

Rafael Bautista S.

La descolonización de la política

Introducción a una política
comunitaria



La descolonización de la política
Introducción a una política comunitaria

Rafael Bautista S.

La descolonización de la política

Introducción a una política
comunitaria



rafaelcorso@yahoo.com

© Rafael Bautista S., 2014

© AGRUCO / Plural editores, 2014

Primera edición: enero de 2014

DL: 4-1-1902-13

ISBN: 978-99954-1-546-4

Producción:

Plural editores

Av. Ecuador 2337 esq. c. Rosendo Gutiérrez

Teléfono: 2411018 / Casilla 5097 / La Paz, Bolivia

e-mail: plural@plural.bo / www.plural.bo

Impreso en Bolivia

Índice

Presentación	7
Prólogo	13
Introducción	21

PRIMERA PARTE

1 Acerca del concepto: lo político	43
2 Crítica a la ontología política	51
3 Del poder como propiedad al poder como facultad	69
4 La descolonización del concepto: una de-strucción histórica de la Modernidad.....	75
El desmontaje del concepto de poder: la <i>potentia</i> y la <i>potestas</i>	90
5 Los principios: una reconstrucción sistémica	103
6 ¿Por qué es normativa la política?	115

SEGUNDA PARTE

7	¿Qué quiere decir comunidad?.....	131
	La noción de comunidad	131
	El concepto	137
	La <i>comunidad de parientes</i>	142
	La responsabilidad política por la Tierra	157
8	El sentido político del servicio	171
	La <i>crianza: ob-ligación</i> como <i>re-ligación</i>	173
	La <i>complementariedad en la reciprocidad</i>	177
	El <i>con-versar</i> la política: hacia una teoría del diálogo.....	183
9	La estructura comunitaria	191
	El individuo recuperado (más allá del “ciudadano”).....	196
	Bibliografía	207

Presentación

Este nuevo aporte a las ciencias que Rafael Bautista nos ofrece con esta publicación, toca un tema de fundamental importancia para el Estado Plurinacional de Bolivia en un proceso iniciado en el año 2005 con la elección del primer presidente indígena de Bolivia y que representa a un grupo social que durante más de cinco siglos ha estado marginado de la sociedad boliviana: las naciones indígenas originarias campesinas (NIOCs).

La elección de Evo Morales es trascendental para la historia de Bolivia, no sólo por lo que representa el individuo como tal, sino porque se pone a flor de piel la nación clandestina y todo lo que ha sido antes de la invasión española en 1532 en estos territorios de lo que hoy es Bolivia.

La Cosmovisión andino amazónica de estas NIOCs han demostrado ser una civilización con características propias y diferentes a la de sus invasores y que con su llegada han cambiado el curso de la historia. Su organización social, su religiosidad, su sistema económico y político, han estado basados en principios fundamentales como lo comunitario, la reciprocidad y la redistribución equitativa de sus recursos naturales, lo que ha permitido un estado de bienestar que hoy se lo plantea por el Estado Plurinacional de Bolivia como una alternativa al sistema capitalista mundial y al que hoy se ha llamado como “el vivir bien o el sumaj kamaña o el sumaj kausay o ñandereqo”.

Este libro, por eso representa una contribución muy valiosa, bien fundamentada, crítica y constructiva, que debe servir para fortalecer el proceso de cambio del Estado Plurinacional de Bolivia en el que muchos habíamos soñado y que creemos que debe profundizarse hacia el “vivir bien,” muy diferente al vivir mejor de la hegemónica concepción de la sociedad occidental moderna de origen eurocéntrica y que ha colonizado las diferentes instancias del Estado Republicano, sus organismos e instituciones. Consideramos que el camino es todavía largo por recorrer y que requiere de muchas idas y venidas sin que se desgaste lo más poderoso de esta comunidad boliviana, que es el ajayu heredado de nuestros ancestros.

Pero esta magistral obra de Rafael Bautista, quien es docente de postgrado del centro universitario AGRUCO de la UMSS, no solamente es importante por la coyuntura actual de Bolivia, ya que las profundas reflexiones epistemológicas sobre la política como praxis y como teoría, planteando una reconceptualización justamente de la política, partiendo de un análisis detallado de sus orígenes que vienen del continente Europeo y de toda su tradición filosófica y científica, ha dado lugar a hegemonizar el conocimiento y su visión de vida en el mundo.

El planteamiento de la descolonización de la política, tiene en el libro una propuesta de un nuevo concepto de política que se la denomina comunitaria o de la liberación. Justamente esta propuesta, es la contribución más importante que se ha dado en los últimos años desde el sur al debate global, que requiere de respuestas urgentes ante el cambio climático, la crisis alimentaria, la crisis energética, la crisis económica financiera y la crisis de la civilización occidental moderna, lo que lleva a la búsqueda desde el norte y desde el sur, de nuevos paradigmas o la revalorización de saberes ancestrales.

En el texto se pueden destacar cuatro conceptos centrales: lo comunitario, el servicio a la comunidad, que más bien lo precisamos como reciprocidad, la descolonización y el diálogo de saberes.

Lo comunitario se menciona en la Parte 1 y Título 1 de la Constitución Política del Estado (CPE) sobre las Bases funda-

mentales que en el artículo 1 dice: “Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país”.

En el capítulo segundo, de Principios valores y fines, artículo 8 inciso II se reconoce a la reciprocidad como uno de sus valores: “El Estado se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales, para vivir bien. Ambos conceptos, de una u otra manera, están también insertos en diferentes partes de la nueva Constitución Política del Estado aprobada en enero del 2009.

A estos dos conceptos se debe incluir el concepto de diálogo, que en la Constitución Política del Estado se la menciona como: diálogo intra e intercultural. En la parte segunda de los Principios valores y fines del Estado, artículo 9, inciso 2 se menciona lo siguiente: “Garantizar el bienestar, el desarrollo, la seguridad y la protección e igual dignidad de las personas, las naciones, los pueblos y las comunidades, y fomentar el respeto mutuo y el diálogo intracultural, intercultural y plurilingüe”. En el mismo artículo 9 inciso 1 se menciona que uno de los fines del Estado es: “Constituir una sociedad justa y armoniosa, cimentada en la descolonización, sin discriminación ni explotación, con plena justicia social, para consolidar las identidades plurinacionales”.

El diálogo de saberes, que es un principio fundamental de la Ley marco de la madre tierra y el desarrollo integral, dice que “el Estado Plurinacional de Bolivia asume la complementariedad entre los saberes y conocimientos tradicionales y las ciencias”.

Estos conceptos, que tienen un profundo significado en las naciones y pueblos indígenas de Bolivia y el mundo, surgen también como parte de nuestra herencia ancestral. El surgimiento de

una política comunitaria como propuesta al concepto y la praxis actual de política, o una ley de los derechos de la madre tierra o la ley marco de la madre tierra y el desarrollo integral para vivir bien, son la más clara demostración de que desde Bolivia están surgiendo nuevas visiones de vida que parten desde naciones que hasta 1492 no habían tenido una relación con Europa.

Desde nuestras experiencias en el trabajo con comunidades indígenas originarias campesinas en Bolivia y otros países Latinoamericanos, podemos afirmar que lo comunitario, la reciprocidad o cooperación mutua y el diálogo de saberes, son conceptos que surgen de la praxis de la vida cotidiana en diferentes tiempos y espacios; en sí, son transversales a los temas económicos, sociales, productivos, tecnológicos y sin duda, como lo plantea Bautista, también se complementan con la política.

Lo comunitario es parte de la vida cotidiana de nuestras naciones y pueblos indígenas originarios campesinos, donde el individualismo es inconcebible; el individualismo esta muy relacionado a las formas de ver el mundo de occidente moderno, en el que la familia y la comunidad tienen un rol cada vez menos importante. Las relaciones de parentesco sanguíneo, político y espiritual se diluyen y reducen el sentido comunitario que en las grandes urbes y otros espacios modernos, es más preponderante. Lo comunitario no es solo se refiere a la sociedad o a los seres humanos, sino también a las deidades, a la naturaleza, a las montañas, bosques, lagos, ríos, etc, donde todo es considerado sagrado y todo tiene vida.

Para reproducir la vida es necesario el diálogo entre seres humanos, con la naturaleza y las deidades. Este diálogo debe buscar la cooperación mutua, la reciprocidad y la redistribución equitativa, que en nuestras comunidades existen expresadas de diferentes formas. El ayni, la minka, la humara, el trueque, el c'halay, la Achocalla, etc, son expresiones de profunda significación en la vida, sin estas no es posible la vida con la sociedad, con la naturaleza y con las deidades.

La política comunitaria es praxis y esta vigente en espacios más reducidos de comunidades indígenas originarias campesinas como son los ayllu y tal vez menos en sindicatos, subcentrales y

centrales campesinas que han recibido mucha influencia de la política occidental moderna, por sus mismos orígenes. Es mucho mas fuerte en las familias; mientras más extensiva la familia, las relaciones de parentesco, mas se expanden y fortalecen la reciprocidad, el servicio a la comunidad. Estas relaciones sociales están sustentadas por las relaciones con la madre tierra, con los apus, las montañas sagradas, etc. Esto implica una profunda creencia en la vida después de la vida, donde la muerte es parte. Estas creencias, muy desvalorizadas y rechazadas por los invasores españoles en 1532, son el *ajayu*, la espiritualidad que trasciende a la política occidental moderna y da vida y fortaleza a la política comunitaria.

Como dice Bautista, “la originalidad de esta praxis política choca, de modo inevitable, con todo el sistema político vigente de origen occidental moderno”. Pues, “la política en cuanto servicio, retrata esta praxis novedosa en toda su dimensión, se trata de otra concepción que hace al ámbito esencial de lo político que se desprende de una cosmovisión que postula al servicio como la forma de despliegue de una comunidad siempre presupuesta”.

La condición colonial del que surge la república de Bolivia, como dice Bautista, “solo podía haber producido un Estado antinacional y unas élites desprovistas no sólo de color local sino de contenido real; cuya constatación es la actual intelectualidad, incapaz de comprender lo que acontece (incluso al nivel de las nociones básicas de la política), después que los pueblos indígenas logran, ya no solo cercar el sistema político, sino que se proponen transformarlo. Coincidimos con Bautista de que estas élites señoriales son el mayor peligro del proceso de cambio y que están cada vez más incrustadas en las esferas y la cúpula de gobierno, porque no sólo están desprovistas de color local sino de saber local y de saberes ancestrales que les den el contenido real, asumiendo también como complementario el conocimiento occidental moderno de origen eurocéntrico; esto es diálogo de saberes desde la revalorización de la sabiduría indígena originaria campesina, a partir de una profunda reflexión epistemológica.

Las élites señoriales son las que buscan el poder por el poder y no el poder para el servicio hacia el pueblo. Bautista, haciendo

referencia al filósofo alemán Weber, menciona que el poder es “el dominio legítimo ante obedientes”, “es la probabilidad de imponer la propia voluntad dentro de una relación social, aún contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad.” Coincidimos que es este concepto de poder que está presente a lo largo de la política moderna como el fundamento de un despliegue global de dominación; es un concepto que expresa además, históricamente, una estructura colonial y que promueve, a su vez, un patrón colonial del poder.

Es en esta encrucijada, en este punto de inflexión que se encuentra Bolivia, luchando para pasar de un concepto y praxis de la política occidental moderna a otra de la política comunitaria y liberadora. Creemos que es todavía muy prematuro sacar conclusiones al respecto porque el proceso recién empieza, pues en una visión occidental moderna de la vida, la perspectiva del tiempo es lineal y cortoplacista, en una visión ancestral de las NIOCs, es una perspectiva en espiral, donde la muerte es parte de la vida y trasciende la vida material, social y el presente.

Este importante aporte tiene la virtud, como dice Bautista, “de culminar y no acabar el trabajo”, sino abrir una puerta para profundizar la discusión y el análisis “hacia una nueva fundamentación de la política, como ciencia del servicio comunitario.” En ese camino nos encontramos con Rafael Bautista, aunque desde diferentes entradas, para nosotros desde el ámbito de la praxis, por el trabajo de más de 27 años con comunidades indígenas campesinas, para él desde nuevas fundamentaciones filosóficas.

Freddy Delgado

Director Ejecutivo del Centro Universitario AGRUCO
Facultad de Ciencias Agrícolas y Pecuarias-Universidad
Mayor de San Simón.

Prólogo

El libro que tiene el lector entre sus manos fue escrito el 2008. Su publicación la debemos a la generosa iniciativa de AGRUCO, a quienes, en la persona de Freddy Delgado, deseamos agradecer con todo nuestro *ajayu*, por el interés y apoyo a nuestro trabajo y, en especial, a este texto que, por fin, sale a la luz pública.

En varias ocasiones se nos ha venido reclamando la fundamentación teórica de la perspectiva que desplegamos en, sobre todo, los trabajos de *Pensar Bolivia del Estado colonial al Estado plurinacional*, volúmenes I y II¹, tarea que, en parte, hemos expuesto en *Hacia una Fundamentación del Pensamiento Crítico*.² Pero con la presentación de este libro creemos que aquel reclamo quedará satisfecho, sobre todo en lo que se refiere al momento que llamamos de *reconstitución del horizonte propio*.

Nuestra aproximación a la problemática de la descolonización proviene precisamente de lo que queda expuesto en toda la Primera Parte: la superación, no sólo como desprejuiciamiento sino como un *atravesar* y trascender –desde la *exterioridad* que nace de *lo propio*

1 Bautista S., Rafael: *Pensar Bolivia del Estado colonial al Estado plurinacional. la revolución democrático-cultural: 2003-2009*, rincón ediciones, La Paz, Bolivia, 2009; *Pensar Bolivia del Estado colonial al Estado plurinacional. la reposición del Estado señorial: 2009-2012*, volumen II, rincón ediciones, La Paz, Bolivia, 2012.

2 Bautista S., Rafael: *Hacia una fundamentación del pensamiento crítico. Un diálogo con Zemelman, Dussel y Hinkelammert*, Rincón Ediciones, La Paz, 2011.

y nunca subsumido del todo—, la perspectiva *eurocéntrica* del conocimiento. Por eso optamos por la exposición misma, para que aquello se muestre en su propio producirse; más que hablar *de* la descolonización, lo que hacemos es mostrar su efectuación metodológica. Se trata de un movimiento negativo imprescindible a la hora de producir conocimiento *propio*; pero, agregando lo siguiente: sin una auto-consciencia descolonizada es ingenua toda pretensión de producir *pensamiento crítico* por estos lados. La pertinencia *des-colonial*, en nuestro caso, quiere mostrar que, un conocimiento propio no puede ser sino, en primera instancia, desmontaje *crítico* del conocimiento que nos ha colonizado.

La Segunda Parte es ya el momento positivo, ese *más allá* que queremos explicitar como *horizonte de sentido* de lo que, creemos, propone, con pretensión universal, la irrupción indígena: una política *comunitaria* como superación de la política moderna.

Hemos respetado la redacción original, también las referencias coyunturales de aquel momento, 2008, cuando la nueva constitución no estaba todavía aprobada y, después del fallido golpe “cívico-prefectural”, parecía perfilarse, de modo efectivo, la nueva *disponibilidad común*, en proyecto estatal (pero el 2009 aparece un *giro regresivo* y, la segunda gestión de gobierno, ya muestra las consecuencias de aquella apuesta. La constitución es “abierta” por el poder constituido, despotenciando su carácter soberano y originario. El sujeto plurinacional había sido desplazado y, en su lugar, aparecía un sujeto *sustitutivo* que dio por clausurado el momento constituyente y, desde el Estado repuesto en sus prerrogativas liberales, el “proceso de cambio” concluyó en la reposición de un nuevo ciclo estatal del mismo Estado que se pretendía transformar).

La actualidad de las premisas que se sostienen a lo largo del texto, mostrará que la contradicción (que ya aparece de modo manifiesto en la segunda gestión de gobierno) no era sólo episódica sino que retrataba la *colonialidad* de toda nueva elite política que hereda la *paradoja señorial*. Por eso es incapaz de proponer una nueva política y, lo que hace, es reeditar, para su propia desgracia, el mismo Estado que tanto desprecia pero que, sin embargo, se le es imposible siquiera imaginar otro.

El propósito inicial de este trabajo fue mostrar metodológicamente el trascender la política moderna e introducirse en las consideraciones iniciales de lo que sería la nueva política. El devaneo y las contradicciones del presente justificarán, de sobremanera, la aparición de este texto cuya publicación, aunque tardía, no dejará de mostrar lo actual de toda su reflexión. Del mismo modo, se comprenderá el por qué no interesaba (ni interesa) un replanteo del concepto mismo de lo político por parte de los “profesionales” de la política.

El trabajo que presentamos fue alimentado gratamente en las reflexiones que se originaron alrededor de los primeros seminarios *Pensado el mundo desde Bolivia*. Lo que pudo haber sido el núcleo de irradiación de un pensamiento genuinamente nuestro, acabó en lo que deviene toda “normalización” del pensar: un espectáculo académico.

Lo que parecía una sincera apertura *desde* el gobierno para la producción de conocimiento, encubría un cálculo premeditado: adornarse de legitimación intelectual. Los intelectuales estaban para eso, sobre todo los de afuera (quienes no podían estar al tanto de la discusión local, que nunca, además, promovió el “nuevo Estado”). No interesaba la reflexión que pudiera nacer, sino el espectáculo mismo, que se llenaba con las figuras mundiales que se lograba añadir a eventos que ya no constituían un diálogo sino simplemente la ostentación de los lujos que ahora se daba el Estado. El reconocimiento hasta académico internacional era parte de la *suplantación* de legitimidad que se iba ya perdiendo.

La ausencia de reflexión se la pretende llenar ahora con eventos que tienen mucha pompa pero poca trascendencia y, en el mejor de los casos, lo que nace como discusión nunca es asumido sino archivado en el olvido burocrático (que suele ser el peor de los olvidos).

Cuando el Estado no precisa que su pueblo delibere, entonces se remite, inevitablemente, a sus propias certidumbres. El carácter conservador del Estado empezaba a hacer acto de presencia, empecinándose en atribuir aquello —el carácter conservador— a todo lo que no fuera el Estado mismo. Se había cambiado de nombre pero no de destino.

Lo *plurinacional* debía redefinir, resignificar y reconstituir el contenido mismo del Estado; algo que no podía darse a sí mismo, sino que el sentido del proceso era la fuente de emanación de los sentidos que el Estado debía ir asumiendo como *lo propio* de su contenido nuevo.

Pero la tendencia conservadora se encargó de reponer el carácter señorial de un Estado que, de ese modo, bajo nuevas banderas –en este caso, wiphalas–, reponía su más propia paradoja; lo que Zavaleta llamaba *paradoja señorial*. El ser incapaz de transformar algo porque se es incapaz de siquiera imaginarse al margen de ese algo.

Los nuevos “señores” ya no precisan ser de la casta señorial; porque la ideología señorial había atravesado al todo social. La política era su manifestación adecuada; por eso el sistema político se constituye en cultura social que manifiesta el fondo de sus creencias: para que haya “señor” *tiene* que haber indio (si no hay obedientes, no tiene sentido ejercer el poder). Por eso el nuevo “señor” (aspiración que congrega hasta a los obreros y hasta a los campesinos) no puede proponer una política que no sea de dominación, porque es incapaz de liberarse de aquella creencia congénita e irrenunciable: el juramento de superioridad sobre los indios (“con liberalismo o sin él –dice Zavaleta– y más aun, con marxismo o sin él”).

Una nueva política no puede ser ingenua de esta condición que atraviesa al propio sistema político. Por eso es necesario el momento descolonizador para, desde aquel, plantearnos la posibilidad efectiva de una política explícita de liberación, cuyo *locus* se halla precisamente en lo despreciado y negado por toda nuestra tradición política. “Modernizar el Estado” constituye la apuesta señorial que reedita el auto desprecio del colonizado (la modernidad parte de sí misma, pero el colonizado por ella, que debiera partir de sí, parte de lo mismo que afirma su colonización, por eso no se libera).

Esperemos entonces que estas páginas coadyuven, en lo posible, a una mejor comprensión de lo que atraviesa nuestra realidad y, sobre todo, de las contradicciones que se han desatado de modo

premeditado en este nuestro “proceso de cambio” (contradicciones que arrastra el gobierno como parte de una apuesta propia que cuesta hacerse carne en la subjetividad nuestra). Porque para procurarnos una superación de nuestras contradicciones requerimos una comprensión adecuada y clarificada del por qué de su aparecer.

La Paz, Chuquiago Marka, octubre de 2013.

*Estas páginas nacieron en medio
de la agonía de mi padre.
Quiero pensar que las últimas fuerzas
que le restaban
las destinó a sus hijos,
como un último acto
de su profunda generosidad.*

A Pablo Bautista Segales
in memoriam

Introducción

El propósito inicial de una descolonización de la política es describir, ya no tanto su posibilidad, sino la necesidad de afrontar esta tarea, como condición de su propia transformación; es decir, la posibilidad de una nueva política no puede quedarse en un *wishfull thinking* sino que debe mostrarse cómo es posible *transitar* hacia ella. La descolonización trata de eso: de mostrar el sentido de ese *transitar*; por eso se insiste, siempre, en su determinación inicial en cuanto *proceso*. Es algo que se muestra en su propia producción.

El ligero cuestionamiento que se podría hacer sería el reclamo apresurado de una definición. Pero ni la definición dejaría satisfecho al impaciente, y la tarea de exposición misma quedaría a merced de los prejuicios. Será mejor, en esta primera aproximación metódica, que la exposición misma vaya absolviendo las interrogantes que genera la palabra. Pasar de la descolonización como retórica a la descolonización como criterio metodológico, supone exponerlo; a la manera de los clásicos: el mejor modo de enseñar algo, no es definirlo sino exponerlo. Por eso optamos, sobre todo en la Primera Parte, por un proceso de *desmontaje sistemático* de lo político. En efecto, se trata de un *desmontaje* que, *epistemológicamente*, se muestra como condición de un *nuevo montaje*.

Pero no es, como lógicamente se podría colegir, de enfrentar primero uno y luego el otro. Son dos momentos de un mismo

movimiento (que opera en la teoría) que se *co-determinan desde* un *locus transcendental*. Primera aclaración. No es un movimiento al interior de la totalidad ontológica de la política moderna, sino un movimiento que irrumpe *desde* una *exterioridad crítica*, como lugar de emanación del sentido del movimiento. Se trata, en efecto, de un salir de *lo dado* o establecido como totalidad cerrada; pero no es un salir por salir, porque se puede salir también al vacío. Es un salir de la dominación a la liberación. Por eso se trata de un *salir autoconsciente*. La descolonización es el proceso de la producción de esta *autoconsciencia*.

La política moderna no puede, desde sí misma, producir aquello; ni siquiera en el campo de la izquierda. No puede tematizar este *tránsito* porque es una política pensada *sin* sujeto o al margen del sujeto; por eso deviene en formal. Si temor a exagerar se podría decir que, toda la teoría política moderna, sea de derecha o izquierda, no puede establecerse en cuanto ciencia, porque parte, no sólo de una concepción devaluada, sino fetichista, del poder. Desde que la teoría parte del poder ya no como *facultad* del sujeto político sino que, toma la expropiación que se ha hecho de éste, como punto de partida, su referencia última ya no gira en torno al sujeto sino al poder ahora fetichizado. Ya no parte del fundamento sino de lo fundado, es decir, en términos canónicos, toma la apariencia como si fuese la esencia (hasta el mismo Marx insistía: “si la esencia de las cosas estaría a flor de piel, la ciencia no serviría de nada”). El fundamento nunca ha sido la “materia” sino la vida concreta del sujeto.

Por eso no fue raro caer en el teleologismo historicista. Sin sujeto, la política es pura cosa de procedimientos. Si el poder no es algo que se produce, no es ya *facultad* del sujeto, entonces es algo que se asalta: para cambiar todo no se cambia el poder (la noción que se tiene de éste), pero el poder –dicen– acaba cambiando a uno. Entonces, pretendiendo cambiar todo, no se cambia nada. Los críticos actuales de esta aporía, no en vano resucitan la tematización del sujeto (y hasta lo hacen desde referencias teológicas), porque una política *sin* sujeto es una política que actúa al margen y a espaldas de los actores. Esta apuesta militante, que moldeó la

praxis de la izquierda, tuvo consecuencias desastrosas; el desdén por la teoría sólo logró afianzar más estos prejuicios que se tradujeron en fracasos ya no sólo políticos sino existenciales.

Por eso aparece una distinción que determina una necesaria especificación: no se trata del sujeto abstracto sino del *sujeto concreto*. En este punto es que se puede distinguir a los verdaderos críticos. En nuestro caso, el *sujeto concreto* cobra dimensiones insospechadas (como se verá en la Segunda Parte) para el pensamiento moderno; de tal modo que una tematización de éste nos sitúa en una perspectiva privilegiada. Por eso se trata de un salir de adentro *desde afuera*; pues la referencia es exterior y es como el hilo de Ariadna que se nos lanza para salir del laberinto en el que nos encontramos.

Desde que hay salida, el laberinto deja de ser laberinto; ésta aparece desde una toma de consciencia, que es el despertar mismo del sujeto desconstituido, por eso, el salir, en cuanto salir, es la apuesta que asume como su propia reconstitución. Por eso la política ya no es sino la *exposición de su propia reconstitución*. La transformación de la realidad es el *testimonio* de su propia transformación. Ese *testimonio* es la ciencia que da cuenta de ese proceso. Lo que produce ese proceso es su propia autoconsciencia que, a su vez, produce su propio autoconocimiento, como condición de su propia autodeterminación.

El movimiento mismo de la ciencia es definido por la política. La autodeterminación del sujeto es la que reclama una consciencia que *dé cuenta de sí misma*. Este *dar cuenta* es el propósito del *tránsito*. La descolonización es el modo cómo el *tránsito* se hace inteligible: en la descolonización de la política acontece la recuperación del *sujeto concreto*.

Es en el *tránsito* hacia una nueva política donde se *expone su potencia de ser sujeto*. Por eso, la Segunda Parte de este trabajo, describe al *sujeto comunitario* como productor de la especificidad de esta nueva política.

Una *política comunitaria* se refiere a un *horizonte de sentido* que la praxis política indígena ha venido implícitamente *insistiendo* a lo largo de su irrupción en el sistema político vigente. Irrupción que

ya no es simple resistencia sino que instituye un paso decisivo en los movimientos de resistencia: se trata de pasar *de la resistencia a la transformación*. Este paso hace posible concebir un proceso de transformación del contenido mismo de la política.

Pero esta *insistencia*, no hecha explícita, ha sido siempre devaluada, en cuanto excluida, o también subsumida, como momento *negativo* del sistema político hegemónico. Esta *insistencia*, en cuanto *permanencia*, es lo que se va explicitando en las últimas décadas, sobre todo cuando el proceso de decadencia del mundo moderno, hace inobjetable la tematización de las otras formas de vida (que han sido excluidas sistemáticamente) como alternativas reales ante la multiplicación de las crisis, como constante de la debacle ya no sólo del capitalismo sino del horizonte cultural-civilizatorio que lo ha hecho posible: la modernidad.

La *insistencia* se traduce en la forma de inserción de lo indígena en la lucha política: la defensa de *la comunidad* ante la expansión sistemática de las relaciones “sociales” provenientes de la ciudad. La insurgencia de *lo comunitario* es lo que interpela al sistema político en su conjunto que, en respuesta, opta, no por asimilar aquello que procede de lo más propio, sino reafirmar todavía más su no pertenencia al suelo nacional. Ello delata el carácter colonial del estamento político, la visión eurocéntrica que permea toda lectura que pretende realizar sobre su propia realidad. En consecuencia, reafirma aquello que le impide asumir su horizonte local; si su carácter colonial estructura hasta sus propias certidumbres, eso quiere decir que sus propias creencias se estructuran en cuanto sistema, y manifiestan una condición que le atraviesa, porque es lo que atraviesa al todo social: la *colonialidad*.¹

1 Categoría que propone Aníbal Quijano como modo específico de estructuración moderna de dominación global: “La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal. Se origina y mundializa a partir de América”. Quijano, Aníbal; “Colonialidad del poder y clasificación

Se trata de una condición mucho más compleja que el simple colonialismo y que ha demostrado ser más eficaz y duradera que la tradicional condición tributaria que caracterizaba a los regímenes coloniales; condición que atraviesa, no sólo objetivamente el conjunto de las instituciones sino, y esa es su singularidad, la propia subjetividad de los individuos. El *sistema de creencias* –que asume el individuo– se corresponde, entonces, con el conjunto institucional que objetiva las creencias en sistema estatal; esa correspondencia produce la estabilidad y la legitimación de esa condición que atraviesa los hábitos y las costumbres que, por acumulación cultural, reproduce y desarrolla la *colonialidad* de las relaciones de dominación y las estructuras de poder en tanto *naturalización* de éstas. La clasificación social es, previamente, clasificación racial, que estipula las necesidades y los requerimientos del mercado global en torno a una división internacional del trabajo como producto de aquella clasificación *naturalizada* de la humanidad. El *sistema-mundo*² moderno sólo es posible gracias a

social”, en *Journal of World-System Research*, Volume XI, Number 2, Summer/Fall 2000, p. 342. De modo más explícito: “Colonialidad es un concepto diferente de, aunque vinculado a, Colonialismo. Este último se refiere estrictamente a una estructura de dominación/explotación donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad y cuyas sedes centrales están además en otra jurisdicción territorial. Pero no siempre, ni necesariamente, implica relaciones racistas de poder. El Colonialismo es obviamente más antiguo, en tanto que la Colonialidad ha probado ser, en los últimos 500 años, más profunda y duradera que el Colonialismo. Pero sin duda fue engendrada dentro de éste y, más aún, sin él no habría podido ser impuesta en la intersubjetividad del mundo de modo tan enraizado y prolongado”. *Ibid.*, p. 381. También se sugiere: “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad”, en *Perú Indígena*, vol. 13, Número. 29, 1991. Lima, Perú.

- 2 O World-System, categoría que proviene de Immanuel Wallerstein; entendiendo, por World-System, la expansión de Europa a partir del ocaso del siglo XV. Wallerstein quería significar, con esto, el comienzo del proceso de colonización de, sobre todo, España y Portugal, como factor esencial del origen del capitalismo. Nosotros queremos añadir, apoyándonos en la obra de Enrique Dussel, que este es también el origen de la modernidad. Ver Wallerstein, I.; *The Modern World-System*, Academic Press, New York, 1989; *The Politics for the World Economy*, Cambridge University Press, Cambridge,

esa clasificación *naturalizada* que legitima la dominación mundial y que, desde la invención racista de lo supuestamente “superior” e “inferior”, gestiona de modo eficaz su expansión global a partir de la dicotomía *centro-periferia*.³

Dicotomía gestionada por la política moderna, desde el liberalismo hasta el neoliberalismo, asumida en la *periferia*, en este caso, Bolivia, por una elite criollo-mestiza como credo de su propio ejercicio político; lo que retrata su condición colonial, nunca emancipada: concebirse siempre como satélite de lo que se piensa y decide en otros lados.

Teóricamente, es necesario mostrar la incapacidad académica de comprender la novedad y radicalidad de aquella *irrupción* indígena, que es capaz de hacer tambalear toda la estructura histórico-colonial de un Estado liberal (últimamente neoliberal), como el boliviano. Esa *irrupción* ha sido siempre devaluada, ya sea por su exclusión, o por su subsunción, como apenas una “contradicción” del orden político vigente; es decir, como momento “negativo” de su desarrollo, o sea, como lo “atrasado”, “arcaico”, lo que debe de ser, desde los prejuicios moderno-coloniales, “superado”, “modernizado”, etc.

1984. También: Dussel, Enrique; “Iberoamérica en la historia universal”, en *Revista de Occidente*, Número 25, Madrid, 1965; *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal*, *Obra filosófica de Enrique Dussel*, 1963-2003, www.afyl.org; 1492: *El Encubrimiento del Otro*, Plural editores, La Paz, Bolivia, 1994.

3 Categorías geopolíticas que expresan un reordenamiento del sistema-mundo moderno: “Especialmente centro, el ego cogito constituye la periferia y se pregunta con Fernández de Oviedo: ¿son hombre los indios?, es decir, ¿son hombres y por ello animales racionales? (...). El centro se impuso sobre la periferia desde hace cinco siglos (...). Lo cierto es que pareciera que la filosofía ha surgido siempre en la periferia, como necesidad de pensarse a sí misma ante el centro”. Dussel, Enrique; *Filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1996, pp. 14-15.

De ese modo, nunca pudo explicitarse teóricamente, porque el *marco categorial*⁴ moderno-occidental⁵ negaba lógicamente todo aquello que no fuera *determinación* de la *identidad* primera. Es decir, si lo político conforma una *totalidad* y el fundamento de la *totalidad* se expresa siempre en términos de *ser*;⁶ la *totalidad del ser*

-
- 4 Se entiende que *marco* es aquello que *da forma, sentido y coherencia* a lo que reúne en sus márgenes: *delimita*, al interior y al exterior. Entonces, un *marco categorial* es el conjunto de categorías básicas que estructuran el modo de relacionarse (conocer, comprender y actuar) con la realidad; categorías básicas anteriores inclusive a las mismas teorías que, implícita o explícitamente, las expresan. Ver Hinkelammert, Franz; *Crítica de la razón utópica*, Desclee, Bilbao, España, 2002; *Hacia una crítica de la razón mítica*, Palabra Comprometida Ediciones, La Paz, Bolivia, 2008.
- 5 La modernidad, como proyecto de dominación, no nace de la nada. Se sostiene en una comprensión dominadora ya existente, que constituye una tradición específica: la occidental. “Hablamos del espacio político, el que comprende todos los espacios, los físicos existenciales, dentro de las fronteras del mercado económico, en el cual se ejerce el poder bajo el control de los ejércitos. No advertidamente la filosofía nació en este espacio. Nació en los espacios periféricos en sus tiempos creativos. Poco a poco fue hacia el centro en sus épocas clásicas, en las grandes ontologías, hasta degradarse en la mala consciencia de las edades morales, o mejor, moralistas (...). Esa ontología no surge de la nada, surge de una experiencia anterior de dominación sobre otros hombres, de opresión cultural sobre otros mundos (...). El pensamiento crítico surge en la periferia [y] termina siempre por dirigirse hacia el centro. Es su muerte como filosofía; es su nacimiento como ontología acabada y como ideología. Para Aristóteles, el gran filósofo de época clásica, de una formación social esclavista autocentrada, el griego es hombre, no lo es el bárbaro europeo porque le falta habilidad ni lo es tampoco el asiático porque le falta fuerza y carácter; tampoco son hombres los esclavos; a medias, la mujer es hombre y el niño sólo es potencia. Hombre es el varón libre de las pólis de la Hélade. Para Tomás de Aquino el señor feudal ejerce un *ius dominativum* sobre el siervo de su feudo, lo mismo el varón sobre la mujer (ya que Eva aunque hubiera pecado no podía transmitir el pecado original, porque la madre sólo administraba materia, pero es el varón el que da el ser al hijo). Para Hegel el estado que porta el espíritu es el ‘dominador del mundo’ ante el cual todo estado ‘no tiene ningún derecho (rechtlos)’. Por ello Europa se constituye en ‘la misionera de la civilización’ en el mundo”. Dussel, Enrique; *Filosofía de la liberación...* pp. 13-16. *Cursivas mías*.
- 6 “El pensar que se refugia en el centro termina por pensarlo como la única realidad. Fuera de sus fronteras está el no-ser, la nada, la barbarie, el

es auto-referente y todo aquello que no es *referencia al ser*, o se lo niega (se lo destruye) o se subsume como momento o mediación del *desarrollo del ser*.

La política, en cuanto totalidad, se *fund*a en *el ser del fundamento* y justifica el orden que produce el *ser*. Por eso, pensar *otra* política no es posible si no se parte de *lo más allá que el ser*⁷ (en este caso, del sistema político vigente en cuanto totalidad); de aquel ámbito de *exterioridad* que trasciende, en este caso, sistémica e históricamente, a la totalidad moderno-occidental. Este ámbito, en nuestro trabajo, es lo que denominamos el *locus práxico-histórico*, desde donde aparece una política *comunitaria*, que ha desarrollado una praxis política de liberación que precisa, hoy más que nunca, su explicitación teórica. La misma praxis precisa esta explicitación.

Porque el problema práctico que se deriva es que: una vez que esta praxis de liberación logra acceder a instancias de poder, por no haberse explicitado este *otro modo que ser* de lo político, desde su propio *horizonte de sentido*, éste tiende a subsumirse dentro del orden político, como una determinación más que, como una maldición, reproduce la dominación y la injusticia; abandonando, en el mejor de los casos, ese *otro modo que ser* de lo político, sólo al terreno de la resistencia, incapaz de producir un nuevo orden.

sin-sentido. El ser es el fundamento mismo del sistema o la totalidad de sentido de la cultura y el mundo del hombre del centro". *Ibíd.*, p. 16. Cursivas mías.

- 7 Lo más allá que, no quiere decir lo más allá de; pues este último sigue teniendo por referencia a lo Mismo que se despliega de otra forma. Se trata de otro modo que ser. Aquello que es imposible para la identidad inicial. "Si la trascendencia tiene un sentido, no puede significar otra cosa, por lo que respecta al acontecimiento del ser –al esse, a la esencia– que el hecho de pasar a lo otro que el ser (...). Pasar a lo otro que el ser, de otro modo que ser. No ser de otro modo, sino de otro modo que ser (...). El enunciado de lo otro que el ser –de lo otro modo que ser– pretende enunciar una diferencia más allá de la que separa al ser y la nada: precisamente la diferencia de lo más allá, la diferencia de la trascendencia". Levinas Emmanuel; *De otro modo que ser o Más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, España, 1987, pp. 45-46.

La novedad que se estaría produciendo, en este caso, el paso *de la resistencia a la transformación*, urge la fundamentación de una nueva política *desde* el propio horizonte que contiene la novedad misma. Pero, el problema teórico inmediato que enfrenta el investigador es que: al no ser consciente del *marco categorial* que presupone toda reflexión política, incluso con pretensión de liberación, termina justificando la dominación, porque afirma, siempre, como único posible, el *marco categorial* de la política moderno-occidental, es decir, lo político como dominación, el poder en cuanto dominación; amputándose la posibilidad de pensar, *desde otro horizonte de comprensión*, una praxis política *más allá* que la dominación; cuya *pretensión* legítima propone la liberación no sólo de una dominación sino de toda forma de dominación. La necesidad de *otra* política es una necesidad, en última instancia, práctica, ante la insostenibilidad *in the long run* de una política de dominación mundial globalizada.

La política que se quiere explicitar,⁸ no es sólo invisibilizada por una comprensión moderno-occidental sino que es hasta *impen-sable* para sus *marcos categoriales*. Esta política, cuya novedad no es puesta por la teoría sino explicitada, es propuesta como política del *servicio comunitario*, concepto éste que se acerca a definir lo que se quisiera expresar como una política *comunitaria*; esta nueva manera de entender la política es la presupuesta y hasta ahora no explicitada conceptualmente; es decir, es el modo como se *comprende* cotidianamente la praxis que ha hecho posible los levantamientos más significativos de nuestra historia reciente. Se enfrenta al sistema político vigente (injusto, corrupto, demagógico, etc.) *desde* una experiencia *afirmativa* de la política como *servicio comunitario*. Lo cual hace posible la praxis política de *otro modo* y, a su vez, una nueva re-legitimización de la política de también *otro modo*.

Entonces, el trabajo que proponemos a consideración está dividido en dos partes. La primera quiere ser propedéutica; se

8 Explicitar en su sentido epistemológico, es decir: lo que está implícito en el mundo de la vida cotidiana y, también, en el ámbito del conocimiento, sacarlo a consideración, tematizarlo, en suma, exponerlo autoconscientemente.

trata del momento lógico *de-structivo*⁹ de la política vigente, la descolonización del carácter colonial estructural de ésta.

Una condición colonial sólo podía haber producido un Estado antinacional y unas elites desprovistas no sólo de color local sino de contenido real; cuya constatación es la actual intelectualidad, incapaz de comprender lo que acontece (incluso al nivel de las nociones básicas de la política), después que los pueblos indígenas logran, ya no sólo *cercar* el sistema político, sino que se proponen *trans-formarlo*.

El *marco categorial* de la política moderna, no es capaz de comprender aquello que *no* aparece como *determinación* de la *identidad* inicial de esa política: “el poder como dominación legítima sobre obedientes”.¹⁰ Si el *poder* es el fundamento de la política y éste es dominación, entonces, es impensable una política de liberación, una política en cuanto *servicio*. Pensar entonces una política *más*

9 “Este es un concepto que maneja Enrique Dussel en *Para una de-structión de la historia de la ética*. Proviene de Heidegger; y quiere significar la descomposición fundamental de lo que se quiere criticar. Por eso es de-structión y no destrucción. De-structión no quiere tener un carácter destructivo sino, ante todo, crítico. El pensar debe saber desatar lo establecido para alcanzar lo que es originario. Struo viene del latín, que quiere decir juntar, amontonar. Por ello de-struir es una manera de des-atar, des-montar, lo montado. De-structión de la historia es des-atar lo transmitido por la tradición mediante un examen crítico. Ver también Martín Heidegger, *Sein und Zeit*, § 6, donde se delimita su sentido. No significa aniquilar, sino desarticular, separar y poner a un lado. Se trata de una operación hermenéutica de recuperación de lo olvidado: ‘Ablandar la tradición endurecida y disolver las capas en-cubridoras producidas por ella’. *Sein und Zeit*, § 6. De-structión no quiere decir de-construcción. Este es un invento tardío de Derrida, inspirado en Heidegger; la deconstrucción derridiana no tiene el peso fundamental que tiene en Heidegger y tal vez por ello, se aplica, preferentemente, en áreas formales de la narrativa y la literatura”. Bautista S., Rafael, *Octubre: El lado oscuro de la Luna*, Tercera Piel, La Paz, Bolivia, p. 80.

10 Básicamente se podría resumir de esta manera, al modo como lo hace Weber, la forma cómo concibe la modernidad la política. Weber, en este caso, es el gran sistematizador de todo aquello que se ha venido constituyendo como lo político. Por eso su obra es fundamental para una de-structión de la totalidad de la política moderna. Ver Weber, Max; *Economía y sociedad*, FCE, México, 1984.

allá que la dominación es sólo posible desde un ámbito de exterioridad al orden vigente: lo imposible para ese orden; algo que no se deduce de su propio desarrollo sino algo que, como lo negado, aparece como lo que le cuestiona absolutamente.

La crítica es posible *desde* la asunción de un lugar epistemológico privilegiado: una *de-strucción* de la política vigente, es posible sólo *desde aquel* que ha *padecido* esa política. Es decir, la crítica sólo es posible *desde la negatividad* del sistema: las víctimas que produce.¹¹ Las víctimas proponen un nuevo *horizonte de sentido*, que trasciende y atraviesa la totalidad del sistema político vigente, como el *desde-donde* es posible una “crítica de todo el sistema de categorías de la política moderna”.¹² Este ámbito es el *locus práxico-histórico*, *desde-donde* aparece una política *comunitaria*, como el *horizonte de sentido* que hace posible una praxis política que todavía no ha sido

11 Se trata de la crítica como *punto de vista privilegiado*. En este caso, sólo las *víctimas* de la pretendida “bondad” de un sistema nos podrían ofrecer ese *punto de vista*, desde el cual es posible una *crítica a la totalidad del sistema*: “Todo pensamiento que critica algo, no por eso es pensamiento crítico. La crítica del pensamiento crítico la constituye un determinado punto de vista bajo el cual esta crítica se lleva a cabo. Este punto de vista es el de la emancipación humana. En este sentido, es el punto de vista de la humanización de las relaciones humanas mismas y de la relación con la naturaleza entera. Emancipación es humanización, y humanización desemboca en emancipación. Este punto de vista constituye el pensamiento crítico y, por tanto, atraviesa todos sus contenidos”. Hinkelammert, Franz; *Pensamiento crítico y Crítica de la razón mítica*, www.pensamientocritico.info.

