ilegal?

Podemos responder a esta pregunta diciendo que, las dos lógicas se cruzan. Tanto la vigente como la practicada, tanto la legal como la ilegal. Ambas construyen los tejidos de la formación social. Unos tejidos tienen que ver con los hilos visibles, otros tejidos tienen que ver con los hilos invisibles. La sociedad se compone entonces tanto por su lado claro, como por su lado oscuro. Ahora bien, ¿cuál de estas lógicas es la condición de posibilidad de la otra? Al respecto, podemos lanzar otra hipótesis: Ambas lógicas se condicionan mutuamente, en una suerte de dualidad perversa. Utilizando a Foucault, podríamos decir que la microfísica del poder sostiene a la macrofísica del poder, y viceversa, el marco de la macrofísica permite la reproducción de la microfísica del poder. Sin embargo, la tesis de Foucault no es suficiente en este caso, pues no sólo se trata de pasar del nivel molecular al nivel molar, en términos de Deleuze, sino de dos formas alternativas que conviven, una a otra, como incrustadas, entrecruzadas y entremezcladas. Recogiendo esta hipótesis, vemos que debemos mejorar nuestra tesis sobre la articulación de la complejidad. La articulación de la complejidad, que se remite al entrelazamiento institucional, a las mezclas de esquemas de comportamiento y fragmentos de dispositivos y agenciamientos, debe completarse con la tesis sobre la dualidad perversa entre lo aparente y lo efectivo, entre lo vigente y lo practicado, entre lo “legal” y lo “ilegal”, entre la caverna y la luz, para jugar con la metáfora de Platón.

Gilles Deleuze y Félix de Guattari decían que la máquina capitalista funciona chirriando⁶⁴, nosotros podemos decir que, la sociedad y el Estado funcionan haciendo trampa. El mismo Michel Foucault decía que la ley es una administración de ilegalidades⁶⁵; sin embargo, aquí no se trata de contrastar los antipostulados de Foucault, sino del dibujo del otro mapa de la formación social, el mapa secreto, invisible, no dicho, empero efectivo y práctico. En otras

⁶⁴ Ver *Mil mesetas*, de Deleuze y Guattari. Ob. Cit.

⁶⁵ Ver *Vigilar y castigar*, de Michel Foucault. Siglo XXI. México.

palabras, podemos decir que la sociedad no sólo funciona en el marco de las normas, sino más bien transgrediendo las normas. Esto es como decir que la sociedad funciona en los márgenes de las instituciones, funciona también en lo no-institucional. La institución es apenas un referente, a partir de la cual se desvían las conductas y los comportamientos, en función de objetivos callados. Si bien, muchas de estas apreciaciones se encuentran en los ensayos de George Bataille, sobre todo en las tesis sobre el erotismo⁶⁶, de lo que se trata ahora, es de percibir la desviación, la morbosidad y la perversión de lo aparente e institucional en el entramado mismo de las prácticas y la textura de los detalles. Quizás esta tesis nos lleve a la teoría lacaniana sobre lo imposible del deseo. Podemos adjuntar a esto una aseveración sobre el contenido traumático de la falta, que también se puede interpretar como el contenido compulsivo del deseo.

Otra vez el sujeto, otra vez la constitución de las subjetividades, puede explicar el nudo de las articulaciones de la complejidad, puede explicar la dualidad y convivencia entre lo aparente y lo efectivo. Al respecto, podemos escribir otra tesis: El sujeto es la constitución imaginaria de las prácticas sociales, la subjetividad es el flujo imaginario del recorrido de las prácticas, que exponen los cuerpos y que se inscriben en ellos. Esto nos lleva a plantear el problema de la caracterización del sujeto y la subjetividad en la formación colonial.

La invención del indio

Michel Foucault plantea tres planos de constitución de las subjetividades: Un espacio y arquitectura institucional, que hace de ambiente; una disposición subjetiva que hacen de contenido de una forma como hábitat y de una forma de expresión, que define el perfil y el espesor del sujeto; por último, un medio de expresión, que consiste en la formación enunciativa que codifica y decodifica las relaciones de fuerzas del diagrama de poder en cuestión⁶⁷. En lo que nos compete, es menester tener un boceto del mapa colonial, de los sujetos constituidos durante la colonia; la caracterización e identificación de estos sujetos, encontrando la inscripción del poder en sus cuerpos; y la formación discursivas colonial. Para

⁶⁶ Ver de George Bataille: *Erotismo*.