12 Estrategia que adopta Enrique Dussel, en clara referencia al método implícito que desarrolla Marx en *El Capital*: “Y es desde este fundamento más allá del ser que Marx desarrolla su crítica de la economía política; por eso, es desde el trabajo vivo (la vida del trabajador, que no tiene precio, porque es fuente creadora de todo valor) que puede realizar la crítica al capital. La crítica sólo es posible como crítica del todo del sistema y esto sólo es posible desde un más allá del sistema; la fuente desde donde aparece la vida del capital y que este niega y destruye: el trabajo vivo. Por eso la crítica es una ética, y eso es el desarrollo de *El Capital*. Como crítica es una crítica a todo el sistema fetichista de la economía y la ciencia burguesa; y como ética es un saberse colocar en el locus desde el cual es posible la crítica: el pobre”. Bautista S. Rafael; *Hacia un Marx del Siglo XXI*, en Dussel, Enrique; *Marx y la modernidad*, Rincón Ediciones, La Paz, Bolivia, 2008, Introducción.

pensada e incorporada en un ámbito teórico que la explicita y desarrolle. Esta praxis política precisa una explicitación que, en el nivel teórico, conduzca a una nueva fundamentación racional de la política. Por eso este trabajo es apenas una introducción, es decir, lo que nos proponemos es brindar algunos conceptos necesarios, no los suficientes, para continuar posteriormente su desarrollo histórico y conceptual.

Es un trabajo epistemológico, pues su intención radica en *pensar de nuevo* lo político. Sacar el mismo concepto de su fijación intelectual, apresado en la inmovilidad de su definición; devolverle a la instancia genética de su producción misma. Reconstruir el sentido del concepto históricamente, para recuperarlo de modo *real*, en la realidad (que aquella fijación ha *puesto* como *determinación* suya). Porque *lo* político no se reduce sólo a su determinación teórica. Su fijación determinista¹³ inmoviliza todo el ámbito de relaciones que se tejen, no alrededor, sino en el modo mismo de aparecer del campo que abre *lo* político.¹⁴

13 “Una de las nociones centrales que subyace a la concepción moderna de conocimiento es la noción de determinación, o mejor conocida como determinismo. La determinación o lo que se determina, tiene como horizonte *pre-sub-puesto* al Ser; esto es, el Ser es el horizonte desde el cual todo se determina; es decir, se hace algo, como cosa; condición gracias a la cual un algo puede convertirse en objeto cuando establece una relación con un sujeto. El Ser pone las condiciones de posibilidad de modo que un algo aparezca como un ente, o como algo con sentido. Por esto se dice que el Ser es el horizonte de sentido gracias al cual un algo, o todo, tiene sentido. Si un algo no tiene sentido desde el horizonte del Ser, simplemente carece de sentido, o en todo caso des-aparece, entonces se convierte en una nada. Estando, no es; o siendo, es como si no existiera. Se convierte entonces en una forma de no-ser. Si este no-ser quiere aparecer entonces en el contexto del Ser, tiene que dotarse de sentido nuevo de acuerdo al Ser; o sea tiene que perder “su” sentido, su originalidad propia, para poder aparecer con sentido desde la perspectiva del horizonte del Ser, pero entonces ya perdió “su” propia mismidad, *su sí mismo*, porque dejó de ser; esto es, se determinó, se hizo algo, se constituyó ahora en un ente, en una *parte* del Ser”. Bautista, Juan José; *Determinación-Indeterminación*, inédito.

14 La referencia que hacemos de “campo” no es exclusivamente la de Bourdieu, tampoco el “sistema” de Luhmann, sino del “campo político” trabajado por Dussel, en ese sentido, quiere decir: “los diversos niveles o ámbitos

Lo político quiere decir el concepto. En el concepto se comprime la finalidad de la ciencia; porque el concepto da fe del proceso de constitución que opera en la subjetividad, transformando al propio sujeto que produce el concepto. Esa es la finalidad que expresa, en última instancia, la ciencia: “La ciencia, como actividad humana, surge en una realidad social y concreta que está necesitada de ser comprendida. Se trata entonces de que la ciencia se asuma como la autocomprensión de la realidad que le da origen. Autocomprensión quiere decir llevar a la consciencia aquello que somos en nosotros mismos, pero esto significa tomar consciencia de la racionalidad que nos constituye como sujetos y que constituye la efectividad del mundo que es para nosotros. La racionalidad del sujeto y la racionalidad efectiva del mundo son una y la misma porque la realidad es siempre para una consciencia o sujeto que la comprende y la consciencia es siempre consciencia de una realidad”.¹⁵ Por eso la producción del concepto no es algo neutro; por ejemplo, al igual que el precio, manifiesta “producto de lucha y compromiso; por tanto, resultados de constelación de poder”.¹⁶ En eso radica la preeminencia epistemológica de este trabajo; cuyos resultados prácticos deben saber evaluarse desde esa autocomprensión como constitución de subjetividad.

posibles de las acciones que el sujeto como actor opera como participante de múltiples horizontes prácticos (...); el campo político, partiendo de la metáfora espacial ya indicada, gracias a la cual podemos imaginarnos una esfera o una superficie, está limitada por una línea o frontera que permite considerar numerosos momentos como situados dentro fuera de dicho campo (...) como un espacio, por una parte, a) lleno de fuerzas que lo atraviesan y estructuran; pero por otra, b) vacío (...). Campo siempre precario constituido por redes o estructuras de poder; y por ello campo minado, ya que cualquier punto puede explotar como un conflicto de intereses”. Dussel, Enrique; *Materiales para una política de liberación*, Plaza y Valdez, México, 2007, pp. 157-159. Cfr.: Bourdieu, Pierre; *Champ*, en *Questions de Sociologie*, Minuit, Paris, 1984. Luhmann, Niklas; *Poder*, Anthropos, Barcelona, 1995; *Sistemas sociales*, Alianza, México, 1991.

- 15 Colmenares, Katia; *El comienzo de la ciencia en Hegel*; tesis de licenciatura en filosofía; UNAM, México, 2007. *Cursivas mías.*
- 16 Cita de Max Weber, en Hinkelammert, Franz; *Crítica de la razón mítica...* p. 208.

Aquella subjetividad que es la que, en última instancia, produce los cambios reales.

Pensar una nueva política quiere decir, no tanto producir un nuevo concepto, sino *producir de nuevo modo* el concepto mismo. El ejercicio del *pensar* indica una *forma* que consiste en la capacidad problematizadora que posee el *pensar* mismo; porque es el *pensar* el que, abriéndose a la realidad, se lanza a sí mismo a ese proceso por el cual se actualiza como ejercicio, es decir, como un *pensar que piensa* (como lo propio que significa el *activar* mismo de la razón). Precisamente, el *pensar* no puede ser algo determinado sino, como el *activar* mismo, es más bien el motor que pone en movimiento una razón que se desea crítica.¹⁷ *Pensar* es, entonces, sacar a la teoría de su fijación y devolverle a la realidad; que tematice lo que la fijación intelectual ha dejado de advertir.

Entonces queremos insistir: es un *pensar el concepto*. No es una mera descripción. Por ello puede parecer una suma de disquisiciones apresuradas; pero se trata, precisamente, de iniciar el ejercicio. Para eso sirve el ensayo y, como su nombre lo indica, se trata de *ensayar*. Incluso de improvisar.¹⁸

17 El pensar también nos produce la conexión recíproca necesaria entre crítica y autocrítica: “la sola constatación de la crisis no es garantía de su plena mostración; el problema no es del lado de la realidad, el problema es siempre del lado del conocimiento, o sea, de aquel que pretende conocer lo que pasa con su realidad. Por eso, el conocimiento es problema porque la crisis, por sí misma, no resuelve nada; la resolución de la crisis es asunto nuestro, o sea, es algo que se debate en el lado de la subjetividad. Nadie, después de Zavaleta, en este país llamado Bolivia, se puso a *pensar* sobre la dimensión subjetiva del conocimiento, es decir, nunca se produjo conocimiento, porque nunca (quienes se jactaban de conocer su realidad) se situaron a sí mismos como parte del problema; la crisis era siempre aquello que pasaba “allá afuera”, quedando la subjetividad intocada por su realidad; por eso no se producía conocimiento, porque para producir conocimiento tenía que asumirse la crisis (porque un ejercicio crítico sólo es posible si este, a su vez, ejerce la autocrítica), porque para producir conocimiento se precisaba de autoconsciencia, o sea, de auto-determinación”. Bautista S., Rafael; *Pensar Bolivia del Estado colonial al Estado plurinacional*, rincón ediciones, La Paz, Bolivia, 2009.

18 Lección que proviene del jazz. Se podría decir que la diferencia fundamental entre la música clásica y el jazz está en el riesgo: mientras la primera canoniza

Pensar, en este caso, es siempre arriesgar; salir de la seguridad que brindan las definiciones hacia lo menos seguro que hay, hacia lo todavía indefinido, como es lo nuevo. *Pensar lo nuevo* nos lleva “a lugares que es menester cruzar para llegar adonde no queda otro recurso que el salto (...), el salto nos lleva de golpe adonde todo es diferente, de suerte que nos extraña”.¹⁹

Entonces, el *pensar* que se sugiere es un *pensar epistemológico*.²⁰ Es el movimiento dialéctico del *pensar* mismo: *de la explicación a la transformación*. *Pensar* es buscar lo *potencial* de lo real; *potencialidad* que es siempre *direccionalidad*, ámbito de creación de alternativas siempre posibles. Si la realidad se construye, el objeto del conocimiento es la transformación de *lo dado* en horizonte histórico; esto es, en última instancia, lo político del conocimiento: el conocimiento es creador porque la realidad es transformación continua. De ahí se deriva las consecuencias políticas de la epistemología. Al recuperar el carácter moviente de la realidad, nos recuperamos también como sujetos involucrados en una transformación que siempre y, en última instancia, constituye la realidad que vivimos. Así como la realidad está en constante proceso de transformación, así también el sujeto, que necesita *pensar* esa realidad para transformarse a sí mismo.

La praxis política indígena irrumpe como *lo imposible* para el sistema político; el *horizonte de sentido* mencionado, *determina* esta praxis política como *servicio comunitario*, y expresa su ejercicio

la perfección formal, la segunda arriesga la forma por el contenido de lo nuevo.

- 19 Heidegger, Martin; *Qué significa pensar*, Terramar, La Plata, Argentina, 2005, p. 21.
- 20 *Pensar es pensar críticamente* la realidad. En tal sentido, problematizar no es deducir problemas desde una teoría, sino el aperturar la razón en tanto que *pensar lo dándose* en lo *dado*. Si la realidad es rica en articulaciones, relaciones y movilidades dialécticas, la razón no puede sino *pensar* esa complejidad desde una complejidad semejante, es decir, desde la estructura propia de la realidad hecha *forma de razonamiento*. Ver Zemelman, Hugo; *Los horizontes de la razón. Dialéctica y apropiación del presente*, Anthropos, Barcelona, 1992; *Los horizontes de la razón. Historia y necesidad de utopía*, Anthropos, Barcelona, 1992.

como *ob-ligación* y *re-ligación* con aquello que expresa siempre como última referencia: *la comunidad*. Esto supone una ampliación y desarrollo del concepto de *lo político* y, en sentido estricto, de una política de liberación²¹: la política vigente de dominación es interpelada desde una *experiencia afirmativa* de una praxis política que recupera la positividad de la política porque afirma, y no puede dejar de hacerlo, siempre y en última instancia, a *la comunidad*, como el propósito inherente que asume *lo político* en tanto político: “la producción, reproducción, ampliación y desarrollo de la vida” de la *comunidad*.²²

De este modo, se estaría indicando, que la *normatividad*, implícita en toda política (aunque la política neoliberal reniegue de ello), no es una *normatividad* abstracta o deontológica que, por ley positiva se realiza, sino que es la *determinación* inicial de *la comunidad* como *origen* de lo político. El *sujeto concreto* es el *sujeto en comunidad*. En resumen, la hipótesis que se estaría planteando sería: el *horizonte* de *la comunidad* es lo que *determina*, y *norma*, a

21 Expresión que quiere indicar el contenido de la ética desarrollada por Enrique Dussel. Este autor, además de Franz Hinkelammert, son los interlocutores de toda esta reflexión; queriendo, en nuestro caso, ampliar ciertos aspectos que propone esa política de liberación, desde una experiencia original que acontece en el llamado “proceso de cambio”, que aparece en Bolivia.

22 Postulado que desarrolla Hinkelammert para hacer notar la preeminencia de la vida: la vida como última instancia de la vida: “Si la muerte es la última instancia de toda ley e institucionalidad, no sigue, que sea la última instancia de la vida humana. La última instancia de la vida humana es esta vida misma (...). Pero no se puede vivir fuera de la caverna de las instituciones, cuya última instancia es la muerte. En este sentido son administración de la muerte, sin la cual no se puede vivir, pero en la lógica de la cual no se puede vivir tampoco (...). Hay que asegurar la vida para asegurar las expresiones de la vida. Ciertamente hay que comer para vivir. Pero inclusive el acto de comer presupone vivir”. Hinkelammert, Franz; *Crítica de la razón utópica...* pp. 210-212. De lo que se sigue el postulado: hay que procurar siempre y, en última instancia, “la producción, reproducción, ampliación y desarrollo de la vida”. Casi toda la obra de Hinkelammert va a insistir en este postulado o idea regulativa de toda acción emancipadora. Nosotros añadimos: de la *comunidad*. Porque la vida se especifica siempre también *comunitariamente*. Asunto que pretendemos desarrollar en la Segunda Parte.

lo político como el ámbito de *servicio* por excelencia; este *servicio* es el *modo de existir responsable* que ha estado presente en la praxis política de los pueblos indígenas; ofreciendo una concepción de *lo* político más racional que la hasta ahora impuesta por la política moderna.

En eso consiste la Segunda Parte de este trabajo. Nuestra delimitación de lo indígena es específicamente el *quechua-aymara*; es desde esa especificidad que intentaremos una explicitación de aquello que estamos llamando: una política *comunitaria*, que *determina a lo* político como *servicio comunitario*. No se trata todavía de una fundamentación ontológica sino de una descripción hermenéutica de cómo es que se entiende y comprende *lo* político en cuanto *servicio*. Dos instancias guían esta Segunda Parte: la *comunidad de parientes* (al ser todos y todo, familia en permanente *crianza*), y *lo comunitario* (unidad de estructura de vida que atraviesa lo humano de modo trascendental). Éstas constituyen el suelo básico, sobre el cual iniciamos esta reflexión, construyendo las consideraciones iniciales de aquello en que consistiría *la comunidad*.

El *servicio*, como determinación de una *normatividad* presupuesta, no aparece como una obligación que se impone al individuo, sino el modo *comunitario* como *modo de existencia* del individuo: el *runa*²³ o el *jaqi*²⁴ no es un *ser dado* sino un *estar siempre siendo comunitariamente* (uno *está siempre siendo* cuando *está siempre siendo con nosotros*; cuando no *está* en el *Akapacha*,²⁵ *está siempre siendo con otros*, nunca *está siendo* de modo aislado).

En ese sentido, la *ob-ligación* de *servir* que se desprende de esta *normatividad* aparece como una *re-ligación*; la experiencia originaria del estar protegido y acompañado *ob-liga* a reproducir y desarrollar lo originario de la existencia como re-afirmación de la vida, que es *comunidad*: la *re-ligación* sería el propósito también de esta política; nos debemos a todo y a todos, porque esa es nuestra

23 La persona en lengua quechua.

24 Persona en lengua aymara.

25 El lugar de la existencia del ahora de todos los vivos.

condición humana. Así como la *PachaMama*²⁶ es *Madre*, es vientre, la *comunidad* lo es del mismo modo. El *servicio* parte siempre de esta *normatividad* en cuanto *responsabilidad* (la *ob-ligación* es *re-ligación*), donde el *servicio* es, en última instancia, la razón de vida de *la comunidad*.

Estos principios subsumen el nivel formal-discursivo (privilegiado en la política moderna) a partir de una *racionalidad comunitaria*: la praxis política como *servicio comunitario*. La *normatividad* de toda deontología moderna obliga por la universalidad de la ley; pero lo que aparece, y se pretende mostrar, es una *normatividad* más radical: los “usos y costumbres” (la *eticidad* originaria) son manifestaciones de una *comunidad recíproca y complementaria*, de modo que la *ob-ligación* tiene carácter trascendental y hasta sagrado, por eso la política trasciende lo exclusivamente instrumental y hasta estratégico y presupone una instancia mítico-simbólica de *re-ligación* trascendental (toda decisión política involucra en su evaluación la palabra de las *Wacas*²⁷ los *Achachilas* y la *PachaMama*). Por eso el *servicio* es un *hacerse cargo* que se asume como una *responsabilidad* hasta religiosa.

El presidente Evo Morales lo expresaba así: “la política debería ser la ciencia de cómo servir al pueblo y no cómo servirse de él”.²⁸ El pueblo es persona y se le debe respeto porque toda persona es parte de la familia: es hermano o hermana, *jilata* o *kullaka*;²⁹ es padre, madre, *PachaMama*; son los abuelos, *Achachilas*;³⁰ todos constituyen la *comunidad de parientes*. La *PachaMama* es *Madre* que manda porque es *Madre* que *da*, es decir, la vida ofrece pero también pide. El *servicio*, como deber, nace de una *reciprocidad* que expresa el contenido del concepto de *comunidad*.

26 *La Madre* por antonomasia, la Tierra, el lugar de donde procede la vida, el agua, el alimento.

27 O divinidades, entes sobrenaturales, guardianes y abuelos.

28 Discurso repetido en los encuentros del presidente Evo Morales con organizaciones populares e indígenas, sobre todo, semanas antes de la realización del referéndum revocatorio.

29 Hermanos y hermanas.

30 Abuelos encarnados en las principales montañas y cerros tutelares de las comunidades.

PRIMERA PARTE

*Mi madre trabajaba sin descanso;
no pudo mantenerme en la escuela.
No recibimos educación;
recibimos inspiración.
Si hubiese sido educado,
ahora sería un pobre tonto.*

Bob Marley

Acerca del concepto: lo político

No se trata de *la* política sino de *lo* político. *La* política se refiere a la praxis misma, mientras que *lo* político tiene que ver con el concepto. Si el contenido de toda acción indica un sentido, con mayor razón la acción política, que funda el sentido de las demás. Este sentido es lo que nos interesa, porque en él ya se expresa lo que la praxis evidencia. Este sentido es el contenido del concepto.

El sinsentido de alguna acción no niega esta premisa sino que manifiesta lo que queremos indicar: la ambigüedad en el ámbito de los conceptos tiene consecuencias que siempre son prácticas. Por eso, clarificar el contenido del concepto, no es motivo de especulación abstracta sino de una pre-ocupación de lo más concreta; en nuestro caso, se trata de la clarificación del nuevo concepto de *lo* político que reclama una praxis novedosa; tiene que ver, con llevar al plano de la autoconsciencia, el nuevo sentido que contiene, de modo todavía implícito, la praxis política que inauguran los pueblos indígenas.

El concepto debería contener a la praxis en su plenitud, porque en éste se comprime el sentido que ya manifiesta; es el contenido autoconsciente que se conoce y, por ende, en ese conocer se reconoce. Ese re-conocerse es producto de la reflexión que la praxis hace sobre sí misma; en esta reflexión nace la teoría, como momento derivado y no fundante, cuya autonomía es siempre relativa a aquello de lo cual parte y a lo cual regresa: la praxis misma. El

quehacer es siempre, en primera instancia, una interrogante que no la resuelve el hacer mismo, sino la tematización de los propósitos mismos de toda acción humana: sólo el ser humano se pregunta *qué hacer* en la vida. El sentido de la vida no es un lujo que se dé la teoría sino un reclamo de la misma praxis.

La política es la praxis por excelencia; porque en la praxis política se despliega lo humano en sentido pleno, como acción que produce realidad. Por eso la praxis política es performativa, porque siendo su problema la realidad, ésta no puede presentársele más que como transformación; porque la realidad que tiene enfrente es siempre *realidad humana*. De ese modo, la política contiene lo más humano que hay en lo humano; lo cual explica el por qué puede degenerar tanto que da asco o puede contener lo más noble: el sacrificio personal por la humanidad toda.

Si bien toda manifestación humana despliega lo humano, la preeminencia de la política tiene que ver con que todas se circunscriben y se comprenden a partir del sentido de un proyecto de vida común; proyecto que es la capacidad común de proponerse un horizonte de vida. Esto es lo que la política hace explícito. Lo que las demás pueden imaginar, la política quiere hacerlo real; esto quiere decir que, todos los quehaceres humanos, como las artes y las ciencias, son posibles porque expresan esta cualidad humana (incluso en su ausencia) que la política hace exclusividad suya: la proyección de utopías.

Por eso lidia con lo más problemático: pasar de la imaginación a la realización. Realización que sólo puede acontecer en el suelo de la política: la historia. El asunto de la política radica en aquello que hace del ser humano un producente de historia: afirma su existencia proyectándola siempre en un trascenderse a sí mismo. Este *proyectar-se* es lo que hace de la política, la *arquitectónica* de todas las demás ciencias,³¹ de modo que un *proyecto común* articula

31 “La com-prensión histórica del ser además de cultural es política. Es por ello que Aristóteles descubre que la ciencia arquitectónica (la que articula todas las demás positivamente) debe ser la política”. Dussel, Enrique; *Para una ética de la liberación*, Siglo XXI, Argentina, vol. I, p. 152. Por eso no es raro que los grandes filósofos tengan preocupaciones políticas, a la hora

y organiza todos los demás despliegues posibles de lo humano: “... la cuestión del quehacer [lo que concierne a la praxis], no es, para el filósofo ni para nadie, la de un quehacer cualquiera, éste o el otro, sino la del *qué hacer* en el mundo, y esto significa, ni más ni menos, *cómo ser hombre*”.³² La praxis es definitoria porque, además, ese *qué hacer* incide explícitamente en la realidad como el ámbito, por excelencia, de toda transformación.

Lo político, entonces, no trata de una abstracción que pretenda adjetivar lo que se presenta como su tema, sino, en nuestro caso, exponer el sentido que contiene implícitamente una praxis que aparece cuestionando al contenido mismo de *lo político* (el cual expresa y justifica a la política tradicional misma).

En ese sentido, el concepto no quiere indicar una definición de la cual se pueda deducir *lo político*. Se trata más bien de la explicitación de aquella praxis, del conocimiento auto-reflexivo que deviene como contenido del concepto y, también, como exposición del *modo de acceso* a ese nuevo horizonte que produce el producente de aquella praxis.

Esta exposición, que describe también la radicalidad crítica del *pensar* mismo, quiere mostrar la necesidad de producir autoconsciencia del hecho mismo de producir horizonte y, en consecuencia, realidad: no se trata de mostrar la morfología de

de emprender “el camino de la ciencia”. Ese sería el caso de, por ejemplo, Aristóteles, Kant o Hegel, sólo por mencionar a algunos de los filósofos señalados como “sistemáticos”, “especulativos” o “abstractos” sin, al parecer, ningún vínculo práctico. En sus biografías se puede notar aquellas preocupaciones que les llevan a introducirse en el campo de la filosofía.

- 32 Nicol, Eduardo; *La primera teoría de la praxis*, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México, 1978, p. 11. La praxis no es un quehacer cualquiera sino un quehacer que trasciende la propia acción individual y la vincula al mundo: “El ser práctico es el ser mundano. La praxis es comunitaria. Esto es lo que sobresale examinando el acto de una decisión: que la interdependencia de las decisiones es constituyente de un mundo, como sede histórica de los hombres”. *Ibíd.* Es decir, el mundo es lo común, por eso el horizonte también lo es, del cual se desprenden hasta los proyectos individuales como confirmación de la adherencia a lo común que reúne a todos.

una realidad objetiva sino: producir la consciencia que esa supuesta objetividad impuesta es *puesta* por un *sujeto*; es decir, la realidad, como objetividad, es producción de una subjetividad. La praxis produce realidad y, la primera realidad que produce, es *al sujeto* producente de realidad.

No se trata entonces de “analizar” objetos (para su posterior instrumentalización) o tasar las conveniencias de tal o cual proyecto, sino de llevar la reflexión a los ámbitos esenciales de *lo* político; lo cual queda expuesto como la *meta-reflexión* que *el sujeto* hace de la praxis. Porque detrás de todo proyecto están los *sujetos*, de modo que la política es una *reflexión de la reflexión del sujeto*.

Recuperar a la política en términos de *sujeto*, significa recuperar el *pensar* mismo. Por eso se presenta como un *pensar epistemológico*: la producción de conocimiento no es un afán especulativo sino la necesidad que tiene *el sujeto* de dar cuenta de la transformación que sucede en sí mismo cuando transforma su propia realidad. Por eso la epistemología es política anticipada, porque producción del concepto quiere decir producción de su propia subjetividad: producir al *sujeto* que se haga cargo del porvenir del proyecto, que no es sino él mismo.

Por eso se trata de un *pensar* al cual le atañe su propia realidad, ya no como algo *dado y acabado*, sino como lo potencial mismo de esa cualidad producente del *sujeto*. Las ciencias humanas ya no pueden enfrentarse metodológicamente a la realidad como algo homogéneo y predecible; es más, ya no pueden ni siquiera enfrentársele desde una presunta neutralidad valórica, cuya única oferta acaba en la descripción y el análisis. Lo que *el sujeto* proyecta en la realidad es su propio destino histórico; de la comprensión plena de lo que está produciendo aparece, ante sí mismo, como la exposición plena de lo que es y de lo que está siendo.

Los efectos prácticos de todo esto no pueden sino cuestionar aquel falso divorcio entre teoría y praxis. En definitiva, la correspondencia entre ambas no tiene que ver con que la una alumbre y la otra inspire sino con un hecho más mundano: la existencia es pre-ocupación. El pre-ocuparse es al anticiparse a la ocupación misma; porque la existencia es problemática aparece la necesidad

vital de reflexionar el quehacer mismo. Por la reflexión es que la subjetividad se devuelve a sí misma su carácter producente, porque producir no es sólo hacer sino, ante todo, hacer consciente lo que se está haciendo, porque lo que se está haciendo, nos está haciendo a nosotros mismos.

En la producción lo producido es uno mismo. “Por sus obras los conoceréis” quiere decir: lo objetivo es manifestación de subjetividad. La realidad es la máxima expresión de aquello. Por eso, hacer real es instalar en la existencia lo que no hay, como realización de lo que ya hay en la subjetividad como *potencia*. Entonces, el conocimiento que precisa *el sujeto* ya no se plantea como simple descripción de lo que acontece sino como el expandir y profundizar lo que de *potencial* hay en él y que, en su realización, produce una nueva realidad.

En el concepto es donde se da testimonio de toda esta experiencia. Por eso el contenido del concepto no expresa, en primer lugar, una lógica sino, ante todo, un devenir histórico, como la constitución propia *del sujeto en tanto sujeto*. El concepto no es sino el testimonio de aquello. Por eso la política parte y se sostiene por la historia; por eso no puede acabar en una ontología sino devolverse siempre al ámbito epistemológico, como constatación de una fidelidad de principio: lo histórico no es la muerta densidad del pasado sino la proyección del presente en horizonte histórico.

Lo político entonces, como el contenido mismo del concepto, es un ángulo privilegiado, desde el cual, el presente deja de ser la acumulación de un conjunto de etapas lineales, para aparecer como un complejo proceso de constitución y desconstitución de subjetividades, en una realidad abierta a las posibilidades que le imprimen esas subjetividades. Lo político determina la realidad como praxis, es decir, como presente no cosificado sino como presente fecundo que, por la presencia del *sujeto*, se *apertura* a lo posible y potencial que *el sujeto* contiene. Entonces, el *pensar* que acompaña este producir, se constituye, desde esa *apertura*, inevitablemente, en praxis, o sea, en transformación.

En ese sentido, se puede decir: *el pensar que no transforma no es en absoluto pensar*. La praxis es, de manera notable, praxis política,

porque en ésta encuentra su realización plena; esta realización es también la plena manifestación autoconsciente del *pensar* mismo.

En el plano de la autoconsciencia, teoría y praxis no podrían oponerse, porque la correspondencia entre ambas, por la reflexión, genera la propia autoconsciencia. En ese sentido, la praxis no puede ser irreflexiva, porque si la praxis es transformación, no puede haber transformación inconsciente. Por eso se dice que la “toma de consciencia” es condición de toda política; pero la consciencia no se queda ahí sino que aspira a la autoconsciencia, no le basta el deseo de transformar la realidad sino el saberse como el operante de esa transformación. Por eso, en la praxis política, aparece *el sujeto* que, trasformando a la realidad, se transforma a sí mismo.

Pero este *sujeto* no es nunca el individuo aislado sino, en estricto sentido político, es *el sujeto histórico*; y éste no es un individuo sino *un pueblo*. Pero tampoco se trata de un pueblo *dado* sino del tránsito (como proceso de transformación) por el cual *un pueblo aparece en tanto que pueblo*.³³

Si toda acción presupone comunicatividad, es porque en la acción se descubre la subjetividad como intersubjetiva, como estando siempre dentro de un mundo común; entonces, la acción que despliega como praxis política, manifiesta, el carácter propio del quehacer humano: haciendo se vincula el uno al otro. La praxis es comunitaria. Lo *práctico* de la vida no es lo técnico sino la ética; por eso la praxis mienta una relación ya no entre cosas (las pragmata) sino entre personas. La *conditio humana* es *conditio comunitaria*.³⁴ Lo *práctico* expresa esta estructura humana en cuanto *comunidad*. La *comunidad* es fundamento de todo acto comunicativo, que se manifiesta en un comunicante que no sólo expresa sino que revela, desde sí, el modo de trascenderse en su propio quehacer: lo que

33 Lo cual se irá desarrollando en la segunda parte.

34 Noción esta que pretendemos desarrollar en la segunda parte. En esta sección sólo queremos hacer notar que toda práctica es intersubjetiva y es, de modo práctico, como el ser humano trasciende su yo en la expresión. Todo se hace en vistas para alguien más (aunque sea de modo virtual, como el “otro yo”, que produce la consciencia para evaluarse), de modo que el quehacer subjetivo repercute siempre intersubjetivamente.

hace le comunica con su mundo, porque todo lo que hace confirma ese su estar en un mundo compartido.

Por eso, el concepto de *lo* político que deseamos exponer, no puede presuponer un solipsismo metódico,³⁵ como ha sido lo habitual en la política moderna.³⁶ Adopta, más bien, el *giro pragmático*³⁷ para hacer notar la deficiencia inicial de la política moderna, como patrimonio exclusivo de una voluntad solipsista que acaba fundando todo tipo de despotismos. Todo despliegue de la praxis es intersubjetivo y constata un modo de existir que presupone una comunidad, lógica e históricamente. Por eso la praxis re-une y eso descubre la complejidad del campo político; pues se trata de reunir lo que no lo está del todo o, dicho de otro modo: se trata de explicitar una reunión implícita (de la cual se parte y a la cual se tiende, incluso de modo negativo).

-
- 35 “El problema típico de la filosofía moderna podría reducirse al siguiente planteamiento: Sólo es cierto aquello que es evidente, introspectivamente, para mí. La verdad de algo reside en mis representaciones. Este es el modelo que patrocina Descartes y determina toda la filosofía moderna hasta Husserl. Wittgenstein inicia el “giro lingüístico” al observar que no existe un “lenguaje privado”, o que uno solo *no* puede seguir una sola regla. Toda posible verdad y su contenido significativo están ya ligados a la presuposición de un lenguaje compartido con otros; la ejecución del “juego del lenguaje” implica ya el seguimiento de una regla pública. Frente a la certeza privada de una subjetividad cerrada en sí misma, surge el lenguaje de la comprensión, como nuevo paradigma en la filosofía. Ya no puede privilegiarse gnoseologicamente la certeza subjetiva frente al conocimiento *intersubjetivamente* válido del mundo externo. Lo que Heidegger hace es direccionar la fenomenología de Husserl hacia una hermenéutica del *sein-in-der-welt*, que es siempre ya lingüísticamente interpretado (...) Heidegger muestra que el cartesiano modo de la “inmanencia de la consciencia”, no es sino un modo deficiente del *sein-in-der-welt*; lo que se llama, solipsismo metódico”. Bautista S., Rafael; *La reducción psicologista en Descartes (a propósito del paradigma de la consciencia)*, inédito. Con Karl-Otto Apel se puede hablar ya del “giro pragmático”, donde lo privilegiado es explícitamente un uso discursivo, consensual, de la razón.
- 36 Concepto que irá dotándose de contenido a medida que avancemos en el argumento, sobre todo en el capítulo dedicado a la constitución histórica del concepto moderno de poder. Ver más adelante: *Potentia y Potestas: una De-strucción Histórica*.
- 37 Ver Apel, Karl-Otto; *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, Vol. I y II, 1985; *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Síntesis Madrid, 1993; Habermas; *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, vol. I y II, 1987.

Crítica a la ontología política

El examen actual tiene pretensión filosófica. Quiere *pensar* el “ámbito esencial”³⁸ de lo político, *pensar* ello desde una irrupción novedosa que trastorna las nociones hegemónicas del discurso de la política moderna. Si toda filosofía piensa, en última instancia, una política, explicitar este contenido es algo que nos proponemos en el despliegue de este *pensar*. En ese sentido, si toda praxis es intersubjetiva, y la política es la expresión culminante de la praxis humana, deseamos mostrar hermenéuticamente la praxis política que ha irrumpido en Bolivia y que, de modo manifiesto, se expresa en esta idea: “la política como ciencia de servir al pueblo”.³⁹

38 Este *pensar* es un ejercicio que no se podría acometer dentro de los márgenes exclusivos de la ciencia política, pues es precisamente lo que *no* es objeto de tematización lo que constituye el fundamento de cada ciencia, lo que Heidegger llama ese “ámbito esencial”: “La ciencia histórica, por ejemplo, investiga una época en todos los aspectos posibles, sin investigar jamás qué es la historia. Ni siquiera puede investigar eso científicamente, porque jamás hombre alguno encontrará por vía histórica lo que es la historia (...) La esencia de sus ámbitos es inaccesible a las ciencias (...) La esencia de los mencionados ámbitos es asunto del pensar. En cuanto las ciencias como ciencias no tienen acceso a este asunto, hay que decir que no piensan”. Heidegger, Martin; *¿Qué significa pensar?*, Terramar Ediciones, Argentina, 2005, pp. 38-39.

39 Idea repetida que expresa el presidente Evo Morales en sus discursos al pueblo boliviano. Idea que se desprende de otra idea matriz, también expresada por el Evo (como se le suele llamar): “gobernar es obedecer al pueblo”. De

La política, en cuanto *servicio*, retrata a esta praxis novedosa en toda su dimensión; se trata de otra concepción que hace al “ámbito esencial” de lo político, que se desprende de una cosmovisión que postula al *servicio* como la forma de despliegue de una *comunidad* siempre presupuesta.

De ese modo, la originalidad de esta praxis política choca, de modo inevitable, con todo el sistema político vigente. No puede ser de otro modo, pues muestra, en su irrupción, el *modo de ser* del sistema político vigente como totalidad. Se trata de una *exterioridad* que no pide *incluirse* en un orden de dominación injusto sino que exige, más bien, su *transformación*. No es una praxis que nazca o se genere *desde* el sistema político vigente sino, como *exterioridad* que es, irrumpe en el sistema político vigente al modo del *cerco*⁴⁰.

allí se desprende el concepto de “poder obediencial”. La idea no sólo es novedosa sino profundamente revolucionaria, pues ataca al concepto mismo de ciencia, pues no hay algo más alejado del discurso científico moderno que “una ciencia del servicio”.

- 40 “La sesión de congreso de 28 de febrero, del presente año, “cercada” por organizaciones obreras, sociales, campesinas e indígenas, aprueba la ley que llama a referéndum para aprobar la nueva constitución. Desde octubre de 2003, los “cercos” han sido el modo de presión popular para interpelar al orden instituido. El mismo sentido del “cerco” constituye una interpelación radical al Estado de Derecho; es el modo cómo la memoria histórica recupera el *sentido material de la legitimidad* (a su vez, esta memoria, del otro lado, perturba la postiza estabilidad política del ámbito urbano y le provoca constituirse en bloque enfrentado a aquel identificado como perturbador del “orden instituido”: el indio); es el *estado de rebelión* que, en situaciones críticas, ha mostrado siempre la ilegitimidad de un “orden instituido”, construido sin la participación simétrica y digna de las grandes mayorías. Los “cercos” han sido siempre *acumulación histórica* de lucha y, en el “*karwildo* de los dos millones”, por ejemplo, ha sido la demostración del *contenido real nacional-popular* de este país. “Cercar” la ciudad entonces fue siempre un acto simbólico de sacarle a la ciudad de su autismo y mostrarle el origen de su riqueza, que si niega aquello acaba negándose a sí misma”. Bautista S., Rafael; *La vida humana como criterio de verdad*, ponencia presentada en el Seminario: “El Pueblo, lo Popular y el Populismo”, junto al filósofo Enrique Dussel, La Paz, Bolivia, marzo de 2008. También, Bautista S., Rafael; *El Karwildo: Cuando La Paz subió al Alto del Cielo*, en www.rebellion.org, julio 2007.

Pro-viene de un *afuera* no integrado en el sistema por ser siempre negado y excluido. Un *afuera* que es posibilidad de panorama epistemológico: *exterioridad*⁴¹. La política vigente se comprime dentro los marcos legales de la ciudad y, desde allí, intenta administrar el horizonte expansivo de su dominio; pero vive rodeada de aquello que no acaba de dominar y, sin embargo, acecha su seguridad. Se trata de una condición colonial que persiste por una contracción obsesiva de su posible desarrollo; es decir, acaba siendo un desarrollo no expansivo, que sólo sabe acumular esa contracción exportándola a las metrópolis del primer mundo (desarrolla a otros a costa de sí misma). Siendo la ciudad la gestionadora de esa condición, la importancia de ese *afuera* consiste en ser portadora de aquello que se gestiona, de modo que esa extracción genera desplazamientos forzados que rodean la ciudad en sus márgenes.

Lo que parece ser una expansión citadina es, en realidad, un desplazamiento rural hacia los cordones marginales de la ciudad. La lucha política explícita esta presencia al modo del *cerco*. De

41 “Exterioridad, que no tiene el mismo significado que para Hegel (ya que en definitiva para el gran filósofo clásico dicha exterioridad es interior a la totalidad del ser o, al fin, de la Idea), quiere indicar el ámbito desde donde el otro hombre, como libre e incondicionado por mi sistema y no como parte de mi mundo, se revela”. Dussel Enrique; *Filosofía de la liberación*, ed. cit., pp. 56-57. El acceso a la exterioridad es un acceso metafísico, porque sólo es posible acceder a la revelación por la disposición a escuchar. Escuchar es la posición meta-física del que está en *estado de abierto*. La palabra del *otro* es lo que se *revela desde él*, como *exterioridad a la totalidad de mi mundo*; por ello no se inscribe en el orden de la *manifestación (fenomenología)* sino en el de la *revelación (epifanía)*. Escuchar es la condición inicial de toda apertura a la justicia, porque sólo el *otro*, en su palabra, puede juzgar acerca de la pretendida bondad de *mis* actos. Escuchar es también la condición fundamental de la paciencia, ejercitar la sensibilidad para alumbrar la creación: “La escritura es insistencia, aguardar por la palabra. No la palabra en cuanto λογος, *logos*, fundamento del *yo*, de lo *mismo* (tradición helénica). Palabra, más bien, en cuanto דבר, *dabar*, palabra reveladora que viene *desde más allá* de mi certidumbre (para ponerla en suspenso), no desde el *yo*, sino desde el *otro* (tradición semita). Palabra llena de misterio, palabra que alumbra *otro-nuevo* sentido en el/mi mundo. Palabra que se hace esperar”. Bautista S., Rafael; *Metafísica del que espera la Espera*, en Gozalves, Pablo; *La Espera*, Tercera Piel, La Paz, Bolivia, 2005, p. 15.

modo que *cercar* no es sólo una estratagema militar que cumple funciones de intimidación; es afirmación *originaria* de una negación absoluta y, en este sentido, mostración de la condición colonial de un poder que delata su dependencia: se muestra como un injerto que no sabe enraizar y que, de modo parasitario, produce la desnutrición en su entorno. El *cercó* forma parte integral de la resistencia histórica popular y es manifestación de los excluidos que se muestran como la presencia real de ese *afuera* que interpela a un sistema postizo que, en el *cercó*, sólo sabe asumir su condición primera y retornar a su estado de violencia original;⁴² desde donde se constituye y a donde siempre vuelve en sus momentos de crisis. La reacción al *cercó* es violencia que se evidencia en aquello que el *cercó* rodea: el ser descubierto y señalado desata una ira contenida, la misma que le da fuerza a un poder que se quiere omnímodo.

El *cercó* no comprende la victoria como finalidad estratégica; como método de resistencia es, más bien, una focalización que se

42 “Se dice que todos retornan a su origen de clase. A lo cual hay que agregar: un tipo de extracción genera un tipo de subjetividad. Esto quiere decir: el modo de acumular riqueza constituye al rico. Por lo general se cree que la acumulación originaria del capital del oriente radica en la extracción de goma o azúcar, la ganadería o la agroindustria, etc. Esa creencia describiría una linealidad casi homogénea del comportamiento histórico de la oligarquía oriental. Lo cual no es cierto. Pues los últimos veinte años de hegemonía oriental en el Estado no coinciden con lo que pudo haber significado una acumulación histórica de liderazgo. El modo iracundo y hasta salvaje de recuperación del poder no coincide con todo aquello. La acumulación originaria debe entonces buscárla en otro lado: el narcotráfico. Pues se trata de un tipo de extracción que se origina y constituye en las dictaduras, o sea, en el fascismo. La democracia le sirve para lavarse a sí mismo, pero se lava ensuciando toda su sociedad; accede al poder corrompiendo las instituciones, empieza por los partidos y acaba con los medios. Por eso, una vez gobierno, abre su país al apetito transnacional; pues no se trata de una acumulación producto del esfuerzo sino de la inmoralidad. El origen de este capital es entonces espurio y trepa socialmente al modo de la mafia. En veinte años de neoliberalismo encontró su paraíso fiscal: el Estado policiaco. Y ahora retorna a su origen y nos promete lo único que sabe dar; la perversidad de su origen destaca lo único que sabe: agredir”. Bautista S., Rafael; *Bolivia: Un proceso amenazado que crece*, www.foromundialdealternativas.com, agosto de 2008.

requiere para la identificación y delimitación del conflicto. Adoptamos este método de lucha como método de conocimiento, que permite rodear y señalar el origen del conflicto. El propósito del *cercó* es rodear una totalidad, exponerla en cuanto totalidad, atacar su estructura atravesándola desde distintos puntos. Analíticamente esto requiere dos ejes: el sistémico y el histórico; el primero vertical y el segundo horizontal.