⁶⁷ Revisar *Vigilar y castigar*, de Michel Foucault. Siglo XXI. México.

comenzar debemos comprender el contexto dual de la geografía colonial: Un mapa de pueblo de indios y un mapa de fundaciones, ciudades españolas. Un tejido invisible reproducía, a través de los pueblos de indios, las antiguas territorialidades de los *ayllus*, *markas* y *suyus*. La cartografía colonial conectaba a las Plazas de Armas, que eran las ciudades, bajo un control militar, policial y judicial. Dos formas territoriales entonces se yuxtaponían, se distanciaban, marcando sus fronteras, pero también sus puentes de contacto, sus cruces y entrelazamientos. Esta geografía colonial, que en parte respetaba el territorio de las comunidades, sus usos y costumbres, se componía entonces por los recorridos itinerantes de los antiguos ayllus y por la cartografía, caminos, aduanas y puestos de la administración colonial. En un ensayo titulado *Cartografía del poder colonial: Conexiones entre haciendas y ciudades, recorridos entre ayllus y markas. Caso de las ramificaciones entre chuquiago-marka y la región yungueña*⁶⁸, se escribió lo siguiente:

La fundación de ciudades en los territorios conquistados forma parte de una estrategia militar, es decir, forma parte de un despliegue militar que establece núcleos de control. Las ciudades eran habitadas por españoles, luego por españoles y mestizos; en cambio, los pueblos, o más bien, las markas, son habitadas por autóctonos, por "indígenas", luego muchos de estos pueblos también serán poblados por mestizos. No necesariamente las ciudades y las markas se encuentran separadas geográficamente, sino también que pueden hallarse vecinas, hasta yuxtapuestas, como sucede en el caso de La Ciudad de Paz y "Chuquiago-Marka". Nuestro objetivo es dilucidar la enramada cartográfica concomitante entre ciudades y haciendas; enramada que dibuja las relaciones de fuerza o los flujos de poder que se inscriben como espacio de dominación. Objetivo que esta condicionado a resolver otro problema complementario, o anexo, el de descifrar los recorridos entre Ayllus y Markas; huellas que definen otra jerarquía espacial coexistente con la cartografía de poder colonial, aunque silenciada, ignorada, no entendida, por la documentación oficial. Dos formas de asumir el espacio, la cartografía administrativa colonial y la jerarquía de los recorridos complementarios, se entrelazan estableciendo "mundanidades"⁶⁹ cruzadas. Con esto es definitivamente importante develar que se entiende por demarcaciones administrativas, dónde se encuentran las líneas de

⁶⁸ Revisar de Raúl Prada Alcoreza *Territorialidad. Mithos. La Paz.*

⁶⁹ Término usado por Martín Heidegger en *Ser y tiempo*, refiriéndose al contexto existencial del *dasain*, el existente. El ser del ente existe como ser en el mundo, es ser en el mundo.

tensión, localizar los puntos de encuentro, de intercambio, de tránsito. En otras palabras, es indispensable componer una teoría del poder que decodifique dos concepciones del poder alterativas, una a la otra, explique la convivencia simultánea de dos estrategias de poder, dos formas de control espacial, distintas, hasta opuestas. En estas contrariedades se halla el secreto del poder clientelista republicano, como también la clave de la resistencia de las sociedades autóctonas. Lo "abigarrado" se hace comprensible cuando se "deshilvana" el ovillo enredado⁷⁰.

Como se puede observar, el contexto del que se parte es de la geografía dual de la colonia, no se trata de incorporar y homogeneizar, como el caso de los diagramas disciplinarios de la modernidad, cruzados por la formación discursiva liberal, sino de demarcar, separar, diferenciar, aunque también de administrar, por ejemplo, el tributo indigenal, la *mit'a* minera y los servicios y prestaciones. Desde esta perspectiva, podemos incluso situar dos grades periodizaciones de la colonia: Desde el siglo XVI hasta el siglo XVII, periodización que viene definida por diagramas de encomiendas y misiones, espaciamentos de pueblos de indios y fundaciones. Podríamos llamar a este diagrama típicamente colonial, por las características de consolidación institucional, derivadas de la guerra de conquista. La otra gran periodización viene a prolongarse desde el siglo XVIII hasta los inicios del siglo XIX. Este periodo colonial viene caracterizado por intentos de modernización del aparato administrativo colonial. Las reformas más claramente encaminadas en este sentido son llamadas reformas borbónicas. Frente a estos intentos de modernización, que implicaban, la ruptura del pacto colonial, entre la administración colonial y las comunidades, mediadas por los caciques y *jilaqatas*. Una pregunta surge de la apreciación de esta situación: ¿Las reformas liberales implicaron en la práctica mayores exacciones sobre las comunidades? A simple vista esto parece una paradoja: ¿Cómo pueden ser las reformas liberales perjudiciales a los indígenas, suponiendo que estas defienden los derechos individuales y ciudadanos? Para responder a esta pregunta primero tenemos que aclarar que los indios no eran considerados ciudadanos, menos sujetos a derechos individuales, aunque las *Leyes de protección de los indios* se promulgaron para defender los derechos de las comunidades. Empero, este tema no es el asunto más importante, pues de lo que se trata es de elucidar las paradojas de la modernidad y el liberalismo en la periferia del

⁷⁰ *Ibíd...*: Pág. 114.

sistema-mundo capitalista. Al respecto, lanzamos otra hipótesis de interpretación: La modernización, lo que no quiere decir lo mismo que la modernidad, menos el nacimiento de la modernidad, que puede datarse globalmente en el siglo XV-XVI, con el descubrimiento y conquista del quinto continente, *Abya Ayala*, implica para las comunidades ancestrales una nueva desterritorialización. La primera se produjo con la conquista y la instalación de la administración colonial. La primera desterritorialización incorpora a las poblaciones y tierras conquistadas a la expansión del sistema-mundo capitalista, a través de la explotación minera y la conversión forzada de la fuerza de trabajo. Esta subducción al capital viene acompañada por el comercio de esclavos y el trabajo esclavo en las plantaciones. En la Audiencia de Charcas, los esclavos se destinan prioritariamente a las haciendas cocaleras, aunque, en un principio, también fueron destinados a la explotación minera. La segunda desterritorialización intenta producir una expansión interna, es decir, la incorporación de las tierras alterando, no sólo por el procedimiento del incremento del tributo indigenal, sino por la aparición de nuevos dispositivos que estaban encaminados a una administración integral del espacio, rompiendo la dualidad esperada. No es de ninguna manera casual el estallido de protestas, rebeliones y levantamientos locales, como formas de resistencia a las reformas, que se pretendían implementar. En la medida que germinó, prosperó y se expandieron las resistencias, los levantamientos locales se articularon, produciendo el acontecimiento más significativo del siglo XVIII: La guerra anticolonial.

Esta geografía colonial contiene tres formas institucionales de las relaciones y estructuras coloniales: El tributo indigenal, la *mit'a* minera y la administración de los servicios. El tributo indigenal era una especie de impuesto a las comunidades en correspondencia por el reconocimiento por parte del Rey al territorio comunal. Los títulos coloniales de las comunidades son una sanción de esta concordancia. El acopio del tributo indigenal estaba encargado al estrato administrativo bisagra, que se encontraba en los corregidores, caciques, alcaldes, alguaciles y *jilaqatas*. Como se ha visto, las líneas de tensión se dieron en estos enlaces administrativos. El tributo indigenal estaba enlazada a la gestión de la *mit'a* minera. El soporte articulador del entorno potosino, que viene, más o menos desde Quito y se extiende aproximadamente hasta Córdoba, es el circuito de la plata, la moneda, que sirve de equivalente general. En la Audiencia de Charcas, catorce repartimientos se comprometen a cubrir la cuota

anual de trabajadores. Por lo tanto, el eje articulador de la administración colonial, el objeto principal de la administración colonial, es la administración de la *mit'a* minera. Todos los procedimientos encaminados a dar lugar excepciones, sustituciones y exacciones correspondientes a evadir la *mit'a*, contemplando y respetando el derecho de los nobles, de los principales y caciques, además de los ricos que podían pagar en compensación, forman parte de la extensión y yuxtaposición del tributo indigenal y de la *mit'a* minera. La administración de los servicios a los caciques, residuos de la antigua nobleza autóctona, a los corregidores y autoridades, incorporando el servicio a las haciendas, principalmente cocalleras, aunque tenga su propia justificación, su distinción en cuanto a las ordenanzas, pareciéndose más bien a un régimen feudal, no deja de estar articulada a la administración de la *mit'a* minera. Los tres regímenes, si se puede hablar así, forman parte de la institucionalidad de los diagramas de poder colonial.

Todos estos dispositivos y disposiciones institucionales en el espacio definen el cuadro que contiene al espesor subjetivo inventado por la colonialidad: El *indio*. Hablaremos del indio no como un sujeto, sino como distintos posicionamiento de sujetos, también como repliegues subjetivos de las inscripciones del poder en los cuerpos de las poblaciones nativas. Así mismo el aymara se denomina *jaqui*, que quiere decir, alguien, es decir sujeto, desde que se inicia como adulto, conformando su propio hogar y recibiendo tierra, derechos y obligaciones, por parte de la comunidad. El *jaqui* es siempre dos: *Chacha-warmi*, la subjetividad es entonces compartida. Espesor del pliegue de las reciprocidades y complementariedades. El sujeto es entonces el pliegue del circuito de las donaciones, lugar donde residen las valoraciones, codificaciones y sobrecodificaciones del circuito del don, del dar y el recibir. Este espesor, este repliegue subjetivo, va ser ignorado por las normas coloniales, más tarde por la jurisprudencia liberal. El indio entonces es un sujeto partido, en pleno sentido de la palabra, escindido no solamente de su ámbito de reciprocidades, de su propia dualidad, de su hábitat, pero también de su *habitus*. El *indio* es reconocido como sujeto de tributación, es reconocido como mitayo, también como servidor gratuito. El indio es la mirada desde el colonizador sobre los cuerpos descuartizados. El indio es la mirada del Otro, no el yo, la identidad, tampoco la imagen anticipada del otro, como dice Jacques Lacan, sino la imagen que prolonga el Otro, el colonizador, sobre el cuerpo sometido del conquistado. El indio sólo existe para el