Aunque se van entrelazando, es lo histórico lo que da cuerpo y contenido a la crítica sistémica. Lo histórico es, en todo caso, la recuperación del punto de referencia que permite la crítica. De hecho, una exposición de la praxis política es siempre una exposición del *sujeto* que produce esa praxis; *el sujeto* es aquello que siempre presupone, explicita y desarrolla una política, el modo cómo, la subjetividad, está en un constante proceso de constitución y desconstitución.⁴³

43 Lo que nos interesa es destacar lo siguiente: lo político en términos de subjetividad: “El *presente abierto* sería la condición de lo político; es decir, ese *proceso complejo de construcción* es la dinámica propia del presente; dinámica posible de ser entendida como dinámica política. Entonces, el movimiento del presente en tanto *abierto de posibilidades*, es un movimiento estrictamente político o, dicho de otro modo, el movimiento propio de la realidad social es movimiento político. En este sentido se recupera, también, la política: ‘más allá del *quehacer operativo que la confina* a la esfera del poder, para *aprehenderla como consciencia de la historicidad* del momento, como *construcción de proyectos resolutivos* en el plano de las contradicciones inmediatas’. Porque lo confinado supone algo dado, resuelto, sin movilidad ni apertura; la esfera del poder sería lo devenido como clausura de la movilidad propia del presente, porque si el presente no se abre entonces se cancela a sí mismo y cancela lo político que supone esa *construcción de voluntades*. Este sería específicamente el ángulo que señala Zemelman, porque se trata de un movimiento que vive siempre la contradicción, *es construcción pero también desconstitución, es decir, estas voluntades están siendo y no siendo*. Por ello el presente no es reposo ni inercia, su movilidad temporal no es física, es un *proceso complejo* que continuamente se va determinando. La realidad es lo que va determinándose en cuanto presente, siendo, a su vez, el presente que va determinando la realidad. Esa movilidad, más allá del movimiento físico, cargada de contradicciones propias de una realidad que se va construyendo, la estructura de esa movilidad, es la que comprende el ángulo de lo político”. Bautista S., Rafael; *El ángulo de lo político*, inédito, agosto de 2007.

En nuestro caso, una recuperación histórica tiene que ver con la recuperación del *sujeto* que *cerca* al sistema político vigente e irrumpe dentro de él en cuanto *grito*.⁴⁴ El *grito* es un punto de referencia, no un punto cualquiera, es el punto que nos permite evaluar al sistema en cuanto totalidad; porque ese *grito* no es una simple anomalía que delate una imperfección performativa del sistema: ese *grito* no trata de una simple demanda coyuntural⁴⁵ que reclame beneficios particulares. Cuando nos referimos al *grito del sujeto*, nos referimos a ese *grito* que *descubre* una totalidad

44 “Lo que esta realidad no es, es una ausencia presente, una ausencia que grita y que cada uno de los participantes en el mercado vive. Aquí resulta el punto de vista, bajo el cual Marx juzga: la ciencia tiene que escuchar este grito, que le viene de la ausencia presente de lo que está escondido, condicionando todo”. Hinkelammert, Franz; *Reconstitución del pensamiento crítico*, en www.pensamientocrítico.info.

45 “... si ‘en una relación equivalencial, las demandas no comparten *nada positivo*, sólo el hecho de que todas ellas permanecen insatisfechas’, aparte de no haber *criterios* para diferenciar unas de otras (por ejemplo, las necesidades populares: ¡tengo hambre!, de las preferencias empresariales: ¡queremos un TLC!), la relación entre todas es negativa y su articulación depende, al parecer, sólo de una lógica instrumental. La *lógica* de las demandas que expone Laclau expone muy bien a las demandas que aparecen en una sociedad fragmentada y dispersa; es decir, describen muy bien a demandas ónticas, que esperan una satisfacción coyuntural porque responden a una naturaleza contingente: un día se quiere esto, otro día se quiere lo otro. Este modo de describir las demandas parece guardar una concepción también negativa de pueblo; pues este tipo de demanda ónticas, son contingentes, porque quieren o aspiran a *algo que ofrece* un sistema, pero que se les niega, es decir, dependen de los nuevos favores que crea un sistema; por lo tanto el pueblo aparece relativizado porque sus demandas son producidas en realidad por el propio sistema. Por eso hay tantas demandas como satisfactores inventa el mercado. Pero hay otras demandas que, en ese sentido, no son contingentes y que no necesariamente aparecen como particulares; cuya articulación hegemónica se generaría a partir de una construcción *histórica*, porque su articulación no iría por el lado de la lógica equivalencial sino de la *acumulación histórica*. En tal sentido, el análisis debería involucrar, además de la *descripción formal*, un análisis de articulación hegemónica como *acumulación histórica*. Es, creemos, el caso del proceso boliviano actual”. Bautista S., Rafael; *Lo político como mecanismo de funcionamiento*, ponencia presentada en el coloquio: “Pensar el Mundo desde Bolivia”, con Ernesto Laclau, marzo de 2008.

de relaciones de dominación, históricamente constituidas, pero naturalizadas por una *estructura colonial del poder*; es un grito que rodea y sacude la estabilidad de todo el sistema, porque su interpelación va dirigida no a una parte sino a la totalidad del sistema; por eso su demanda no busca una *inclusión* (que acaba siendo una subsunción) sino la *transformación* del sistema político, desde una posibilidad imposible para éste: la afirmación de la vida del *sujeto* que está siendo excluido y negado. *Partir del sujeto negado* es, entonces, partir de una afirmación originaria: la *vida concreta del sujeto*.

Sólo *sujetos vivos* pueden desplegar una praxis y hacer posible una política, pero si la política ejercida devalúa la praxis, entonces acaba devaluando a los *sujetos* mismos; ambos dominador y dominado se devalúan en una relación instrumental.

La política se transforma en *policía*⁴⁶ y su función acaba siendo el control. Ya no existe praxis, porque ya no hay despliegue de libertad; si no hay libertad entonces no existe producción de alternativas y todo se disuelve en una inercia cuasi física del destino convertido en tragedia: no hay acción humana posible en un orden trágico. Esta praxis de dominación hace que las relaciones intersubjetivas atenten contra sí mismas, las relaciones ya no conectan sino des-conectan. Es cuando las oposiciones pierden reciprocidad y se hace imposible la re-unión. Es cuando, como dice Hegel, se hace necesaria la filosofía.⁴⁷

Por eso la filosofía piensa, en última instancia, la política. Porque si las oposiciones pierden reciprocidad, entonces, eso significa que la vida empieza a perder sentido y la *comunidad* política empieza a descomponerse; en tal situación se hace necesaria la recuperación del sentido del vivir, y eso significa que la *voluntad* se dé un nuevo *querer vivir*.

46 Ver Ranciere, Jacques: *El desacuerdo. Política y filosofía*. Nueva Visión 1996; Buenos Aires.

47 Hegel lo expresa de este modo: "Cuando la posibilidad de unión desaparece de la vida del pueblo y las oposiciones pierden su reciprocidad y conexión vital, surge la necesidad de la filosofía". Citado en Pinkard, Terry; *Hegel, Una biografía*, Ed. Acento, Madrid, 2001.

Una filosofía que no piensa políticamente es una filosofía sin contenido real, es decir, sin vida que alimente sus desvelos, pues si no piensa el *grito del sujeto*, la presencia de una ausencia que ve en el *cielo*⁴⁸ el lugar de la afirmación negada al interior de las relaciones de dominación, entonces lo que piensa no es un *pensar real* y toda la solidez que pueda tener acaba desvaneciéndose en el aire y confinándose, en última instancia, a un lugar en la ficción.⁴⁹

Filosóficamente, toda fundamentación (ontológica) es recuperación del sentido de la totalidad; las ciencias parten de un fundamento *ya dado*, expuesto y desarrollado como *lo que es*, de modo que lo empírico⁵⁰ de las ciencias es ya algo *dado*, que se corrobora en la aplicación de la teoría en la realidad. El fundamento es lo tenido por obvio, que sostiene todas las afirmaciones que puedan colegirse en las aproximaciones teóricas que se tenga. La filosofía explicita el fundamento que las ciencias despliegan deductivamente. Si el poder (como dominación) es el fundamento, toda teoría política se resume al despliegue conceptual de sus determinaciones. Pero si el problema que nos concierne tiene que ver con el fundamento, el poder como despliegue de la dominación, ¿es apropiado insistir en ese sentido?

48 El cielo se constituye en lugar epistemológico de conocimiento; lugar donde se instala el *grito del sujeto* como un *no-lugar, u-topía*, en las relaciones fácticas de dominación. “Por eso, su ausencia está presente en las relaciones jurídicas y en la realidad que se refleja en ellas. Son igualmente presentes en la explotación y la dominación, en las cuales su ausencia grita al cielo. Eso es el grito del sujeto. El cielo, al cual grita, es precisamente esta ausencia de relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos”. Hinkelammert Franz; *Reconstitución del pensamiento crítico...*

49 Camilo Torres se refiere a esta paradoja cuando expresaba: “Sabemos que el hambre es mortal. Y si lo sabemos, ¿tiene sentido perder el tiempo discutiendo si es inmortal el alma?”. Las discusiones bizantinas son propias en una razón que ha perdido el sentido de realidad y crea castillos en el aire para habitar en ellos.

50 En este caso, la empiria es la transformación de la realidad en *objeto*. El *objeto* (de conocimiento) es lo que *pone* el sujeto: la objetividad es una producción subjetiva. “Hacer morar la voluntad en los objetos es un acto subjetivo. Pero se trata de una subjetividad que constituye hechos objetivos. La propia subjetividad resulta ser algo objetivo”. Hinkelammert, Franz; *ibíd.*

¿No será, más bien, lo apropiado, para una pretensión de liberación, la crítica y superación de ese fundamento? Por eso no es gratuita la afirmación de que la ética precede a la ontología.⁵¹ El mismo fundamento ontológico de la filosofía y la ciencia moderna describe una relación de poder: la naturaleza devaluada en objeto, depende y está a merced de un sujeto⁵² que sólo puede establecer una relación en términos de dominio puro. La objetividad del objeto es condición para concebir un sujeto aislado, abstracto; ante éste ya no hay sujetos, sólo objetos (si no parte de la intersubjetividad, tampoco llega a ella: la política puede prescindir de todos).

Aquí se describe una relación circular dependiente: el objeto es la representación del sujeto intelectual. Si se ha objetualizado la naturaleza, entonces, ésta se encuentra a *disposición* de este sujeto, y quienes, según esta lógica, están más cerca de la naturaleza que de la razón, entonces, también, están a disposición de este sujeto privado de toda relación comunitaria.⁵³ La dominación se ha

51 “El punto de partida de la ética no puede ser el *ego cogito* de Descartes, el *Ich denke* de Kant, ni el *ego cogito cogitatum* de Husserl. Es que el ‘yo pienso’ es ya un modo, y no el fundamental, por el que me enfrento por el conocimiento a objetos. Sin embargo, *yo no soy primeramente un sujeto que conoce objetos*; antes, el hombre es un ente que poseyendo como nota propia la comprensión del ser se abre al mundo dentro del cual no le hacen frente objetos sino simples cosas que cotidianamente manipula”. Dussel, Enrique; *Para una ética de la liberación*, vol. I..., p. 38. *Cursivas mías*.

52 Este es el sujeto abstracto, intelectual, propio de la ontología moderna. El propósito de esta ontología es el dominio del sujeto sobre el objeto. Como lo expresara Francis Bacon, uno de los formuladores del método científico moderno: “tratar (refiriéndose a la naturaleza, la primera entidad objetualizada por la ciencia moderna) como el inquisidor trata a su víctima, torturándola hasta que entregue todos sus secretos”. Citado en Boff, Leonardo; *¿Cuándo comenzó nuestro error?*, www.alainet.org, octubre, 2008.

53 “El sujeto (la voluntad libre) representa al objeto moral en la síntesis dialéctica por la que la máxima material y concreta es comprendida en la universalidad formal de la ley. La ley es el fundamento en cuanto permite al sujeto representar sintética y dialécticamente al objeto. Pero, ontológicamente, el fundamento de la ley es el mismo sujeto, ya que la usa como punto de partida de su propio acto sintetizador (cuyo último horizonte es la unidad de apercepción). La ley da el ser al objeto, porque es su forma (da el ser moral); sin embargo, el que pone desde sí dicho ser es el sujeto que

justificado racionalmente. La política, como despliegue de la dominación, entonces, no sólo es posible, sino necesaria: hay que “civilizar” a los “bárbaros”. La política moderna tiene, entonces, una misión “civilizatoria”.⁵⁴

representa. Por otra parte, y esto es decisivo históricamente, el sujeto no es ya un *logos* com-prensor temático sino una razón práctica o voluntad. Es por la voluntad, como facultad moral, que la razón especulativa ha ampliado el horizonte aun de lo que conoce. La voluntad (se trata de una posible derivación del mito adámico) es ahora el modo privilegiado como se cumple la subjetividad del sujeto”. Dussel, Enrique; *Para una ética de la liberación*, ed. cit., vol. I, pág. 34. La consecuencia práctica de esta ontología de la “voluntad libre” del sujeto moderno, que ha privilegiado su acto intelectual, racional, por el que domina “a la luz de la razón” todos los entes que se le presentan (y entre estos, la humanidad restante, no europea, “desprovista de razón”, que, en consecuencia, son más animales que seres humanos), se realiza de este modo: “La filosofía moderna europea, aun antes del *ego cogito*, pero ciertamente a partir del él, sitúa a todos los hombres, a todas las culturas, y con ellos sus mujeres con sus hijos, dentro de sus propias fronteras, como útiles manipulables, instrumentos. La ontología los sitúa como entes interpretables, como ideas conocidas, como mediaciones o posibilidades internas al horizonte de comprensión del ser”. Dussel, Enrique; *Filosofía de la liberación...*, p. 14.

- 54 “..., pero este orden ya no es sólo cultural sino, en cuanto proyecto, se trata de un sistema civilizatorio: este ‘reordenamiento’ de la sociedad humana deberá unificar la historia mundial (imponiendo una visión eurocéntrica, por eso se divide la historia en antigua, medieval y ‘moderna’, el aparente ‘destino’ de la historia universal), la cultura (la occidental aparece desde entonces como la única racional y con el derecho a llamarse a sí misma universal y todas las demás son condenadas a un folklorismo pasado, ‘superado’ del todo; un etnocentrismo cuya soberbia exageración se impuso violentamente y, cuando ya no hubo resistencia, la educación que impuso se encargó en concluir el proyecto civilizatorio europeo-moderno-occidental) y el predominio de una raza sobre las otras (sobre este racismo se constituyen las ciencias modernas y a partir, sobre todo, del romanticismo alemán, la visión racista ordenará la historia, el lenguaje, la ciencia y la filosofía)”. Bautista S. Rafael; “¿Es la modernidad una alternativa para la Nueva Constitución boliviana?”, www.rebelion.org, noviembre de 2006. Aquella misión “civilizatoria” se expresa, en definitiva, de este modo: “son bárbaros, ergo, hay que culturizarlos; son gente sin educación, ergo, hay que educarlos; son subdesarrollados, ergo, hay que endeudarlos; son gente sin democracia, ergo, hay que intervenirlos, etc.”.

Pero la relación intelectual (relación sujeto-objeto), propia de la ontología, no es el modo más radical de existencia del ser humano. El modo cotidiano de existir se expresa en la praxis como el modo humano de existencia. Entonces, si la praxis indica la relación intersubjetiva siempre presupuesta y presente como el modo humano de existir, la humanidad, si alguna esencia expresa, es la *comunidad*. De modo que la praxis misma ya señala este modo de existencia del ser humano. Este modo de existir es primero y fundamento de todo; desde éste, por razones existenciales, el ser humano produce, por ejemplo, teoría. De modo que la relación intelectual no puede ser nunca primera, sino fundada en una relación anterior, práctica, cuya eticidad es el modo específico de la mundanidad cultural de todo ser humano. Este modo de existir, en tanto estructura, es asunto de la ética: “La tarea de la ética es justamente describir la estructura ética que el hombre vive en su situación histórica vulgar e impensada”.⁵⁵

Si el poder expresa una condición original que despliega la modernidad: lo *puesto* por la subjetividad del sujeto, entonces hay algo desde lo cual aparece el poder. Si hay algo detrás, ya no puede ser referencia última, sino que se detecta una anterioridad original, de la cual el poder aparecería como una determinación primera. Quizás en este sentido, como determinación primera sea la determinación inicial de *lo* político. Porque si el poder expresado abstractamente, como un conjunto de relaciones que,

55 “El tema de la ética no es alcanzado por una reducción que lo presenta como una esencia pura, tal como lo pensaría Husserl y su escuela. Por el contrario, dicho tema se encuentra en la más simple cotidianidad, en nuestro modo habitual de vivir. La tarea de la ética es justamente describir la estructura ética que el hombre vive en su situación histórica vulgar e impensada. Lo difícil es no violentar la situación de cotidianidad que debe siempre revestir dicho tema. Si nos dejamos llevar por la propia actitud temática que ejercemos al pensar el tema ético podemos igualmente ‘sacar’ al hombre, que es nuestro tema, de su cotidianidad, y ‘tornarlo’ a él mismo sujeto de un pensar acerca de lo ético. De esta manera distorsionáramos ya el tema mismo y la cuestión fundamental no pasaría desapercibida –como se le ha pasado sin ser pensada a la metafísica moderna de la subjetividad temática”. Dussel, Enrique; *Para una ética...*, p. 34.

una vez activados, parecieran moverse por sí solos, como ídolos con vida propia; una vez que advertimos el carácter fetichista⁵⁶ de esta descripción, volvemos a la consideración inicial: ¿de quién son expresión esas relaciones? Detrás del poder, entonces, no hay un qué sino un quién que se expresa en aquellas relaciones.

Si lo propio de una *comunidad* es la relación intersubjetiva, práctica, entonces se entiende que la política sea el modo de desarrollo de la praxis, tal como lo estamos entendiendo. Pero si la praxis política posee, en última instancia, un despliegue negativo del poder, la pregunta que sigue es la siguiente: ¿cómo puede, una intersubjetividad, desarrollarse de modo negativo?, ¿no es, acaso, esto, una contradicción en los términos? Si las subjetividades se despliegan para desconectarse, entonces, la praxis misma se diluye en su negación. El concepto moderno de poder expresa esta aporía. Pero es expresión de una relación histórica de dominación, y eso no quiere decir que la dominación sea un “hecho natural”. Entonces, el concepto requiere re-conceptualizarse, es decir, *re-pensarse*. El concepto expresa objetividad, pero si esa objetividad es producción de la subjetividad, cabe preguntar *qué subjetividad está expresada en esa definición negativa de poder*.

La teoría política estándar no concibe lo político en términos de *sujeto*. El *sujeto* prácticamente desaparece y todo lo que expone no son más que estructuras dadas que reclaman su, cada vez, mejor *performance*. La política se disuelve en *management*. Lo fundado es la apariencia que encubre el fundamento; y cuando se quiere fundamentarla, lo fundado aparece como fundamento;⁵⁷ es cuando

56 “Llamamos fetichización al proceso por el que una totalidad se absolutista, se cierra, se diviniza. La totalidad política se fetichiza cuando se adora a sí misma en el imperio (...). Fetiche viene del portugués (de raíz latina *facere*, hacer; es lo hecho, de donde deriva igualmente *hechizo*) y significa lo hecho por la mano de los hombres pero que pretende aparecer como divino, absoluto, digno de culto”. Dussel, Enrique; *Filosofía de la liberación*...pp. 118-119.

57 Es cuando se interpreta reductivamente lo político; lo que llama Dussel, las “falacias reductivas”: “Hay tantas “falacias reductivas” de lo político como determinaciones o momentos de la arquitectónica compleja de este fenómeno. En general, los filósofos políticos se empeñan en querer describir el “concepto” de lo político, considerando un momento (frecuentemente

se procura, por ejemplo, al modo de Kant, reducir la ética en mera axiología: en el caso de la ley moral, la ley da el ser al acto, le da su ser moral, pero quien pone la ley es el sujeto que representa: lo fundado aparece como fundamento.

Después de Heidegger, la comprensión existencial no se alcanza por su reducción conceptual a alguna esencia pura, sino en la descripción existencial del modo habitual de vivir. Pero en Heidegger el horizonte es siempre ontológico, de tal modo que más allá de este sólo hay la mudez trascendental, donde ya no hay lenguaje, por tanto, el ser ya no tiene casa; por eso, de ese ámbito, dirá Wittgenstein, “es mejor no hablar”. Por eso los filósofos del centro callan ante el sistemático silenciamiento que realizan sus ejércitos: el más allá de su horizonte ontológico es mudez que queda después del genocidio. La luz de la razón alumbra lo que los ejércitos controlan. Lo que esta razón puede concebir como política es, por eso, una política de dominación.

El ámbito de la luz, del *ser*, es el que se despliega en términos de dominación: *ver es poseer. Lo visto es lo ya comprendido*; en términos políticos: *lo ya dominado por el poder*. El que *ve* no sólo *comprende* sino que *domina*. Es una subjetividad que extiende la red de la razón para cazar y controlar; esa racionalidad sistematiza una política de dominación que se despliega ontológicamente: su *logos* parte de *lo que es*, de *lo dado*, de su poder, y su función es el desarrollo y la preservación de *lo que es*, de su dominación.

Entonces el poder se despliega como dominación, y ésta, que en el despliegue lógico aparece como una determinación, acaba

necesario e irrenunciable), pero que no puede de manera unilateral explicar toda la complejidad del tema (...). Es una “falacia reductivista” intentar definir el todo por una parte; es ‘reducir’ el ‘concepto’ de *lo político* a un aspecto, repito, frecuentemente *necesario*, pero de ninguna manera *suficiente*. La ‘suficiencia’ del concepto exige otras determinaciones que deben articularse simultánea y diacrónicamente sin fijar el proceso descriptivo afirmando un aspecto, y no manteniendo en vilo la mutua determinación de los diversos momentos, que se relacionan con los demás momentos del ‘concepto’ constituyendo una compleja estructura”. Dussel, Enrique; *Política de la liberación: La arquitectónica*, (texto de trabajo del seminario de descolonización), p. 17.

siendo expresada, en la política estándar, como fundamento de todo ese despliegue. Las relaciones se han devaluado: ya no conectan sino des-conectan, ya no re-unen sino des-unen; pues las relaciones intersubjetivas aparecen como relaciones de poder (de unos sobre los otros). De ese modo, el poder, como concepto límite, aparece como el arquitecto de un campo que se construye sobre relaciones de dominación. Los sujetos depositan sus voluntades en espacios de poder que, una vez desplegados, parecen jugar por sí solos una dinámica que cobra más vida cuanto más desaparecen los sujetos.⁵⁸ La relación aparece invertida: los sujetos dan vida a una relación abstracta que ahora decide la vida de los sujetos.

Entonces, *cercando* reflexivamente *lo* político, encontramos al poder como aquello que se despliega en ese campo. La política estándar parte del poder y, en base a éste, construye toda su argumentación; de ese modo, *lo* político se expresa en términos de poder. Pero, ¿qué es el poder? Esta pregunta parece diluirse por sí misma en el razonamiento circular que expresan las teorías políticas hegemónicas; por ejemplo, en Weber, el poder es el “dominio legítimo ante obedientes”.⁵⁹ Pero esta definición no es la definición del poder, sino *el poder de la definición*; pues si un dominio es legítimo entonces se ha encubierto, de tal modo, el dominio, que éste ya no es lo que es sino lo que parece ser. El *encubrimiento* es un procedimiento que *normaliza* las relaciones de dominación haciéndolas aparecer como “naturales” y “buenas”. Es una pretendida definición que expresa, más bien, la *fetichización*⁶⁰ de

58 La recuperación del *sujeto*, en tanto *grito del sujeto*, es una de las tesis más iluminadoras de Hinkelammert. Ver Hinkelammert, Franz; *El retorno del sujeto reprimido*, Ed. Universidad Nacional, Bogotá, Colombia, 2002; *El sujeto y la ley*, Ed. Universidad Nacional, Costa Rica, 2003; *El grito del sujeto*, DEI, Costa Rica 1998. Siempre que esté en cursivas expresamos esa idea de *sujeto*.

59 “Poder significa probabilidad de *imponer* la propia voluntad dentro de una relación social, aún contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad. Por *dominación* debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas”. Cita de Weber en: Dussel, Enrique; *op. cit.*, p. 16.

60 “El análisis del fetichismo es aquella parte de la economía política de Marx que ha llamado menos la atención en la tradición del pensamiento marxista.

la política; pues si los sujetos legitiman una dominación entonces, por supuesto, ya no son más sujetos, son ahora *objetos* de pasiva obediencia, pero si son ahora *objetos obedientes* entonces lo que aparece es una *expropiación de la subjetividad del sujeto*: su voluntad le pertenece a otro. Entonces la política consiste en el arte de *expropiar la voluntad* de los demás; como lo expresa el absolutismo del dieciocho: *l'Etat c'est moi*.

Pero si una definición semejante pretende explicar el concepto último de *lo* político, éste puede ser expresado sólo en términos de dominación. La aporía resultante se hace inmediata: si la política es dominación pura, entonces, la praxis no es posible. Toda hegemonía se diluye en el ejercicio de la violencia, lo cual no desarrolla relaciones sino las destruye. Entonces una política se hace imposible y lo único posible es una *policía*:⁶¹ el control.

El poder resulta dominación por control, y lo es porque lo que hay son *sujetos* y estos *no son entes obedientes* que legitiman la dominación que se les ejerce, por eso se *resisten* y esto demanda un control cada vez más eficaz. En el mejor de los casos, la praxis resultante es una praxis de privilegiados que hacen de la política

Sin embargo, constituye un elemento central de este análisis. El objeto de la teoría del fetichismo es la visibilidad de lo invisible (...). En el caso de las relaciones mercantiles, en cambio, se da una invisibilidad específica: se trata de la invisibilidad de sus resultados. La teoría del fetichismo trata de la visibilidad de esta invisibilidad. Las relaciones mercantiles parecen ser otra cosa de la que son. Esta apariencia la percibe el productor de las mercancías. La ideología la interpreta. El hecho de que son reglas de una lucha de vida o muerte, y por tanto de un conflicto entre hombres, es negado. En vez de eso la ideología las hace ver como unas reglas del juego, en el cual los muertos se comparan con los accidentes naturales". Hinkelammert, Franz; *Las armas ideológicas de la muerte*, DEI, Costa Rica, 1981, pp. 9-10. Otro análisis del fetichismo en la obra de Marx, puede encontrarse en Dussel, Enrique; *Las metáforas teológicas de Marx*, el perro y la rana, Venezuela, 2007.

- 61 "Generalmente se denomina política al conjunto de los procesos mediante los cuales se efectúa la agregación y el consentimiento de las colectividades, la organización de los poderes, la distribución de los lugares y funciones y los sistemas de legitimación de esta distribución. Propongo dar otro nombre a esta distribución y al sistema de estas legitimaciones. Propongo llamarlo *policía*". Ranciere, Jacques; *El desacuerdo. Política y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996, p. 43.

un *ejercicio sistemático de expropiación de la decisión*. Si los demás son devaluados a entes obedientes, entonces lo que se devalúa es su condición de *sujetos*.

Esta asunción aristocrática de la política es coherente con una concepción de ésta en términos de dominio puro; la cual tiene larga data y su expresión filosófica se la puede rastrear hasta Grecia.⁶² Devaluado el resto, sólo queda una política de minorías, y el control de éstas sobre las mayorías (los supuestos *obedientes*). En última instancia, este concepto de poder expresaría esta estructura aristocrática de dominación. Pero, de ese modo, la política no tendría sentido en sí, pues su único sentido radicaría en la disposición a la violencia, es decir, en suprimir la política y afirmar la guerra. En la guerra ya no hay *sujetos* sino *enemigos* y, en esa lógica, toda *comunidad* acaba destruyéndose.

Este concepto de poder está presente a lo largo de la política moderna como el fundamento de un despliegue global de dominación. Apareciendo esporádicamente modos “tolerantes” al interior del primer mundo pero expresando siempre su disposición inicial (de dominación pura y expedita) en el resto periférico y colonial. Es un concepto que expresa además, históricamente, una estructura colonial y que promueve, a su vez, un *patrón colonial del poder*: una novedosa estructura sistemática de reproducción de relaciones *naturalizadas* de dominación (en torno a la idea de raza).⁶³

62 “Parménides, desde la periferia de la magna Grecia, enunció el comienzo radical de la filosofía como ontología: ‘El ser es, el no-ser no es’. ¿Qué es el ser sino el fundamento del mundo, el horizonte que comprende la totalidad dentro de la cual vivo, la frontera que controla nuestros ejércitos? (...). El ser no se ve; se ve lo que él ilumina (...). Pero el ser es lo griego, la luz de la propia cultura griega. El ser llega hasta las fronteras de la helenicidad. Más allá del horizonte, esta el no-ser, el bárbaro. Es en la política, la de Platón, Aristóteles, Epicuro y los estoicos, donde se descubre el sentido de la ontología”. Dussel, Enrique; *Filosofía de la liberación...*, p. 17.

63 La idea de raza es la que, precisamente, se encarga de naturalizar la dominación, encubriéndola, transformando a la víctima en inferior; de modo que la violencia se invisibiliza: no es violencia sino “acto civilizatorio”. “La idea de raza, en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de América. Quizás se originó como referencia a las diferencias fenotípicas entre

Entonces, si en el poder es que se especifican estas estructuras de dominación, y éste viene a ser el concepto último que expresa la política moderna, entonces, una crítica de la política es también una crítica del poder. Pero, ¿cómo se produce esto expositivamente si el poder aparece como fundamento?

conquistadores y conquistados, pero lo que importa es que muy pronto fue construida como referencia a supuestas estructuras biológicas diferenciales entre esos grupos. La formación de relaciones sociales fundadas en dicha idea, produjo en América identidades sociales históricamente nuevas: *indios*, *negros* y *mestizos* y redefinió otras. Así términos como español y portugués, más tarde europeo, que hasta entonces indicaban solamente procedencia geográfica o país de origen, desde entonces cobraron también, en referencia a las nuevas identidades, una connotación racial. Y en la medida en que las relaciones sociales que estaban configurándose eran relaciones de dominación, tales identidades fueron asociadas a la jerarquías, lugares y roles sociales correspondientes, como constitutivas de ellas y, en consecuencia, al patrón de dominación colonial que se imponía. En otros términos, raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población”. Quijano, Aníbal; “Colonialidad del poder. Eurocentrismo y América Latina”, en *La colonialidad del saber*, comp. Edgardo Lander, CLACSO, Buenos Aires, Argentina, 2005, p. 202.

Del poder como propiedad al poder como facultad

La teoría política moderna se estructura en torno al concepto de poder. Pero éste no es, todavía, el concepto más simple, sin *determinación* alguna;⁶⁴ es, más bien (y eso queremos hacer notar) la *determinación inicial del despliegue de lo político*; pero ese despliegue

64 “Cuando Hegel comienza su *Filosofía del derecho* desde la ‘voluntad libre’ (en cuanto voluntad indeterminada o todavía no volcada al mundo del ‘ente (*Dasein*)’ práctico, legal, político, está igualmente indicando no sólo el sujeto singular que se aparece como el ‘ser-práctico’ sin determinación alguna (y por ello, todavía, la ‘nada práctica’), sino igualmente a la ‘Voluntad’ como el último horizonte ontológico indeterminado del ‘mundo práctico’, del mundo legal, político, histórico mundial. Hegel se refiere entonces a una instancia primera, simple, abstracta todavía, origen de todas las demás mediaciones del ‘mundo político’. Cuando esa voluntad libre –en la reflexión hegeliana– se determine ante algo y devenga propietaria, y por lo tanto ‘ente (*Dasein*)’, habrá perdido su abstracción indeterminada ontológica”. Dussel, Enrique; *Política de la liberación: La arquitectónica...*, p. 51. El comienzo de la ciencia, en Hegel, parte entonces de esta “instancia primera” como *lo inmediato mismo*: “De modo que el comienzo tiene que ser *absoluto*, o lo que aquí significa lo mismo, un comienzo abstracto; no debe *presuponer nada*, no debe ser mediado por nada, ni tener un fundamento, más bien debe ser él mismo el fundamento de toda la ciencia. Por consiguiente tiene que ser absolutamente algo *inmediato*, o mejor lo *inmediato mismo*. Así como no puede tener una determinación frente a algún *otro*, tampoco puede contener una determinación en sí, no puede encerrar en sí ningún contenido, porque este mismo sería una diferencia y una relación de un diferente con otro, y por ende, una mediación”. Hegel, G. W. F.; *Ciencia de la lógica*, Solar, Argentina, 1968, p. 65.

es *el despliegue de la voluntad*. El poder es siempre *poder-de* y ese *de* es lo que señala una *procedencia de sentido y de contenido*. La *voluntad* no sólo es *querer* sino también *poder* y éste último es lo que se despliega en ese campo llamado político.⁶⁵

Dicho de otro modo: el *poder político* es la *voluntad que se despliega*, tanto en su realización como en su des-realización. La *voluntad* es lo *indeterminado* en cuanto *querer*, que necesita *determinarse* como un *querer-que-quiere algo determinado*; es este *determinarse* lo que inicia su despliegue y le hace actuar como un *querer-que-puede*, es decir, un *poder* que *actúa* para realizar ese *querer* inicial, que es siempre un *querer-vivir*: “Este *querer-vivir* de los seres humanos en comunidad se denomina *voluntad*. La *voluntad-de-vida* es la tendencia originaria de todos los seres humanos (...) La ‘voluntad-de-vivir’ es la esencia positiva, el contenido como fuerza, como potencia que puede mover, arrastrar, impulsar. En su fundamento la *voluntad* nos empuja a evitar la muerte, a postergarla, a permanecer en la vida humana”.⁶⁶

En esta *voluntad* encontramos el *contenido del concepto de poder*. Este *contenido* es lo que se va *realizando* o *des-realizando*, *no el poder en sí*. Podríamos expresarlo de otro modo: si el *poder* es el *fundamento* de lo político, la *voluntad* es la *fuerza*.⁶⁷ Esta distinción

65 Ver nota 14.

66 Dussel, Enrique; *20 Tesis de política*, Siglo XXI, México, 2006, p. 23. No se trata de un voluntarismo metafísico o esencialista, por eso se añade que esta *voluntad-de-vida* quiere corregir “la expresión trágica de A. Schopenhauer, la dominadora tendencia de la “voluntad-de-poder” de Nietzsche o de M. Heidegger”. *Ibíd.* Como anterioridad absoluta. La *voluntad* es siempre *voluntad-de-vida*. Lo cual es, en sí, una redundancia, porque la vida es vida porque es *voluntad-de-vida*, pero nos sirve para señalar esta preeminencia: la vida es, en todos los casos, lo que se expresa como despliegue de la voluntad.

67 La distinción entre fundamento (*grund*) y fuente (*quelle*) la recuerda Dussel de Schelling, quien en su crítica a Hegel muestra la disolución del ser en la razón; por eso Schelling señala: “El Señor es el pastor del ser”. Heidegger también será consciente de esta distancia metafísica. “En 1841 Schelling dictó en la Universidad de Berlín unas famosas lecciones sobre ‘*Filosofía de la revelación*’. Había más de quinientos estudiantes (entre ellos Feuerbach, Kierkegaard, Bakunin, Savigny, J. Burckhardt, A. von Humboldt, Engels y tantos otros). Fue una ruptura generacional con Hegel. De allí parten las

es fundamental, pues posibilita un criterio de *exterioridad* que impide la totalización propia de toda ontología. La *voluntad* es, parafraseando a Hegel, el ser puro, sin determinación alguna que, *realizándose*, o sea, *determinándose*, es que produce lo político⁶⁸. El campo que se le abre es el campo de su despliegue. La *voluntad* es lo que se va revelando, como constitución o como desconstitución.

Pero la *voluntad*, en el campo político, está ya determinada por el modo de su despliegue, porque no se trata de un despliegue general sino de un despliegue singular, propio de lo político, porque se trata no de una sola *voluntad* sino de *voluntades* reunidas en ese campo que abren conjuntamente como el despliegue de esa reunión. Las *voluntades* se reúnen no sólo cuando opera en ellas un propósito común, están reunidas desde siempre, incluso para enfrentarse. Entonces podríamos decir: el enfrentarse no es la condición fundamental sino el reunirse; de modo que la violencia

obras críticas de Kierkegaard y de Feuerbach, y a través de éste de Marx. El tema que Schelling expuso, se le apareció a Engels como extremadamente reaccionario –y el mismo Lukacs piensa que es el origen del irracionalismo del siglo XIX–. Sin embargo, Schelling dijo contra Hegel algo muy simple y que hará historia: ‘Lo que es comienzo (*Anfang*) de todo Pensar, no es todavía el *Pensar*’. Y todavía: ‘El comienzo de la filosofía *positiva* es que todo pensar presupone el Ser’. Pero, en último término, Schelling quiere probar que aún *antes del Ser* se da la Realidad, como un *prius* del Pensar y del Ser, cuando afirma, desde una doctrina creacionista: ‘Lo Absoluto consiste en ser el Señor del Ser (*Herrssein über das Sein*), y es la mayor función de la filosofía el pasaje desde el puro Ser (*tò ón*) al Señor del Ser (*Herrn des Seins*)’. Para Schelling, entonces, existe una ‘Fuente creadora del Ser desde la nada del Ser’, que por la ‘revelación positiva’ se manifiesta en la historia como una ‘fuente de conocimiento (*Erkenntnisquelle*)’, ‘que no debe ser representada como un saber no fundado, sino que más bien habría que decir que es lo mejor fundado de todo’. Se trata entonces, siguiendo una antigua tradición, de comenzar todo el discurso filosófico desde el Absoluto mismo”. Dussel, Enrique; *Materiales para una política de la liberación...*, pp. 219-220.

- 68 Pero contra Hegel hay que decir: ese “ser puro” no es un absoluto abstracto sino un querer todavía no exteriorizado, una consciencia retraída en su propia indeterminación o indefinición. Para Hegel la determinación es lógica, por eso el comienzo de la ciencia también lo es; pero el contenido de un querer que se realiza como poder no puede ser lógico, en última instancia es cuestión de vida o muerte.

no es nunca lo determinante sino situación devenida. La *voluntad* que es *querer* se hace *poder* para realizarse; de modo que, el modo en el que la *voluntad* se manifiesta en el campo político es como *poder*. Y esta ya es, de hecho, una aproximación no negativa, sino positiva del poder. Porque antes de devaluarse como dominio puro, la *voluntad* es un *querer* que, se determina como *poder*: es un *querer-que-quiere* que ahora necesita ser un *querer-que-puede*; pero necesita de *mediaciones* para realizarse; el *poder* es el que se da las *mediaciones*.

El *poder* es el que *instituye* sus *mediaciones*; porque no se trata de un despliegue simple sino complejo. Las *mediaciones* son los entes *valiosos*⁶⁹ que posibilitan el cumplimiento de las necesidades y el aplazo del sufrimiento. La complejidad tiene que ver no sólo con la constitución de esos entes *valiosos* sino con la concurrencia de las voluntades en la producción de estos. El despliegue de la *voluntad* es siempre manifestación de una *voluntad-de-vivir*. La complejidad arranca de inicio, porque el *querer-que-quiere-vivir* no es un *querer simple*. “La esencia del poder es la voluntad, siendo que la esencia de la voluntad es la vida”.⁷⁰

69 “Lo político, la vida política se da siempre entonces en un mundo de sentido donde todo cobra significado, valor. Las mediaciones que nos enfrentan son posibilidades que empuñamos desde un pasado recordado (la historia, la tradición de un pueblo) desde donde se abren proyectos futuros que permiten que nos enfrenten dichas *posibilidades políticas*”. Dussel, Enrique; *Ibíd.*, p. 30.

70 Dussel, Enrique; *Política de liberación: La arquitectónica...*, p. 41. Más allá de Schopenhauer (que se queda en un vitalismo) y de Nietzsche, Dussel agrega: “Por nuestra parte queremos recuperar aquello de que más acá que la ‘voluntad de poder’ nietzscheana se da todavía una primigenia ‘voluntad de vivir’ –y de la cual la ‘voluntad de poder’, cuando se cierra sobre sí misma o domina al otro, es una determinación defectiva”. *Ibíd.*

Esta vida es un algo concreto, *material*,⁷¹ que soporta al *sujeto* que *es sujeto* porque *está sujeto a la vida*. Porque sólo un ser viviente puede *querer-vivir*, en este *querer* se encuentra el deseo *metafísico*, *sobre-natural*,⁷² que expresa el modo propio de *sobre-vivir* del ser humano. Ese querer lo *re-une* con su disposición original de *estar a cargo*; lo que tiene *a cargo* es su vida concreta, este *querer* lo liga, como tensión incesante, a la vida que le es dada y que le *ob-liga* como responsabilidad.

Esta *voluntad-de-vivir* es la *fuerza* que determina el fundamento recuperado de manera positiva: el *poder* como despliegue de la *voluntad*: “la voluntad es exactamente el querer fundamental que puede (como *potentia*,⁷³ fuerza o poder) unir como tendencia los dos polos de lo mismo: la vida que se es y la vida por venir. El mundo se abre entre esos extremos de la temporalidad viviente, y los entes

71 “Marx va a criticar a Hegel. ¿Por qué? Porque a Hegel no le interesa la realidad, sino, le interesa *el saber que yo tengo* de la realidad. Es decir, Hegel es una *consciencia* que tiene un saber *autoconsciente* y que le interesa esa *consciencia*, pero *no* la realidad. Entonces, el tema es el siguiente, dice: ‘Hegel tiene el aburrimiento y la nostalgia de todo contenido’. Y usa una palabra que voy a insistir, una palabra que voy a poner en alemán (porque es la lengua de Marx) y después en castellano: *material* (con a), significa *contenido*; y *materiell*, significa cosa física, o cósmica, una cosa como una piedra. No sé si sospechan, pero el materialismo dialéctico se equivocó por completo, confundió uno con lo otro. Y lo voy a probar. Marx no tiene nada que ver con el materialismo dialéctico, y aún el materialismo histórico hay que tomarlo con mucho cuidado, porque Marx dijo cosas más profundas y, todavía, más actuales. ‘Hegel tiene nostalgia del contenido’, ¿qué significa eso? Que se ha quedado con puras ideas formales, y ha perdido el *contenido*, que es lo *material*. ¿Cuál es el *contenido* de un concepto?, el significado, pero el significado no es físico, es mental, pero es el *contenido*. Hay que tener mucho cuidadito con estas palabras. Miren cómo dice: “El ser humano real, corporal (*leiblichkeit*), el que tiene los pies sobre la tierra”. Dussel, Enrique; *Marx y la modernidad*...

72 Porque no se trata de un mero impulso instintivo sino de un deseo consciente, que es también cultural, histórico, es decir, humanizado. Algo que actúa por sobre la propia condición dada, no sólo desarrollándola sino también trascendiéndola, por eso decimos *sobre-natural*.

73 Lo que desarrollaremos en la sección: La *Potentia* y la *Potestas*.

pueblan el mundo como posibilidades para la vida”.⁷⁴ Los entes son entes *queridos*, prácticos, *mediaciones* que se pone la *voluntad*.

Entonces la *voluntad* es, en cuanto *poder*, la *potentia originaria* y *originante* que instituye y constituye el ámbito de todo su despliegue, donde avanza poniendo todo cuanto *quiere* desde su *potentia* soberana, su *poder-poner* las *mediaciones* para *realizarse*.

Aquí surge toda la problemática que enfrenta lo político como su “ámbito esencial”: *el poder que se realiza con el otro o el poder que se realiza a costa del otro*. El primero asegura la *comunidad*, el segundo la destruye. El *poder pone, instituye* las *mediaciones* para su *realización*; es el momento del darse instituciones que garantizan y desarrollan el *poder originante*.⁷⁵ Es cuando la *potentia* instituye la *potestas*.

74 Dussel, Enrique; *Política de la liberación: La arquitectónica...*, p. 43

75 “El poder-poner en la existencia a los entes políticos es el tener poder (*potentia*); es decir, el poder es el poder-poner los entes políticos: la *potestas*”. *Ibíd.*, p. 48.

La descolonización del concepto: una de-strucción⁷⁶ histórica de la Modernidad

La política moderna concibe al poder de modo negativo. Es el despliegue de una *voluntad-de-dominio* que, para afirmarse, tiene necesariamente que negar toda otra voluntad. La *realización de su sí mismo* es *des-realización del otro*. Esta aporía se muestra insalvable porque es al nivel de la fundamentación que se manifiesta la negatividad: la *voluntad-de-vivir* como *voluntad-de-poder*; se trata de una *voluntad-de-dominio* que es, en definitiva, una *voluntad-de-matar*.