colonizador, el indio no existe como indio para sí mismo, salvo cuando la colonización ha penetrado a sus huesos e instaurado una conciencia colonizada. Cuando recientemente el término indio se usa en sentido positivo para afirmar una identidad perdida, no abandona su herencia colonial, queda la tarea de descolonizar como proyecto formativo de constitución de sujetos. No basta recuperar las lenguas, los usos y costumbres, sino sobre todo se trata de recuperar el espesor subjetivo del *jaqui*.

El sujeto es la imaginación misma del mundo que se constituye a partir de su mirada humana. El mundo existe como mundo como experiencia, es decir, como vivencia, en otras palabras, como imaginación radical, como creación. Por eso los sistemas culturales y los sistemas simbólicos son prioritarios, no tanto como sistemas de clasificación, sino sobre todo porque estos sistemas son el hábitat simbólico de los pliegues subjetivos. La imaginación, es decir, esa herida abierta, que es el sujeto, es anterior a la realidad, que viene a ser mas bien un ordenamiento y selección del caos, anterior, preludio de la realidad. Caos que sobrevive al ordenamiento de la realidad, caos al que se vuelve cuando el sujeto vive lo sublime, el sueño y las experiencias extremas⁷¹. Este sujeto es negado por las políticas coloniales, también por las políticas modernas. El supuesto *sujeto* que se interpone a este *sujeto* es el nombre, el nombre del Padre, el nombre del poder. El indio es el nombre, el bautizo de agua bendita sobre la cabeza de los cuerpos *autóctonos*. Ahora bien, los indios no son los mismos, no son una unidad, tampoco para la mirada colonial. La estratificación heredada es reconocida, nuevas estratificaciones se desprenden ante la ingerencia colonial, aparecen los mestizos y los mestizajes de toda clase. Con la consolidación del modo de producción capitalista las clases sociales son las nuevas codificaciones de la diferenciación social, a partir del control dinerario y la ubicación en el modo de producción. La clase, la nación y la etnia sustituyen, en el lenguaje, a las antiguas identidades colectivas.

Ciertamente, nadie puede creer, salvo los lingüistas, que los espesores subjetivos desaparecen con los nombres. Mas bien los nombres esconden en la manifestación de sus sentidos prácticos los espesores sin nombre, mudos, empero, ardientes como el magma de significaciones. El

⁷¹ Revisar de Slavoj Zizek, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Paidós 2005. Buenos Aires.

problema entonces, para entender la colonia, la colonialidad y el colonialismo, desde la perspectiva subjetiva, es escapar de los nombres, por más documentados que estén, encontrar, por el contrario, lo que esconden los nombres, partiéndolos, no sólo para hallar los enunciados, como dice Foucault, sino la *arqueología de lo imaginario*, jugando con sus términos. En otras palabras, para explicar los levantamientos del siglo XVIII no es suficiente dibujar el mapa de las contradicciones entre comunidades y caciques, entre comunidades y la administración colonial, es menester hundirse en el abismo de la noche de los sujetos, el imaginario de las subjetividades. Aunque esto parezca imposible, desde la perspectiva de la investigación positiva, es un camino que hay que recorrer para comprender el estallido de las voluntades. Una aproximación a las subjetividades desatadas de los levantamientos indígenas nos puede brindar por lo menos un referente y un contraste entre una época y otra, entre un horizonte histórico-político y otro.

Si bien se hace difícil comparar los horizontes internos de dos temporalidades tan distintas, como son la relativa al siglo decimonónico y al comienzo del flamante siglo XXI. Han pasado por lo menos tres reformas educativas, que afectan a la formación de los sujetos. La primera, sin gran alcance, corresponde a las reformas liberales de principios del siglo XX; la segunda, de gran repercusión, irradiación y expansión, es la reforma educativa de la revolución nacional (1952-1964). Esta reforma no deja de afectar hasta nuestros días a la formación de los sujetos. La última reforma educativa, neoliberal, parte del ajuste estructural, destinadas a la globalización, si bien no ha tenido ni el mismo alcance ni el mismo impacto que la reforma de la revolución nacional, ya se ha implementado en el nivel primario de la educación boliviana. De todas maneras, será importante sugerir al respecto algunas hipótesis de interpretación.