La política gestiona (tramita y negocia) la muerte. La *voluntad-de-vida* se transforma en *voluntad-de-muerte*. El *poder* que abre las posibilidades, ahora las cierra. Lo que era fundamento de las determinaciones, ahora se ha determinado en aquello que ha instituido: el *poder* es, ahora, *algo que se posee*. Pero es una *posesión* por *des-posesión*. *Algo* que se asalta y se necesita retener es *algo* que se desea. Pero el deseo, que es manifestación de una voluntad, ahora se diluye en ese *algo* que, ahora, parece encarnar un deseo propio que seduce como deseo de una voluntad abstracta que, como la persona jurídica⁷⁷, ya no expresa al *sujeto*

76 Ver nota 9.

77 El invento legal que otorga subjetividad a una cosa. Desde que aparecen las corporaciones como personas jurídicas reclaman para sí derechos humanos que les son arrebatados a los seres humanos. La inversión no puede

sino a las relaciones de dominación que toman el lugar del *sujeto*. Se trata de un *sujeto sustitutivo*. Lo esencial ha sufrido una transmutación y un desplazamiento en los términos: ese *algo* es vivificado tanto y más, cuanto más el *sujeto* es “sojuzgado, humillado y despreciable”.⁷⁸ Esta inversión tiene historia y define el fundamento de la Modernidad *como proyecto*.

El poder domina aquello que subordina; permite una clasificación jerárquica: lo “superior” y lo “inferior”; quien domina es “superior” y el dominado es “inferior” (la “vil multitud”, el “vulgo”, la “plebe”), la consecuencia negativa de una negatividad anterior: el *poder* como *dominación*. Por eso es detención de *algo* que nunca, en verdad, se posee, y que expresa una patología

ser más evidente: la persona es cosa y la cosa es persona. Pero la persona, privada de derechos, desconocida su condición de persona, sirve de materia vivificante de la cosa: su vida, que es condición de su existencia, se despoja sistemáticamente para dar vida a la cosa; por eso Marx señala que el capital es sangre acumulada del obrero. Es sangre que necesita la cosa para rebosar de vida. Esto se llama sacrificio. Y en esto consiste el fetichismo.

- 78 “Marx llega de esta manera a un punto de vista que ya había formulado como joven. Habló de ‘el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable’. Este punto de vista sigue el mismo, pero ahora es desarrollado con otras palabras desde el interior de la crítica de la producción de mercancías. El joven Marx habló en el mismo contexto del ser humano como ‘el ser supremo para el ser humano’. Ahora el paso a relaciones sociales directas es la condición para que el ser humano pueda realizar su humanidad. El ser humano sigue siendo ‘el ser supremo para el ser humano’. Lo que está presente por su ausencia es precisamente eso ‘el ser humano como el ser supremo para el ser humano’. Marx le puede dar otros nombres como ‘relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos’ o ‘reino de la libertad’. Pero esta referencia trascendental es también presente de una manera negativa (...). Pero esta ausencia no se puede hacer presente solamente, en cuanto se hace presente la ausencia fundamental. De otra manera resulta una ilusión. Esto quiere decir, que se trata de ‘echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable’. Eso es el significado del imperativo categórico de Marx. Es una ruptura con el humanismo burgués que cree, poder humanizar las relaciones humanas por una simple ampliación de libertad, igualdad y Bentham”. Hinkelammert, Franz; *Reconstitución del pensamiento crítico...*

específica: la detentación es usurpación. Se trata de una determinación del *poder* como *propiedad privada*, porque es una propiedad que *priva* siempre a algún otro. Esta condición patológica es la que debe acudir, sistemáticamente, al encubrimiento, para ocultar su naturaleza.

Hoy por hoy, por ejemplo, el concepto de “gobernabilidad” juega un papel justificador de esta condición, o sea, encubridor; y cuando se mercantiliza la política, la “competencia” pretende atribuirle a la política una condición innata: en la lucha todo vale. La política se reduce a un juego donde quien juega⁷⁹ es, más bien, un qué: la razón instrumental. El *poder* es un juego donde el *poder-de-dominar* reproduce, casi por inercia, unas prácticas que acaban devaluando el sentido no sólo de “lo político” sino de la existencia misma de la comunidad política y de lo humano en general.

La Modernidad constituye al mundo de ese modo. Los juegos que genera son como *modelos ideales*⁸⁰ que imagina cuanto más se

79 “... la mediatización de la política hace lo posible por certificar, como sea, el conjunto de credos sobre los que se levanta cualquier dogma; de ese modo se reduce la política a su versión maquiavélica y toda contienda al asalto del poder, o sea, el campo político se reduce a un juego en el que gana el más ‘apto’, el más ‘eficaz’, en suma, el más ‘competente’. La política se reduce a la lógica de las teorías del mercado y su presencia se marca por el grado de espectáculo que pueda ofrecer. En tal situación, resulta superfluo *pensar* la política de otra manera, porque así como está vende, y muy bien. Por eso se desdeña todo intento de *pensar*, porque le quita el sabor a la nueva diversión que venden los medios”. Bautista S., Rafael; *Octubre: El lado oscuro de la Luna...*, p. 79.

80 “Hinkelammert señala que este procedimiento es propio de la ciencia moderna: nace a partir de modelos ideales que abstrae de la realidad. La empiria misma sería una producción ideal, pues la ciencia física, por ejemplo, no se enfrenta sino a un espacio plano, homogéneo e infinito, como idealización (en este caso reducción) cuantitativa de la realidad. Esta idealización es siempre perfecta y la realidad, ahora imperfecta, es aquello que hay que ‘transformar’ para adecuarse a su modelo (que no es más que una proyección, vía abstracción, de ella misma) (...). Este procedimiento circular hace desaparecer la realidad en nombre de su propia idealidad; porque lo que se abstrae es la contingencia del mundo, para imponerle un modelo que ya no contiene esta contingencia; el mundo humano es forzado a aproximarse

abstrae de la realidad, cuanto más absoluta se pretende ella misma;⁸¹ de modo que la consideración de la realidad se vuelve superflua (porque esta ya ha sido definida y no puede ser más que la definición *dada*⁸²) y puede prescindir de ella para instalar sus ilusiones como lo puramente real. Es lo que Marx llamaba “robinsonadas”: se pretende explicar el mundo por una abstracción que no explica nada sino que inventa una situación histórica como si fuese “condición natural”. Metodología que inaugura la ciencia moderna y que constituye el modo de proceder de esta ciencia: partiendo de últimas referencias, que *ella misma pone*, aparecen proyectivamente como *modelos ideales*; cuya *asunción absoluta* significa la pérdida de la misma realidad, pues la aproximación hacia el modelo, de modo *asintótico*, señala como su última referencia ya no la realidad sino su *modelo ideal*, que no es más que la idealización hecha de su contingencia real.⁸³

linealmente a este modelo sin contingencias, el mundo pierde su realidad y se hace invisible en cuanto mundo contingente y empieza a tratársele de modos puramente ideales, en este caso, formales”. Bautista S., Rafael; *El criterio de verdad como principio de la crítica*, inédito, febrero de 2008.

- 81 La “invisible hand” que todo lo regula, el “progreso infinito” que promete todo, la “competencia perfecta” que arrastra a todos, el “reino de la libertad” para todos, ahora made in USA, etc.
- 82 “La teoría como conjunto de proposiciones hipotéticas suele devenir como acrítica; en este caso, la teoría reduce la realidad a un conjunto deducido de sus propios esquemas. Lo *dado* es constituido como forma teórica cristalizada, de ese modo lo *dado* es apariencia empírica, porque su constitución acabada es lo acabado de la teoría como sistema, sin apertura posible a lo *dándose* siempre de la realidad; lo *dado* se constituye en fatalidad, así aparece en la consciencia social el sentimiento trágico de lo inevitable y surge la resistencia conservadora. Lo acrítico del conocimiento funda la actitud conservadora, mientras que lo crítico, como momento teórico de lo revolucionario, muestra lo político del conocimiento, como actitud transformadora”. Bautista S., Rafael; *Uso Crítico de la Teoría*, inédito, septiembre de 2007.
- 83 Bautista S., Rafael; *El criterio de verdad como principio de la crítica...* Ver también Hinkelammert, Franz; *Crítica de la razón utópica...*; *La ética del discurso y la ética de la responsabilidad: una posición crítica*. Conferencia pronunciada en el IV Seminario Internacional: “A Ética do Discurso e a Filosofia Latinoamericana da Liberdade”, Sao Leopoldo, septiembre-octubre 1993, aparecido en *Filosofía para la convivencia*, Raúl Fornet-Betancourt eds., Sevilla, 2004.

Esta recurrencia delata un procedimiento circular que hace descansar toda referencia última en la misma abstracción que se hace de la realidad.⁸⁴ La política moderna también empieza de ese modo; no otra cosa es el “homo homine lupus” de Hobbes.⁸⁵ Es una abstracción de lo particular histórico: la situación de caos y anarquía de las proto-ciudades modernas (los *burgos*⁸⁶), elevada a condición universal. Se pretende explicar lo político, hipostasiando una situación histórico-concreta a toda condición humana, en todo tiempo y en todo lugar. Lo que debería explicarse (esa situación histórico-concreta) no se explica y esta no-explicación pasa a ser la explicación de todo.

84 “Esta idealización es siempre perfecta y la realidad, ahora imperfecta, es aquello que hay que ‘transformar’ para adecuarse a su modelo (que no es más que una proyección, vía abstracción, de ella misma): ‘la comunidad real de comunicación es considerada como un proceso de funcionamiento de comunicación. Este proceso de funcionamiento se piensa idealmente como un proceso sin contradicciones, derivando de esta manera de la realidad su idea, que posteriormente puede ser contrapuesta a la realidad misma”. Bautista S., Rafael; *El criterio de verdad como principio de la crítica...*

85 Ver Dussel, Enrique; *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 245-255.

86 “El hombre moderno aparece en los *burgos*, aldeas autónomas donde se encontraban los desplazados del feudo: comerciantes, pillos, aventureros, etc. Su proyecto es la riqueza, pero no pueden gozar ‘libremente’ de ella mientras no aseguren su ‘lugar’, o sea, mientras no tengan ‘propiedad’ (privada en el mundo feudal a quien no tienen ascendencia noble). Democratizar la propiedad significa democratizar la riqueza. Esto requiere una revolución no sólo institucional, sino también una transformación de las ideas (la burguesía también tuvo su momento revolucionario). El hombre desplazado del castillo feudal, desde el siglo XII hasta el XVI, va poco a poco transformando su *mundo de la vida*. Pero un hecho jamás antes pensado será el que desencadene toda una nueva visión del mundo. Mientras el cerco árabe de más de ocho siglos arrinconaba a Europa a conformarse con ser el fin del mundo, aparece América posibilitando (con la ingente cantidad de riqueza que aprovecha Europa) salir del encierro y experimentar, por primera vez en su historia, considerarse como ‘centro del mundo’. La primera revolución burguesa sucede en el país que mayor fragilidad posee en su estado feudal: Inglaterra. Es el primer estado que se organiza a partir de un nuevo paradigma: el mercado”. Bautista S., Rafael; *La voluntad suicida de Vargas Llosa*, en www.webislam.com, junio 2005.

La concepción moderna del poder eleva esa situación, el “homo homine lupus”, a condición natural o, como se le denomina, a “estado de naturaleza”; sobre el cual se levanta la teoría política moderna.⁸⁷ Esta visión, santificada por los clásicos de la política moderna, es el credo que recitan las elites coloniales “ilustradas”.⁸⁸ La política es devaluada a gestionadora de la violencia. El nuevo orden que se impone mundialmente necesita preservarse del caos; el caos es la resistencia a ese orden y lo provocan los lobos, a quienes hay que desterrar de la sociedad. El nuevo orden requiere estabilidad. La expansión económica de Europa es también expansión bélica, gestionada por la política. Las colonias ya no necesitan ser colonias: la política estructura una subordinación mundial. Ser “moderno” es un imperativo que arrastra a la *periferia* a un proyecto imposible: ser como *el centro*. Es un proyecto que *el centro* patrocina para conservar las desigualdades: “mo-

87 Ver Dussel, Enrique; *op. cit.* § 7 y 8. Toda la *de-structión* histórica de la política, en sentido mundial, lejos del reduccionismo eurocéntrico de las historias tradicionales, es lo que destaca grandemente a este monumental trabajo. Esta parte de nuestro trabajo es, en muchos casos, el desarrollo de los argumentos centrales de esta crítica histórica de la política moderno-occidental.

88 “La estructura colonial es también una estructura mental que conforma a un individuo que sólo puede afirmar algún sentido de su existencia como el simple eco de lo afirmado en otro lado. Esta estructura perfila el movimiento satelital de una subjetividad que nunca se considera centro de sus proyectos sino una literal periferia, que sólo tiene sentido en ese movimiento concéntrico alrededor de un centro (el occidente moderno). Esta subjetividad aspira a ser lo que no es, para ello debe re-negar de la parte que *oscurece* su aspiración; en esta re-negación se niega a sí mismo y se parte en dos, dividido, sin plantearse siquiera la posibilidad de re-unión de su parte negada, negando de esta manera toda posibilidad de convivencia pacífica, porque la parte negada siempre regresa, como el trauma, como la voz que reclama desde la tierra el asesinato del hermano. Por ello es necesario una autocrítica, un re-volcar la mirada a esa idiosincrasia que reproduce estas estructuras afincadas en lo más profundo de la constitución, ya no sólo política, sino subjetiva de un tipo de hombre que, desde 1825, se autodenomina *boliviano*”. Bautista S., Rafael; *Octubre: El lado oscuro de la Luna...*, p. 36.

dernizar” es *desarrollar al centro subdesarrollando a la periferia*, mientras más se afana la periferia, más se aleja el centro; es una aproximación asintótica que provoca, sistemáticamente, una destrucción acelerada: *el precio del desarrollo del centro es el subdesarrollo de la periferia*.

Pero, ¿en qué consiste la Modernidad? La Modernidad se piensa, desde Europa, como un desarrollo al interior de sí misma, de modo autónomo; un desarrollo inédito en el mundo, que ha constituido a Europa en la “misionera civilizatoria”, cuya misión, por voluntad cuasi divina,⁸⁹ le encomienda a ser la “rectora civilizatoria universal”. Es ella quien concibe, “en su fuero interno”, el destino de la humanidad (ser como ella) e impone, por su “fuerza externa”, ese destino a toda la humanidad. Frente a semejante determinación, que es el “Bien Absoluto”, toda resistencia resulta “el Mal”: aquél que se niegue a semejante empresa, justifica la violencia que debe administrar el misionario, y justifica, además, los gastos que hubo adquirido, por los cuales puede, porque el derecho así se lo permite, reclamar posterior compensación.⁹⁰ Porque, como dice Hegel, frente al derecho del Estado portador del “espíritu absoluto”, ningún otro Estado tiene derecho alguno.

La Modernidad, en cuanto *proyecto*, es el proceso de constitución de la subjetividad europea en “Sujeto Absoluto”. Se origina en

89 “Porque la historia es *la configuración del Espíritu en forma de acontecimiento* (...). El pueblo que recibe un tal elemento como principio natural (...) es el pueblo dominante de esa época de la historia mundial [y] *contra el derecho absoluto que tiene de ser portador actual del grado de desarrollo del Espíritu mundial, el espíritu de los otros pueblos no tiene derecho alguno*”. Hegel, G. W. F.; *Filosofía de la historia universal*, citado en Dussel, Enrique; 1492: *El encubrimiento del Otro...*, pp. 19-20. Cursivas mías.

90 Ver Dussel, Enrique; *Política de la liberación. Historia mundial y crítica...*, pp. 236-241. Locke es quien, siguiendo a Gines de Sepúlveda, justifica el derecho del conquistador a la compensación por los gastos que hubo adquirido en la guerra que realiza; obviamente los gastos los pagan aquellos que padecen esas guerras. La doctrina Bush de intervención por el petróleo sigue, de modo ejemplar, este uso abusivo del derecho internacional.

el proceso que, aquella subjetividad, experiencia el señorío (nunca antes imaginado) como dominación: es el paso del hidalgo⁹¹ al *Yō*,⁹²

-
- 91 Un “hijo de alguien” que, como Cortés, personifica al “aventurero” que produce la conquista, aquel que se lanza, literalmente, al mundo sin nada y termina con todo: como “Señor-de-estas-tierras”, y todos los posteriores títulos que se *im-pone*, como *auto-determinación*, aquel cuya *volumad-de-poder* hace y deshace al mundo; el *yo* que empieza a henchirse de poder y mando sobre mares, tierras y cielos, hombres y mujeres. Esta es la experiencia que irá constituyendo al *ego conquiro* como antecedente inmediato del *ego cogito*: expresión filosófica posterior de esta experiencia como fundamento práctico del *ego cogito*. Ver Dussel, Enrique; 1492: *El encubrimiento del Otro*...
- 92 “El ahora ‘ancho mundo’ tiene propietario, y es éste el que refiere estas ideas como patrimonio suyo. Todo lo que viene del Nuevo Mundo despierta más de mil codicias, y son las que están también constituyendo a esta nueva subjetividad, que ya no ve con temor al mundo sino que empieza a considerarlo como propiedad suya. La transferencia de valor no era sólo de metales o piedras preciosas, sino también de relatos, crónicas y utopías crecientes que remitían a un algo siempre huido en las palabras que narraban ese más allá que ya tiene nombre, y se lo ‘pone’ el sujeto que, en el concepto, otorga sentido al objeto. La curiosidad inicial, el asombro que experimentan los primeros en llegar, había derivado en indiscreción: la petición del oro (una necesidad que no es precisamente feudal sino burguesa), para después convertirse en franca violación. Es el paso de Colón a Cortés; del *ego discooper* al *ego conquiro*. Así como Dussel indica al *ego conquiro* como el antecedente práctico del *ego cogito*; en nuestro caso, quisiéramos indicar que la idea de descubrimiento, que porta el *ego discooper*, es el antecedente simbólico de la expansión práctica del conquistador. El aventurero precede al conquistador militar. En este caso, el aventurero es el que sale del mundo atrasado y marginal que era Europa, quien deposita en la idea de descubrimiento su nueva condición. Descubrir consiste no sólo en amplificar el mundo sino en comprender el mundo como una sola entidad; el término de Nuevo Mundo termina de reunir al mundo en un solo mundo, que el descubridor atraviesa como ente conocido y nombrado, para su posterior apropiación práctico-militar. El *ego discooper* es, en este caso, la disposición inicial que inicia el proceso de conquista de aquello que ha sido des-cubierto, inventado, imaginado, por una subjetividad que ha salido de su ‘oscura edad media’; por eso arriesga todo, porque detrás suyo no hay nada que pueda evocar. Es una apuesta radical por un ‘mundo nuevo’, cuya imagen o idea precede siempre a la realidad. En el descubrimiento se descubre el propio europeo; libre del peso de las tradiciones (como sucede en mundos tradicionales, como el árabe, hindú o chino), aparece libre de responsabilidades, dispuesto a jugarse el todo por el todo. Es el momento, si se quiere, *proto-práctico*,

y de este al “Sujeto Absoluto”.⁹³ Superioridad fáctica (con todo el despojo del Nuevo Mundo) que necesita demostrar su superioridad, no sólo al que ha constituido en inferior, sino ante aquellos otrora superiores (el mundo musulmán, el Indostan y la China); por eso necesita constituir su subjetividad, culturalmente atrasada y subdesarrollada (como era Europa hasta la conquista). Para constituirse en centro del mundo, necesita transformar la consciencia de inferioridad que ella tenía de sí misma ante todas las civilizaciones que fueron en todo superiores a ella.⁹⁴ Este es un proceso que, si

cuyo testimonio son los miles de legajos que perfilan, en la crónica (como el primer género literario moderno), el modo de relación con la realidad: la estetización de lo desconocido es el modo como se subjetiva el temor ante lo desconocido en apetencia, descubridora primero, conquistadora después. El mundo se vuelve el campo de acción de un sujeto que ‘toma nota de todo lo que viere’, es el héroe que considera al mundo como lugar de todas sus proezas”. Bautista S., Rafael; *La contraconquista del Barroco*, 2005, inédito.

- 93 “La primera *entidad*, en sentido estricto, del naciente mundo moderno, sería el Nuevo Mundo, América. Europa, como entidad preexistente, deberá redefinirse ante esta nueva entidad, y rearticular al resto del mundo en torno a esta nueva re-definición; de ese modo, aparece el mundo moderno, recomponiendo el mundo a partir de la hegemonía europea, la cual es imposible sin la primera *id-entidad*: América. El proceso conceptual de ‘Indias Occidentales’ a ‘América’, será también el proceso histórico-político de constitución de la subjetividad europea: el *im-poner* el nombre será fundamental como atributo de la nueva subjetividad moderna; *poner* el nombre será *poner la objetividad, dotar de sentido a la realidad*. Las condiciones histórico-existenciales para la formalización racional del sujeto moderno estarán dadas”. Bautista S., Rafael; *ibíd.* Hegel será la culminación de este proceso con la formalización de la subjetividad moderna en términos de “Sujeto Absoluto”. La historia describe una teodicea que realiza la comunión del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Esa comunión es el fin de la historia, su propósito. Este propósito es el que se brinda Europa a sí misma; por eso la vehemencia de Hegel no es gratuita: “*contra el derecho absoluto que tiene de ser portador actual del grado de desarrollo del Espíritu mundial, el espíritu de los otros pueblos no tiene derecho alguno*”. Ver Hegel, G. W. F.; *Filosofía de la historia*, ed. Zeus, Barcelona, 1971; *Introducción a la filosofía de la historia universal*, ed. Istmo. Madrid, 2005. Quijano, Aníbal; “Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America”, en *Nepantla: Views from South*, 2000.

- 94 “... fue gracias a la plata, proveniente de Zacatecas y Huancavelica, pero sobre todo de Potosí, que España (Castilla y Aragón, como el primer

vio la luz con el *ego conquiro* de Cortés, tardará como dos siglos en conformar una subjetividad que hará de su superioridad fáctica una superioridad absoluta, inventándose ideológicamente el destino de ser “centro y fin” de la historia universal. Para entender la política moderna debe primero entenderse la constitución histórica de la subjetividad europea; de saberse milenariamente inferior ante lo civilizado (el mundo musulmán, el Indostan, la China),⁹⁵ con la

Estado moderno y prototipo imperial de las futuras Francia e Inglaterra) financia una armada capaz de romper el cerco musulmán, en Lepanto; que condenaba al mundo europeo a ser aquel ‘fin del mundo’ que, hasta el siglo XVI, estaba relegado del mercado mundial. Los intentos centenarios de la ‘oscura Europa’ por ingresar en aquel mercado (compuesto por los mundos árabe, hindú y chino, principalmente) siempre habían sido infructuosos. Las ‘cruzadas’ nunca habían podido romper el cerco turco-musulmán (quienes controlaban el comercio en el mediterráneo oriental), por lo cual se veían obligados (Enrique el navegante tenía la flota más avanzada del occidente europeo, gracias a la cual, Portugal podía ser el timonel de la Europa del siglo XV) a atravesar toda la costa occidental africana, para así llegar a las costas de la India (viajes costosos que se contentaban con traer lo poco que podía sufragar tales empresas). El mercado del ‘camino de la seda’ estaba fuera del alcance de Europa; no podía competir en él, porque no producía nada que interesase al mercado mundial, además de no contar con plata ni con oro, es decir, con dinero constante y sonante. Los relatos de viajeros, como Marco Polo, no hacían sino aumentar la codicia y la impotencia de una subjetividad que se contentaba con admirar, desde lejos, lo que producían culturas superiores a ella (prácticamente en todo)”. Bautista S., Rafael, “La primera nacionalización del siglo XXI”, en *Sujetos y formas de la transformación política en Bolivia*, varios, Ed. Tercera Piel, La Paz, Bolivia, p. 170.

- 95 “Las rutas de la civilización musulmana cubrían tres cuartas partes del mundo conocido, desde *Al-Andaluz* (España) atravesando todo el norte africano, llegaba al medio oriente, controlando las rutas de *Samarcanda* (que desembocaban en el mediterráneo oriental), el camino de la seda, el mar de la India, hasta *Mindanao* en las Filipinas. La expansión helénica de Alejandro el Magno jamás había podido atravesar la India (desde entonces occidente fue relegado hacia el occidente del mediterráneo, la parte extrema, la ‘*finis terrae*’ del comercio mundial). China y la India, extensos imperios milenarios, comerciaban sus excedentes con el centro del mundo, es decir, con los árabes; no les interesaba expandirse hacia el oriente y menos hacia el occidente –el literal ‘fin del mundo’– (...) El mundo europeo había sido del todo periférico del Imperio Romano Occidental que, además, era atrasado con respecto del Imperio Bizantino Oriental. La toma de

conquista, este hidalgo (“hijo de alguien”) desplegará una voluntad que se sabrá con el poder de decidir, como Dios, la vida y la muerte del otro que sometió bélicamente; esta voluntad rubricará un *Yo* (en la cedula real) como antecedente de un *ego* que, del *ego cogito* al “Sujeto absoluto”, secularizará *para sí* las determinaciones que constituían al Dios medieval; es decir, el proceso de subjetivación de un individuo que jamás había poseído semejante poder y riqueza (como la que le brinda el Nuevo Mundo) catapultará no sólo su superioridad sino su fetichización. Porque sólo el ser que no tiene determinación alguna, fuera de sí, es aquel que realiza “la experiencia al interior de su consciencia”⁹⁶ como experiencia absoluta y universal; y puede, porque no le debe nada a nadie, constituir al mundo, la realidad y a los mismos dioses, a imagen y semejanza suya.

El individuo que se lanza al atlántico en 1492, lo hace obligado, porque los turco-musulmanes les habían cerrado el paso centenariamente al oriente (donde se encontraba el centro del

Constantinopla por los turcos obliga a su aristocracia a refugiarse en las ciudades del mediterráneo occidental como Venecia y así surge el llamado Renacimiento. Si antes habían sido civilizados por el cristianismo (con los monjes benedictinos), ahora los europeos recibirán la alta cultura de los griegos bizantinos”. Bautista S., Rafael, *ibíd.*, p. 171.

- 96 “En la *Fenomenología del Espíritu*, que lleva de subtítulo ‘Ciencia de la experiencia de la consciencia’, Hegel empieza por considerar el *factum*, es decir, la experiencia; desde ese *factum* comienza a describir el proceso involutivo que deviene en el absoluto, para después, del mismo absoluto, desplegar el sistema devolutivamente, hacia la realidad, como historia. De este modo, el acontecer histórico, como *factum*, rematará también en el absoluto, del cual, a su vez, se origina. El proceso se realiza al interior, de modo involutivo, y la explicación se expresa devolutivamente. El proceso en la consciencia es el mismo que se despliega en la historia, esta vez, al interior del Espíritu. Porque ‘el movimiento dialéctico que lleva la consciencia a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero, es propiamente lo que se llama experiencia’. La consciencia se impulsa por un movimiento que le permite trascenderse, ir más allá. Esta consciencia realiza ese movimiento en sí misma, como manifestación del Espíritu; toda aparente trascendencia la lleva a cabo al interior de sí misma”. Bautista S., Rafael; *El Espíritu Absoluto de Hegel como el reino del mercado de la globalización*, inédito, noviembre de 2004.

mundo por milenios). Ese individuo tenía mentalidad mediterránea, o sea, periférica, porque la economía del mediterráneo era en todo oriental; por ejemplo, Venecia (el modelo de república que adoptará Inglaterra), era un extremo en la expansión del comercio musulmán. Los productores mundiales por antonomasia siempre habían sido (por milenios) los chinos y los hindúes, siendo los pueblos semitas, en especial los árabes, los comerciantes por excelencia. El occidente europeo era (desde los griegos) lo bárbaro y lo incivilizado. Pero la conquista le ofrece una posibilidad nunca antes imaginada: gracias al oro y la plata (de Zacatecas, Huancavelica y del Potosí), Europa produce la devaluación de todo el circuito económico musulmán (que cubría tres cuartas partes del planeta); el atlántico norte se convierte en el nuevo centro económico, desde entonces, del mercado mundial.⁹⁷ El norte de Europa, por primera vez en la historia, desde el siglo XVII, acumulará tanta riqueza que, con ella, despegará no sólo económicamente sino también científica, y filosóficamente, militar y tecnológicamente; ese despegue necesitará de una justificación racional que deje sin culpa la consciencia de un individuo que inaugura su dominio en el mundo con una violencia monumental.⁹⁸

97 Ver las obras citadas de Wallerstein; además Dussel, Enrique; *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998.

98 “..., gracias a la plata del Potosí, Europa sale de su encierro milenario y se ve en la situación, nunca siquiera imaginada, de imponerse como el Señor-de-este-mundo. El precio de esa pretensión es lo que oculta cuando se presenta como un proceso al interior de sí misma, sin determinación alguna externa, sin deberle nada a nadie. Reconocer que en el origen de su centralidad está la sangre de millones de indios y negros sacrificados al apetito de riqueza, sería reconocer lo perverso y absolutamente injusto de su ambición fundacional. Ese reconocimiento es incapaz de hacerlo el verdugo; sólo puede hacerlo la víctima, porque es ella la que ha padecido (y sigue padeciendo), en carne propia, las consecuencias de esa ambición; y es ella la que nos muestra el criterio objetivo desde el cual juzgar las pretensiones de este sistema-mundo que, de modo salvaje, lanza su última cruzada contra el hombre y la tierra: la globalización. Por eso la Modernidad es incapaz de asumir las consecuencias que ella misma produce; porque al en-cubrir a la víctima, pierde toda referencia crítica, y se instala en la afirmación ciega de su particularidad como ‘lo culto’, ‘lo civilizado’ y ‘lo universal’; cerrándose ante

Para ello necesita del conocimiento, de la ciencia y la filosofía. Porque un dominio que no se justifica, no es dominio real; la necesidad de justificar su dominio (su poder) es lo que está detrás de la filosofía moderna y la constitución de sus ciencias naturales y humanas. Pensar su centralidad atlántica y su dominio absoluto fue el contexto en el que se constituye la filosofía moderna; que se expresará políticamente en su primera gestación. La necesidad de justificar la violencia desplegada en el Nuevo Mundo es aquello que necesitaba la consciencia europea, ante un siglo sangriento que remordía en la subjetividad del que empieza a desplegar su poder sobre el resto del mundo. *Salir de sí* no fue sólo una aventura bélica sino existencial; *salir de sí* consistía en una nueva constitución de su subjetividad: el precio del señorío de esa voluntad iba a costar el holocausto mundial.

Esta justificación imperiosa que necesita realizarla Europa (y en este caso España, como el primer imperio moderno), aparece como respuesta a la crítica inaugural de la modernidad como proyecto mundial. Y esta crítica aparece en el Nuevo Mundo.⁹⁹ Es decir, la posibilidad de una razón crítica, al modo como se autocomprende la modernidad, filosóficamente hablando, no nace ni siquiera en Europa sino específicamente, como lugar de origen, en el Caribe.¹⁰⁰

La filosofía es siempre, en última instancia, política, y el tema inicial de la filosofía política moderna fue cómo justificar un dominio *ilegítimo*: la violencia cometida en el Nuevo Mundo.

toda posible alternativa, porque ha definido todo lo ajeno a ella como lo prehistórico, lo 'superado' por ella. Toda la política y la economía que patrocina parte de ella misma, por consiguiente, siempre acaba afirmando 'su' proyecto y siempre como 'el' proyecto que todos deben de seguir. Las elites colonizadas de la periferia, educadas en los cánones modernos, repiten ciegamente el proyecto por el cual reproducen su sometimiento y la infelicidad de sus pueblos; porque aplican obedientemente lo que se piensa en el 'centro' para solucionar sus problemas, no los de la periferia". Bautista S., Rafael; "Bolivia: la nacionalización", en *Archipiélago*, número 52, México, mayo 2006, p. 7.

99 Siguiendo una reciente hipótesis de Enrique Dussel. Ver Dussel, Enrique; "Origen de la filosofía política moderna: Las Casas, Vittoria y Suárez (1514-1617)", en *Caribbean Studies*, vol. 33, No. 2, July-December 2005.

100 *Ibid.*

La crítica a toda posible justificación racional surge, contra todo aquel genocidio, en el apostolado de Bartolomé de las Casas, en la isla de Cuba; originando una argumentación crítico-ética¹⁰¹ que, contrastando el fundamento de toda actitud cristiana, frente a la hipócrita práctica de los conquistadores, se convierte en una apologética, del indio primero y del afro después (las dos primeras víctimas de la modernidad que empieza a nacer); desde entonces, los argumentos lascasianos permanecerán como el fantasma que perturbe el sueño tranquilo de la consciencia europea.

Contra Bartolomé de las Casas se levanta Ginés de Sepúlveda;¹⁰² en Salamanca primero, después en las celebres

101 “Bartolomé de Las Casas es un crítico de la Modernidad, cuya sombra cubre los cinco últimos siglos. Es el ‘máximo de consciencia crítica mundial posible’, no sólo desde Europa –como lo pensaba hasta escribir estas páginas–, sino desde las Indias mismas, desde los amerindios. Desarrolla tan coherentemente una teoría de *pretensión universal de verdad*, de todo participantes serio y honesto (europeo o amerindio, y aún africano o árabe, como veremos) –contra el relativismo, o el escepticismo a la manera de Richard Rorty– en el diálogo intercultural, que no le impide, sin embargo, articular de manera insigne una posición no sólo de tolerancia (lo que es puramente negativo) sino de plena responsabilidad por el Otro (que es una actitud positiva), desde una *pretensión universal de validez* que obliga ética y políticamente a tomar ‘en serio’ los derechos (y por ello también los deberes deducibles de dichos derechos) del Otro, de manera ejemplar hasta el siglo XXI”. *Ibid.*, pp. 37-38.

102 Quien fuera alumno de Pomponazi y traductor al latín de algunas obras de Aristóteles, entre ellas, *La política*. “... en el 1550, en Valladolid, Gines de Sepúlveda, Jerónimo de Mendieta y Bartolomé de las Casas, tratan la cuestión de si el ‘indio’ es algo más que una *cosa*. El ‘indio’ ha de ser el *otro*, en toda su radicalidad, que enfrente el hombre moderno. Esta relación marcará, por siempre, el tipo de relación que tenga el hombre moderno con el *otro hombre que no es él*. ‘Nadie posee individualmente ni una casa, ni un campo de que pueda disponer ni dejar en testamento a sus herederos, porque todo está en poder de sus señores (...) atenedos a su voluntad y capricho y no a su libertad, y el hacer todo esto no oprimidos por la fuerza de las armas, sino de modo voluntario y espontáneo es señal ciertísima del ánimo servil y abatido de estos bárbaros (...) estos hombrucillos tan incultos e inhumanos, que sabemos que así eran antes de la venida de los españoles’. Así piensa Ginés de Sepúlveda y, con él, toda la modernidad; como el ‘indio’ no cumple con los requisitos que reclama para sí el hombre moderno:

“disputas de Valladolid” del 1550, algunos de los centros de reflexión más importantes, cuando el norte europeo estaba todavía atrasado en todo, en comparación a España. Ginés de Sepúlveda es el primer teórico que, apoyándose sobre todo en Aristóteles, justificará toda violencia cometida contra los “tan bárbaros e inhumanos, que así eran antes de la llegada de los españoles”.¹⁰³ Sólo entendiendo este contexto se puede entender los argumentos de Locke (uno de los supuestos fundadores de la política moderna), que no hace sino repetir lo que ya dice Sepúlveda; porque de la controversia entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda (a la que se suma también Gerónimo de Mendieta), se desprenden las primeras teorías modernas del derecho.

Francisco de Vittoria y Francisco Suárez son quienes introducen los conceptos fundamentales de *ius peregrinandi*” y el de “*ius gentium*”, o sea, el “derecho de gentes” y el “derecho internacional”, sin los cuales es imposible el lenguaje de un Locke¹⁰⁴ y un Kant después. Bartolomé de las Casas es el primer crítico de la modernidad, quien profetiza la “ira de Dios sobre España por todas las injusticias cometidas”¹⁰⁵ y asume, éticamente, la posición de las víctimas y, desde ellas, muestra el irracional e injusto fundamento del mundo que estaba naciendo: “la causa porque han destruido tan infinito numero de ánimas los cristianos ha sido por tener por su fin último el oro”.¹⁰⁶

Con Hobbes y Locke aparece lo que se llama política moderna (desconociendo el origen de ésta; a partir de la Ilustración, Europa empezará al norte de los Pirineos, arrojando a España fuera de la historia y, con ella, a nosotros), que ya justifica derechos “naturales” y “humanos” para el individuo que se ha hecho con la riqueza, aun a costa de los derechos de toda la humanidad. Tal situación es

‘propiedad, libertad e individualismo’, entonces no puede ser considerado un ‘hombre’”. Bautista S., Rafael; “La voluntad suicida de Vargas Llosa...”.

103 *Ibid.*

104 Francisco Suárez es expulsado de España y va a parar a Inglaterra, donde son quemados sus libros por el rey James I. Ver Dussel, *op. cit.*

105 *Ibid.*, pp. 47-48.

106 *Ibid.*, p. 40.

encubierta pronto de modo ideológico, ya que, toda la humanidad que no es europea es clasificada racialmente, es decir, *naturalizada* como “inferior”.¹⁰⁷ De tal modo que la violencia aparece, ideológicamente, justificada. Si la víctima aparece como “inferior”, la propia víctima desaparece; y en su lugar se pone una determinación que hace el sujeto europeo al ahora objeto no-europeo: el “bárbaro” que, como “deber moral”, *hay* que “civilizar”. Para que sea posible la “superioridad” europea había que producir una “inferioridad”. El *encubrimiento* de la víctima y su consecuente subsunción como *objeto a disposición*, será sólo posible por esta *naturalización* de su “inferioridad”, es decir, su *racialización*.

El desmontaje del concepto de poder: la *potentia* y la *potestas*

Regresemos a la cuestión del poder. En el medioevo se llamaba *potestas* a lo que hoy entendemos como poder. Francisco Suárez es quien, siguiendo el razonamiento de Bartolomé,¹⁰⁸ mostrará

107 “En fin, el éxito de Europa Occidental en convertirse en el centro del moderno sistema-mundo, según la apta formulación de Wallerstein, desarrolló en los europeos un rasgo común a todos los dominadores coloniales e imperiales de la historia, el *etnocentrismo*. Pero en el caso europeo ese rasgo tenía un fundamento y una justificación peculiar: la clasificación racial de la población del mundo después de América (...): los europeos generaron una nueva perspectiva temporal de la historia y re-ubicaron a los pueblos colonizados, y a sus respectivas historias y culturas, en el pasado de una trayectoria histórica cuya culminación era Europa”. Quijano, Aníbal; “Colonialidad del poder. Eurocentrismo y América Latina”, en *La colonialidad del saber...*, p. 210.

108 Puede resultar aventurado sugerir lo siguiente, pero las propias declaraciones de Bartolomé destacan que fue él un aventurero en decir cosas que “jamás antes de él fuese dicho”: El concepto de “soberanía popular”, por ejemplo, no pudo Bartolomé haberlo producido por pura intuición política. Antes bien, necesitaba de una experiencia previa que pudo después formalizar conceptualmente. Casi toda la crítica que realiza a sus contemporáneos, si bien posee un cargado acento cristiano, y es fiel al modelo de vida que éste predica; es muy poco probable que, desde éste, haya podido derivar una política explícita. La referencia a la “soberanía popular”, por ejemplo, pudo

la residencia del *poder* o la *soberanía* en la comunidad, por medio del *consensus*.¹⁰⁹ Baruch Spinoza, un judío sefardita expulsado de España, quien expresa filosóficamente¹¹⁰ un mundo mercantil como el de Ámsterdam, es quien establece la frontera de lo que, después de él, se ha de entender como *poder*. Toda esa tradición, hasta Spinoza, concebía a la sociedad como una *especiali voluntate*, que por *communi consensu* se reúne en un *corpus politicum*; porque de lo que se trata es de mostrar la ilegitimidad de una soberanía residente exclusivamente en el Papa o en el Rey; esto justificará la posterior revolución burguesa (aplastada en España, los valladares, pero triunfante en Inglaterra, cuya monarquía era la más débil de Europa). Pero esa revolución, hasta la francesa, persigue, en última instancia, el asalto y la posesión de las instituciones monárquicas feudales.

Si la *soberanía* reside en el pueblo (Bartolomé y Suárez), la *potestas* se entiende, ahora con Spinoza, como una *delegación* (*translata potestate, traspaso del poder*), no una *alienación* (*renuncia del poder original*) de esta *soberanía*; es decir, el pacto previo puede quedar sin efecto si aquella delegación deviene en tiranía, en este caso el pueblo puede acudir a su “*poder natural*”, porque aquella delegación no es *alienación*, o sea, nunca se priva el pueblo de ejercer esta “*especiali voluntate*”, el *poder* en sentido original.

también haber sido elaborada, contando con las referencias necesarias (que poseía documentadamente) de la política de pueblos del Nuevo Mundo; es decir, puede que la política indígena le haya brindado los elementos necesarios para producir y desarrollar los conceptos que irá desplegando en su “defensa de indios”. Porque se trata de conceptos novedosos que él irá exponiendo continuamente en su apostolado; conceptos que irán revolucionando la concepción que de política se tenía hasta entonces, y Francisco Suárez será sensible a ello. La cuestión queda abierta, como muchas otras que habrán de ser revisadas, más allá y contra todo eurocentrismo.

109 Más de cuatro siglos antes que Habermas. Ver Dussel, Enrique; *op. cit.*

110 Como Descartes, quien también vive el auge del capitalismo naciente en las antiguas colonias españolas de los Países Bajos. Ver Dussel, Enrique; *Política de la liberación. Historia mundial y crítica...*, pp. 255-268.

Spinoza llama a este *poder potentia*¹¹¹ y al *poder delegado potestas*. Pero con Hobbes (y para toda la historia venidera) esta *delegación resultará una total alienación* (y será el *poder* a secas), pues ante el Leviatán los individuos se someten absolutamente; la idea del “pacto” no riñe con este precepto, pues el “pacto” es original, de una vez y para siempre, sin la posibilidad de restablecerlo (de todos modos, el “pacto” era con el “Estado civil”, o sea, entre ellos, pero con nosotros –el resto de la humanidad– sólo hubo “Estado de guerra”, desde Locke, repitiendo a Ginés de Sepúlveda).

La burguesía, una vez instalada en las instituciones, reorganiza esa sociedad feudal en torno al mercado, donde aquella comunidad empieza a diluirse en el interés individual, la avaricia y todos los efectos de una sociedad atomizada en torno a la propiedad privada y la libertad individual, de modo que, políticamente, la preocupación fundamental consiste en cómo contener el desborde social (que cometen siempre los menos favorecidos, la “vil multitud”), sin tocar el orden impuesto y sus presupuestos (Hume y Adam Smith¹¹² identifican el problema, pero parten de los mismos principios que provocan el desequilibrio: la propiedad privada y la libertad individual). Entonces la política se consolida como lo que después será el ejercicio “natural” de “toda” política: *cómo ejercer el poder*, esto es, *cómo ejercer el dominio de modo racional*.

Weber es fiel a esta tradición, por eso la política se reduce, porque se trata del *poder*, a un “dominio legítimo sobre obedientes”. Por eso la política, se dice, “da asco”, porque todo se reduce a cómo perseverar en el juego maquiavélico de estar por encima de los demás.¹¹³ Esto conforma un individuo cuyos propósitos

111 *Ibid.* Aquello que Rousseau llamará posteriormente “volonté generale”.