1. A pesar del transcurso de las reformas educativas, que se encaminan a la constitución de la ciudadanía, por la vía pedagógica, los cuerpos no han dejado de ser colonizados, por lo tanto los sujetos y la subjetividades sustituidas por los nombres. Si antes, los sujetos se encontraban partidos, ahora los sujetos se encuentran invadidos en su propio espesor. Resulta más difícil ahora desprenderse de esta ocupación espiritual.

2. Sin embargo, las rebeliones se han vuelto a dar en nombre de las identidades perdidas. Las rebeliones se han dado desde el entramado comunitario, desde las redes intersubjetivas, que se reconstituyen por nuevas reterritorializaciones. Las reterritorializaciones se dan ahora tanto en las ciudades como en las comunidades. Desde esta perspectiva se puede afirmar que hay una desmesura subjetiva no ocupada, no invadida, que tiene que ver con la persistencia de la comunidad en el desierto capitalista.
3. Si bien el individuo, el ciudadano, son modernos, el sujeto nunca es moderno, es la memoria del pasado, pero también la desmesura en el presente, así como la promesa en el futuro, el horizonte abierto a otras posibilidades. El *jaquí*, como sujeto, mejor aún, como *sí mismo*, la desmesura del espesor de la subjetividad sobre el sujeto, el excedente, el magma de significaciones, la matriz constitutiva de la relación subjetiva, la intersubjetividad primordial, este alguien, en la conformación de la relación dual, es la condición misma de posibilidad subjetiva, abierta a la constitución del sujeto, desde la desmesura del sí mismo, hasta la institucionalidad y el nombre, que ratifica una relación aparente, por la violencia histórica, sobre la relación primordial⁷².
4. El *indio* es la subjetivación, en tanto internalización, y objetivación, en tanto manifestación y expresión, de la violencia abierta y diferida del colonialismo y la colonialidad. Sin embargo, el *indio* es también, paradójicamente, la reivindicación de las identidades perdidas, por eso mismo la alteridad absoluta al régimen colonial y a los regímenes de la colonialidad, la alteridad absoluta a la modernidad. En este sentido, el procedimiento radical de descolonización exige superar la condición impuesta por la historia colonial y la historia del capitalismo, una vez reconocida la condición de dominación, la condición de colonizado. Esta superación no es una síntesis mestiza, sino la emergencia de la pluralidad de sociedades, de la pluralidad de los órdenes simbólicos y los órdenes valóricos, de la pluralidad de las condiciones y las formas

⁷² Slavoj Žižek escribe sobre la posibilidad de cuatro lógicas. Dice que, a causa de esta brecha, la estructura general de la lógica debería haber sido *cuádruple*. A la “lógica objetiva” y a la lógica subjetiva, las debe seguir la “lógica intersubjetiva” y, además, la “lógica absoluta”. Revisar del autor *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Ob. Cit.; pág. 92.

diversas de la subjetividad. Esto es el envés subjetivo de la forma plurinacional de lo político: La aceptación de la condición múltiple de lo intersubjetivo. El reconocimiento de la variedad de estrategias en la constitución de las subjetividades. No solo se trata de incorporar una de las alternativas de estas estrategias, como las relativas al nomadismo, tampoco a la incorporación de otra estrategia mutante, que tiene que ver con los recorridos itinerantes y compartidos, pasando de un mundo a otro, de un sistema a otro, sino de mucho más, de ir más allá de las individualidades constituidas y de las ciudadanías conformadas, incluso las relativas al reconocimiento liberal de los derechos especiales. La exigencia es reconocer abiertamente las composiciones subjetivas de los repliegues de los entramados compartidos, la dualidad del *jaqui*, de las redes colectivas y de los entramados comunitarios.

Hay que pensar la pluralidad en su radicalidad, también hay que pensar la democracia en su radicalidad. La pluralidad en su radicalidad es política, empero política entendida como articulación de lo plural, como emergencia y choque de lo plural, como emergencia y turbulencia del encuentro dramático de la diferencia. La democracia deviene la fuerza de lo pululante, de la proliferación de lo polivalente, de lo popular como desmesura multiforme de la multitud. Lo popular como demanda, pero también como eclosión. Desde esta perspectiva no es suficiente encontrar al sujeto en la noche de su abismo originario, en el desborde de su deseo, en sus desesperados procedimientos para llenar el vacío de la falta, el hueco de la ausencia, sino es menester buscarlo en su complementariedad, en la praxis intersubjetiva, en la acción que pone en juego los cuerpos y la vida. En la acción que despliega las políticas de la amistad⁷³, pero también de la enemistad⁷⁴. Busquemos entonces a este sujeto plural, a la intersubjetividad que lo sustenta y sostiene como tejido, en el despliegue de la fuerza del demos.

La condición democrática de la pluralidad

Jacques Derrida escribe:

⁷³ *Políticas de la amistad*: Título de un libro de Jacques Derrida. Trotta. Madrid.

⁷⁴ El concepto de política por parte de Carl Schmitt se contruye a partir de la definición del enemigo. Ver su libro *Concepto de política*.

Pues bien, la democracia sería eso, a saber: una fuerza (kratos), una fuerza determinada como autoridad soberana (kyrios o kyros), poder de decir, de zanjar, de prevalecer, de dar-cuenta-de y de otorgar fuerza de ley (kyroo), por consiguiente el poder y la ipseidad del pueblo (demos). Dicha soberanía es una circularidad, incluso una esfericidad. La soberanía es redonda, es redondeo. Esa relación circular o esférica, el tornar de ese re-torno sobre sí puede tomar ya sea la forma alternativa del por turno, de a cada cual su turno, turnándose..., ya sea en la identidad del origen y el término, la causa y el fin, la causa motriz y la causa final⁷⁵.

Esto nos hace recuerdo a los mandos rotativos de los ayllus: *Por turno, de a cada cual su turno, turnándose.* La fuerza, el ejercicio de la fuerza, la gestión de la fuerza de la comunidad. La puesta en común de la rotación. También la asamblea, la deliberación, la puesta en común de la palabra, que encuentra las diferencias, que las hace circular para formar el consenso. Retórica y rotación. Empero, de la democracia de la que hablan los republicanos y demócratas liberales es de la democracia intermediaria por la elección, la votación y la selección de los delegados o representantes. Esta democracia postilustración, secularizada, es también el ejercicio de la fuerza, del poder, del gobierno, de un pueblo mediado, mediatizado. Un pueblo que ha transferido su voluntad, su palabra, su fuerza aditiva a los delegados, a los representantes, a los partidos. A nombre de la democracia se ha aislado a un pueblo del ejercicio directo del poder. Del poder de la palabra y del poder de la fuerza multitudinaria. Se puede decir que el porvenir de la democracia está en este retorno, en esta vuelta sí mismo del pueblo, de la comunidad, de la multitud. Este volcarse a sí mismo es encontrarse como potencia.

Las elecciones del dieciocho de diciembre del 2005 no han abandonado el marco de la delegación, de la mediación representativa, empero, han atravesado estas mediaciones para lograr el acontecimiento de retorno, del vuelco de las comunidades sobre sí mismas, el volver a la rotación de mandos de las estructuras complementarias. A estas alturas, trataremos de respondernos a una pregunta: ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad del ejercicio

⁷⁵ Jacques Derrida: *Canallas. Dos ensayos sobre la razón.* Trotta 2005. Madrid.

democrático pleno, de la democracia radical, en una formación social abigarrada? La pregunta quizás pueda hacerse de manera más precisa, por esto mismo, más radical: ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad del ejercicio democrático en una sociedad donde los seres humanos no son iguales, en una formación social partida por el colonialismo, la herencia colonial y la colonialidad? ¿No es conveniente, antes de hablar de democracia, antes de lograr la democracia, resolver los problemas pendientes traídos hasta la actualidad por la herencia colonial? Esta ruptura con la herencia colonial parece ser una de las condiciones necesarias para hablar seriamente de democracia, de ejercicio de la democracia, de la realización de la fuerza del pueblo.

Tesis sobre la pluralidad política como condición de posibilidad de la democracia

Usemos la interpretación Jacques Derrida de la traducción de Aubonnet de la *Política* de Aristóteles, cuando el filósofo griego parece definir la democracia:

La democracia (aquí por consiguiente el demos) ha nacido (egeneto) de que las gentes iguales en un punto se imaginan que son absolutamente iguales, simple o solamente iguales, pura y simplemente iguales (oíesthai aplos isoi einai): porque son semejantemente libres (otígar eleutheroi pantes omoios), creen que son absolutamente iguales⁷⁶.

Hannah Arendt dice que la política nace precisamente de la pluralidad⁷⁷. La condición de lo plural, que también puede entenderse por *polis*, da lugar a la política. La política viene a ser la realización de lo plural en tanto *núcleo común* de lo plural. Ahora bien, sin esta comunidad de lo plural no habría política, no habría cabida para la política. Aristóteles dice que, el *demos*, que traducimos al castellano como *pueblo*, *ha nacido de que las gentes iguales en un punto se imaginan que son absolutamente iguales*. En otras palabras, también podríamos decir que, el pueblo ha nacido de la imaginación de gentes iguales. Esto es, se trata de un acto de reconocimiento y de representación supremos. Empero, esto ocurre *porque son semejantemente libres*. Se puede deducir, como una de las tantas posibilidades de

⁷⁶ *Ibíd...*: Págs. 67-68. Cita del libro V, de la *Política* de Aristóteles.