112 Ver Dussel; *op. cit.*, pp. 325-345. También Hinkelammert, Franz; *El sujeto y la ley...*

113 “Toda corrupción es el fruto de una ‘confusión’ ontológica fundamental: el transformar a la *potestas* (mero ejercicio *delegado* del poder de un representante por medio de una institución) en última instancia fetichizándola, al declararla autónoma, soberana y autoridad en el ejercicio del poder por parte del representante, en referencia a la *potentia* (el poder del pueblo del cual emana el poder institucional de la *potestas*). Fetichizado el poder

nobles se diluyen siempre en la reproducción¹¹⁴ de aquello que criticaba inicialmente. Pero si en eso consiste toda la política, entonces no hay salida; y esa es, precisamente, la aporía que, en última instancia, no sabe resolver, por ejemplo, la izquierda. Porque se reduce todo el poder y lo político a la concepción que la modernidad tiene de ellos, porque se confunde todo lo producido por la modernidad como la producción humana en general, además de considerársele, eurocéntricamente, como lo más racional y como lo humano en sí. Esta creencia conduce a una situación sin salida: si la modernidad dice ser racional entonces sólo nos queda la irracionalidad, si ella se postula absoluta entonces sólo nos queda lo relativo, si parte de un dios entonces sólo nos queda ser ateos de todo dios; porque si siempre se parte de ella entonces se acaba renegando de todo.¹¹⁵

La Modernidad tiene una concepción defectuosa del poder y, por ende, defectuosa de la política. Si bien desde Bartolomé hasta Suárez y hasta Spinoza se puede rastrear otro modo de entender estas cosas, lo que plantean, en definitiva, no podría ser posible, si no cargasen consigo una tradición que se remonta hasta el comienzo de aquello que occidente denomina cristianismo; el cual debería a su vez remontarse a la antropología semita¹¹⁶ e, históricamente, hasta la civilizaciones mesopotámica y egipcio-bantú, donde aparecen la ética y la moral, el derecho y la política (milenios antes que Grecia y Roma), a partir de *criterios universales*¹¹⁷ de contenidos

delegado o la representación, toda otra corrupción es posible (desde el placer patológico por su ejercicio egolátrico o despótico, hasta el uso de dicho ejercicio del poder para el propio beneficio o enriquecimiento). Por ello los principios normativos son necesarios para recordar esta originaria ‘confusión’ o desplazamiento de la referencia última del poder”. Dussel, Enrique; *Política de la liberación: La arquitectónica...*, p. 9.

114 Siempre de peor modo, como cuando la izquierda “subía” al poder.

115 Tal vez por eso y, evidenciando ese fracaso, los anarquistas acaban de corbata y los posmodernos en la farándula (como todo conduce a la destrucción, sólo resta la celebración dionisiaca).

116 Ver Dussel, Enrique; *El humanismo semita*. Eudeba, Buenos Aires, 1969.

117 Sobre los criterios universales ver Dussel, Enrique; *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y exclusión*.

materiales: “dar pan al hambriento, acoger al extranjero, hacer justicia con el huérfano y la viuda”.¹¹⁸

Y estos criterios, en el curso civilizatorio de la humanidad (del África bantú al mundo semita, de este al medio oriente, Babilonia, Samarcanda, Bagdad, centro del mundo hasta el siglo XII, hasta el Indostan y la China, y de allí al extremo oriente del oriente: el posterior Nuevo Mundo), siempre estuvieron presentes como fundamentos de la política y el derecho. Que estas no son invenciones, ni siquiera griegas, se descubren en una revisión histórica (posible hoy en día por toda la literatura reciente sobre aquello que parecía intocable: que todo empieza en Grecia y acaba en Europa y en USA¹¹⁹), donde aparece el Nuevo Mundo como lo que era hasta antes de la conquista: la conclusión del ciclo civilizatorio del neolítico, es decir, la hegemonía de la ciudad sobre el campo.

El occidente moderno llevó esta hegemonía hasta consecuencias que parecen, en un futuro no lejano, prácticamente insostenibles. Lo cual, más allá de la ceguera moderna (que todavía pregona el progreso infinito), muestra la pertinencia de enfrentar los nuevos problemas con perspectivas más amplias y mundiales; recuperar patrones civilizatorios que se interrumpieron salvajemente, que están demostrando ser más racionales que aquella que se otorgó el derecho de negar la racionalidad de toda otra forma de vida que

118 Criterios presentes en casi todas las grandes culturas de la antigüedad. Criterios presentes en Mateo 25, en los libros de los profetas, en la “Torah” hebrea, en el famoso “Código de Hamurabi”, en el “Libro de los Muertos”, en los principios que enumera Genghis Khan; también, por referencias de Waman Poma de Ayala, entre los incas.

119 Ver Bernal, Martín; *Atenea Negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*. Ed. Crítica, Barcelona, 1994. Collins, Randall; *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2000. Frank, André Gunder; *ReORIENT. Global Economy in the Asian Age*, University of California Press, Berkeley, 1998. MacIntyre, Alasdair; *Tras la virtud*, Ed. Crítica, Barcelona, 1998. Mignolo, Walter; *Historias locales/diseños globales*, Ed. Akal, Madrid, 2003; *The Idea of Latin America*, Blackwell, MA, 2005. Said, Edward; *Orientalismo*, Ed. Debate, Barcelona, 2002. Menzies, Gavin; *1421. El Año en que China descubrió el Nuevo Mundo*, Grijalbo, Barcelona, 2003.

no radicara en el individualismo, la propiedad privada y todas las *determinaciones* del ciudadano moderno. Y esto pasa por redefinir no sólo la política, sino todas las áreas del conocimiento humano.

Y esto pasa por una crítica¹²⁰ de la política moderna, a partir de su concepto fundamental: el *poder*. Una comunidad política reunida en torno a un interés común, expresada en una *voluntad transformadora* de un orden vigente, necesita instituir esa *voluntad* en mediaciones que hagan posible el interés común; por eso *delega*, *traspasa* su *poder* a una representación que tiene la *potestad* de efectivizar las posibilidades que se otorga esa *voluntad*. Pero la *comunidad*, como *voluntad trascendental*,¹²¹ nunca renuncia a su *poder natural*, sino que siempre lo ejerce, y acude a él siempre que aquella representación instituida deviene en un mando auto-referencial: un mando que *ya no obedece*.

Entonces, el *poder* está siempre y reside en el pueblo, y esta es la condición originante de toda política; gracias a esta condición, siempre que el pueblo retome conscientemente su *soberanía*, es que lo político se devuelve a su condición inicial: el despliegue del *poder* como *poder* de la *voluntad-de-vivir* de toda una *comunidad*. Una sociedad individualista, como la moderna, deviene inevitablemente en el egoísmo militante (a lo que condujo el neoliberalismo: “sálvese quien pueda”); una política que sirva a intereses exclusivamente privados le es pertinente y ésta es la política que va moldeando la Modernidad: reniega primero de la teología, luego

120 “El modo como debiera entenderse la crítica, no es un *devaluar* lo criticado sino un *evaluarlo*: como una evaluación que se realiza desde los mismos presupuestos implícitos; que, al ser obviados, delata una falta de reflexividad que, inevitablemente, deviene en serias auto-contradicciones que acaban haciendo insostenible todo el sistema teórico. Se trata de una crítica *no* de descalificación total sino, al modo kantiano, de un *evaluar* a partir de *criterios de discernimiento*. Estos *criterios* [suelen] estar presentes en lo criticado, de modo que su evaluación también consiste en ver en qué medida responde éste a los mismos principios que presupone”. Bautista, Rafael; *El principio de imposibilidad en Popper*, inédito, septiembre de 2007.

121 Más allá de Rousseau y su noción de “volonté generale”. Decimos *voluntad trascendental* porque es una *voluntad* que sólo *transformando* y *transformándose* puede producir un nuevo orden. *Trascender* es la nota constitutiva de su *poder creador*, que le permite atravesar, de un orden viejo a uno nuevo.

de la filosofía y, por último de la ética (parece el paso que atraviesa el adolescente que, para ser libre de toda tutela, abandona todo aquello que signifique rendir cuentas).

Una política que se proponga la liberación debe iniciarse por una asunción ética de sus propósitos y críticamente debe poder des-enmascarar todo aquello que significa una política de dominación. Una fetichización del poder concibe a éste exclusivamente como dominación, desde donde se impone el orden; ésta es la versión que la Modernidad tiene del poder: *potestas*. Pero el *poder* es, en primera y última instancia, la *voluntad* reunida como *voluntad trascendental*, que *transforma transformándose* (cuando recupera su condición de *sujeto*), la *potentia* que destrona *lo dado*, lo establecido.

Pero *transformar lo dado* no quiere decir destruirlo sin más, pues la *potentia* puede quedarse en su pura indeterminación, sin producir lo nuevo, por ello precisa de instituir *mediaciones* que hagan posible los cambios que se demanda, por eso *delega* su *poder* (*potentia*), *instituye* un *poder* (*potestas*) que le represente. La trampa consiste en renunciar a su *potentia*, de modo que lo *instituido*, *potestas*, se fetichice (cuando se cree que lo instituido es la residencia última del poder), se torne *auto-referente*, despótico.

Toda institución, así como genera su esplendor, así también produce su decadencia; el enfoque conservador consiste en su fetichización: hay que preservar a toda costa lo instituido; el anarquista en cambio apuesta a destruir toda institución. El discurso conservador es el discurso del esplendor, el anarquista de la decadencia; ambos parten de un sustancialismo que identifica el todo por la parte, como algo *dado en sí*, sin devenir, sin historia. Las instituciones, por su carácter entrópico, tienden también a la decadencia; este momento requiere su transformación, que no es precisamente destrucción. Partir de la nada es siempre el sueño del “Sujeto Absoluto” que no precisa de determinación alguna fuera de sí, pero esto no es más que una ilusión de alguien que se cree Dios.

La concepción moderna del poder es el despliegue del ejercicio del dominio y de la violencia. El poder es entendido en los términos de la *potestas*, una posesión, algo que tiene las características de una de las *determinaciones* del sujeto moderno: la *propiedad privada*. Éste

es un reduccionismo que toma a lo *determinado* como fundamento de todas las *determinaciones*: la *potestas* subsume a la *potentia* y rapta su carácter originario. El concepto moderno del poder no muestra cómo es que esa posesión ha sido delegada a una persona o a un grupo; es más, una vez ejercido, se oculta cómo ha sido posible el ejercerlo. Una vez que se institucionaliza tal ejercicio, la *potestas*, aparece como si fuera natural, sagrada; por eso aparece toda resistencia a ese ejercicio como algo inaudito e irracional.

Pero la *potestas* resulta de una *delegación originaria* que muestra un *poder constituyente* que hace posible tal ejercicio de *poder*. Así aparece el *poder* no sólo como *potestas* sino también y, primeramente, como *potentia*. Aparece el *poder* como una *voluntad común* que, cuando instaura un nuevo orden, *traspasa*, esa *voluntad*, a una *representación*, *legitimando* el nuevo orden por esa *delegación* que produce el *poder originario* o *potentia*.

A la burguesía moderna le interesaba desconocer este hecho, porque *su ejercicio del poder es ilegítimo*, porque una vez que “asalta” el lugar del rey y la nobleza feudal, se establece ella preservando una estructura de dominación, a la vez que reconstituye las instituciones por medio de una nueva legalidad: la ley del mercado; desconociendo toda la legitimidad que emanó de las revoluciones, en las cuales se constituyó la propia burguesía europea. El *poder constituido*, cuando desconoce la *delegación originaria* de su *constitución* como poder, produce la inversión: el poder es un algo que se impone a la comunidad política, de arriba a abajo y, de ese modo, sólo puede ser ejercido como violencia.

Lo que muestran las víctimas de este poder, es que este ejercicio no es natural, ni divino, sino que es fundado en la *potentia*, en la *legitimidad originaria*, en una *voluntad trascendental* (más allá de su devaluación como *voluntad-de-poder*), para que el *poder* sea ejercido en nombre de aquella *voluntad* que hizo posible esa delegación. De este modo, toda *potestas* no se funda en sí misma sino en algo anterior a ella (así como la ley no descansa en sí misma, sino en una legitimidad siempre anterior); y si no es fiel a esta *voluntad* emanada en cuanto *poder fundador*, entonces su ejercicio se hace *ilegítimo*.

Por eso la democracia no es un sistema –como lo deducido de un orden que añora el legalista– sino la recuperación continua de las condiciones iniciales de toda legitimación; por eso no es un algo *dado por sí y para siempre*; es un *irse dando*, respondiendo a ese *poder originario* que constituye todo ejercicio posterior de poder; toda democracia, entonces, se juzga a partir de responder o no al *poder originante o potentia*. “Mandar obedeciendo”, como dicen los zapatistas,¹²² es la garantía de un poder que no se torne irracional: *el poder debe aprender a escuchar*. En suma, es esto lo que nos están enseñando los pueblos indígenas.

Por ejemplo, decir que una Asamblea Constituyente¹²³ es *soberana*, es decir que la *soberanía* reside en aquel que *donó su poder* al ente que tiene la misión de objetivar esa *donación*. Por eso se dice que el poder *delegado* es un *poder obediencial*. Porque de ese modo el *poder* se *des-fetichiza* y la política sale de su entrampe maquiavélico y se le devuelve a su fundamento original: *el lugar del poder de la comunidad*. El *poder* es *servicio* y la política es *vocación*. “Nunca más sin nosotras” fue la consigna de las Bartolinas en la inauguración de la Asamblea Constituyente, en Bolivia, en agosto de 2006; lo cual quería significar lo siguiente: nunca más sin el pueblo, sin las naciones que fueron excluidas en el momento naciente de la fundación de esta república; cuyo acto de presencia en la inauguración de la Asamblea Constituyente ha rememorado aquella interpelación profunda que ha recorrido toda la historia de Bolivia.

La política es *vocación* porque es un *llamado*; responder al llamado es el *servicio* que se presta. El camino de un pueblo en su liberación es siempre un camino en el desierto donde debe de

122 Casi todos los pueblos y naciones indígenas de las Américas, comprenden de ese modo la política. Los discursos de los zapatistas fueron los que abrieron esta insistencia en la construcción de un poder que no “mande mandando” sino que “mande obedeciendo”. Que es la consigna que maneja el Evo en sus alocuciones al pueblo: “el poder es para obedecer y servir”.

123 La Constituyente es ahora la sede del *poder delegado*, es la depositaria de la voluntad popular (que es la que contiene, potencialmente también, a las naciones que hicieron acto protagónico en el desfile del 6 de agosto de 2006), como aquella excluida centenariamente de un país de unos cuantos.

aprender a creer en sí mismo,¹²⁴ en su condición de *sujeto*, es decir, en su *voluntad de transformación*; debe de aprender que *la sede del poder radica en él* y que, si bien éste se *traspasa* o *delega*, nunca se *aliena* del mismo. Creer *en sí* quiere decir partir de lo que se es, de la propia historia, del propio pasado.

No somos una nada como afirma la modernidad (la negación que hizo de nosotros para la afirmación exclusiva de su proyecto). La modernidad nunca pudo imponerse sino destruyendo las otras formas de vida: asumir su proyecto significa renunciar a lo que somos. Pero esto ya no es sólo una cuestión de identidad, de afirmar algo distinto. La crítica a la Modernidad no es una crítica culturalista. El proyecto moderno no es más que la consolidación cultural y civilizatoria de la centralidad euro-norteamericana-céntrica. Si este proyecto fuera emancipatorio no habría cinco siglos de violencia inmisericorde contra el resto del mundo y contra la naturaleza. Es precisamente el proyecto moderno, que se expresa ahora en la globalización del capital transnacional, el que socava toda posible vida futura.

Esa necia ilusión de nuestras elites, la tozudez (herencia criolla) de persistir en ese afán de “querer ser modernos”, es el punto gravitatorio que debió enfrentar la Asamblea Constituyente. Bolivia nació con una constitución moderno-colonial,¹²⁵ padeciendo

124 Metáfora que propone Michael Walzer. Ver Walzer, Michael; *Exodus and Revolution*, Basic Books, Harper Collins Publishers, USA, 1985.

125 Liberal en sus contenidos, que quiere decir: parte del individuo escindido como oposición a la comunidad real –que siempre presupone. El liberalismo precisamente *liberaliza* al individuo de toda responsabilidad comunitaria; la exaltación del individuo liberal significa abandonar toda referencia comunitaria. La sociedad moderno-liberal necesita partir del individuo aislado para confirmar el carácter de enajenamiento recíproco que se adquiere en relaciones puramente mercantiles, como lo son las capitalistas. Es decir, aquella constitución es expresión de una forma de vida que se impuso a sangre y fuego desde la Conquista y que ahora la adquiere, de modo “soberano”, el propio dominado, o sea, afirma un Estado contra sí mismo. A eso se denomina tener condición colonial; el modo como estructura política, económica y socialmente a su propio país, responde a las necesidades del mercado mundial, nunca a las necesidades nacionales.

el saqueo sistemático que significó su inclusión en un contexto mundial: el moderno sistema-mundo; pero el afán insensato de modernizar la totalidad de sus instituciones se hizo manifiesto, desde el 52, con el MNR.¹²⁶ No es exagerado decir que el MNR es el partido del “cholo” boliviano; aquel que, cuya procedencia es el campo, reniega de su origen y trata, por todos los medios, de negar aquella procedencia asumiendo, como proyecto de vida, la imagen del individuo moderno; por eso desprecia al indio y le vuelve “campesino”, por eso ve afuera el prototipo de lo que debe hacer adentro, por eso adopta la cultura del dominador (porque

126 “Pudo conformarse una burguesía boliviana en la revolución del 52. Había condiciones incluso contextuales (el nuevo amo del norte recién empezaba su imperio) para arrancar un franco desarrollo capitalista en Bolivia, pero la oligarquía boliviana nunca aceptó el reto de transformarse a este país, porque eso implicaba transformarse ella misma, erigirse en una subjetividad nacionalista que mire a toda la nación como el centro de su desarrollo. Pero la revolución se diluyó cuando el MNR abrió las puertas al nuevo amo del norte, incapaces de proyectar un nuevo futuro para una revolución que había devuelto al boliviano el protagonismo de su destino. La admiración extendida que se rinde a Víctor Paz, no es otra cosa que el encanto de una subjetividad que nunca ha podido salir de su provinciana mezquindad. Víctor Paz había abierto siempre las puertas a la inversión extranjera (injerencia externa) y no podía dejar de abrir las puertas al neoliberalismo en 1985. Su ‘Bolivia se nos muere’, siempre significó: la independencia es nuestra muerte, dependiendo nos llega ‘ayuda’, ergo, la dependencia es la solución para Bolivia. Una subjetividad así no puede constituirse en burguesía. La historia nos muestra que una burguesía es ante todo nacionalista y, para iniciar un despegue económico, es ella la más interesada en potenciar un Estado nacional. Pero, además, es ella quien inicia una revaloración de lo propio, para desde allí impulsar un desarrollo en todas las áreas de la sociedad (desarrollo que implica un mejor nivel de vida, para tener mano de obra calificada). En la competencia internacional es ella la más interesada en el desarrollo de sus fuerzas productivas, el elemento nacional. Pero para apostar a ese desarrollo debía esta oligarquía valorarse primero a sí misma y abandonar su mentalidad colonial y dependiente. Debía despertar del embobamiento ante lo producido afuera y aprender ella misma a producir cosas de igual o mejor calidad que las que poblaban sus apetitos provincianos”. Bautista S., Rafael; *Octubre: El lado oscuro de la Luna...*, p. 108.

frente a ésta, la cultura suya no es nada) y abre las entrañas de su suelo para el disfrute del capital que viene de afuera.¹²⁷

El 6 de agosto de 2006, en Sucre, desfilaron las 36 naciones que conforman Bolivia. No fue una entrada folklórica sino una *peregrinación nacional*. Ese es el camino que estamos atravesando, el camino del descubrimiento. En la guerra del Chaco los bolivianos se conocieron unos con otros, pero aquel conocimiento acabó cuando todos regresaron a sus lugares de origen y el ciudadano se propuso hacer de los indios, “proletarios” o “campesinos”, o sea, modernos, o sea, ciudadanos (a imagen y semejanza del individuo moderno).¹²⁸ Por eso Bolivia nunca pudo afirmar un despegue económico, porque nunca incluyó al elemento nacional como nacional, como protagonista de su propio desarrollo, sino como aquello que debía desaparecer primero para “ser algo después” (pero desapareciendo desaparecía toda posibilidad de ser algo). Setenta años después Bolivia está igual o peor que siempre y quienes debían de desaparecer son quienes nos están enseñando a no perecer, a volver la mirada hacia adentro y recuperar nuestro lugar en el tiempo y en el espacio, o sea, en la historia.

127 Fiel y aplicado alumno de las doctrinas que modela su condición colonial, el nuevo MNR (con el heredero blanqueado, mental y físicamente, del doctor Paz: el Goni) no vaciló en adoptar el capitalismo salvaje para no dejar de ser modernos, aun a costa de destruirnos por completo.

128 “Subyace a todo este análisis el tipo de reconocimiento humano implicado en las relaciones jurídicas de la sociedad mercantil. Las personas se reconocen mutuamente como propietarios, y como tales establecen entre sí relaciones contractuales. El contrato es la forma más visible de este reconocimiento. Pero este reconocimiento de las personas como propietarios —que es la relación jurídica misma— está como reflejo ya en las mercancías, que reflejan, al hacerse mercancías, esta relación jurídica, que es el espejo. Una vez constituido el mundo como mundo de mercancías, el reflejo de este mundo en la mente refleja a la persona como propietario. Lo es ahora, porque la realidad del mundo mercantil lo confirma. *Pero el mundo mercantil lo confirma porque ya objetivamente ha reflejado este reconocimiento mutuo entre las personas como propietarios. Se hace individuo. Y el mundo de las mercancías lo confirma al reflejar objetivamente el reconocimiento entre las personas como propietarios. El ser humano se hace individuo por esta razón. Lo que reflejan las cosas en el espejo de las relaciones jurídicas, el individuo lo internaliza y reproduce*”. Hineklammert, Franz; *Reconstitución del pensamiento crítico...* Cursivas mías.

Los principios: una reconstrucción sistémica

La pregunta que nos inquieta sigue siendo: ¿cómo reconstituimos la política?; y, a partir de esa reconstitución, ¿cómo proyectamos, de mejor modo, una explícita política de liberación?

Lo que intentaremos, en esta sección, es desarrollar algunos planteamientos sugerentes que encontramos en la política de Dussel, específicamente, en *la Arquitectónica*.¹²⁹ Se trata de una reconstrucción trans-ontológica de la política. Reconstrucción crítica que nos sirve como preámbulo para elaborar toda la segunda parte de este trabajo; donde intentaremos desarrollar los conceptos originarios de una política pensada, no como una ontología (como usualmente se presenta una filosofía política estándar), sino como la descripción hermenéutica de la estructura de eticidad que presupone la normatividad política que expone el sujeto comunitario. La pertinencia de hacer esta reconstrucción radica no sólo en la recuperación de *lo* político como un campo determinado normativamente, sino también en la recuperación del sistema de eticidad presupuesto en todo campo político.

Los reduccionismos, por lo general, han procedido, de diversos modos, a privilegiar tal o cual *determinación* del poder político,

129 La segunda parte de la *Política de la liberación: La arquitectónica*, todavía no publicada. La versión que manejamos es una facilitada por el mismo Dussel, en el seminario que tuvimos en marzo de 2008.

distorsionando el todo por un aspecto que, en última instancia, acaba por encubrir lo fundamental mediante sus apariencias. Lo político es el *despliegue del poder*, determinación estrictamente política del *despliegue de la voluntad-común-de-vivir*; esto quiere decir, del despliegue de una *voluntad* como *voluntad intersubjetiva*. Aquello que constatamos de modo siempre presupuesto en toda política: la *comunidad* como origen último de la praxis política.

Porque la pura *voluntad*, aislada y sin posible conexión, termina por anularse a sí misma (ni siquiera la dialéctica del amo y el esclavo puede expresarse unilateralmente: el amo necesita del esclavo para reconocerse como amo, aunque sea de modo devaluado). La *voluntad* sin consenso, aunque sea mínimo, termina anulando su propia fuerza. Por eso la *voluntad* se expresa *normativamente*, es decir, su despliegue opera por ciertos *principios implícitos* que guían ese despliegue. El desconocimiento de estos genera la corrupción de lo político. Su *normatividad* tiene que ver con *principios implícitos* que hacen posible un despliegue complejo, pero pleno de sentido y coherencia. De este modo, las voluntades se reúnen y actúan en un campo delimitado por *principios* que demarcan el mismo campo.

No se trata de un solo *principio*. Se trata de *principios*, que no tienen una “última instancia”; lo cual supone una complejización de la fundamentación del campo de lo político. La política de liberación, planteada por Dussel, trata de una fundamentación múltiple de, en este caso, tres *principios* (y sus respectivos momentos críticos), que se *co-determinan dialécticamente* (al delimitar y al reproducir el campo político); esta *co-determinación* de los *principios* muestra que una última y sola determinación siempre actúa en desmedro de otras, lo cual deriva en reduccionismos que, traducidos políticamente, erosiona las posibilidades de *reproducción y desarrollo de la comunidad política*.

En este sentido cabe destacar la siguiente insistencia: “No se trata (...) de un neokantismo de moda, ni siquiera de la exigencia de coherencia y consistencia de un discurso teórico (que ciertamente me interesa y que intento simultáneamente); *se trata fundamentalmente de una exigencia política de vida o muerte*, de legitimidad *real* y cuyo no-cumplimiento produce no sólo una completa incoherencia práctica o el innecesario sufrimiento de

pueblos enteros, *sino la destrucción misma del Poder consensual como tal* (el origen último de lo político)".¹³⁰

Ya no nos encontramos en los predios de la política moderna sino fuera de ésta; en una política que parte necesariamente de la contradicción vida-muerte, para afirmarse como una política de la vida, es decir, ya no formal sino material y que, desde esta afirmación, se propone atravesar la política moderna, en los términos de un, ahora sí, verdadero diálogo mundial (aquello que la Modernidad nunca produjo).

"Al menos los principios normativos de la política, los esenciales, son tres. *El principio material obliga acerca de la vida de los ciudadanos; el principio formal democrático determina el deber de actuar siempre cumpliendo con los procedimientos propios de la legitimidad democrática; el principio de factibilidad igualmente determina operar sólo lo posible* (más acá de la posibilidad anarquista, y más allá de la posibilidad conservadora)".¹³¹ La primera originalidad de plantear estos tres *principios*, (*material*, *democrático* y de *factibilidad*), consiste en la necesidad de ir más allá de una fundamentación simple; es decir, si, por lo general, el haber privilegiado una última instancia

130 *Ibíd.*, p. 314. Cursivas mías.

131 Dussel, Enrique; *20 Tesis de Política*, Siglo XXI, México, 2006, p. 72. Cursivas mías. A lo cual añade: "Los principios políticos son, por otra parte, principios *intrínsecos* y *constitutivos* de la *potentia*, también de la *potestas*, ya que cada determinación del poder es fruto de una *obligación* política que impera como deber a los actores en sus acciones y en el cumplimiento de la función de las instituciones. Los principios políticos constituyen, fortalecen y regeneran *por dentro*, obligando a los agentes, a afirmar la voluntad de vida, en el consenso factible de toda la comunidad, en sus acciones en vista de la hegemonía (como poder obediencial) y alentando el cumplimiento de las tareas de cada esfera institucional (...). El que no cumple los principios normativos de la política no sólo es un político injusto (subjetivamente), *sino que objetivamente debilita y carcome el poder*, las acciones y las instituciones a través de las cuales pretende gobernar. El fetichismo del poder (que es el no cumplimiento de la normatividad política) es auto-destructivo. Aísla el poder delegado (*potestas*) de la fuente del poder (*potentia*)". *Ibíd.* p. 71. Para una mejor comprensión de los principios, se sugiere ver la primera parte de *20 Tesis de política...* (o *20 Proposiciones de política de la liberación*, Ed. Tercera Piel, La Paz, Bolivia, 2006).

de modo unilateral, ha derivado siempre en la reducción de *lo* político, su recuperación positiva es sólo posible desde la complejidad que presupone siempre, desde aquella mutua *co-implicancia* que aparece y manifiesta el dinamismo propio de aquellos *principios* que contiene en su despliegue.

Esto sugiere una nueva apertura hacia lo político; lo cual se traduce, epistemológicamente, en una suerte de hermenéutica de procesos incesantes de estructuración compleja; esto quiere decir, ni más ni menos, comprender la política como algo *vivo*. Esto *vivo* es el sujeto de la política: el *estar sujeto a la vida* del que hace acto de presencia como sujeto político.

Cuando las ciencias sociales aparecen, el paradigma de lo que sea la ciencia, lo ofrece la ciencia natural, de modo que la lógica de la determinación y la cuantificación, estructuran los marcos de interpretación de la realidad llamada social; por eso no es de extrañar el desarrollo de un tipo de conocimiento que describe y analiza una realidad que se le presenta homogénea y predecible, susceptible de movimientos simples y lineales; esto presupone un método incapaz de problematizar siquiera movimientos complejos que sugieren procesos continuos de constitución y desconstitución, en una lógica de co-determinaciones mutuas.

Comprender la política como algo *vivo*, deviene inevitablemente en una revolución epistemológica de la ciencia política. La fundamentación compleja iría por ese lado, porque estaría mostrando que es imposible reducir un campo, como el político, a uno solo de los *principios* que lo fundamentan. En tal sentido, lo que se propone ya no es una ontología (que totalice un ámbito en continuo proceso de apertura), sino una arquitectónica, de carácter complejo: “los principios se articulan co-determinándose en una arquitectónica compleja, sin última instancia. La formulación de una *co-determinación sin última instancia* quiere evitar las falacias reductivas en la política”¹³². “Falacias reductivas” que tienden siempre, por ser herederas de una lógica cuasi naturalista, a devaluar la realidad a una suerte de espacio geométrico, plano y homogéneo,

132 Dussel, Enrique; *Política de la liberación...*, p. 350.

donde aparecen, a lo sumo, actores de un juego de equivalencias y diferencias, donde lo que resalta es el puro cálculo y la ventaja. La instrumentalización de la política se decide en la teoría.

De ese modo, todo reductivismo habría sido una consecuencia epistemológica de una relación mecánica y unilateral con la realidad; incluso Apel y Habermas –quienes proponen el *giro pragmático*, como el modo de superar el paradigma de la consciencia, es decir, el solipsismo moderno–, al privilegiar también un único principio, como es el formal discursivo, caerían también en una lógica simple, de carácter unilateral. El privilegio que le da la Ética del Discurso al ámbito del acuerdo –el principio democrático, formal, en los términos de Dussel–, la legitimidad consensual de lo político; conduce a considerar sólo éste y reduce toda legitimación, a las exigencias formales que debe poseer todo acuerdo.

El carácter trascendental de una fundamentación compleja, estaría indicando, en el sentido de una filosofía pos-metafísica –para hablar en terminología apeliana–, que ninguna de las últimas instancias, los *principios* que se despliegan en el campo político, poseen preeminencia uno sobre el otro, sino que todos se co-determinan o, para decirlo de mejor modo: se complementan recíprocamente. En este sentido, la pluralidad de la existencia se traduce, epistemológicamente, en la fundamentación plural del concepto de lo político: “Estos principios son primeros, en cuanto no hay ningún otro *de trás* de ellos. Cada principio recorta un aspecto o determinación necesaria del campo político; por ello hay tantos principios como momentos de este complejo campo, y, por su parte, se tendrán tantos oponentes para sus respectivas fundamentaciones como tipos de principios hayan”¹³³. De este modo también se subsume el *giro pragmático* al nivel de la fundamentación misma, pues ante los oponentes, una fundamentación de estas características, no se presenta sólo con una pretensión de verdad sino con una pretensión legítima de *validez*, puesto que ha llevado al ámbito de la fundamentación, la legitimidad misma de ésta.

Los tres *principios* señalados actúan en la *co-determinación*, dialéctica, una *co-determinación* que es *circular*, compleja, nunca

133 *Ibid.*, p. 347.

unilateral (donde, por ejemplo, no hay base ni superestructura) y, además, sin “última instancia”. Se podría decir que, toda ciencia política que olvida esa su referencialidad, primera y última, a la vida, como “el modo de realidad del ser humano”,¹³⁴ se condena a inventarse, por lógica, aquello que ha perdido; por eso insiste en imaginar “últimas instancias” (que siempre aparecen como unívocas y solitarias), que aseguren una lógica suspendida en el aire.

Por eso, aquello que aparece tan sólido (la coherencia lógica de la teoría), se desvanece en el aire, pues busca algo donde no lo hay y pretende fundarse en ello, en una pura ilusión; en esto consiste la tragedia de la razón moderna: pretende auto-fundamentarse poniéndose ella misma como fundamento único y último, reproduciendo este modo de proceder en todas sus aventuras.

Por eso conviene recalcar: “la vida humana no es un principio”.¹³⁵ No es algo que *pone* la razón. La racionalidad moderna habría confundido *lo real* con la *realidad*, la *totalidad* con la *exterioridad*, el *grund* con el *quelle*,¹³⁶ si ella es la que *pone* el fundamento entonces no hay fundamento alguno, porque ella misma se *pone* como fundamento; pero, para no caer en aporías irresolubles, imagina fundamentos que, en cada caso, cumplen con todas aquellas condiciones que la razón concibe que deben de cumplir. Se trata de un ejercicio de sustitución.

Por eso conviene hacer la distinción: todos los *principios* descansen en un ámbito de irrebasabilidad. Este ámbito *no* es un principio; por eso la razón no puede ponerlo sino descubrirlo, como aquello que, en el campo político, expresan los *principios* desde su propia especificidad. La razón que se remonta a su fundamento, se reconoce en éste como aquello de lo cual parte y a lo cual regresa. La vida produce la razón para poder dar razón de sí misma. En ese sentido, ni el *principio material* sería materialista, ni el *principio formal*, formalista o el de *factibilidad*, instrumental; pues todos ellos,

134 *Ibid.*, p. 350.

135 *Ibid.*, p. 351.

136 El “fundamento” con la “fuente”. En referencia a Schelling y después a Marx y Levinas, Dussel siempre está insistiendo en el carácter ontológico cerrado de la racionalidad moderno-occidental.

al *co-implicarse* mutuamente reproducen *cualitativamente* lo que presuponen: la *vida concreta* de su *comunidad concreta*.

Más allá de cualquier presunto vitalismo, la *vida concreta* como ámbito irrebasable, es la referencia última que se descubre como el contenido desplegado en la *co-determinación* compleja de los *principios normativos* de toda política (incluso una política de dominación reconoce estos principios cuando los niega). Estos *principios* son *normativos* porque son determinaciones de una voluntad que nace en aquel intransferible “hacerse cargo”, en la responsabilidad que implica el existir mismo; por eso el despliegue de la voluntad tiene método y sistema.

Por eso la razón, cuando toca fondo, cuando, como dice Wittgenstein, la pala se dobla, lo que acontece es el *reconocimiento* que hace la razón como *ya fundada*, como aquella mediación que hace posible reconocer y hacer explícito la normatividad inherente o implícita en toda praxis, en toda realización de una voluntad que pasa de un *querer-que-quiere* a un *querer-que-puede*.

Que los *principios* son *normativos*, expresa que la política está delimitada éticamente por su propio despliegue; por eso no se requiere prestarle a la política algo que ya posee de modo inherente: la ética política no es un agregado sino la explicitación de su propia *normatividad*.

Las concepciones modernas se entrampan en un concepto deficitario del poder, por eso pretenden después cualificar algo, que previamente han devaluado, con la yuxtaposición de valores morales (por eso, en el mejor de los casos, la política se abandona al voluntarismo de sus actores). Los *principios normativos* actuarían como: “*condiciones radicales de posibilidad* que conforman la esencia de lo político como un *a priori* sin el cual deja de existir ese tipo de acciones e instituciones en un muy particular campo de prácticas, que tienen ciertas reglas sin las cuales la humanidad quedaría desprovista de una de las mediaciones sistémicas fruto de una ingente creatividad histórica, que dieron como resultado un *hábito* o *disciplina* que sujeta la voluntad de los miembros *plurales* de la comunidad”.¹³⁷

137 *Ibíd.*, p. 346.

La teoría política moderna, al haber negado estas “condiciones radicales de posibilidad” (al haber partido de un individuo abstracto, asilado, sin comunidad, que sólo puede establecer “contratos”, derivando toda relación en un puro cálculo individualista), se habría imposibilitado de comprender, entre otras cosas, la “esencia de lo político”; y el modo *simple* de entender lo moviente (o lo cualitativo) de la realidad humana, habría hecho posible la reducción de lo político, en el mejor de los casos, a uno solo de sus momentos (o principios), desestimando la dinámica de las mutuas determinaciones por no coincidir con las estructuras monolíticas que impone el análisis y la descripción.

La radicalización de esta actitud se da con el triunfo del positivismo que, al naturalizar el concepto de ley, reduce las ciencias humanas a pura ingenierías sociales. La distinción que expone Dussel, nos ayuda para decir que: “lo que obliga normativamente *no es ley de naturaleza*”.¹³⁸ Esta normatividad obliga, pero no como una ley metafísica sino como una obligación moral, intersubjetiva, propia de lo político; por eso se trata de una obligación que se produce por el acuerdo, realizado siempre *entre subjetividades libres* que, de ese modo, se reafirman como *comunidad*.

En ese sentido, *la comunidad es el sujeto*, porque sólo se *es sujeto en relación a otro sujeto*; en la posibilidad de esa relación (entre sujetos) nace la *comunidad*. Una política de liberación (de toda relación de dominación) sólo puede partir del reconocimiento de la dignidad absoluta del ser humano, como condición *de hecho* de la normatividad inherente a la política. Entonces, los *principios* no son obligaciones impuestas por la razón sino el reconocimiento de las “condiciones radicales de posibilidad” que hace de la política el despliegue de la *potentia originaria* que, siendo capaz de trascender lo dado, constituye al *sujeto político por excelencia: el pueblo*. *El pueblo en tanto que pueblo es el sujeto en ese su trascender*; por eso, un pueblo es el que sale de un orden de dominación y un pueblo es el que, en su liberación, se va constituyendo en pueblo nuevo. Los *principios* actúan como criterios normativos de este tránsito.

138 *Ibíd.*, p. 344. Cursivas nuestras.

Es en la propia praxis, en la que estos *principios* se encuentran siempre implícitos, aunque no siempre reconocidos y expresados discursivamente; su misma ausencia manifiesta la necesidad de su presencia explícita. Todo sistema de dominación y con éste, todo su sistema de creencias, se inclina, de modo inevitable, a reducir la política a su formalización; de este modo, sólo puede devenir en conservadora, teniendo como único horizonte, su performatividad y su preservación institucional.

Ya no es la expresión de contenidos *materiales* sino de pura formas hechas institución; su última referencia ya no tiene nada que ver con la vida, y lo instituido que se ha producido históricamente se *fetichiza*, en razón de las prerrogativa de la estabilidad y el orden institucional.

También en ese caso aparecen los *principios*, pero por negación, y se los descubre por la manifiesta necesidad de su explicitación; sobre todo cuando las víctimas expresan las consecuencias de esta negación, que provoca las injusticias que comete un sistema *fetichizado*: “todas estas exigencias no son sólo ni primeramente valores éticos, sino que son imperativos prácticos que permiten el aumento de la vida humana”.¹³⁹

Por eso la interpelación es un acto discursivo que se origina en un clamor; ingresa en el discurso desde un afuera desprovisto de todo sentido (para el sistema mismo), pero es precisamente desde ese no-sentido que inaugura un nuevo sentido, imposible para los sentidos habidos.

Por eso no se trata de un sinsentido sino del origen mismo del sentido, que es capaz de atravesar el sentido dominante porque lo descubre como infundado, cuando manifiesta el fundamento verdadero de aquello que evidencia su ilegitimidad. El clamor constituye el momento inicial de la toma de consciencia, aunque todavía no tenga contenido discursivo explícito, ni referencia alguna en la política hegemónica; por eso se va constituyendo discursivamente, para poder trascender el sistema de creencias que soportan, en definitiva, el orden instituido y recuperar esas

139 *Ibid.*, p. 345.

“condiciones radicales de posibilidad” para hacer posible la afirmación de la vida en un nuevo horizonte histórico.

El reconocimiento del fundamento que hace la razón es, en definitiva, una recomposición *comunitaria* de la descomposición *social*¹⁴⁰ que produce una política amputada de los *principios* que la hacen posible. En este caso, también se trata de un “dar la vuelta”. Es el caso de Marx, respecto de la dialéctica hegeliana; pues es desde el *trabajo vivo*, el *locus desde donde* Marx puede realizar la crítica a todas y cada una de las categorías de la economía política burguesa. No parte, por lo tanto, del capital, del *ser* como fundamento del sistema sino de *lo-más-allá-que-el-ser* del sistema, lo negado por éste, la fuente desde la cual aparece el mismo capital: el *trabajo vivo*, la corporalidad del trabajador de carne y hueso, de cuya vida se llena el capital para vivir; o sea, parte del *no-ser*, por eso puede “dar vuelta” a la dialéctica hegeliana, porque ya no parte desde lo que ésta presupone. Por eso puede Marx llamar a esta de-strucción de todo el sistema de categoría de la economía política –y de la ciencia– burguesa: teoría del fetichismo; porque lo fundado, el capital, aparece, en todo este proceso de fetichización de la economía capitalista, como el fundamento mismo.

Metodológicamente, una fundamentación postmetafísica de la política, se traduce en una fundamentación atípica, pues ya no se establece un principio monolítico para, deductivamente, describir una cadena lógica de carácter simple y de consecuencias lineales. La *vida concreta* como aquel *ámbito de irrebasabilidad* re-sitúa a la política desde aquello *trans-ontológico* que no puede acabar y determinarse en cuanto sistema (porque es lo que trasciende a todo sistema posible).

La referencia última a ese *ámbito de irrebasabilidad*, a la *vida concreta* de la *comunidad* es como el ancla que no permite una política a la deriva. Desde ese ámbito se reconoce el ser humano como un ser ético, pues no es sólo capaz de autoconsciencia sino que ella misma se reconoce como un momento eminente de la *responsabilidad* inalienable que es ya, desde siempre. Por eso no

140 Ver segunda parte: La normatividad comunitaria.

puede fundarse en sí misma, porque la estructura ética de la existencia nos descubre como siempre respondiendo por nuestros actos *ante alguien más*, de modo libre y reflexivo; el mismo hecho de ser responsable es una exigencia ética que *el sujeto* se obliga a sí mismo, de modo libre y autoconsciente.

Entonces, la *normatividad* implícita en la política, se explicita en la mostración de los *principios* que, en sus mutuas determinaciones, expresarían la *reproducción y desarrollo de la vida de la comunidad*. Y estos principios, como hemos visto, son por lo menos tres, y se *co-determinan* de modo complejo, porque la vida a la que se hace referencia no es la vida de algún vitalismo metafísico sino la vida concreta de una *comunidad* política en ese proceso de constituirse en *sujeto* político, es decir, en *pueblo*.

Por eso la vida, a la cual nos referimos, no se desarrolla por inercia desde un punto cero imaginario, tampoco surge espontáneamente ni su realización es algo acabado y dado. El modo cómo es posible *la vida en comunidad es siempre político*, es decir, con *plena participación democrática de todos los afectados*, con el *consenso efectivo de constituir las mediaciones* institucionales necesarias para, siempre, y como *contenido permanente*, “reproducir, desarrollar y ampliar” *la vida de la comunidad*. De ese modo es que los *principios material, formal* y de *factibilidad*, se *co-determinan* recíprocamente, mostrando en su exposición teórica la dinámica y el movimiento propio de la *comunidad real*.

En ese sentido, una nueva producción del concepto de *lo* político, con seria y honesta pretensión de liberación, aspira también a producir una nueva subjetividad, abierta a la dinámica del movimiento de lo real. Por eso se propone una fundamentación compleja, tridimensional, lo cual transforma y libera el concepto de *lo* político, no ya como algo determinado unívocamente sino como un algo que se va constituyendo y desconstituyendo constantemente en la dinámica de una complementariedad recíproca de los *principios* que presupone: “*Intentaremos una descripción compleja sin última instancia*. Es decir, *con diversos momentos mutuamente determinantes*. De esta manera el campo político *no tendría un último principio universal de todo el campo sino varios; cada principio*

sería el último en las diferentes esferas que componen la totalidad del campo político".¹⁴¹ Una política que se pretende crítica, debiera de saber enfrentar teóricamente a la realidad de ese modo, es decir, asumiendo la complejidad en el método mismo.