⁷⁷ Revisar de Hannah Arendt: *¿Qué es la política?*

interpretación, que, el pueblo ha nacido del imaginario de seres semejantemente libres, que se representan como iguales. Retomando este hilo conductor Jacques Derrida efectúa la deconstrucción de la antinomia entre igualdad y libertad. Entre una igualdad que requiere de la conmensurabilidad y una libertad inconmensurable. El porvenir de la democracia depende del desciframiento de esta paradoja, del paso indefectible de la cantidad de igualdad a la cualidad de la libertad. La crítica a *La experiencia de la libertad*⁷⁸ de Jean-Luc Nancy se establece en este punto imposible o paradójico. Por eso Jean-Luc Nancy concluye que: *La libertad no se mide con nada*, de esta manera deduce la comprensión de la *libertad* como un *medirse con nada*⁷⁹. La libertad y la igualdad vienen a ser las condiciones de posibilidad de la democracia, la igualdad realizada en la libertad, la libertad efectuada en la igualdad, en el imaginario de la igualdad. La fuerza, la potencia, el poder del pueblo, se hace posible cuando se cumplen las condiciones de posibilidad de la conmensurabilidad de la igualdad y la inconmensurabilidad de la libertad. Este *demos* viene a ser un espaciamiento de seres semejantemente libres. Para que se de lugar este espaciamiento, esta presencia del pueblo, es menester la suspensión de la dominación, de los engranajes y mecanismos de la dominación. La primera paradójica situación de la libertad y la igualdad, nos lleva a una segunda paradoja: El poder del pueblo, es decir, democracia, no requiere, mas bien se opone, a la estructuración de un poder separado, de un Estado, de una maquina de captura. Esta contradicción entre poder popular y la estructuración del poder, nos lleva a preguntarnos: ¿Hay antinomia entre democracia y república? ¿La fuerza popular estaría en franca contradicción con la res-publica, la cosa publica? Sólo si se entiende la republica como Estado democrático, algo que suena a otra paradoja. Entonces, ¿es posible la democracia en sentido pleno, como realización de la fuerza del pueblo, en tanto sujeto y subjetividad, imaginario de la igualdad y la libertad, o es la utopía en pleno sentido de la palabra: No se da en ningún lugar, salvo en el imaginario popular?

Recojamos el desafío. Tres paradojas dibujan la problemática: 1) Entre igualdad y libertad, 2) entre democracia y republica, y 3) entre fuerza popular y Estado. ¿Es posible la democracia? Jacques Rancière define a la democracia como desmesura⁸⁰. La desmesura de lo incontable

⁷⁸ Revisar de Jean-Luc Nancy *La experiencia de la libertad*. Paidós 1996; Barcelona.

⁷⁹ Revisar el capítulo *Dominio y métrica* del libro *Canallas* de Jacques Derrida. Ob. Cit.

⁸⁰ Revisar de Jacques Rancière *El desacuerdo. Política y filosofía*. Nueva Visión 1996. Buenos Aires.

sobre lo contable, la desmesura de la parte que no tiene parte, el pueblo, sobre las partes contables de la sociedad, los ricos (oligarquía) y los que tienen títulos nobiliarios (aristocracia). La democracia se da como conflicto, momento, acontecimiento, cuando se ponen en suspenso los mecanismos de dominación. ¿La democracia es posible en el instante, en el momento del conflicto, en el momento de la crisis? Si esto parece acertado, el problema es entonces: ¿Cómo hacer durable la democracia, el ejercicio de la democracia? Los intentos de hacerlo en la historia política, de dar el paso, de la intensidad a la extenuidad, de la inmanencia a la trascendencia, de la actualidad de la revolución a lo durable, parecen haber fracasado. El Estado, la estructura de poder, separada de la fuerza popular, emerge de las cenizas de la revolución. Una revolución no es duradera, a pesar de las tesis de la revolución permanente o la revolución ininterrumpida. Jürgen Habermas trata de pensar la posibilidad práctica de la democracia como acción comunicativa permanente, la concurrencia discursiva de la sociedad⁸¹. Retornando a los horizontes de la teoría de la praxis, de los que no salen ni Rancière ni Habermas, podemos decir que, la democracia siempre es posible en cuanto y en tanto las voluntades populares la efectúen prácticamente. La clave se encuentra en el diferimiento de la revolución no sólo como espaciamiento sino también como espacio-tiempo, como espaciamiento en el tiempo, como espaciamiento del tiempo revolucionario, como irradiación.