141 *Ibíd.*, p. 350 y 351. *Cursivas mías.*

¿Por qué es normativa la política?

La normatividad es un hecho de la propia existencia. Que posea método y sistema, nos muestra que el existir mismo no es un algo que decide el azar.¹⁴² En la política, el azar o la fortuna, son lo contingente, no lo fundamental. Lo fundamental está del lado del *sujeto*. Lo normativo de la política tiene que ver con *el sujeto*, con la vida concreta del *sujeto concreto*, vulnerable y necesitado; con las condiciones finitas de la infinitud del *sujeto*: su dignidad absoluta.

La política es normativa porque es una praxis cuyo contenido emerge desde la responsabilidad inherente al hecho mismo de existir. Incluso en la anulación de otra existencia para asegurar la mía, está implícito aquello; pero eso es una consecuencia no un fundamento. La constitución del *sujeto*, que sería, ahora sí, el fin de la política, no se produce anulando al otro; pues no hay *sujeto* sino en la *relación sujeto-sujeto*, esto es, mi existencia se asegura asegurando la existencia del otro, porque la existencia es un hecho comunitario no solitario. Por eso la estructura de la existencia es ética, que es, así mismo, la estructura del *sujeto*. Por eso la normatividad le es inherente a la praxis que realiza *el sujeto*.

Los *principios* que se despliegan en el campo político, son como criterios prácticos que delimitan la propia praxis política.

142 Que haya azar no quiere decir que sólo haya éste; también está el destino se dice. Pero es desde la libertad que se afirma el ser humano como quien *decide* en última instancia.

Los criterios se los descubre vía reflexión: la razón práctica los reconoce y la teórica los explicita. Y se los explicita porque aparece la necesidad de su mostración ante la crítica devaluación del ejercicio político. Mostrar esto significa mostrar el campo político como lo que es; los principios son “*condiciones radicales de posibilidad* que conforman la esencia de lo político como un *a priori* (...), que dieron como resultado un *hábito* o *disciplina* que sujeta la voluntad de los miembros *plurales* de la comunidad”.¹⁴³

Estos *principios*, por proceso de fundamentación, muestran ese *de dónde* proceden (lo que hace la fundamentación es explicitar el *de dónde*, de ese modo se otorga *sentido* a todo el despliegue de los *principios*). Este fundamento, en el campo político, es el *poder* en sentido *originario*, o lo que Dussel llamará: el *poder consensual*, como aquel “origen último de lo político”.¹⁴⁴ Como *poder consensual* es *potentia legítima* que se determina, es decir, se hace *poder instituyente* que, como *voluntad*¹⁴⁵ (principio material), *pone consensualmente* (principio democrático) las instituciones que necesita, para que su realización se haga posible (principio de factibilidad).¹⁴⁶ Ya no se trata de una simple *volonté generale* sino de una *Voluntad Transcendental*; así como tampoco se trata de una simple multitud sino de un pueblo, es decir, de su constitución como *sujeto*.

Entonces, el *poder* no es una abstracción o algo *puesto* por la razón teórica. Entendido políticamente, es la *voluntad consensual originaria* (principio democrático) que, de modo responsable (principio de factibilidad) tiene como última referencia a la *vida*

143 *Ibíd.*, p. 346.

144 *Ibíd.*, p. 314

145 Como *Voluntad transcendental* que tiene que transformar *lo dado* e instaurar un nuevo orden.

146 Siempre desde aquello que contienen como despliegue de la *voluntad*: la *conatio vita conservandi*. Modificación de la expresión clásica, *conatus esse conservandi*, que incorpora en la política “el deseo, la *voluntad*, la *conatio* spinozista que en este caso es la tendencia a la conservación de la vida humana como tal” (Dussel; *op. cit.*, p. 410), que es el *contenido* del *poder* como *voluntad*: “Si la razón material accede a la realidad para dar el *contenido* a la política, la voluntad como querer-vivir de la subjetividad corporal es el momento tendencial de esa misma referencia de la subjetividad a lo *real*”. *Ibíd.*, p. 410

*humana*¹⁴⁷ (principio material). Esta referencia es un *factum* que *hace posible* y otorga *sentido* a la política; del cual se puede, por demostración, indicar lo *normativo como con-sustancial a la existencia*: el modo de vivir del ser humano es intrínsecamente *normativo*: “No es que los hechos funden el ‘deber-ser’, sino que *el momento normativo está ya presente en el hecho mismo por ser un aspecto del ser humano como viviente. Somos responsables comunitariamente de la sobre-vivencia de todos los miembros del grupo por el hecho de ser autoconcientes o poder recibir nuestra vida ‘a cargo’ (bajo nuestra responsabilidad: en esa responsabilidad comienza ya la normatividad de la existencia humana)*”.¹⁴⁸

Entonces, son los *principios* los que explicitan el fundamento normativo de la política; el *poder como voluntad* expresa el tránsito lógico del poder como un *querer-que-quiere* a un *querer-que-puede*, y los *principios*, lo que hacen, es referir siempre este poder a su fuente, a la referencia que contiene siempre todo despliegue del *poder: la vida humana*. No se trata de un despliegue desprovisto de *sentido*, su *sentido* está ya especificado como *normativo* desde el momento en que el *poder* es *poder vivir* y este *poder vivir* es, en última instancia, *poder vivir en comunidad*. Por eso no se trata de un vivir metafísico sino de lo más concreto del vivir: “la reproducción material de la vida humana es la última instancia de toda vida humana y por tanto de su libertad: el hombre muerto –o amenazado de muerte– deja de ser libre, independientemente del contexto social en el cual viva”.¹⁴⁹

En ese sentido, si el *poder* es fundamento de lo político, cuya *fuentes* es la *voluntad de vivir*; la *vida humana*, concreta, vulnerable y necesitada, aparece como el *criterio último*¹⁵⁰ que nos permitiría,

147 La actualización de esa referencia es la que permite criticar la fetichización de todo sistema.

148 *Ibid.*, p. 409. Cursivas mías.

149 Cita de Franz Hinkelammert, en Dussel, *op. cit.*, p. 423.

150 La *vida* no es un principio vitalista. Es *vida humana* que, en cuanto *criterio*, se establece como el *producir, reproducir, desarrollar y ampliar la vida humana*: “en cuanto al *contenido* y la *motivación* del poder, la ‘voluntad-de-vida’ de los miembros de la comunidad, o del pueblo, es ya la determinación *material* fundamental de la definición de poder político. Es decir, la política es una

en todo momento, poder discernir siempre el *sentido* que adopta el despliegue de la praxis política.

Por eso es siempre un despliegue complejo; porque es el despliegue de un *querer-vivir* que está en un complejo proceso que acontece en la constitución propia del *sujeto en tanto sujeto*. No es pasivo como el objeto o meramente obediente o dócil, que se deja hacer; en ese su constituirse está su propio trascenderse, esto es, atravesar lo que es, enfrentarse, confrontarse, hacer de lo mismo que es, el otro que está siendo.

Por eso esa constitución es también, siempre, una desconstitución. Lo nuevo no es un agregado sino algo que se produce en la propia materia que se ha heredado. Por eso se trata de una *Voluntad Trascendental* que anuncia lo que ya acontece, en sí misma, como anticipación de lo nuevo que ya es. En ese su trascender, se retrae, se propaga, se excede, se exige, se limita; así como vuelve sobre sí, sale siempre de sí.

En este despliegue no hay un despliegue unívoco y lineal, no hay nada mecánico, porque nada es invariable ni predecible. Este despliegue es un despliegue vivo que *determina determinaciones* que se *co-determinan* mutuamente, de modo complejo y que *determinan*, a su vez, al mismo despliegue que las *determina*. Esa es la constante de la política, siendo lo más complejo de comprender y, por eso mismo, merecedora de un tratamiento epistemológico también complejo.¹⁵¹ Se trata de una lógica dialéctica, como aquel

actividad que organiza y promueve la producción, reproducción y aumento de la vida de sus miembros”. Dussel, Enrique; *20 Tesis de política...*, p. 24.

- 151 Esta *co-determinación* de los principios puede aparecer mecánica y lineal, si es que la aproximación teórica no adopta, en su misma aproximación, el modo complejo de ese acontecer complejo; esa complejidad, insistimos, es el caso de este tipo de *determinación dialéctica*, que no es unilateral, ni lineal, ni unívoca. El modo que Dussel adopta para mostrar la articulación compleja de estos tres principios que se *co-determinan* mutuamente, es el modo cómo Marx, desarrollando la lógica dialéctica hegeliana, *muestra una determinación que determina a aquello que, a su vez, le determina*; esta *determinación* no es lineal, es circular (como en el caso referido de producción y consumo, que se *determinan* mutuamente): “Las instituciones son condiciones condicionadas condicionantes –como expresaba Marx acerca de la producción en los *Grundrisse*”. *Ibid.*, p. 57.

modo en que acontecen los movimientos complejos. Lógica que reivindica Marx de la lógica de Hegel y que tiene mucho que ver con el concepto de ciencia que produce después Marx.

Si de alguna “esencia”¹⁵² se podría hablar, la “esencia” de lo político, como tal, sería el *poder consensual*, la *voluntad intersubjetiva*, *comunitaria*, que se *constituye* (porque la primera muestra de su poder de transformación es la transformación de su propia condición) a sí misma, en *sujeto político*. El despliegue *práctico* de este poder, como proceso de constitución del *sujeto*, muestra la aparición de una *ratio* específica –como su correspondencia intelectual– que se determina en figuras que comprimen el sentido del proceso y que, por eso mismo, son capaces de dirección y liderazgo; esta *ratio* es una sabiduría práctica, que es más aguda cuanto más profunda es la significación del proceso mismo. La propia praxis constituye escuela.

El horizonte normativo desde donde se despliega la complejidad de lo político, establece un campo delimitado por *principios* que la praxis misma reconoce como criterios de la acción; desde donde aparece también lo posible y lo imposible, como despliegue actual del *poder* y como proyección de éste.

La mutua *co-implicancia* o determinación compleja, muestra que uno solo de estos *principios* no expresa ni agota el total despliegue de la *voluntad* (de la *vida humana*), y todos ellos, en su despliegue, nos remiten siempre, en última instancia, a *aquello que expresan conjuntamente*.

Si se subraya, coyunturalmente, uno del otro, es sólo por razones pedagógicas,¹⁵³ donde es necesaria cierta autonomía para

152 O el “ámbito esencial” antes mencionado. Más allá de un esencialismo metafísico. Insistiendo más bien en *lo constitutivo* de lo político.

153 Como se expresa en lo siguiente: “*Materialmente* hablando, entonces, por su *contenido*, el principio material político es última instancia en la esfera que se refiere a la vida de la comunidad política. *Formalmente*, por la necesidad de *legitimidad* que exige todo momento público-político, el principio democrático es última instancia en la procedimentalidad normativa de toda la política. En cuanto a su *posibilidad real*, su *eficacia*, dentro de las condiciones de escasez y gobernabilidad, el principio de factibilidad política es última

mostrar la especificidad de cada *principio*; de modo que no se confundan sus ámbitos. Entonces, en cada coyuntura, cada principio podría moverse en distintos niveles y producir articulaciones particulares.

Esta compleja movilidad de la estructura política, puede ser descompuesta analíticamente para mostrar cómo un momento determinado expresaría, de modo evidente, la “esencia de lo político”; pero en este caso, la complejidad quedaría congelada, y es la trampa analítica, pues el análisis descompone los elementos dados en una suerte de disección. La relación sujeto-objeto, propia de los métodos analíticos prescribe, de modo inevitable, una relación *formal* con lo analizado; es decir, si privilegia el *cómo* sucede en desmedro del *por qué* sucede. Pero la complejidad política que intentamos describir, necesita de una lógica ya no *formal* sino *dialéctica* que esté a la altura de lo moviente de la realidad, lo que de *potencial*¹⁵⁴ hay en ella, como apertura de un nuevo horizonte histórico.

Un tratamiento *formal* sería, por ejemplo, la defensa de una legitimidad abstracta; pues ésta aparece desde una aplicación formal de lo que se entiende por legitimidad. En esta operación legitimidad se identifica a legalidad instituida o a normas vigentes, de lo cual se deduce una legitimidad inevitablemente *formal*

instancia en el nivel estratégico. De nada vale el cumplimiento de uno o de dos de estos principios si falta el tercero. Los tres son requeridos en la constitución integral de la “pretensión política de justicia”. Dussel; *op. cit.*, p. 427.

- 154 Aquí podría iniciarse un diálogo entre Dussel y Zemelman, a partir de la noción (de éste último) de destacar *lo potencial* de la realidad: “El paso de la historia a la política, sería también el paso de la explicación a la transformación; paso metodológico que implica relanzar el conocimiento en busca de lo potencial de lo real, potencialidad que es siempre direccionalidad, ámbito de creación de alternativas siempre posibles: ‘la dirección es la realidad que se contiene en un sujeto social como potencialidad’. Si la realidad se construye, el objeto del conocimiento es la transformación de lo dado en horizonte histórico; esto es, en última instancia, lo político del conocimiento: el conocimiento es creador porque la realidad es transformación continua, la realidad del actor consiste en su propia capacidad de transformarse en proyecto, esto es, de convertir a la utopía en historia”. Bautista S., Rafael; *El Ángulo de lo Político*, ensayo inédito, agosto de 2007. Ver Zemelman, Hugo; *De la historia a la política...*; *Uso crítico de la teoría*, Colegio de México, 1987.

(meramente procedimental). Pero una lectura compleja explicita, en este caso, el *contenido real* que da cuerpo a una legitimación no derivada o deducida de un marco legal, sino de aquello que expresa la legitimación en última instancia, en cuanto soberanía: “no es que la vida de la comunidad política esté *fuera* del orden legal (...) sino que, en cuanto es soberana, y porque es soberana como fuente de la ley, el viviente puede igualmente suspenderla en caso de extrema necesidad. No está *fuera*, está *debajo*; está *antes*, *en* y *después* del orden jurídico. Es la referencia intersubjetiva permanente, es la *auctoritas* sobre la *potestas*”.¹⁵⁵

Entonces, el sentido último de la legitimidad, en una comprensión compleja de lo político, ya no es *formal* sino *material*, entonces *real*¹⁵⁶, actualizando en su despliegue siempre el *contenido* de referencia que da *sentido* a su despliegue; además, si hay *co-determinación* no hay unilateralidad y un sólo *principio* no se basta para comprender y explicar una situación. Una hermenéutica política no puede sólo enmarcarse en discernimientos unilaterales y la propia complejidad que se pretende interpretar hace necesaria una también hermenéutica compleja de la situación.

El ámbito instituido, tanto legal como político, no puede, por sí mismo, posibilitar el despliegue de la soberanía; sucede al revés: lo instituido debe acudir siempre a la *soberanía real* para hacerse legítimo, porque *ley que no cuente con legitimidad real no es ley que obligue*.¹⁵⁷ Aquí el momento crítico evidencia el *contenido* al cual

155 Dussel, *op. cit.*, p. 424.

156 *Lo formal* más *lo material*, sería *lo real*.

157 “Ley y justicia no son necesariamente sinónimas. Lo cual va más allá de la dicotomía legalidad-legitimidad. Y apunta más bien a la naturaleza misma de la ley. La ley por sí misma no garantiza la justicia. Son más bien los usos que se hace de ella lo que deriva en una decisión justa o injusta. Cuando no se cuenta con criterios se ve lo que se ve siempre: la ley favorece al que puede costearla y se inclina siempre por aquel que tiene poder. Pero otra ley tampoco asegura la justicia; es el discernimiento que se hace de ella lo que deriva en unas consecuencias justas o injustas. Son siempre aquellos criterios éticos, que discernen toda situación y toda aplicación de la ley. Sin esos criterios la ley es ciega y, como tal, procede sin advertir los efectos de sus fallos. Si la ética se cifra en nuevas abstracciones (como el imperativo

se refieren los *principios* de modo implícito: la soberanía tampoco es abstracta, pues se trata de “la vida de la comunidad [como] la que funda la *auctoritas*. Ahora el que ostenta subjetivamente la *auctoritas* y la soberanía es la comunidad misma inmediatamente y en última instancia siempre. Se dará instituciones (*potestas*) pero estarán siempre referidas a la *potentia populi*”.¹⁵⁸

El pueblo es el soberano, pero no es el pueblo abstracto, universal, de la democracia formal, sino el pueblo enfrentado al bloque dominante, el *sujeto político* por excelencia: el bloque de los oprimidos (en palabras de Gramsci),¹⁵⁹ los excluidos y los negados. Es el pueblo el que pone *en suspenso* la normalidad legal y hace

categorico o la norma moral), prescindiendo de (lo que hace posible) la vida del sujeto concreto, entonces se cae en otro legalismo, que opera tautológicamente, apareciendo ella como criterio de sí misma; pero la ley (y una ética formal) no puede discernir cada situación que se le ponga en frente, porque toda situación excede el ámbito formal y requiere de criterios (más allá del formalismo) desde los cuales interpretar los usos de la ley. Cuando se propone una nueva constitución lo que se quiere es ser partícipe, de los afectados y nunca consultados, de la promulgación del órgano rector de leyes”. Bautista S., Rafael; *Octubre: El lado oscuro de la Luna...*, p. 117.

158 Dussel, *op. cit.*, p. 424.

159 En nuestro caso, los centenariamente excluidos: las naciones originarias que reclaman ser parte del país que alimentan, pero nunca reciben ni las gracias (ellos son los protagonistas de la refundación de un país que nunca pudo construir una identidad real, pues siempre había sostenido su existencia en la discriminación, negación y exclusión de las naciones que constituían su existencia real): “Por eso La Paz sube simbólicamente a El Alto, de ese modo reconoce al origen del cambio. El Alto es la expansión rural, es decir, es la presencia indígena que cerca y descentra al centro del poder. Es la profundidad de la nación que interpela a un Estado que nunca la había expresado. Que La Paz haya subido y ya no El Alto haya bajado simboliza la autoconsciencia que se reconoce: La significación real de una nación siempre había estado en sus márgenes, en aquella exterioridad que nunca se consideró como parte del país, en lo excluido centenariamente: el indio. Subir significa ascender y el ascenso es histórico: sólo se puede lograr perspectiva de futuro desde las raíces más profundas. Y nuestras raíces no son ni griegas ni latinas (que pregona la mentalidad colonial), menos europeas, o sea, modernas. Nuestras raíces son indias. Lo nacional que tenemos lo tenemos por lo indígena”. Bautista S., Rafael, *El Kawildo*, www.rebellion.org, julio de 2007.

regresar, *para sí*, el *poder de decisión* (la legitimidad pone en su lugar a la ley, como lo fundado, no como fundamento).

El legalismo parte de un razonamiento tautológico que está lejos de reconocer aquello de lo cual proviene y a lo cual se debe, por eso puede eximirse de actualizar un *contenido* y su auto-referencia no hace más que diluir el *por qué* de su ejercicio.

Entonces, la legalidad se procura contenido *real* si se sostiene, única y exclusivamente, en una legitimidad también *real*. En ese sentido, una praxis política democrática, en su pleno ejercicio, no hace sino actualizar el *por qué* de su ejercicio: “la vida es la condición absoluta, pero aun más: es el *contenido* de la política; y es por ello igualmente su objetivo último, cotidiano, el de sus fines, estrategias, tácticas, medios, estructuras, instituciones”.¹⁶⁰

La política no actúa abstracta e impersonalmente, desplegando lógicas que actúan por inercia, sino que, despliega y se proyecta, en referencia siempre al *contenido* que se expresa *normativamente* en todo su acontecer. *Sin esta referencia, la política pierde no sólo el sentido sino su posibilidad misma.*

Volviendo al ejemplo, la *justificación*¹⁶¹ práctica a la que recurrimos es siempre el *contenido*, en tanto *criterio*, que estamos desplegando de modo *normativo*: la política se suprime si no posibilita la soberanía popular, que legitima, de modo *real*, lo que se constituye y lo que se instituye, la aplicación misma de la ley. Además, como “la política no termina con la sola pretensión política de legitimidad”,¹⁶² la soberanía popular se muestra como *referencia real*¹⁶³ de una praxis política con *pretensión de justicia*.

160 Dussel, *ibid.*, p. 404.

161 “Se *justifica* una decisión (acuerdo, norma, ley, etc.) *desde sus principios*. *Justificar* es un acto de la capacidad de juzgar determinante, que pasa de lo universal a lo particular o singular”. *Ibid.*, p. 346, cursivas mías.

162 *Ibid.*, p. 405.

163 “El hambre o sufrimiento de un pueblo puede ser detectado cognitiva y afectivamente como hechos a los que se tiene acceso desde una *referencia* a lo *real* por parte de nuestra subjetividad, acceso a lo *real* que se encuentra más allá de una mera interpretación intersubjetiva válida de valores”. *Ibid.*

El pueblo se devuelve la soberanía ante la ley (la guía en su ceguera) y reivindica *para sí* el *poder instituyente*, como origen de lo político: el pueblo es el *sujeto político* por excelencia que se da instituciones para hacer posible una *liberación real*. Y la *normatividad* queda expresada dando consistencia a lo que emerge como producto de la soberanía popular; el *contenido material* trasciende la democracia *formal* al amplificarla más allá de lo instituido, devolviéndose el *demos* su *poder instituyente originario*. *Poder que norma*, por eso, *re-forma* y *trans-forma lo dado*.

Una política que “parte de hechos, juzga hechos, tiene pretensión fuerte de verdad política y, por ello, de justicia material”,¹⁶⁴ no puede sostenerse en un “paradigma de la consciencia”. Su propia posibilidad está determinada por una constatación *pragmática*: *la intersubjetividad es un hecho* y, como tal, es punto de partida; pero este punto de partida remite siempre al ámbito que la hace posible, desde donde la política se descubre más allá de los procedimentalismos, formalismos, voluntarismos, etc., que caracterizan a la política moderna.

Un hecho también dado en la realidad humana, en la experiencia, es la capacidad de ser *responsable*: “Es también un hecho que todos tenemos experiencia de ser responsables de nuestros actos, que es lo que denominamos consciencia moral”.¹⁶⁵ El hecho empírico de descubrirse como ser humano involucra, ineludiblemente, la condición *responsable* de ese descubrimiento; la constatación empírica que deduzco es que *estoy a cargo* de mi vida: “Es un *ser* que le va en su esencia tener simultáneamente un *deber-ser*, es un *ser* en cuya naturaleza le va sincrónicamente el *ser normativo*. Su *normatividad* consiste en actuar desde su *responsabilidad*”.¹⁶⁶

164 *Ibíd.*, p. 428.

165 *Ibíd.*, p. 429. Así también lo expresaría Hans Jonas, citado por Dussel: “en su dimensión íntegra, sin embargo, la responsabilidad es una función de nuestro *poder* y proporcionado a él. La magnitud de nuestro *poder* determina la extensión de lo que puede afectarse de la realidad [...] El Poder acrecienta la responsabilidad”. *Ibíd.*. Ver Jonas, Hans; *El principio de responsabilidad*, Herder, Barcelona, 1995.

166 *Ibíd.*, p. 430.

Por eso se puede afirmar categóricamente: “Sin responsabilidad no hay ley, y aun la libertad es una consecuencia de la *autoconsciencia refleja responsable del sujeto*”.¹⁶⁷ Por eso el *querer vivir* del *poder* como *voluntad* se expresa en una obligación *normativa* que se propone *el sujeto* emancipado, es decir, *el sujeto* con consciencia moral; el *debo vivir* expresa entonces la exigencia ética que, en el *debemos vivir*, se expresa políticamente como el modo *responsable* de vivir *comunitariamente*.

De este modo, la *validez* de esta pretensión, hace *referencia*, más allá de lo *puramente consensual* (ámbito de *validez* y legitimidad, que puede ser hasta cultural), al ámbito de *lo real*, como “la última referencia veritativa del modo de realidad de la vida inmediata de la comunidad política”.¹⁶⁸ Es lo que Dussel señala: “este *realismo crítico* me es exigido por necesidad de saber incorporar en la política la *responsabilidad material*”¹⁶⁹ ante el hambre y la miseria. La política entonces tiene pleno *contenido real* que se expresa en su despliegue *responsable* y *comprometido*, además de fundado desde una *normatividad* inherente a la propia *vida humana*, que es el *criterio último de verdad* que actualiza la política y, en sentido explícito, una *política de liberación*.

La *normatividad* es una constancia que despliega la *voluntad-de-vivir* en ese actualizar siempre el *contenido* que expresa y revela, en el *consensuar* inevitable de las subjetividades y en la *factibilidad* que tiene siempre que producir para realizar la *voluntad-de-vivir*. La *responsabilidad individual* se vuelve *normatividad política*, de modo que el despliegue de lo político no sea caótico y des-provisto de sentido. El sentido de una vida *responsable* es siempre *normativo* y esto es una constatación de realidad que lo político debe de saber reproducir. La corrupción de lo político se genera por el desconocimiento de la *normatividad* inherente que tiene todo actuar *responsable*, que no vela sólo el interés propio sino el de todos los que conforman aquella *comunidad* que es siempre la mía.

167 *Ibíd.*. Cursivas mías.

168 *Ibíd.*, 404.

169 *Ibíd.*.

SEGUNDA PARTE

*“Yo venía a expresar la forma de cómo
recuperar la vivencia de nuestros pueblos,
llamado el Vivir Bien,
recuperar nuestra visión sobre la madre tierra,
que para nosotros es vida (...).
Se habla mucho del socialismo,
pero hay que mejorar ese socialismo del siglo XXI,
construyendo un socialismo comunitario
o sencillamente el Vivir Bien,
en armonía con la Madre Tierra,
respetando las formas de vivencia de la comunidad”.*

Evo Morales

¿Qué quiere decir comunidad?

La noción de comunidad

La noción usual de *comunidad* arrastra una variedad de ideas. Lo cual produce una ambigüedad que, literalmente, arrastra, su comprensión; de ese modo, es capaz tanto de enarbolar movimientos de liberación como sistemas de dominación.¹⁷⁰ Es importante

170 La “comunidad política” es también un concepto legitimatorio de la soberanía política del Estado de derecho. En este sentido, “comunidad” es un ente abstracto que quiere designar el conjunto de la sociedad civil. La “comunidad cristiana” constituía, en sus inicios, un movimiento de liberación, frente al imperio romano. Actualmente, se opone al sistema político vigente, una *vuelta a la comunidad*; que ya no coincide con el concepto de “comunidad política” estándar, sino con un *más allá* que la “sociedad moderno-liberal-colonial” (esta supuesta contradicción en los términos puede ser abordada, como no contradictoria, en casi toda la obra de Aníbal Quijano, como modo peculiar de la estructura moderno-colonial del poder; por ejemplo: “Esto presenta una situación en apariencia paradójica: Estados independientes y sociedades coloniales. La paradoja es sólo parcial o superficial...”. Quijano, Aníbal; *Colonialidad del poder...*, p. 234). Porque supuestamente la forma “sociedad” (moderna) sería un momento superior, en un supuesto desarrollo lineal de una historia unívoca (eurocéntrica), que la “arcaica” forma de *comunidad*. Ver Habermas, Jürgen; *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, Taurus, Buenos Aires, 1990. En los hechos, la forma “sociedad”, no ha demostrado ser superior a toda otra forma de *comunidad* sino que, más bien, está demostrando, de modo apresurado, cómo es posible la des-

recordar que, su elaboración, en la tradición moderno-occidental, es producida por la cristiandad latina. La *comunidad* de la iglesia era, como *postulado*, la adopción existencial del *modo de vida* de los primeros apóstoles; algo que se retrata en el libro de los “Hechos de los Apóstoles”: “Perseveraban en oír la enseñanza de los apóstoles y en la unión, *en la fracción del pan* y en la oración (...); y todos los que creían vivían unidos, *teniendo todos sus bienes en común*; pues *vendían sus posesiones y haciendas y las distribuían entre todos según las necesidades de cada uno*”.¹⁷¹

composición paulatina de las relaciones humanas. La “sociedad”, de modo general, es la reunión jurídica de intereses individuales; la predominancia exagerada del individuo es lo que especifica el modo “sociedad” y esta es, precisamente, la razón de la descomposición paulatina de este conjunto: al primar los intereses individuales se sacrifica aquello que se denomina “bien común”; el conflicto se hace inevitable, por eso la política moderna disuelve la legitimidad en la legalidad establecida y, mediante ella, termina atentando contra toda legitimidad posible; pues *si la legitimidad radica en la ley, entonces, el pueblo está de más*: la política se vacía de todo contenido *real*, se vuelve inevitablemente *formal*. Una de las primeras críticas contundentes a la forma “sociedad” se puede encontrar en Marx: la diferencia explícita que hace entre *Gesellschaft* y *Gemeinschaft*. Ver Dussel, Enrique; *Hacia un Marx desconocido*, Siglo XXI, México, 1988; *El último Marx y la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, México, 1990; también *Marx y la modernidad...* De modo que, en el sentido que queremos formular, *comunidad* no es nunca sinónimo de “sociedad”.

171 *Hechos de los Apóstoles*, 2:42-45, en *Biblia Nacar-Colunga*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1968. Cursivas mías.

El comercio de esta palabra sufre muchas transformaciones,¹⁷² pero conserva siempre algo del ideal manifiesto en aquel modo de vida.¹⁷³ Ese contenido es el que destaca la analogía que se quiere

172 No pretendemos aquí elaborar una historia de la palabra (lo cual excede los límites de este trabajo). Pero cabe destacar que la latinización de la palabra no coincide con el sentido anteriormente expuesto; lo mismo puede decirse de su comprensión helenizada. Parece que esta no-correspondencia se pretendió superar desde temprano, en detrimento del sentido original (cultural y antropológico) hebreo-semita. Porque, por ejemplo, el latín *communitas*, que mienta el estado común, proviene de *communis*, y este de *moenia*, que hace referencia a las murallas, es decir, a la idea de defensa común; *munus*, por su parte, dice al oficio o cargo, que implica la noción de obligación. Se podría decir que común es lo que pertenece a muchos, por esto es común. De similar modo, los presocráticos (en los albores de la filosofía griega), aluden a lo común, como principio o *arkhé*, a *lo Uno* (aquello que explica y da razón de la multiplicidad). Heráclito dirá que el *logos* es *lo común*, como patrimonio de todos, como manifestación de lo verdadero: lo divino. En general, para los griegos, la ley es *lo común*, el orden que impone la *physis*, o naturaleza, como orden divino. Por eso se dice *lo común*, como un orden impersonal que le impone al ser humano un orden trágico y necesario. Por eso el humanismo griego no pudo producir un concepto positivo de libertad, menos de liberación; producción que será posible, en occidente, gracias al humanismo semita, contenido en el cristianismo. Ver Dussel, Enrique; *El humanismo semita*, Eudeba, Buenos Aires, 1969; *El humanismo helénico*, Eudeba, 1975, Buenos Aires. La noción de *comunidad*, que fue adoptada por los movimientos de liberación indígenas, en el Nuevo Mundo, proviene de aquel contenido presente (de modo ambiguo) en el cristianismo. Lo cual demuestra que, *del lado indígena, hubo ya anticipadamente una razón crítica capaz de asumir lo mejor y más notable de occidente, de modo crítico, y no como mera apropiación inconsciente.*

173 "... quisiera señalar que el espíritu utópico parece no deberle nada a occidente y menos a la modernidad, porque si bien Tomas Moro, Campanella o Francis Bacon, inauguran en Europa lo que se llama la literatura de la utopía, no se puede olvidar que ésta es imposible sin la presencia de la teleología cristiana (que esta, a su vez, proviene *no* de Grecia y, mucho menos de Roma, sino del mundo judío-hebreo-semita). Pero lo más llamativo en este asunto nos alerta acerca de otro encubrimiento moderno. Las Reducciones jesuitas en América habían servido de modelo para imaginar aquel paraíso bíblico que postulaba la cristiandad latina (y la cristiandad protestante, que se continúa en el norte de América). En Europa no tardó en aparecer una variada literatura al respecto, pues los jesuitas controlaban gran parte de la educación en los países europeos (el mismo Descartes se formó en La

mostrar y sugiere una apropiación de la palabra (apropiación lingüística del vencido, que quiere expresar en el lenguaje del dominador su situación real y su pretensión de liberación, además de su propia cosmovisión), en gran parte de las rebeliones indígenas, sobre todo desde el siglo XVIII. Es decir, en términos políticos, no tendríamos por qué renunciar al término *comunidad* (por ser occidental), que fue también usado por las rebeliones indígenas, como muestra no sólo de estrategia política sino también de apropiación desprejuiciada que hace el indio del lenguaje hegemónico. Si el contenido liberador de la *comunidad* –que se quiere proponer– es trascendental, y no sólo particular, entonces el discurso también debe proponerse su universalización, apropiándose de conceptos fundamentales para dotarles del contenido que queremos expresar.¹⁷⁴

Fleche, escuela jesuita); lo cual no disminuyó con la expulsión de la orden jesuita del Nuevo Mundo, en 1767; esa literatura y la misma experiencia en las Reducciones que los jesuitas expulsados trajeron a los países de Europa produjo, con el tiempo, la postulación del ‘socialismo utópico’, de modo que no sería una exageración decir que el ‘socialismo científico’ es nieto del socialismo que practicaban jesuitas e indígenas en las reducciones. Pues no sólo se comportaban de acuerdo a la ética de los primeros apóstoles (que todo lo compartían en común y daban a cada quien lo que necesitaba) sino al modo de vida que los propios guaraníes habían desarrollado en busca de la ‘Tierra sin Mal’ (cuando expulsan del Nuevo Mundo a los jesuitas en 1767, por presión de España y Portugal, y acaban con las Reducciones, el obispo enviado por Roma critica esa forma de vida y asegura: ‘he oído de semejantes y disparatadas ideas en algunos radicales franceses’; a lo cual replicaba un jesuita: ‘pero si era la forma de vida de los primeros apóstoles’”). Bautista S., Rafael; *Apuntes para un Diálogo*, ensayo presentado con motivo de la presentación del libro de Adolfo Colombres: *América como civilización emergente*, octubre de 2007, ed. Tercera Piel, La Paz, Bolivia.

- 174 Sólo el que está lleno de prejuicios ve en *todo* lo ajeno lo incompatible y, en consecuencia, imposible de complementariedad. Curiosamente la lógica aymara no concibe una resolución del conflicto por la anulación de uno de los polos del conflicto. Cuando aparece un fundamentalismo indigenista, que sólo sabe proponerse la romántica admiración estática de lo que se es, de modo involutivo, inevitablemente afirma una política conservadora, también de dominación. Pero este tipo de apuestas riñen con la propia cosmovisión *comunitaria* de la vida, tal vez por eso estas posturas parecen más provenir de ámbitos mestizos que de verdaderamente indígenas.

Parece que esos contenidos son ya manejados en las rebeliones de Tupac Amaru y Tupac Catari, para incorporar esta palabra en el lenguaje político de estas luchas y depositar en ella el sentido desde el cual se comprende un *vivir en comunidad*, como el *vivir* propio del *ayllu*¹⁷⁵ o el *modo-de-vida* anterior a la “llegada de los europeos”, en el lenguaje castellano.¹⁷⁶ Ese contenido implícito, el que se estaría expresando en la recurrencia a señalar *lo comunitario*, como el *modo-de-existir* de este *mundo-de-la-vida*¹⁷⁷ específico (el “andino”¹⁷⁸), sería el del *ayllu*. Es lo que se estaría pretendiendo

-
- 175 Concepto fundamental que iremos trabajando a lo largo de esta parte. De-seamos aclarar, de antemano, que no nos interesa tanto la noción usualmente manejada, como descripción empírica de organización social, como la que elabora Bautista Saavedra: como un conjunto de familias repartidas de modo agrupado. Ver Saavedra, Bautista; *El ayllu*, La Paz, 1903. Reducción sociológica repetida, curiosamente, por una variedad de intelectuales indígenas en la actualidad; haciendo imposible su consideración, si se quiere, filosófica, del asunto. Nuestra intención será escarbar, precisamente, esa posibilidad.
- 176 Al parecer, la traducción de *ayllu* o modo-de-vida anterior a la llegada de los “intrusos europeos”, es ya depositada en la palabra *comunidad*, a propósito de las diligencias que realiza Tupac Amaru, en favor de los indios, previas a su alzamiento armado. Ver Lewin, Boleslao; *La rebelión de Tupac Amaru*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, Cuba, 1972.
- 177 Pues no se trata solamente de una cultura, sino de toda una cosmovisión compartida por varias culturas, que pueden ser hermenéuticamente comprendidas, a partir de este *modo-de-existir*.
- 178 “Resulta curioso que la afirmación de una identidad (la ‘andina’) no pase por una consideración crítica del término que bautiza tal identidad. Dentro de la tradición humanista occidental, nombrar algo es darle el *ser* (cuya procedencia, casi siempre olvidada, es la cultura hebrea que, vía cristianismo, penetra en la Cristiandad occidental y en la posterior Modernidad). Pues bien, ¿de dónde procede la palabra ‘andes’? Casi todos concuerdan en que la violencia occidental empieza con el bautizo que se hace de tierras que ya tenían un nombre propio (negada la humanidad de los habitantes, también se niega su mundo, negando los nombres que tenían sus tierras); pero nadie pone en entredicho el nombre (‘andino’) que designa y agrupa a las culturas quechua, aymará, el Tiahuanaco, etc. Curiosamente, Virgilio, uno de los autores predilectos del renacimiento (sobre todo por la *Eneida*), nació en ‘Andes’, un pueblo en la región de Lombardía, cerca de Mantua; desde esta región se puede apreciar, al noreste los Alpes, y al suroeste los Apeninos (como en los ‘Andes’ se ve la cordillera occidental y la oriental). Puede que

expresar con esta noción, depositando este contenido en una palabra que expresa,¹⁷⁹ aunque de distinto modo, ese conjunto de *relaciones recíprocas y solidarias*, que hacen de la existencia un lugar de *merecimiento y responsabilidad*; es lo que más se acercaría, semánticamente, al sentido original de *ayllu: la comunidad*.

La noción es todavía una idea. Más allá de la concepción acostumbrada de *comunidad* (cargada de toda la ambigüedad referida), deseamos explicitar los contenidos implícitos que guarda la noción en su sentido específicamente indígena. Entonces, se trata de la producción misma del concepto. Dotar de contenido a algo todavía vago y ambiguo. Producción que tiene que ver con el hacer auto-consciente la racionalidad presupuesta en este nuestro *modo-de-vida* concreto; es decir, producir el concepto *significa*, en definitiva, *producir nuestra propia subjetividad*. Pero no se trata de inventarnos algo sino

algún cronista ‘letrado’ haya querido rendir un homenaje a Virgilio, bautizando con el nombre de su pueblo la región que hoy conocemos como ‘Andes’. Lo curioso es que este nombre después la adopten los indigenistas (en-cubriendo otra vez lo que ya habían encubierto los españoles). No es nada improbable que este sea el origen de ‘Andes’, ‘andino’ y, en todo caso, la no clarificación de este origen, huelga decir, da muestras de una reprochable falta de criticidad, a la hora de sostener empecinadamente una afirmación cultural que, en principio, acepta irreflexivamente un nombre que le fue impuesto”. Bautista S. Rafael; *La ambigüedad del mito del Pachakuti*, ponencia presentada en el “VI Encuentro Nacional de Filosofía y Humanidades”, Cochabamba, Bolivia, octubre de 2006. Una versión bastante extendida indica que esta denominación procede del “Antisuyo”, o región de las cordilleras; pero, aun así, ni el “Antisuyo” comprende todo el mundo “andino”, que sería, en todo caso, todo el “Tahuantinsuyo”, ni abarca siquiera el “Kollasuyo”; es decir, el “antis” del “Antisuyo”, indica una región de los cuatro “suyos” y no la totalidad que se pretende expresar con “lo andino”.

- 179 La tarea del *pensar* es también sacar a las palabras de su ámbito cotidiano y llevarlas a un ámbito fundamental; aquello que insinúan, aunque de modo ambiguo. *Lo que se indaga es el contenido. Este indagar es la historia de la producción del concepto*. Por eso el *pensar* que insistimos es un *pensar que piensa lo que está pensado*. Por eso, también, es un *pensar epistemológico*, porque *pensando* vacía el contenido previo del concepto para dotarle un nuevo contenido; por ejemplo: así como los griegos pensaron la helenidad y a esa abstracción llamaron filosofía, así la tarea de una filosofía boliviana será la de pensar el propio *mundo-de-la-vida*.

de hacer consciente lo que contenemos siempre (inclusive aunque fuera de modo negado): tomar ya no sólo consciencia sino pasar a la autoconsciencia del *sentido* que nos presupone como parte responsable de una *comunidad-de-vida*; adquirir autoconsciencia de ese sentido es producir la autoconsciencia de lo que somos, en última instancia.

El concepto

En el concepto se expresa y se formaliza un *modo-de-vida* y su producción es también la producción y el desarrollo de ese *modo-de-vida*.¹⁸⁰ Esto quiere decir que la producción del concepto, como producción de conocimiento, no es un lujo superfluo de afanes especulativos, sino el lugar desde donde los compromisos políticos se hacen explícitos. El conocimiento de uno mismo tiene consecuencias siempre, en última instancia, políticas; porque en éste se juega la vida una subjetividad en proceso de reconstitución, cuyo proyecto de vida no puede sino determinarse como la propia autodeterminación del sujeto.

Hegel es quien advierte, de modo lúcido, esta *finalidad última de la ciencia: la producción de la subjetividad*.¹⁸¹ De tal modo que la praxis teórica (en cuanto filosofía) no es o no debiera ser un pasatiempo especulativo del ocio sino, y es el caso de Hegel, un requerimiento fundamental de todo proyecto político.¹⁸² La *doctrina del concepto* es, y no por casualidad, la última parte de la *Ciencia de la Lógica*; se podría decir que es la culminación de todo el proceso lógico de constitución de la ciencia, es decir, de la subjetividad, donde

180 Producción que indica el camino de la definición. Definir, en este caso, es elevar la idea a concepto, es decir, *producir auto-consciencia*. Las ideas son lo que se desprende del ámbito de la comprensión; por eso en la comprensión comprimimos, tenemos una idea, de lo que sucede o, como diría Heidegger, el *dasein* comprime lo que le aparece como caudal de información.

181 Pero en Hegel se trata de la producción de la subjetividad moderna; por ello, las consecuencias que deriva de ello, es decir, *la absolutización del sujeto moderno europeo y la preeminencia de lo lógico en desmedro de lo histórico*, es algo que no podemos dejar de criticar. Ver Bautista S., Rafael; *Octubre: El lado oscuro de la Luna...*; *Pensar Bolivia bajo el cielo de Octubre*, de próxima aparición.

182 Ver Pinkard, Terry; *Hegel. Una biografía*, Ed. Acento, Madrid, 2001.

se afirma el horizonte último que da consistencia a una subjetividad que ve en su despliegue de dominación global, una teodicea, es decir, un destino manifiesto de lo Absoluto: “Ser y esencia, por lo tanto, son los momentos de su *devenir*; pero él [el concepto] es la *base y verdad* de ellos (...), el concepto es la siguiente absoluta unidad del ser y de la reflexión, que el ser *en-sí* y *por-sí* existe ante todo porque es también reflexión o *ser-puesto*, y que el *ser-puesto* es el ser *en-sí* y por-sí (...). Esta infinita reflexión en sí misma, es decir, que el ser *en-sí* y por-sí existe sólo porque es un *ser-puesto*, es el *completarse* de la *sustancia*. Pero este completarse no es más la *sustancia* misma, sino algo más elevado, esto es, el *concepto*, el *sujeto*”.¹⁸³

Ese *completarse* es el Dios hecho hombre; aquella *infinita reflexión* produce la historia como su exteriorización que, en su *devenir*, acontece ese *completarse* que ya no es más la sustancia inicial sino, y lo subraya, el sujeto. No podía estar mejor expresado el eurocentrismo en su fundamentación ontológica. El sujeto moderno-europeo (ahora gringo) lo es todo, el Absoluto que se *completa en su devenir*; el resto del mundo es apenas el teatro de éste su *devenir en su completitud* (por eso para la subjetividad moderna, el mundo le aparece apenas como el conjunto de mediaciones para la realización plena de su proyecto acabado de dominación).

Más allá de Hegel, en nuestro caso, la consciencia no parte de la consciencia sensible sino del *acontecimiento*. La subjetividad que se libera no se enfrenta a los entes sino a la historia, a *su* historia. Aparece *ante sí* desde la interpelación de su ser histórico. Por eso, la producción del concepto será de modo hermenéutico. La hermenéutica nos hace posible el configurar el existir como posibilidad misma del “*entenderse* y de ser ese entender”,¹⁸⁴ en este sentido, el interpretar hermenéutico es el *desde-donde* se hace inteligible el “modo de ser” del existir: “la interpretación es algo cuyo ser es el del propio vivir fáctico”.¹⁸⁵

183 Hegel, G. W. F.; *Ciencia de la lógica...*, pp. 511-513.

184 Heidegger, Martin; *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza, Madrid, 2000, p. 33.

185 *Ibid.*.

En ese sentido, la producción del concepto, no es un añadido, desde fuera, sino que sugiere, en este caso, un reconstituir del existir según sus propias posibilidades; el *cómo* de este existir es como el despertar del existir mismo, hacer consciente su *cómo* del existir es hacer consciente su *desde-donde*; el concepto “muestra el haber previo”, por eso: “Los conceptos fundamentales no son añadidos posteriores, sino motivos conductores: tienen a su manera el existir en sus manos”.¹⁸⁶

Ahora bien, la posición o *situación hermenéutica*, es siempre nuestra *situación de comprendido* dentro del *mundo-de-la-vida* que presupone el existir;¹⁸⁷ por ello no se trata de un cotejar autores o teorías sino de un explicitar hermenéuticamente una comprensión que ya nos presupone y da sentido a la revolución que nos está aconteciendo¹⁸⁸ y está dando lugar a una transformación profunda de esta entidad abstracta llamada Bolivia. Una entidad formal que nunca pudo adquirir contenido porque siempre negó la realidad de la cual emergía y a la cual se debía siempre. La posibilidad de, por vez primera, constituir nación y trans-formar un Estado colonial, se hace real cuando acontece el des-cubrir lo que somos y lo que nos constituye como humanidad. Por eso se trata de *un producir que nos produce*; el re-conocimiento de aquello que nos sostiene y *desde donde* hacemos posible una “revolución democrático-cultural”. Ese

186 *Ibíd.* p. 35.

187 “La hermenéutica habla *desde* lo ya-interpretado y para lo ya-interpretado”. *Ibíd.* p. 37. El enfoque filosófico que insistimos indica que el estar despierto “está activo en una *auto-interpretación* originaria que la filosofía se ha dado de *sí misma*, constituyendo esa interpretación una posibilidad decisiva y un modo de que el existir se encuentre consigo mismo, aparezca ante sí mismo”. *Ibíd.* Por eso el interpretar es el propio modo de existir; en este caso, el conocer filosófico, es el modo de conocer como cualidad del existir: “el modo como el existir fáctico (...) se pone de modo inexorable en sí mismo”. *Ibíd.*

188 En sentido estricto: no preguntamos a libros o autores sino al *mundo-de-la-vida* (en este caso, el llamado andino) de modo sistemático; es decir, por reflexión, nosotros mismos aparecemos como los interrogados, porque provenimos de aquello que, de modo implícito, se encuentra presente, aunque sea por ausencia o negación, en nuestro propio modo cotidiano de existir. El hecho mismo de *ch'allar*, de esperar a los muertos o bailar danzas autóctonas ya exponen una estructura del existir que se re-conoce en esas manifestaciones como propias.

es el *desde donde* se abre nuestra *situación hermenéutica* que, al ir produciendo el concepto, va reconstruyendo el *horizonte de sentido* que presupone nuestro existir.

Para desarrollar, de modo organizado, este interpretar hermenéutico y, para hacer, como se dice, atajos en nuestro camino, recurriremos a algunos trabajos de Grimaldo Rengifo; los cuales señalan, para nuestros fines, las aproximaciones pertinentes de lo que iremos desarrollando en perspectiva política.

No se tratará, en todo caso, de una “lectura correcta” de aquello (no se trata de *remitirse al texto*), sino del desarrollo, en el sentido que proponemos (de una hermenéutica de la *exposición del sujeto*, que siempre somos, en todo caso, nosotros mismos, como parte de este mundo-de-la-vida nuestro), de *lo sugerido*, en un tratamiento que potenciará el contenido político del concepto.

Tampoco nuestro interés se concentrará en responder con “exactitud” a alguna definición que se haya producido, sobre todo por el discurso llamado “indigenista”.¹⁸⁹ En esta segunda parte,

189 Creemos que una considerable literatura indigenista, reproduce, inconscientemente, el marco categorial moderno-occidental. Esto es lo que no posibilita un conocimiento *potencial* sino un adecuarse a lo ya definido y comprendido, un repetir lo ya sabido. Por ejemplo, si se dice que: “la certeza de lo divino es la intuición de la totalidad” y luego, que este divino, es la Cinterrelación íntima del ser absoluto de la totalidad con respecto al estar de la vida” (Miranda Luizaga, Jorge y Del Carpio, Viviana; “Fundamentos de las espiritualidades panandinas”, en *Teología Andina*, Tomo I, ISEAT, La Paz, Bolivia, 2006, p. 23); inadvertidamente se está reproduciendo, no sólo la cosmovisión helénica, sino el fundamento de una ontología de la dominación; en efecto, el ser es el fundamento ontológico de una totalidad absoluta y es, precisamente, la categoría fundamental que estructura *lo que es*, lo *dado*, como sistema cerrado, como totalidad truncada. Por otro lado, la insistencia empírico-contrastable de los estudios históricos y antropológicos, por ejemplo, del *ayllu*, ha derivado en su *des-potenciamiento*; pues no otra cosa significa cierto afán positivista (bastante común en estos antropólogos e historiadores) de cotejar sólo su aparecer “objetivo”, el cual es ya un refrendar el encubrimiento inicial, pues lo constatable es también producto de la distorsión histórica que se produjeron desde, sobre todo, las reducciones toledanas. También, el énfasis politicista, abundante en la actualidad, adolece no sólo de una epistemología crítica sino hasta de una lógica: por ejemplo, cuando Patzi critica el apelar al “romanticismo étnico

la producción del concepto ha de tener, inevitablemente, por motivos ya señalados, el desarrollo de su contenido político; la noción todavía abstracta de *comunidad*, la iremos desarrollando y produciendo, como una producción del concepto que comprime *el sujeto de esa exposición* (la lógica y estructura de la comunidad lo expresa *el sujeto* mismo), de modo que se explicita el carácter político de *potenciamiento*¹⁹⁰ del *sujeto* que se expresa en el concepto. La producción del concepto trata de algo más que su mera resignificación semántica. De ese modo, *lo sugerido* nos ayuda a exponer la fidelidad, no del sentido original de *lo sugerido*,¹⁹¹ sino la fidelidad encaminada por la hermenéutica del existir mismo.

ancestral”, como el apelar “al ayllu ancestral como una nueva forma de organización, pero (no) en modo contemporáneo” (Patzí, Félix; “Rebelión indígena contra la colonialidad”, en *Ya es otro tiempo el presente*, Muela del Diablo, La Paz, Bolivia, 2005, p. 236), su crítica no sabe reconocer niveles del discurso, pues esa referencia (del *ayllu* ancestral) se la debería estudiar al nivel de los postulados y no de la empiria; la misma crítica puede hacerse de modo inverso, pues lo que demanda acaba siendo un enunciado más, sin otra indicación que la enunciación misma: “no lograron construir un proyecto societal alternativo al sistema de capital y la política liberal, que supere el etnocentrismo indígena y el localismo agrario” (*ibid.*); si ese proyecto societal alternativo debe ser la superación del etnocentrismo indígena, entonces no se entiende su segunda demanda: “la estructura organizativa del partido no obedecía a las estructuras comunitarias” (*ibid.*).

190 “El conocimiento es sólo conocimiento cuando es capaz de destacar y desarrollar lo *potencial* de la realidad social. En tal caso, el conocimiento es creador, porque construye realidad, en consecuencia, el conocimiento no puede ser de otra manera sino político; lo político de la realidad sería precisamente lo fecundo que crea más realidad, ya que lo político ‘más allá del quehacer operativo [es] consciencia de la historicidad del momento, como construcción de proyectos’”. Bautista S., Rafael; *De la historia a la política*, inédito, agosto, 2007.

191 Como lo expresa también Dussel, a propósito de una relectura de los clásicos, necesaria para emprender una nueva fundamentación de la política: “No se nos debiera atacar por no haber efectuado una exégesis *correcta* de un clásico (porque una tal exégesis no es nuestra intención, que sería alguno así como ir cociendo muchas posiciones eclécticamente reunidas en un discurso incoherente), sino por no haber *usado adecuadamente la sugerencia* del clásico, o de haber desaprovechado alguna de sus posibilidades actuales”. Dussel, Enrique; *Política de la liberación: La arquitectónica...*, p. 12.

La comunidad de *parientes*

Todavía en términos abstractos, *comunidad* indica una suma de relaciones recíprocas. El cómo y el qué de estas señalan el *modo-de-ser*; pero nuestra aproximación quiere ir *más acá*: el *por qué*. En términos de *ser* se postula algo *dado*, pero lo que aparece no es precisamente algo *dado* sino algo cuya referencia no se agota en la determinación fija y limitada de sus elementos.

La especificación inmediata que aparece como *comunidad*, en términos de *ayllu*, indica una *comunidad de parientes*. No se trata de lo común abstracto de la tradición occidental, como un orden trascendental más allá de lo humano. La determinación de *parientes*, ya expone el sentido de reciprocidad que se quiere indicar. Lo concreto aquí es el *modo de relación*: la *comunidad de parientes* es un *modo de relación* que establece la propia existencia. El *Ayllu* indica no una *comunidad* a secas, sino la congregación siempre *extensiva* de *parientes potenciales*; de modo que la *comunidad*, por principio, se determina como una *comunidad abierta*: “En un mundo de equivalentes y donde la noción de persona es vivida como un atributo de todo cuanto existe y no sólo adjudicable a los miembros de la comunidad humana, la palabra “parientes” es extensivo también a los cultivos, a la chacra. Los campesinos consideran a las papas de su chacra como a sus hijas y cuando recién se incorporan le dan el nombre de nueras”.¹⁹² La personificación, más que un atributo,

192 Rengifo, Grimaldo; *El ayllu*, inédito, Lima, 1996, p. 4. Para esta sección, utilizaremos recurrentemente los trabajos de Rengifo porque, creemos, que estos (como ya hemos indicado) expresan, de modo comprimido, los contenidos que queremos desarrollar. La referencia “agrocéntrica” que destaca tiene, para nosotros, el valor fundamental de saber situar una referencia trascendental: el fuerte contenido *material* de unas culturas que no son susceptibles de comprenderse de modo “cosmológico”, como es recurrencia de otros autores que, a nuestro modo de ver, cargan todavía un eurocentrismo, reproduciendo inconscientemente categorías que nunca se detienen a *criticar* y, consecuentemente, deducen de ellas ya no aproximaciones sino encubrimientos de lo que quieren expresar. En toda “cosmología” tiende a desaparecer el ser humano; el *logos* del orden toma el carácter de un orden trágico y necesario, lo cual produce una ontología de

es el *reconocimiento pleno del carácter de sujeto de todo pariente potencial*. Entonces, la equivalencia no es cuantitativa sino cualitativa. Lo que aparecen no son objetos sino *sujetos*. *Sujetizar* al propio producto, en este caso, la papa, manifiesta ya una cualificación no meramente economicista del mismo hecho de la producción. No existe enajenamiento entre lo producido y el productor, por lo tanto, lo producido no es una simple mercancía sino es comprendida hasta como una nueva vida. El carácter sagrado de la producción no es entonces una ingenuidad sino el reconocimiento de que una producción no es mera producción, sino que en la producción ya establezco el *modo de relación* que me *define* como parte integrante de una *comunidad* presupuesta.

En ese sentido la *comunidad* aparece como una noción *metafísica*¹⁹³ que integra el mundo humano con todo aquello que le rodea y forma parte de ese mundo como *comunidad*; integración que afirma *el sujeto* en la propia producción. La *comunidad* no es algo *dado* sino *lo que se produce*.

Común y unidad, como partes descompuestas de esta noción, nos sirve para enfatizar lo que se quiere indicar: *lo común* es aquello en lo que todos participamos, a lo cual tendemos y expresamos en lo que producimos, que es, en última instancia, nosotros mismos (en el producto estamos nosotros, por eso, nada mejor que el producto agrícola para mostrar esto). La *unidad* que se expresa, tiene el carácter de reunión siempre en proceso de realización, por eso se trata de una reunión de la cual se parte, pero también a la que siempre se tiende, en un continuo deside-

la dominación. Nos referiremos a una *cosmovisión* y no a una “cosmología”; el hincapié en la primera radica en la *visión*, esta *visión* es siempre *la visión*, la perspectiva, el punto de vista, de *un alguien concreto, un alguien presente en la visión* no como objeto sino como *sujeto*. Una labor pendiente, en el discurso “descolonizador” que se maneja repetidamente es, precisamente, el desmontaje de todo el marco categorial moderno-occidental. Algo de eso hemos pretendido realizar en la primera parte.

193 En el sentido que Levinas desarrolla en *De otro modo que ser o Más allá de la esencia...* No se trata de los principios generales del ser. Se trata de la Ética como ciencia primera.

rátum que pone en movimiento a la existencia. Por eso es una *unidad* que agrupa *parientes*.

Esta agrupación es siempre *extensiva*, dispuesta siempre a la integración continua de nuevos *parientes*: “Decir papá, tío o hermano a las personas de la generación de nuestros padres o de las nuestras, sean o no parientes consanguíneos o afines, es una manera usual de comunicarse en los Andes”.¹⁹⁴ Se dice también *tíos, tías* a ciertas *personas* sobrenaturales,¹⁹⁵ a las cuales se rinde cierto culto, los cuales son siempre mencionados en las *ch'allas*¹⁹⁶ o en diversos actos rituales. Esta manera de *personificar* es el modo extensivo que adquiere la *comunidad* en los términos de *comunidad de parientes*. Este *parentesco* no es algo fijado sino un algo que se va extendiendo como el modo que tiene de *estar-siempre-siendo*¹⁹⁷ la *comunidad*. En el *ayllu* no podría haber alguien ajeno; podrían aparecer desconocidos, pero siempre en potencia de hacerse conocer y rejuvenecer el *ayllu*. La renovación no proviene necesariamente desde adentro del *ayllu* ya conocido. Por eso, el modo-de-ser del

194 Rengifo, Grimaldo; *op. cit.*, p. 4.

195 No recurriremos a la denominación de “divinidades”, pues esta figura no expresa, adecuadamente, el contenido, más *familiar*, de *Wacas, Apus, Achachilas*, etc. En adelante será *wacas* la denominación que adoptaremos para significar lo que no es precisamente natural. La vinculación con lo sagrado, en el mundo “andino”, no genera distanciamientos; lo *familiar* trasciende lo estrictamente humano, de modo que el ser humano no *vivencia* su existir como un *estar-arrojado* o *yecto*, sino como un *estar-enfamiliarado*; en este sentido, no hay extrañeza en los modos de relacionarse, no hay seres “sobrenaturales” ajenos a lo *familiar*, es decir, ajenos al *encariñamiento*; tampoco hay sólo cosas, pues todo tiene su carácter de *familia*.

196 La *ch'alla*, más que un acto de devoción, es un acto cotidiano por el cual se “paga”, se ofrece, al modo del alimento, a un alguien no humano. Todo es un ser vivo quiere decir: todos son *personas* y tienen necesidades; por ejemplo, la casa es también *persona* y en cierta época del año se le “paga”, se le hace fiesta, se le alimenta, de modo que sus necesidades sean también atendidas. A ciertas *wacas* se les invoca como *Tíos* o *Tías*, a los cerros como *Achachilas*, o abuelos; también se invoca al *Condor Mamani*, como un pariente necesitado en las *ch'allas*.

197 El “bien-siempre-está” es todavía usual en el castellano rural, para indicar el modo no estático en que se está como *persona*, siempre siendo y estando, nunca concluido ni acabado sino siempre abierto.

ayllu es un ir siempre trascendiendo sus determinaciones. No se agota en lo que ya es sino se relanza siempre a lo que todavía no es.

Nadie es ajeno del *ayllu*, pues no hay nadie que no provenga de un *ayllu*; en este caso, un nadie o un don-nadie (o hasta un hijo de nadie) es algo inconcebible. El individuo no puede entenderse al margen de *su ayllu*, su modo de *vivenciarse*¹⁹⁸ es siempre como perteneciente a *su ayllu*. Pero este *su ayllu* no siempre es único: “El Ayllu tampoco tiene linderos físicos fijos. En cierta circunstancia mi Ayllu es mi comunidad o sea Ayllu de Ayllus. Pero cuando se está en la comunidad puedo decir que pertenezco al Ayllu de mi apellido paterno, o al de mi Apu de referencia, o al sector en que vivo. En otro contexto, p. e., si estoy en la capital de la provincia, y si se me pregunta de mi Ayllu puedo responder aludiendo al nombre de mi distrito al que pertenece mi comunidad y con cuyos Apus me siento familiarizado, y así el Ayllu puede ser también mi provincia y siempre se está en Ayllu. En este sentido el parentesco es bastante plástico y sus integrantes pueden ampliarse o contraerse en consonancia con la situación que en ese momento vive una agrupación”.¹⁹⁹ Esta elasticidad es también la elasticidad del concepto: así como sus fronteras son poco rígidas, así también su elaboración conceptual no puede ser contractiva. ¿Cómo entendemos entonces el *ayllu*?

El *ayllu*, como *comunidad de parientes*, no expresa solamente el mundo humano.²⁰⁰ Se trata de una noción trascendental que quiere expresar el carácter fundamental del modo cómo el *mundo-de-la-vida* “andino”, comprende y vive *con sentido* el sentido que

198 *Vivenciar* no quiere decir experimentar. El experimentar señala de antemano una relación sujeto-objeto; mientras que el *vivenciar* quiere indicar una *proximidad* (no una *proxemia*, como diría Dussel) *persona-persona, cara-a-cara*, de responsabilidad mutua, recíproca.

199 Rengifo, Grimaldo; *op. cit.*, p. 6.

200 Por eso resulta reducida aquella acepción que entiende el *ayllu* sólo como “una forma de organización social para los pueblos indígenas”. Ver, por ejemplo, *Ayllu: Pasado y futuro de los pueblos originarios*, THOA, Aruwiwiri, La Paz, Bolivia, 1995. Se trata, más bien, como se irá mostrando, de la “comunidad como estructura de la vida”.

tiene el mundo en cuanto *comunidad*. No se trata de una *comunidad* abstracta; su modo concreto indica una *comunidad de parientes*. En este caso, lo común no es *lo nuestro* (como apropiación deliberada) o lo común del todo (por referencia ontológica a un *orden dado*).

Lo común dice de la *proximidad* más inmediata; por eso la analogía con el vientre es siempre aquello que se recalca cuando se quiere indicar la pertenencia humana a la *Pacha-Mama*. Ésta, como *Madre* por antonomasia, es el lugar de la vida que conocemos, como el vientre, el lugar que da cobijo, luz y alimento y hace posible la vida de todos: “Al ser todos miembros de mi Pacha o casa de mi Ayllu, todos los que habitan dentro de ella son vivenciados como mis familiares. La misma actividad de regeneración en los runas no es sólo vivida como producto de la unión de seres de la misma especie, sino también como expresión de la actividad criadora de la Pachamama”.²⁰¹ La *Pacha-Mama* no es un ente pasivo, es *Madre*, cuya continua actividad *criadora* la cualifica como persona superlativa a la cual nos debemos: así como *nos cría*, así también *la criamos*. La producción que producimos en ella es un *criarle*, como expresión de reciprocidad en el agradecimiento.

El *ayllu* no es, entonces, una mera organización, sino el *modo-de-vivir en comunidad* con todos aquellos que nos rodean y forman parte de la vida, por eso también se dice que estamos *con-formados* por todos aquellos que contiene la vida del individuo: la *sallqa* y las *wacas*²⁰² (la *Pacha-Mama* y los *Achachilas*). Por eso es impensable, dentro de esta *cosmovisión*, la separación o enajenación entre hombre-naturaleza o entre ser humano-Dios; tal separación supondría una lejanía, un extrañamiento, una independencia imposible. La extrañeza genera soledad, pero si todos somos familia, “no hay el concepto de soledad y orfandad sino el de amparo. El andino vive acompañado de las deidades y la naturaleza a quienes ampara, cuida y protege”.²⁰³ Los *vivencia* como *parientes*, con los cuales establece

201 Rengifo, Grimaldo; *op. cit.*, p. 4.

202 Lo que intentarían indicar los deficientes conceptos de naturaleza y lo sobre-natural.

203 *Ibid.*, p. 6.

relaciones de dependencia recíproca, desde donde comprende la pertenencia como responsabilidad mutua; por eso puede hasta dirigirse a una *waca* en señal de amonestación. La responsabilidad que adquiere le hace reclamar una co-responsabilidad. La realización de la *comunidad* es el desarrollo de esta co-responsabilidad; por eso el *runa* o el *jaqi*²⁰⁴ nunca concibe su acción como aislada o sólo individual. Lo que él hace lo hace mancomunadamente. Por eso la política no le es extraña sino lo más próximo a aquello que concibe como praxis; sólo que en su praxis política, hay un añadido trascendental: toda decisión no es sólo individual o grupal sino *comunitaria*, donde hacen acto de presencia los otros *parientes*. Si el asunto es la *comunidad*, nadie puede estar al margen, menos los *Achachilas* ni la *PachaMama*. Afirmar la *comunidad* es *hacer comunidad*.

Pero el *ayllu* no es nunca algo *dado* ya, de antemano; es más bien un algo que *se prepara*. Es decir, y esta es una cualidad del concepto, no es algo apriorísticamente determinado, sino algo que el ser humano²⁰⁵ debe, en consonancia, con la vida, saber re-producir, re-generar y re-novar, de modo que la vida sea posible de ser continuada y ampliada.

En este sentido, la responsabilidad acontece en el ser humano como la pre-disposición inscrita en su propia existencia: la *preparación* del *ayllu* es su incumbencia (desde esto es que puede convocar a las otras existencias). *Preparar*, en este caso, es brindar todas las mediaciones para que pueda desarrollarse la *crianza*:²⁰⁶ el *ayllu*, decíamos, no es sólo una relación consanguínea, sino

204 Lo que intentaría indicar el deficiente concepto de individuo.

205 El sentido propuesto viene expresado en estas palabras de Rengifo: "De allí que en los Andes, la noción de runa (hombre en quechua) o jaque (hombre en aymara) no puede ser equiparado sin más con la noción de hombre occidental. La noción de runa no implica trascendencia de lo no 'humano', una liberación de la naturaleza sino la vivencia más íntima y afectiva de las forma de vida de la naturaleza y de las wacas en el propio 'dentro' del runa". *Ibíd.*, p. 8.

206 Concepto que iremos construyendo progresivamente y desarrollaremos más adelante.

“una comunidad de personas encariñadas del que brota una vivencia afectuosa, solidaria y saludable”.²⁰⁷

Cuando el amparo y el afecto se *densifican*, es cuando la actividad *criadora* se desarrolla con plenitud. El *ayllu* se *prepara*, como se *prepara* una *casa*,²⁰⁸ para efectuar la actividad *criadora*. Habitar entonces, como el modo de *preparar* el *ayllu*, no indica una separación del medio ambiente: cultura-natura; sino un efectuar, de modo humano, la “actividad *criadora* de la Pachamama”.²⁰⁹ Esta actividad es una re-creación empática que se llama comúnmente *reciprocidad*: “es el ‘gusto de dar y de criar con cariño’ y no una ‘obligación’ perentoria dentro del marco de un cierto derecho

207 *Ibíd.*, p. 5. Cursivas mías.

208 *Casa* como *bogar*, en un sentido no sólo espacial sino también temporal, de constitución subjetiva: “La casa tiene que ser *bogar* para los privados de lugar en ella. Pero los privados pueden aparecer como los hospedados si es que su incorporación es sólo formal. El *bogar*, se dice, es la presencia del ser amado, el lugar de la reunión, desde donde se crece, desde donde se sale hacia fuera y a donde siempre se regresa (que no es lo mismo que escapar, el que escapa ya no desea volver). Habitar la casa no es sólo ocuparla. Se habita la casa como se habita el vientre; el vientre es como la tierra, de lo que le pase a ella depende nuestra existencia. La tierra no es cosa, le afecta la condición del que la habita. La casa es el soporte de la intimidad (como el vientre), sus cimientos son los nuestros; la casa es la prolongación del cuerpo. Su condición no es la de una cosa en el espacio, sino la de un lugar en el tiempo”. Bautista S., Rafael; *Octubre: El lado oscuro de la Luna...*, p. 134.

209 En este caso, la indicación es importante, pues no se trata de un “crear de la nada”, sino de un *criar lo que hay*. Esta característica es fundamental, pues explicaría el por qué no fue posible que los movimientos indígenas adoptaran posiciones anarquistas en sus luchas. Dentro de la *cosmovisión* “andina” es prácticamente imposible postular un algo nuevo desde la nada, una libertad incondicionada e irrestricta; es más, “preservar”, “reconstituir”, “restaurar”, son palabras fuertes que han sido siempre enarboladas en las rebeliones indígenas: “La regeneración no es un volver a generar algo de la nada, sino el ‘afloramiento’ de nuevas formas de vida contenidas ya en las existentes, brotamiento que se realiza con la participación solidaria de las comunidades de runas, de la sallqa y de las wacas”. Rengifo, Grimaldo; *op. cit.*, p. 8. Las rebeliones indígenas pueden entenderse, de ese modo, como *restauradoras*, es decir, como *re-vueltas* a un orden anterior, restaurar una “libertad muy antigua”; ver: Thomson, Sinclair; *Cuando sólo reinasen los indios*, Muela del Diablo, La Paz, Bolivia, 2007.

tradicional de devolver lo dado”.²¹⁰ Es una *reciprocidad libre*, no un simple e interesado dar para que me des; el “dar con cariño” es la pura gratuidad del ofrecer-se, del estar-a-disposición-de, el fundamento existencial del *servicio* como modo del *dar-me* a los demás.

Al *criar* se es también *criado*, el *ayllu* mismo se *cría*, se lo *prepara*; en este sentido, vivir en familia “implica criar la armoniosidad y el *ambiente engendradora que haga brotar el cariño de la familia*. El *ayllu* en este sentido, *es la chacra que posibilita la crianza del cariño y del amparo*”.²¹¹ Este mundo tiene sentido en la medida en que la *crianza* le da ese sentido; ese sentido proporciona deleite en la vida de la persona al *criar* y *dejarse criar*: la vida de cada uno facilita la vida de todos: “la crianza, tanto para quien cría como para quien es criado, es la forma de facilitar la vida, es la forma de participar a plenitud en la fiesta de la vida. Al ser todos una familia en permanente crianza”.²¹²

Eso es lo que genera la *pertenencia*, el ser parte de un mundo que *criamos* y que *nos cría*; en eso consistiría la *vivencia de lo comunitario*: el mundo como *casa*, como *hogar*, como amparo, donde no se excluye a nada ni a nadie. La mediación estructural de este mundo, como una totalidad de sentido (como *ayllu*) es entonces la *crianza*; ésta se especifica como la *con-versación* mutua y recíproca que se genera en connivencia con el sentido del mundo; para que nadie quede excluido de la fiesta de la vida, se dice que todas las formas danzan en reciprocidad, *con-versando*²¹³ siempre, *criándose*: “Justamente es en esta fiesta jubilosa y cotidiana del mundo vivo en donde se va criando la armonía, al ir logrando la complementariedad entre todos, al comprobar que la vida de cada quien sólo es posible por la presencia y colaboración de todos los otros. *A esta*

210 Rengifo, Grimaldo; *op. cit.*, p. 5.

211 *Ibid.*, p. 6. Cursivas mías.

212 Rengifo, Grimaldo y Grillo, Eduardo; “Criar la vida y dejarse criar”, en *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Buena Vida*, GTZ-FAM, edición de Javier Medina, La Paz, Bolivia, 2001, p. 52.

213 También se dice que *con-versar* es danzar, pues en la danza uno *lleva* y *se deja llevar*; para *llevar* hay que *saber a dónde llevar* y *dejarse llevar* implica una docilidad y obediencia a alguien que *sabe llevar*.

comunidad de cariños de humanos, naturaleza y deidades, se denomina ayllu".²¹⁴

Entonces el *ayllu* no es un algo dado sino un *algo a lo cual se tiende* en cuanto *horizonte*, lo que da sentido al mismo hecho de *preparar* las condiciones de su realización. El *ayllu* se *vivencia* en ese *preparar*; por eso el *preparar* es, en realidad, un *preparar-se*. Por eso, también, me considero ser humano, persona, *jaqi*, en cuanto soy y me comporto como un *criador*. El *sujeto* es un *criador*. Ese su *estar sujeto a*, es una re-ligación que produce de modo auto-consciente en la misma *crianza*.

Ahora bien, el sentido mismo del *preparar*, es el que señala una responsabilidad y, en la perspectiva que estamos indicando, una clara referencia de contenido político: si el *ayllu* se *prepara*, esto quiere decir –repiteamos– que no es algo *dado* sino que implica una responsabilidad del sujeto que, en el caso práctico, se trata de una responsabilidad política: “el *ayllu*, en este sentido, es la chacra que posibilita la crianza del cariño y el amparo”.²¹⁵ Lo común también es esa responsabilidad e indica otro contenido que hace a la *comunidad*, al *ayllu*: se trata de una *comunidad de criadores*. Esta responsabilidad adquiere características metafísicas: si no hay *crianza* no hay re-generación de la vida y esta podría cesar (casi siempre se oye decir: el día que no haya llamas el mundo se acabará, lo mismo se dice de la papa, de la coca, etc.).

Para que haya *crianza* tiene que haber *chacra*. La *chacra* es el mismo *preparar*: el lugar donde la *crianza* se producirá. Pero no todo lugar pide *chacra*, es decir, no hay un disponer exclusivo del ser humano; aquí también se precisa de la *con-versación*, pues no todo lugar es lugar adecuado: todo tiene su tiempo y lugar y, en este caso, es el lugar el que, en la *con-versación*, *pide* ser *chacra*: “Es un ambiente de continua incorporación de nuevos miembros y la renovación de otros que pasan a descanso, pues la vida en ella es dinámica y a ciclos de mucha intensidad, le siguen ciclos de contracción. Las pruebas siguen estos ritmos y pulsaciones, lo que

214 Rengifo, Grimaldo y Grillo, Eduardo; *op. cit.*, p. 52. Cursivas mías.

215 Rengifo, Grimaldo; *El ayllu...*, p. 6.

equivale a indicar, como dicen los campesinos, que: todo tiene su tiempo”.²¹⁶

La *chacra* es el lugar donde se re-crea la vida y se la llena con nuevos *parientes*, más formas de vida que acompañan a la regeneración de ésta. En este sentido, la *chacra* excede el ámbito estrictamente agrícola y constituye todo “ámbito de conversación que renueva la multiplicidad de formas de vida”.²¹⁷ Por eso encontramos en todos estos conceptos la *potencialidad* de toda una rica concepción implícita de la política (ya no en su estrechez moderna sino en su viva complejidad), que los movimientos indígenas han venido insistiendo en su irrupción en la lucha política, pero, como no se tenía las categorías pertinentes para descubrir esa potencialidad, quedaban, a lo sumo, como mero anecdotario de nociones “extrañas”.

Entonces, el *ayllu* es el modo (como nuestro modo, humano, como sincronía con el modo de todo) de acomodarnos entre nosotros,²¹⁸ *comunitariamente*, en continua *con-versación* que sostenemos entre nosotros y con los otros modos de vida, “con quienes compartimos (sallqa y wacas) la vida en nuestra localidad, pacha, al compás telúrico-sidereal anual, wata”,²¹⁹ para seguir viviendo y engendrando más vida: “de ahí el sentimiento de incompletion de cada quien porque bien sabemos que nuestra vida solo es posible dentro de ese hervidero de vida que es el mundo comunitario andino”.²²⁰

216 Rengifo, Grimaldo; “Prueba y diálogo en la cultura andina”, en *Cultura Andina agrocéntrica*, PRATEC, Lima, Perú, 1991, p. 215.

217 Rengifo, Grimaldo; *El ayllu...*, p. 20. Cursivas mías. A lo cual hay que agregar: “en la visión andina del mundo, los runas y los miembros de la sallqa o naturaleza son la ‘chacra’ de las wacas”. *Ibid.*

218 La descomposición de la palabra nos ayuda para indicar la doble presencia del nosotros: el *nos* y los *otros*, no sólo de lo humano y de lo que no lo es, sino también de aquella extrañeza que surge cuando un determinado mundo se ontologiza, es decir, se cierra. El sentido expansivo-trascendental del *ayllu* sería el modo de continua apertura que impediría su ontologización.

219 Renjifo, Grimaldo y Grillo, Eduardo; “Criar la vida y dejarse criar”, en *Suma Qamaña. La Comprensión indígena de la Buena Vida*, p. 54.

220 *Ibid.*, p. 55.

El sentimiento de no estar nunca completo no indica una dependencia negativa sino el *salir de sí* como movimiento existencial de una subjetividad que se acrecienta, a medida que se trasciende: cuando ese *salir de sí* vuelve a *sí*, vuelve enriquecido y con el impulso siempre renovado de *salir más allá*. Lo afirmado entonces, más que el ego, es ese movimiento relacional que produce *comunidad*: la *reciprocidad*. *Criar* y ser *criado* es esa *reciprocidad* que mantiene, conserva y ampara, este tejido que se conforma: el *ayllu*.

La *comunidad*, cuyo contenido conceptual despliega su “esencia”²²¹ como *ayllu*, es el sentido que hace a un mundo en *continua crianza*. Pero el *ayllu* está todavía en su *indeterminación*, en su *potencia* de *hacer ayllu* (porque el *ayllu* no es un *ser* sino un *hacer*) cuando no se lo *prepara*, cuando no hay *chacra* dónde producir y reproducir la *crianza*. *Criar* es el modo cualitativo en que se *determina* el *ayllu* como éste o aquél *ayllu*.

Pero la *crianza* no es un modo autónomo de ser del *ayllu*, sino *el modo como se realizan los sujetos haciendo ayllu*. Se podría decir que el proceso de individuación aparece al *criar* y ser *criado*. Por eso la *comunidad de parientes* es, en consecuencia, una *comunidad de criadores*. *Criar* es *con-versar*. La *crianza* es recíproca porque la *con-versación* es recíproca. La individuación es un proceso continuo de *crianza*, donde el aprendizaje es extensivo y sugiere un incremento de la subjetividad por la capacidad de apertura que significa el *criar* y ser *criado*, en todo ámbito de *ayllu*, que excede siempre lo estrictamente humano.

De este modo, se puede advertir, en los términos indicados: *preparar* el *ayllu* es una responsabilidad política, no solo porque la responsabilidad es común, o porque el *hacerse cargo* de la *comunidad*, que es una manera de *criar*, es el modo de individuación, sino porque ese tipo de *dis-posición*, no se deduce de las prerrogativas de un oficio; responde a un algo anterior de toda consideración vocacional, responde al modo *comunitario* del existir. *Criar* es también *servir*. Y este modo, el *servicio comunitario*, es lo que constituye la cualidad política del *hacerse cargo de la comunidad*. Por eso el *servir*

221 Como *lo de suyo*. Lo esencial siempre expresa, en la línea de constitución, las piezas últimas sobre las cuales está constituido algo.

resulta lo más sublime, porque *sirviendo* *crío* la continuidad de la vida, *bago comunidad*, es decir, restauro continuamente el mundo en cuanto *comunidad*. *Hacer comunidad* o *hacer ayllu* sería algo como hacer nido para que la vida toda pueda regenerarse. En eso consistiría ser humano, o sea, *jaqi* o *runa*. Por eso, la comprensión que de *sujeto* se desprende de esta cosmovisión no puede nunca reducirse a la intelección pura. El *sujeto* es práctico, en este sentido, político.

Pero antes de definir este modo cualitativo que adquiere lo político en esta *cosmovisión*, queremos resaltar su aspecto material y la ligazón íntima entre el *sujeto* y aquello a lo cual está sujeto de modo inmediato: la *Pacha-Mama*. Esto nos servirá para subrayar el hecho de que toda política no puede *no* incluir, de modo explícito, la *materialidad* de la vida, y que ésta es, en última instancia, la razón por la cual, la política es posible y necesaria para la vida, tanto humana como no-humana.

Por eso, la libertad humana no puede fundarse sino en la responsabilidad, que es el modo de indicar una *pertenencia* trascendental que *sujeta* al ser humano a *la Tierra*. La política tiene, de este modo, una normatividad implícita, que se expresa como *responsabilidad en el servicio*. *Criar* y *ser criado*: *servir* es ser *merecedor* de la vida. La política sólo puede ser *política para la vida*.

Se podría objetar que nuestra aproximación pareciera idílica. Pero cabe indicar lo siguiente: estamos describiendo, de modo hermenéutico, el *modelo trascendental* que presupone el concepto; es decir, nos movemos todavía de manera propedéutica. Si este momento aparece *sin* contradicciones es porque nos encontramos todavía en el nivel abstracto, donde los conceptos aparecen todavía sin determinaciones; no hay todavía movimiento real, en consecuencia, el despliegue, todavía simple, desata ya su propia complejidad, a medida que el horizonte se nos adviene. Es en el proceso de sus posibles *determinaciones*, para usar lenguaje hegeliano, que aparecen, inevitablemente, las contradicciones.

Pero, insistimos, se trata del modelo ideal que proyecta *el sujeto* en su *exposición*. La lectura hermenéutica extrae de esa *exposición* lo que de genuino proyecta y que, en la irrupción política que hace, se *expone* de mejor modo. La *comunidad* no es un mundo sin

contradicciones, tampoco la disolución de éstas; precisamente porque la *comunidad* no es un *algo dado*, sino *un producir*, supone esto que ésta nunca está asegurada sino aperturada (que implica también siempre un riesgo) a la restauración, regeneración y renovación. Ésta es la tarea que *el sujeto* asume de modo autoconsciente, porque puede también suceder la desconstitución de la *comunidad*.

Pero las descripciones abstractas que hemos hecho, son necesarias para ir armando los conceptos fundamentales, el vocabulario básico necesario para enfrentar, de modo metódico, un “ascender a lo concreto”.²²² A medida que sigamos llenando de contenidos a los conceptos, estos irán exponiendo la rica complejidad del sentido último que pretendemos explicitar. “Desde la ‘fuente metafísica’ o ‘ética’ (...), tendremos la *razón fundamental* de todos los conflictos fundamentales”,²²³ que irán apareciendo a medida que se vaya *ascendiendo* a lo concreto. El concreto que iremos desplegando en este trabajo será, como ya dijimos, su especificación política.

Otra objeción sería que esta investigación carece de sostén empírico que pueda afirmar sus hipótesis. Pero esa misma objeción no es sino resultado de la deficiencia epistemológica y metodológica que arrastra la ciencia social estándar en el modo cómo se relaciona con la realidad: “La teoría del fetichismo de Marx sostiene que para una ciencia en la cual las relaciones de dominación aparecen simplemente *como lo que son*, la misma realidad llega a ser invisible. *No tiene más que una empiria*. De esta manera se le escapa precisamente todo lo que es condición de la vida (...). Sin embargo, la teoría la excluye. La excluye al *decir solamente lo que es*. Eso le permite ser útil en las prácticas de la vida normal para entender la manera de actuar de aquellos, que se mueven en una sociedad mercantil adaptándose simplemente a ella”.²²⁴

222 Método que Marx desarrolla en los *Grundrisse*; método que recupera Dussel en su *Política*: “Es entonces pedagógica, metódica y eficazmente necesario ir de lo simple a lo complejo, de lo abstracto a lo concreto”. Dussel, Enrique; *Política de la liberación. La arquitectónica...*, p. 8.

223 *Ibid.*, p. 24.

224 Hinkelammert, Franz; *Sobre la reconstitución del pensamiento crítico...*, p. 11. Cursivas mías.

Además, cabe señalar: el ángulo político que hemos descrito en la primera parte, es lo que nos permite organizar una perspectiva que es coherente “con la lógica del análisis centrado en una realidad que es problematizada desde el ángulo de un proyecto, que se piensa no solamente como deseable sino también como posible”.²²⁵ En ese sentido, insistimos, la re-construcción que estamos exponiendo es conceptual y quiere describir el *horizonte de comprensión comunitario* que presupone el *mundo-de-la-vida* “andino”; entonces, una contrastación supuestamente “empírica” con el mundo rural carecería de valor, pues lo contrastado es, en la mayoría de los casos, con un mundo, si no descompuesto, en proceso constante de descomposición (esto quiere decir: de modernización), por la penetración sistemática de patrones de vida adversos y atentatorios al modo de existencia que estamos tratando de describir.²²⁶

Si se halla en descomposición, ¿cómo es que pretendemos exponer *lo suyo-de-sí del sujeto*? Esta descomposición la sufre *el sujeto* y esto es lo que *expone* como la contradicción inherente que manifiesta su condición escindida; deprivado de su mundo, muestra, sobre todo en su inserción en la lucha política, la necesidad de re-equilibrar una pertenencia que le devuelva el sentido que sufre perder (por eso, cuánta más crítica es su deprivación, más genuina es su lucha). Por eso no se trata de hacer una cronología

225 Zemelman, Hugo; *De la Historia a la Política...*, p. 109.

226 “Así, a través de esta Ley de Participación Popular, por primera vez se rompe con el esquema comunitario de control colectivo sustentado en la rotación de autoridad, donde no rige la lógica de la ganancia a la hora de ocupar cargos públicos, y donde no es la riqueza económica la que lleva a obtener réditos políticos (...). Con la Ley de Participación Popular no sólo se fue transitando poco a poco hacia otra lógica política que carcome las formas ancestrales, sino que se dislocó el sistema de rotación de cargos”. Patzi, Felix; “Las tendencias en el movimiento indígena en Bolivia”, en *Movimiento indígena en América Latina: Resistencia y proyecto alternativo*, Jornadas Latinoamericanas, La Paz, Bolivia, 2006, p. 67. En realidad la descomposición viene desde antes, pero, en la actualidad, supuestas leyes de descentralización política han logrado, en efecto, no la democratización del poder sino la administración del control poblacional y, lo que es peor, la desagregación de sus vínculos de resistencia.

de sus luchas o una acumulación de sus apareceres sino de acceder al contenido que da sentido a todo aquello.