En una formación social abigarrada, en una formación social de la periferia del sistema-mundo capitalista, en un país, Bolivia, que podemos considerar el interior de la periferia⁸², por ser el otro centro, la alteridad del centro del sistema-mundo capitalista. Esta alteridad se mide por la pluralidad proliferante de su emergente condición multisocietal. Lo que categóricamente se puede caracterizar como el resumen polivalente de las sociedades autóctonas, nativas, indígenas, originarias, en un campo social mestizo. En estas sociedades la pluralidad no es cuantitativa sino cualitativa, la diferencia no sólo es de clase, sino también étnica, cultural y nacional. Queda la huella de los mundos alternativos al capitalismo y a la modernidad, no reducidos a la homogeneidad, tampoco a la heterogeneidad cuantitativa, del mercado, de los

⁸¹ Revisar *Teoría de la acción comunicativa*. Taurus. Ob. Cit. También revisar *Validez y facticidad. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Trotta 2005. Madrid.

⁸² Ver de Raúl Prada Alcoreza *Estado periférico y sociedad interior*, en *Horizontes y límites del poder y del Estado*. Comuna 2005. La Paz.

flujos de capital y de la decodificación ideológica de la equivalencia y el cambio. Esta pluralidad multisocietal exige un replanteamiento de la igualdad y la libertad, por tanto de la democracia, desde la perspectiva desde la desemejanza libre, es decir, desde la perspectiva de seres desemejantes, empero libres, libres de ser alternativos y alterativos. Hablamos de una democracia planteada desde la *diferencia*. Diferencia histórica y cultural, diferencia de las costumbres y los valores. ¿Cómo pensar una democracia desde la desemejanza? Antonio Negri concibe una democracia de la *multitud*, no del pueblo, como unidad, sino del acontecimiento plural de la sociedad⁸³. No del pueblo como la otra cara del estado, sino de la multitud como la alteridad misma del Estado. El contrapoder absoluto. Para Negri, el sujeto plural de la multitud es mestizo o, mas bien, los sujetos de la multitud son mestizos, la subjetividad de la multitud o, mas bien, las subjetividades, se realizan por mezclas y nomadismos. Cuando nos trasladamos a los escenarios de las sociedades periféricas, ex-colonias, el mestizaje, que supone Negri es inconcluso, inacabado, imposible. La pluralidad y la diferencia histórico-culturales plantean en estas sociedades una pluralidad y diferencias cualitativas, no reducibles al mestizaje. En estos casos, la multiplicidad no llega a ser la multitud, en tanto mestizajes, sino *multisociedad*, en tanto mezcla de mundos, fragmentos de sistemas culturales, articulados de un modo no institucional, aunque si efectivo y práctico. Esta condición multisocietal no propone solamente salir de la modernidad, como una experiencia postmoderna, sino va más allá, plantea una salida radical, una alteridad histórico-cultural, una diferencia temporal respecto a la historia⁸⁴.

La democracia porvenir es la que se construye a partir de la desemejanza libre de colectividades diferentes. El referente de la democracia no son los individuos, tampoco los ciudadanos, sino las intersubjetividades desplegadas por distintas condiciones culturales y civilizatorias, desplegadas desde la condición multisocietal. Para esto requerimos la condición de igualdad de las distintas culturas, sólo así se podrá concebir la libertad de seres constituidos como sujetos y subjetividades diferenciales, devenidos de distintos sistemas simbólicos, distintos sistemas valóricos, distintos entramados intersubjetivos. La realización singular de alguien (*jaque*) en las condiciones multisociales se hace posible a partir de una igualdad de

⁸³ Ver el *Imperio* de Antonio Negri y Michael Hardt. Paidós. Buenos Aires. De los mismos autores, *Multitud*.

⁸⁴ Hay una crítica a la historia como metafísica en *De la gramatología* de Jacques Derrida. Siglo XXI. México.

la desemejanza libre. La libertad de alguien es pensable no a partir de una igualdad conmensurable sino de una desemejanza inconmensurable. La libertad no es medida con nada, sino que es dimensionada por la complementariedad, no sólo como complemento sino como cumplimiento de la apertura de la experiencia intersubjetiva.

La condición multisocietal se recoge como formación social plurinacional, situación histórico-política que apunta a una formación política plurinacional. La condición multisocietal, la formación social plurinacional y la formación política plurinacional son las condiciones de posibilidad históricas del *porvenir de la democracia*, la democracia como realización efectiva en las formaciones sociales abigarradas. La democracia como promesa, pero también, la democracia como llegada, como cumplimiento, de la promesa, como convergencia, como realización en un *aquí ahora*. Esto es, el acontecimiento, la insurrección, la movilización, la rebelión, la revolución.