La “objetividad” que se nos reclamaría, no sería sino la claudicación: la consagración de *lo que es*; el hecho constituido deducido de las definiciones anticipadas que ya se tiene. En nuestro caso, la realidad objetiva no es algo *dado*, clausurado en sus *potencialidades*, sino la realidad que se corresponde con la transformación de un proyecto en realidad: “En esta alternativa la realidad es un producto de la potenciación que resulta de una capacidad de acción que se desenvuelve con una orientación determinada. En esta determinación aparece clara la articulación entre lo que es objetivamente posible con lo subjetivamente deseado, que incluye a lo objetivo, de forma de no incurrir en el reduccionismo a un simple capricho de voluntad”.²²⁷

Por eso repetimos: la articulación compleja entre el *horizonte de comprensión* presupuesto (esa densidad temporal como lógica de acumulación de la memoria histórica hecha política de resistencia) y el *potenciamiento* de la realidad (como proceso histórico de transformación de un proyecto en realidad), no puede ser reducido a sus mediciones empíricas. En este ámbito prima el fenómeno pero, epistemológicamente, los fenómenos no pueden dar razón de sí mismos. En ese sentido, lo empírico es dato pero no es fundamento. Sin fundamento, todo es dispersión, las partes son puro fragmentos sin totalidad. Por eso la recurrencia a un *horizonte trascendental* que articule a todo lo disperso que uno encuentra en las manifestaciones empíricas. Ese *horizonte* es lo que deseamos

227 Zemelman, Hugo, *op. cit.*, p. 112. Es lo que destaca Zemelman, por ejemplo, en Zavaleta: “constituye un ejemplo de investigación acuciosa y profunda dentro de este entorno, lo que impulsa al autor a forjar categorías de análisis que nada tienen en común con aquellas sacadas a fuerza de cuerpos conceptuales adocenados”. La forma de organizar el análisis y el mismo lenguaje tiene que ser repensados, así como el modo de la argumentación: “... siempre están redondeadas por construcciones metafóricas, las cuales cumplen la función de aprehender la realidad como síntesis y a la vez en toda su apertura. Por eso es que permiten vislumbrar horizontes sugerentes para estimular la reflexión y la búsqueda”. *Ibid.*, p. 117.

explicitar, porque es el *horizonte* que fundamenta las prácticas que expresan al *sujeto* que expresa ese *horizonte*.

La responsabilidad política por la Tierra

La *chacra*, como todo ámbito de *con-versación*, excediendo así su exclusiva referencia agrícola, muestra la íntima ligazón, denotada semánticamente, del ser humano con *la Tierra*, con *la Pacha-Mama*.

Esta palabra se traduce frecuentemente por naturaleza,²²⁸ pero nuestro énfasis sugerirá, más bien, su traducción por algo más telúrico: *la Tierra*. Esa íntima ligazón desaparece si el concepto se vacía de materialidad, es decir, de corporalidad, de terrenalidad; en consecuencia, la personificación de Ella resultaría en –como en la tradición latina– una serie de atributos abstractos que dicen muy poco de su existencia real y concreta.²²⁹ En este sentido, la noción

228 El contenido del concepto naturaleza tiene una historia específica y en ella aparece una comprensión particular, no universal, de lo que se entiende por ella: “El humanismo y el Renacimiento comenzó a imponer un nuevo esquema. La naturaleza cobró paulatinamente el esquema de una máquina: *natura naturata*, que funciona gracias a ciertas leyes fijas impuestas por la misma naturaleza (*natura naturans*). Todo esto no se hizo en un día sino que necesitó siglos”. Dussel, Enrique; *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*, Sígueme, Salamanca, 1978, p. 195. El concepto naturaleza se constituyó con toda una carga ontificante, quizás necesaria para humanizar un ambiente hostil (pues su divinización era producto del temor que infundía a los pueblos del norte de Europa). La cristiandad tardó siglos en humanizar la “selva negra”, es decir, en *naturalizarla*, pero eso también supuso su *secularización*; es decir, su des-divinización tuvo, como consecuencia, su instrumentalización: *objeto a disposición*.

229 Por ejemplo la definición que hace Boecio sobre persona: “sustancia individual de naturaleza racional”. En la descripción que estamos realizando esa es una pura abstracción que más parece definir a un ente vacío de toda existencia, porque sólo hay persona en el reconocimiento mutuo, intersubjetivo; se podría decir que personificar es el reconocimiento de la dignidad absoluta que posee alguien como persona, es decir, que sólo hay persona en una relación recíproca. Una sustancia individual jamás podría ser persona, pues no tiene con quién establecer una *relación personal*. Ver Ética Comunitaria, en *Obra filosófica de Enrique Dussel*, 1963-2003...

de *Pacha* precisa re-semantizarse,²³⁰ e insistir en esa *fuerza originante de las existencias*,²³¹ *voluntad dual* que muestra el prefijo *pa*²³² y que

230 Aunque no es este el lugar de esa tarea, deseamos indicar que *pacha*, como tiempo-espacio, más parece el forzamiento de la palabra a una urgencia científica que se le quiere otorgar a la cosmovisión “andina”. Por otro lado, ciertas posturas filosóficas han insistido en una ontologización del mundo “andino” en torno a la categoría de *pacha*: “... siguiendo una analítica del tiempo, apunta a estimar la repetición cíclica de los procesos, que corresponde al orden cósmico, pero, además, que no se trata de un retorno a lo mismo, sino de un nuevo modo de ordenar la *pacha*. Aquí parece pertinente preguntar si este ordenamiento se juega en el orden necesario de la *pacha*, porque si lo es, entonces resulta que este proceso cíclico es trágico, es decir, se cumple inevitablemente; ya que el hombre es una *chagana*, ‘un puente cósmico (...) tiene una función de mediación’. Si el runa expresa la patencia de que ‘la plenitud del tiempo se haya cumplido y realizado en el pasado’, entonces es un orden necesario, autónomo y al interior de su naturaleza (...). De este modo, la política parece ser la manifestación de una ideología misticista, asegurada cosmológicamente en un devenir necesario y trágico (...). La política, de este modo, es derivada. Pero no de criterios materiales que le pueda presentar una ética, sino es derivada de principios ontológicos. Occidente actúa de ese modo. Por ello debe prescindir de la realidad para dominarla. La realidad debe ajustarse a los marcos inherentes a la lógica desplegada en la consciencia; o, como dice Hegel, ‘la experiencia es aquel movimiento dialéctico que la consciencia realiza en sí misma’. O, acercándonos a Esterman, podríamos decir: la experiencia es aquel movimiento dialéctico que la *pacha* realiza en sí misma”. Bautista S., Rafael; *Una aproximación crítica a la obra de Joseph Esterman*, inédito, 2006. Ver: Esterman, Joseph; *Filosofía andina*, ISEAT, La Paz.

231 Que haya existencias no quiere decir que haya vidas, pues lo que se despliega en toda existencia es la vida misma, que se contiene, como impulso, en la partícula *pa*. Por ejemplo, si el *Alaxpacha* es los cielos, el arriba, y el *Mankapacha* es el nivel de abajo, de lo oculto, lo que se quiere indicar no son simplemente espacios sino tiempos (el futuro y el pasado), por eso *pacha ajayu* se traduce como la “fuerza del tiempo”. El impulso inicial de la vida, siempre como *voluntad*, es el inicio de todos los tiempos. Fernando Huanacuni, a esta trilogía quechua, aumenta una cuarta dimensión, según la lógica específicamente aymara: el *Kaukipacha* o el tiempo del acaso, lo posible, podríamos decir: la dimensión utópica.

232 Que indica no una dualidad, como generalmente se lo concibe, pues esto casi siempre deriva en una lógica de la oposición (dualismo metafísico). Indica la paridad del impulso inicial, lo cual es coherente con las cosmovisiones más antiguas: “En Hermópolis será *Thot* el creador-ordenador del cosmos.

manifiesta, en cuanto *voluntad*, ese impulso inicial que tienen *las existencias de salir de sí*.

Ya señalábamos que la “esencia” de la *voluntad* es la vida, que la vida misma es nada sin *voluntad*, que su fuerza creadora es *fuerza de voluntad* que, como tal, es todavía la fuente indeterminada de toda determinación que pueda perseguir la vida. Esa es la cualidad que queremos destacar, porque el prefijo *pa* de *Pacha*, es luego complementado por el *cha*, que quiere decir fuerza. No hay una sola fuerza sino dos, pero no dos separados sino dos que son par en cuanto son paridad. En el concepto de *Pacha* está ya expresado, entonces, el sentido de *la comunidad*.

Estas determinaciones del concepto es lo que nos va abriendo camino para ir reconstruyendo un *mundo-de-sentido*: nuestro *mundo-de-la-vida*. Ahora bien, la conjunción *Pacha-Mama* es más que una producción semántica; indica más bien, como todos los demás conceptos, una existencia que, en la misma nominación, se va revelando no como un algo sino como *un alguien*, como persona. *Nombrar es dar vida*. Por eso se dice que los cerros escuchan cuando se les llama por su verdadero nombre.²³³ Como en otras culturas

Los textos cuasi-filosóficos de Menfis efectúan una nueva racionalización: *Ptah* es ahora el creador universal, pero la dicha creación se opera desde su corazón (*Horus*) y por medio de la Lengua, la Palabra, el *logos*, el *nous*: *Thot*, el que crea todo desde su sabiduría, es entonces anterior a la creación del universo”. Dussel, Enrique; *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y la exclusión...*, p. 25. La palabra sola, *Thot*, no crea, precisa del alimento del corazón, *Horus*, la *voluntad*; esto es lo que indica una palabra llena de vida, que produce vida. Esa también ha de ser la palabra en la cosmovisión semita, *dabar*, y no precisamente el *logos* griego (este *logos* es imposible de hacerse carne).

- 233 “El hombre occidental moderno ha perdido la capacidad de dejarse criar. Pregunta a la naturaleza, no conversa con ella”. Rengifo, Grimaldo; *La crianza recíproca...*, p. 37. Hay que agregar: ese preguntar es un literal suplicio que sufre una entidad transformada en objeto; la cosificación tiene también sus consecuencias en el plano del conocimiento. Un conocimiento que despliega una relación de poder, sujeto-objeto, despliega también relaciones de dominación; el conocimiento que se logra no es nunca *dialogado*, es decir, no hay nunca *novedad* en ese conocimiento, es simple repetición y confirmación del conocimiento del sujeto intelectual. Ver nota 52.

antiguas, las palabras no actúan como meros entes de comercio sino como verdaderos tejidos de *la comunidad de la vida*, que los seres humanos intiman y tratan como verdadera extensión de la persona.

Por eso los conceptos siempre tienden a la personificación. *Pacha-Mama* es *Madre*, no sólo porque es lugar y origen de lo que conocemos como vida, sino que es vida por excelencia, pero no es vida abstracta sino que, como *Persona*, es *subjetividad dadora de vida*: *Madre* en un sentido eminente, no un ente *a disposición* sino *un Sujeto con dignidad absoluta*. Pareciera una redundancia, porque, en el sentido expuesto, *Pacha* indica el impulso del tiempo como despliegue de la vida; pero la conjunción quiere indicar el modo eminente de la vida: *Pacha-Mama* indica ya no sólo el impulso inicial sino el movimiento de la vida, *la Madre* no es *dadora de vida* sólo porque alumbra sino porque *da* vida, antes del alumbramiento y después de éste: cuida, alimenta, protege, es vida que, hasta llega al sacrificio, por la nueva vida que se ha propuesto *crear*.

La vida humana está, como en el vientre, en el hogar que brinda la *Pacha-Mama*; por eso se refiere a ella como *Madre* por antonomasia: nuestro lugar, como origen y como existencia, el hogar que nos protege, nos alimenta y nos llama, nos ata y nos abraza, hasta la muerte.

La familiaridad de este entorno es algo que constantemente dialoga. En ella estamos en *comunidad*, porque estamos en permanente diálogo. Lo común, entonces, dice a *lo que está en constante diálogo*. Por eso en el campo es fundamental el *escuchar*; se escucha el viento, los pájaros, el agua, los cielos, etc., todos *dicen* algo y en ese *decir* es que el ser humano produce el conocimiento necesario para habitar, con sentido, el mundo familiar que vive.²³⁴ Por eso

234 No se trata de un conocimiento que parte de *lo visto*, que es el modo de conocer de occidente: conocer para dominar. El conocimiento que se deriva del *escuchar* es un conocimiento que se *abre* a la novedad: “La crítica de Levinas consistirá en desmontar la visión óptica del ser, modelo de intelección platónico, que supone la distancia del sujeto respecto del mundo, y el fundamento de la libertad: ‘Decir que en la base de toda intención, aun la afectiva, se encuentra la representación, es concebir el conjunto de la vida espiritual referida al modelo de la luz’. O sea, el *ver* es preeminencia del

se trata de una *comunidad de parientes*; el *ayllu* no sólo de humanos sino de todos aquellos que comparten, habitan y visitan también *el lugar actual de la vida*. *La Pacha-Mama es ese lugar*. Por eso la lucha por *la Tierra* es tan fundamental para los pueblos indígenas.

Si hay actualidad en este tema, es porque la defensa por *la Tierra* es propuesta por quienes, precisamente, saben *escuchar* los gritos cautivos de *Ella*. El *sujeto comunitario* habla por *Ella*, porque la privación de *la Tierra* es la enajenación absoluta; la carencia y privación de *la Tierra* es el *locus* desde el cual tiene sentido *hablar por Ella*.

La *no tenencia* tiene aquí otro modo de entender el “tener”. No se trata de *la propiedad* de *la Tierra* sino del sentido que consideramos cuando nos referimos a *la Tierra* como *nuestra*. Al conjunto de derivaciones que se desprende de la lógica de la propiedad se opone, de este modo, la lógica de la *pertenencia*. Consideramos algo *nuestro* cuando el grado de relación se establece en términos de *pertenencia*. O sea, ¿qué se quiere decir cuando se dice *mi* pueblo o *mi* mujer? La *pertenencia* se entiende como aquella gratuidad pasiva (la paciencia de la caricia que espera la respuesta siempre libre) del merecedor; como diciendo: “yo pertenezco a mi pueblo porque nací en él”, “yo pertenezco a esa mujer y no a otra, porque ella me tomó un día para siempre”, etc.

sujeto; lo visto cae dentro del campo de lo inteligido: ‘la luz de la evidencia es el único lazo con el ser que nos pone como origen del ser, es decir, como libertad’ (...), la trascendencia permitirá salir del yo, atrapado por la consciencia, por medio del lenguaje. Ante *lo dicho*, lo prefigurado, *el decir* es un *decir* actual, que se descubre a medida que se expresa y, ante este decir *desde el otro*, lo que queda es el sagrado respeto del escuchar, antes de la trampa del saber que quiere designar antes de escuchar lo que tiene que decir *el otro*. En la estructura del saber hay una imposibilidad de salir de sí mismo; por tanto, la socialidad no puede tener la misma estructura del conocimiento. El conocimiento no nos pone en comunión con *lo verdaderamente otro*; no reemplaza a la socialidad; es todavía y siempre una soledad. De este modo la relación con el otro implica así un mandato ético: escuchar, que es el hecho de la trascendencia”. Bautista S. Rafael; *El otro, la trascendencia y el infinito*, inédito, 2003. Ver Levinas, Emmanuel; *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 2002.

La *pertenencia* es una relación de *responsabilidad agradecida*; por ejemplo, soy (es decir, tomo consciencia de lo que soy) *desde* que alguien me hace descubrir (la novedad en la que me descubro a mí mismo) mi propia singularidad. La dialéctica del descubrimiento de lo que soy, precisa de la *otredad*;²³⁵ por eso, lo que me define no es nunca mi propio yo sino la relación personal que establezco y que me descubre como lo que soy (por eso se dice: lo que nos define no es lo que nos confirma sino lo que nos desafía, y lo que nos desafía casi nunca proviene de uno mismo). Se trata de un movimiento trascendental que atravieso en cuanto relación,²³⁶ con una presencia que me acontece, precisamente, como un *acontecimiento*. Del mismo modo, soy esto que soy porque nací en un lugar, donde fui esperado y recibido, porque en ese lugar se me fue regalada la vida; le dio a mis ojos el regalo de verle, a mis manos el suelo donde se cultivan cultivándola, el aire y el viento para que mi boca pueda hablarle y cantarle, etc.

Pero la lógica de la propiedad diluye esta *pertenencia* y esta *responsabilidad* y estima más bien la condición de la posesión, de modo que la *pertenencia* se transforma en dominación. Yo no *pertenezco* a ella, ella *me* pertenece; la relación ya no es de merecimiento sino de imposición de uno sobre otro. Algo es propiedad cuando es reducido a cosa:²³⁷ alguna cosa como cualquier otra. La cosa no

235 Ver Levinas, Emmanuel; *De otro modo que ser...*

236 Ver Levinas, Emmanuel; *Totalidad e infinito...*, sobre todo capítulos 3 y 4.

237 Esa es, precisamente, la condición original, por la cual, la naturaleza, en tanto *objeto*, pasa a ser un ente manipulable y a *disposición* de una razón instrumental; condición sin la cual es prácticamente imposible la ciencia moderna, su tecnología y el capitalismo. Privarle a la naturaleza de su condición de *sujeto* es algo exclusivo de la ciencia moderna, pues culturas, incluso europeas, antes de la modernidad, nunca consintieron en degradarla de tal forma, convertirla en *objeto*, *cosa a disposición*: “Ni el burocratismo oriental de Needham, ni ninguna otra explicación social y económica, bastan para explicar por qué la revolución científica, como se la ve en Occidente, no se desarrolló en otra parte. La razón más básica es que ni el Islam, ni en la India, ni en el Lejano Oriente, la sustancia y la materia de la naturaleza estaban tan vacías de una carácter sacramental y espiritual, ni la dimensión intelectual de estas tradiciones estaba tan debilitada como para permitir que una ciencia puramente secular se desarrollara fuera de la matriz de la ortodoxia intelectual tradicional (...) *el hecho de que la ciencia moderna no*

puede reclamar *pertenencia*, su ubicuidad sólo se determina cuando sirve a los fines que se propone el poseedor, es decir, cuando se subsume como medio de un fin que le es impuesto.

En tal situación, la libertad se devalúa en una relación de oposición, donde la *lógica de la propiedad* determina la libertad como incremento en el *tener*. De modo que se devalúa toda *otredad* en mediación: todo aparecer en el horizonte de la propiedad queda determinado como *objeto a disposición*; esto hace posible una relación de dominio eficaz con los utensilios (la tecnología moderna), pero hace imposible construir relaciones humanas sobre ello: toda relación humana acaba siendo inhumana cuando los seres humanos se degradan a mera condición de *objetos a disposición*.

Degradar todo a condición de objeto es necesario en una *lógica de la propiedad*. Porque dentro de esa lógica el sujeto se sustantiviza y hace del resto una indiferencia predicativa; pues el sujeto es el único actor que, en el uso del verbo, garantiza para sí toda acción en y sobre el resto (que está a disposición de sus apetitos). La violencia se garantiza por la gramática y, de ese modo, se reproduce en la naturalidad del lenguaje cotidiano. Por eso se hace necesaria la re-semantización de lo *mío* y lo *tuyo*, es decir, *pasar lógicamente de la propiedad a la pertenencia* (en términos políticos, del individualismo social a *lo comunitario*).

Esto es necesario cuando se trata de desmontar una estructura que se reproduce inconscientemente en el momento racional por excelencia: la palabra. En términos de la propiedad, las fronteras y las delimitaciones garantizan la separación y la desigualdad; en la *pertenencia* nos remitimos a *lo que nos une* (el pacto presupone esta lógica, pues se pacta desde una situación originaria que nos remite siempre a una pertenencia común).

se desarrollase en el seno del Islam, no es señal de decadencia como lo afirmarían algunos, sino del rechazo de éste a considerar cualquier forma de conocimiento como puramente secular y divorciada de lo que considera como la meta última de la existencia humana". Nasr, Seyyed Hossein; Hombre y naturaleza, inédito. Cursivas nuestras. Esta forma "puramente secular y divorciada de esa meta última", no quiere decir sino la creciente ausencia de toda responsabilidad ética en el desarrollo de la ciencia moderna.

Dentro de la *lógica de la pertenencia*, la *Tierra* no es entonces un *algo* sino un *Alguien*, cuyo artículo la determina también sexualmente, es decir, es *Ella*, la *Tierra*. Por eso se le dice *Madre: Pacha-Mama*. La relación que se establece es filial, es de *Madre* a hijos. Los hijos hablan y sufren por *la Madre* cuando ésta se les es enajenada. Los despojados de *Tierra* son como huérfanos que lloran por *la Madre* cautiva.

La Madre llora en las lágrimas de sus hijos. Su reclamo por *Ella* no se expresa en términos de propiedad sino de *pertenencia*. Nosotros *pertenecemos* a *la Tierra* como los hijos *pertenecen* a *la Madre*. Los pueblos indígenas hablan por *la Tierra* porque todavía se comunican con *Ella*; en su cautividad reconocen la cautividad de ellos. Por eso se despierta, de modo interpelador: ya no se trata sólo de la sobrevivencia de los hijos sino de la vida misma de *la Madre*. La privatización de ésta socava la existencia misma de *la Madre*.

Los que la reclaman son los merecedores de llamarse hijos, porque *Ella* misma no puede liberarse de una condición que la condena a privarse de su fuerza, es decir de su vida, concebida como riqueza para el disfrute de unos cuantos y la miseria de los muchos. Esto es lo que produce su miseria, que se traduce en la pérdida de su capacidad reproductiva; lo cual señala un irracional (como literal) aprovechamiento de sus generosos favores.

Como *Madre*, *la Tierra*, no puede negarse a *dar* a los hijos lo que le piden, hasta el extremo de privarse del propio alimento y condenarse a una situación anémica (la crisis ecológica es la constatación de una desenfrenada e irracional producción que destruye, de modo sistemático, su capacidad reproductiva). Situación que se produce en una economía que se sostiene sobre el valor inobjetable de la *propiedad privada*, donde *lo que se priva* es *lo común*. *Privar* a los demás de *lo que es común*, significa destruir *la comunidad*, hacer imposible su regeneración.

El capitalismo es una economía que piensa en cómo incrementar infinitamente la riqueza, pero descuida lo fundamental: cómo preservar las fuentes de toda riqueza posible: el ser humano y *la Tierra*. Estas fuentes no son como el afán de riqueza: infinito. Son finitas, es decir, son fuentes que se pueden *secar*. Sin seres humanos

no hay reproducción del capital. *Sin Tierra no hay reproducción de la vida*. Pero si todo tiene condición de objeto entonces no tienen dignidad, valen por lo que se les puede sacar; la lógica de la acumulación se justifica en la ilusión de la explotación infinita, sin advertir las consecuencias de tal lógica: la vida misma es finita y no se le puede concebir de modos infinitos. Concebir *la Tierra* de modo infinito es haber abstraído su condición de *sujeto* y haberla devaluado a un puro espacio de disponibilidad total.

Hablar por *la Tierra* es hablar, en definitiva, por la vida. Hablar por *Ella* significa concebir una *economía del merecimiento*, es decir, una *economía para la vida*.²³⁸ Los pueblos indígenas, en cuanto sujeto comunitario, son los ahora portavoces de la lucha política por *la Madre*. La liberación ahora presupone la liberación de *la Madre*; no será posible una verdadera liberación humana si no hay, de modo previo, una liberación de *Ella*. Ese es el testimonio actual del *sujeto comunitario*, porque el horizonte de sentido que le sostiene presupone a *la Tierra* no como objeto sino como *Sujeto*, cuya jerarquía obliga a la *responsabilidad* y la *obediencia*.²³⁹

Por eso este hablar por *la Tierra* aparece en una situación crítica. Es un *grito* que clama y reclama, que interpela²⁴⁰ y convoca

238 Se trata de una economía que no se fundamente en optimizar la tasa de ganancias sino en asegurar la vida de la comunidad toda y, en especial, la vida de *la Madre*. Una aproximación fundamental, en este camino, lo da la obra de Hinkelammert; ver Hinkelammert, Franz; *Hacia una economía para la vida*, DEI, San José, Costa Rica, 2005.

239 Lo cual se determina política y económicamente en lógicas más racionales y universales que la racionalidad moderno-occidental. Las contradicciones que arrastra esta racionalidad no es sólo asunto de una séptima parte de la humanidad, sino que arrastran a todo el conjunto de la humanidad cuando lo que se encuentra en peligro no es una civilización, ni siquiera una cultura, sino la vida misma del planeta. Reestructurar y recomponer otras formas de vida, en esta coyuntura mundial, demanda no sólo su posibilidad sino su necesidad; sobre todo cuando hablamos de restablecer una dignidad humana que supone el merecimiento de un *ser para la vida*.

240 En el sentido dusseliano, se trata del interpelar como demandar el cumplimiento de una obligación; esta indicación nos es útil, aunque posteriormente deberemos reelaborar los sentidos del mandar, demandar, la obligación, etc. Sobre el interpelar dusseliano ver: Dussel, Enrique; Apel, Karl-Otto; *La*

a la lucha (porque es la vida lo que está en juego); lo cual deriva en movilizaciones, levantamientos, violencia; porque se trata del dolor de *la Madre* que desata la indignación de los hijos, pues son también hijos quienes lastiman de muerte a *la Madre* por aquellos apetitos de una codicia sin límites. Eso produce injusticia pero, lo más grave, produce la imposibilidad de la vida misma.

La Tierra también toma partido, porque le afecta la condición ética de quienes la intervienen. La crisis climática no es un simple grito sino un grito con sentido. Dice algo y lo que dice, lo dice para todos. La siguiente afirmación es elocuente, proviene de una cultura milenaria como la nuestra y expresa, esto que decimos, de modo evidente: “¿Qué has hecho? La voz de *las sangres* de tu hermano está clamándome desde la tierra”.²⁴¹ Es *la Tierra* la que clama la pérdida del hermano, porque es *la Tierra* la que recibe la sangre derramada, como testigo impotente de lo que se comete contra el hermano.

La *lógica de la pertenencia*, establece la *re-ligación obediente y responsable* con lo que nos sobrepasa y trasciende. De modo que la trascendencia es posible para una finitud (la humana) que contiene

razón del otro. La Interpelación como acto de habla, en *Ética del discurso, Ética de la liberación*, Trotta, Madrid, 2005.

- 241 Torá; *Torat Emmet. Un mensaje de vida*, ed. Keter Tora, Buenos Aires, 2001, Bereshit 4:10 (o también Génesis). Cursivas nuestras. Y se dice “sangres”, en plural, porque *la Tierra* clama no sólo por Abel, el hermano, sino por toda su descendencia; es decir, un acto injusto no perturba sólo el presente sino todos los futuros posibles (y el pasado, pues la maldición que recae sobre el homicida maldice también su memoria: al convertirse en asesino convierte en asesinos a todos sus antepasados). Como otras tradiciones anteriores a la modernidad occidental, la tradición hebreo-semita tampoco responde a una relación sujeto-objeto. Es más, se podría decir que la modernidad es la única cultura que se sostiene sobre esta relación; por eso su impacto sobre el resto del mundo es contundente, pues esa relación hace posible una producción y concentración de la riqueza nunca antes vivida, ni siquiera imaginada. El desarrollo de la tecnología moderna responde a una desmesura: la satisfacción de todos los deseos, habidos e inventados. Las necesidades se dejan de lado y las preferencias aparecen como criterio único de satisfacción; pero las necesidades se cumplen en su satisfacción, las preferencias no; de modo que estas se transforman en deseo, en el afán desmedido de perseguir lo inalcanzable.

lo que le sobrepasa como reconocimiento propio de su necesidad de absoluto.²⁴² Cuando se dice: “La tierra no puede venderse a perpetuidad, pues Mía es la tierra, ustedes son sólo forasteros y residentes respecto de Mí”,²⁴³ es similar a la respuesta del cacique Seattle: “¿Cómo puedes comprar o vender el cielo y el calor de la Tierra? Tal idea nos es extraña. Si no somos dueños de la pureza del aire o del resplandor del agua, ¿cómo puedes entonces comprarlos?”.²⁴⁴

Lo que no tiene carácter de *propiedad* no tiene carácter de compra o venta. Lo que tiene carácter de *pertenencia* tiene carácter de merecimiento, de este modo se entiende la exhortación como mandamiento: “Si tu hermano empobrece y pierde su habilidad para la auto-manutención, *deberás sostenerlo, sea prosélito* o residente, para que *pueda vivir* junto a ti”.²⁴⁵ *La Tierra* es una bendición para el ser humano, de modo que esa bendición debe ser reproducida para con su prójimo. El prójimo es aquel que *debe ser sostenido*, el hermano que empobrece y no puede reproducir su vida. El despojo es el testimonio viviente que *la Tierra* sufre impotente, una injusticia monumental que no *re-liga* sino *des-liga* al ser humano de su *Madre*.²⁴⁶ Por eso se dice: no te afanes en darle buena tierra a tus hijos sino en darle buenos hijos a *la Madre*.

242 La modernidad amputa toda posibilidad de trascendencia, pues se pone a sí misma como lo último, único y absoluto, de modo que todo movimiento es un perpetuo, eterno y trágico devenir de lo mismo sobre sí mismo. Un mover que no se mueve sino que da vueltas sobre sí (como el movimiento de una bicicleta estática). Pero si no hay trascendencia, entonces, no hay salir de sí hacia lo más allá, no hay movilidad y eso produce una cultura de lo efímero y lo superfluo, de la banalidad, de la cosificación de las relaciones humanas. La mercantilización de todo es la consecuencia del temor, en última instancia, del tiempo. El afán desmedido por las cosas es un querer negar el tiempo, que nos sorprende llenos de cosas pero vacíos de vida.

243 Torá; *Torat Emmet. Un mensaje de vida*, ed. cit., Vayikra 25 (o Levítico).

244 Se trata del famoso discurso del jefe *Seattle*, cacique de los *Duwamish*, pronunciado ante Isaac Stevens, gobernador del estado de Washington en 1856. Publicado el 29 de octubre de 1877 en el *Seattle Star*.

245 Vayikra 25 (o Levítico), *op. cit.* Cursivas nuestras.

246 La injusticia genera maldición y la maldición genera muerte, porque acaba también con el que la origina. Una violencia sin misericordia sólo termina cuando ha dado fin con todo, hasta consigo misma, a esto se llama “suicidio colectivo”.

La lucha por *la Tierra* es lucha, en última instancia, *por la vida*. Esa defensa se determina también como lucha por el territorio. Porque no se nace ni se vive en toda *la Tierra* sino en un lugar de *Ella*: en un territorio. Esto es lo que llamamos: *mi pueblo, mi ayllu*.²⁴⁷ El lugar como *la casa*, al que retornamos siempre, en realidad y en sueños, como lugar que nos es dado y al cual nos debemos. En la *lógica de la pertenencia* la libertad es responsabilidad, por todo y por todos. El ser humano es el eslabón último que ha creado la vida, es el que pone a *su cargo* una obligación moral:²⁴⁸ responder

247 En este sentido, *pueblo* no indicaría, en cuanto *ayllu*, como ya señalamos, sólo la comunidad humana sino la comunidad de, en palabras de Rengifo, *runas, sallqa y wacas*. Por eso, también, la política, no puede circunscribirse a lo estrictamente humano, y eso cobra notoriedad hoy en día, cuando el tema ecológico, por ejemplo, cobra inquietud pública y política. La responsabilidad política del *ayllu* es una responsabilidad trascendental; excede lo meramente humano en una cosmovisión donde el orden humano participa de los otros órdenes y viceversa. Esto, inevitablemente nos lleva a una ampliación del concepto que tenemos de *pueblo*.

248 Cuando se dice ser humano se dice ser capaz de autodeterminación, es decir, de autonomía, de capacidad de juicio moral, por tanto, de vida moral, esto es, un ser capaz de responder de y por sus actos ante todo y ante todos, eminentemente auto-reflexivo, autoconsciente; en definitiva, un ser libre. Por eso no se trata de algo que se le impone de afuera sino algo que asume *el sujeto*, en su reconocimiento mismo. Por eso se puede hacer autónomo, es decir, con obligación moral; porque autonomía quiere decir autodeterminación: el desarrollo que la consciencia produce como autoconsciencia, como constitución de su existencia en existencia responsable. La perversión en que la autonomía ha devenido, da cuenta de un individuo que pareciera no tener ninguna obligación moral y menos pública. Se trataría de la relativización de la moral misma, la separación y la división como forma de vida. Una lectura de los famosos “estatutos autonómicos” (el disfraz que ahora presenta el colonialismo interno) nos muestran que no son resultado de un proceso de autoconsciencia, ni la producción de conocimiento propio; sólo representan la asunción ciega del patrón hegemónico de dominación. Por eso pretenden la conservación de una delimitación colonial, como la departamental (desde donde se administra políticamente la desigualdad económica). Desconociendo a la víctima su territorio se le niega su autodeterminación, es decir, su dignidad absoluta de sujeto de derechos humanos y políticos. Por eso los “autonomistas” quieren asegurar para sí la potestad sobre *la Tierra* y negársela a los demás. Así piensa el subordinado: que toda

por y ante *la comunidad*. El discurso ya no es mera retórica, sino el testimonio del haber escuchado la insistencia de restaurar lo que nos es común: nuestra comunidad-de-vida. Los signos de la vida lo reclaman, *la Madre* lo reclama, hasta los *Achachilas* reclaman la restauración de la vida como *comunidad-de-vida*. Responder por la vida toda, en este caso, es el modo trascendental que resignifica la política en cuanto *responsabilidad comunitaria*. No se trata de la política participativa sino del sentido mismo de la participación. Participamos porque asumimos que hay algo común que nos reúne; esto que nos reúne nos excede y que, en el hecho de la participación plena, nos confirma como lo que, en última instancia, somos: *comunidad de criadores*. Ese es el sentido que nos hace responsables: el hacernos cargo de restablecer lo que nos define y nos es común.

libertad radica en el atropello de la libertad ajena. Por eso acaba exponiendo su condición de sometido: no saber otra forma de ser algo que atropellando a otro para agradar a alguien que ni siquiera es él. Dominar para ser como el amo y hallar así su reconocimiento. Lo cual es ridículo, porque busca lo que no sabe ni siquiera encontrar en sí mismo. La verdadera autonomía proviene de las verdaderas víctimas, las naciones indígenas y originarias, y ellas son las que le enseñan al siervo que no hay vida posible si no hay también autodeterminación, es decir, ser *sujetos* de nuestro propio desarrollo.

El sentido político del servicio

Criar no es una responsabilidad adquirida o impuesta, no se trata de un desprendimiento generoso de la voluntad (que podría objetivar el *criar* como un añadido, algo de lo cual uno se podría eximir). Indica, más bien, una *dis-posición* de carácter *originante*, cuya anterioridad resalta una nota metafísica: el *estar abierto* de una existencia que *vivencia* el existir como *existencia trascendental*; en tal caso, salir de sí no es abandonarse sino reunirse para encontrarse, por eso, se encuentra a sí mismo encontrando a los demás. Este encuentro lo va produciendo en el *servicio*, es decir, en esa predisposición para *criar* y *dejarse criar* (el *dejarse* es también un servicio porque es un *ponerse a disposición*); de ese modo realiza, en ese *movimiento trascendental*, lo que se llama, “ser gente”.

El proceso de individuación no se remite al interés instrumental del uno (que subsume al otro como mediación de sus fines), sino al *servir* como *dis-posición inicial* de toda relación.²⁴⁹ *Dis-posición* que destaca un proyectarse en el existir que hace del *servir* una instancia cuasi ritual: se *sirve para merecer*. El *merecimiento* es aquello que se quiere señalar como *suma qamaña*,²⁵⁰ o *vivir bien*. El *vivir bien* es

249 Esto se expresa de diversos modos, como el todavía usual en aymara, *mayta-siskakitay*, como modo de dar una bienvenida: “cualquier cosa, vas a pedir nomás”.

250 En aymara, siendo su variante en quechua *sumaj kausay*: “nos otorga el ‘vivir bien’ o el ‘allinta ruraywan munay, Inka ñoqanchis kausay’”, que dice, más o

un *hacer bien* las cosas, y éste es un *hacerlas realmente*; por eso, en términos de proyecto existencial, se trata de recuperar el *sumaj kausay* caminando el *qhapaq ñan*, es decir, el *camino de los justos*.²⁵¹ *Merecer* significa ser *merecedor* de caminar ese camino: “La consecuencia de una posición de este tipo es que todos tenemos que ver con la vida de todos, y que todos estamos comprometidos en la regeneración del mundo”.²⁵²

De aquí extraemos una comprensión existencial de lo que aparece como política implícita: la política en cuanto *servicio*, pero no un servicio abstracto, porque se trata siempre de un *servicio comunitario*. Esto no quiere decir que se sirve a todos sino que el *servicio* mismo es lo que restaura *lo comunitario del vivir*. Por eso el *vivir bien* no es nunca un hecho aislado sino *comunitario*; la *dis-posición al servir* es lo que hace *chacra* para que un *vivir bien* haga nido.

El *servicio* entonces es el modo simple que indica la *dis-posición siempre apasionada de criar*. De ahí que la política aparezca como una relación de fraternos que piden *criar* y ser *criados*. Por eso las autoridades, como el *Mallku* o *Jilakata* (a los cuales también se dice *Tata*, o sea, señor, padre) son considerados como padres para su *comunidad*; son quienes asumen el hacerse cargo de *la comunidad*.

Entonces el liderazgo se *siembra*, de ese modo, incluso pedagógicamente: el *Mallku* no sólo dirige sino enseña. Al no haber en *la comunidad* liderazgo único sino rotativo, cada *Mallku* se preocupa también en enseñar a dirigir. Por eso se trata de un enseñar que, en el *con-versar* con *la comunidad* y con los signos de la vida, va aprendiendo lo que debe enseñar. Aprender es siempre, primera-

menos en español: ‘*haciendo bien las cosas y juntos con amor*, Inkas viviremos siempre’. De esta forma el equilibrio pleno para el Sumac Kausay es producto del justo medio entre el ‘sentir y el pensar’ lo que produce un ‘actuar pleno’ o Allin Ruay, y en donde el criterio de ‘verdad’ es la consciencia plena del momento y la circunstancia del Sumac Kausay o ‘esplendida existencia’ como buen producto del sentir (*munay*) y pensar (*yachay*) en un actuar (*ruway*) equilibrados y consecuentes”. Lajo, Javier; *El Waman, el Puma y el Amaru*, página web de ALAI, septiembre, 2008. *Cursivas mías*.

251 *Ibíd.*

252 Rengifo, Grimaldo; *La crianza recíproca. Biodiversidad en los Andes*, Internet, p. 34.

mente, obedecer. Por eso el líder le enseña a su pueblo: “la política debe ser la ciencia de cómo servir al pueblo”.²⁵³ La política del *servicio* es la política que *manda obedeciendo* al pueblo. Lo que se denomina como *poder obediencial* es la positividad que se deduce del *poder-servir a la comunidad*. El *servicio* es de *obediencia democrática* porque, en principio, toca a todos los miembros de *la comunidad*; todos los miembros de *la comunidad* son *responsables* de, por y ante *la comunidad toda*. Esto conduce al derecho y obligación que tienen todos de ejercer el poder político: el *mando* y la *obediencia* entonces se complementan en el *mando que sirve obedeciendo* y la *obediencia que sirve demandando*, de modo democrático.

Vayamos ahora desplegando este *servir*, en cuanto *crianza*, cuyo sentido político es el que desarrollamos a continuación.

La *crianza*: ob-ligación como re-ligación

La reciprocidad consiste en el *gusto* de *criar* con cariño. El *gusto* es algo que se desprende como gratuidad, la generosidad inicial del *dar-se* como *desprendimiento absoluto* (es decir, *incondicionado*); una abundancia que crece en la medida que se nos desprende, una abundancia que no se acumula sino se distribuye. Es un *dar* que va constituyendo al *sujeto* en un *merecedor*, que se traduce en el respeto de la *comunidad*: el *q'amiri* no es el rico que más tiene sino el que más *da*; en la lógica del *don*²⁵⁴ lo que interesa no es la acumulación de uno sino la abundancia de todos.

Se trata del *gusto* de *potenciar* la vida común, de modo que ésta se regenere y no cese; *gusto* que se traduce en fiesta, por eso,

253 Recurrencia que usa Evo Morales para indicar la nueva política que propone el pueblo indígena.

254 Por eso, sigue siendo sugerente la afirmación de Temple: que “la reciprocidad del don no es una forma arcaica del intercambio; ella es otro principio de la economía y de la vida”. Temple, Dominique; *Teoría de la reciprocidad*, Padep, La Paz, Bolivia, 2003, p. 22. Tal vez por eso, el *no-dar* sea *vivenciado* como negación absoluta de humanidad, y la condición de pobre (imposibilidad de *dar*) como una verdadera condena.

por ejemplo, el acto recíproco llamado *ayni* es siempre *vivenciado* como fiesta. Al *potenciar* la vida, entramos en comunión con ella, y esta comunión se la *vivencia* siempre festivamente.²⁵⁵

Entrar en comunión es ya un modo de reproducir y desplegar la *comunidad*, de sincronizarse con esa totalidad de *sentido comunitario*. El gusto de *criar* y ser *criado* se traduce también como una *ob-ligación*, porque lo que se le aparece delante del criador (*ob*), es el sentido que produce un *ligar-nos* explícito: un *re-ligar-nos*, *sincronizar-nos* a aquella densidad temporal que, como horizonte trascendental, ilumina y da sentido al *ligar-nos*: como pertenecientes, hijos y hermanos *criadores*, responsables de toda la *comunidad*; una *ligación* implícita, que se presenta y activa en la acción misma, se hace entonces explícita, se *re-liga*.

La *ob-ligación* es un *ligar* que está siempre enfrente de uno como modo de existencia: al *criar* uno mismo es *criado*; de modo que, en la acción misma de *criar*, se reafirma esa *ligación*: se *re-liga*. Y esto aparece, de modo evidente, en la política: “Creemos que defender la coca es defender la tierra madre, defender la tierra madre que nos da vida es defender la coca”.²⁵⁶ La política aparece como aquella *dis-posición* consciente de *re-ligarse*, de restaurar de nuevo los lazos *comunitarios* de la vida; criterio que re-une a los propósitos y a los actores: “Nosotros, los hombres, las mujeres y nuestros hijos, estamos por una causa muy importante, que es *defender nuestra tierra madre, la que nos da vida, porque también las mujeres damos vida* y por eso tenemos que defender la tierra, y también la coca que *nos da vida*”.²⁵⁷

255 Por eso se trataba de culturas sumamente religiosas, que abundaban en fiestas rituales, celebrando los ciclos de la Tierra, como fiestas de regeneración de la vida. Entre otras cosas, la tecnología de la deshidratación de los alimentos, la compleja diversidad lograda en un ecosistema no tan pródigo, permitieron a estas pueblos satisfacer las necesidades fundamentales y dedicar el tiempo de modo cualitativo; de allí que la danza, la música, las fiestas religiosas, agrícolas, etc., hayan pervivido para mostrarnos la vitalidad de unos pueblos sumamente ricos en expresiones culturales.

256 Zurita, Leonilda; “La organización de las mujeres cocaleras en el Chapare”, en *Movimiento indígena en América Latina: Resistencia y proyecto alternativo*, Jornadas Latinoamericanas, La Paz, Bolivia, 2006, p. 86.

257 *Ibid.*, p. 88. Cursivas mías.

Decíamos que, el *criar-nos* precisa de un ámbito, y este se *prepara*, a eso se llama *chacra*: “la chacra no es sino otra modalidad de criar la diversidad de formas de vida de la *sallqa*. No es una invención humana, sino un acompañamiento a aquello que hacían y hacen los Apus”.²⁵⁸ Políticamente, la *chacra*, como el ámbito político de la *crianza*, es aquel ámbito donde se organiza la *dis-posición*, donde la *re-ligación* se va haciendo consciente, a medida que la *chacra* vaya re-creando la vida del *ayllu*: “La chacra es expresión de empatías, de sintonías entre diversas formas de vida que se estiman y amparan entre sí. Esta comunidad de formas de vida que se amparan armoniosamente en la recreación de la vida es el *ayllu*”.²⁵⁹

Es en la *chacra* política, el ámbito inicial de organización, donde se necesita reconstruir el *ayllu*; la *comunidad* que se pretende restaurar necesita primeramente mostrar su posibilidad real. Esto acontece en momentos críticos de insurgencia, como los vividos en octubre de 2003, donde la memoria histórica posibilita la organización de las juntas vecinales en *ayllu*, en *comunidad*, modo que posibilita el sostén decidido de la resistencia. Cuando esta *chacra* se mantiene en el tiempo, produce cohesión y sentido; acumulación histórica que despierta lo *potencial* de la realidad, que la *apertura* como horizonte, como *posibilidad de darle una nueva organización al tiempo que adviene*:

“El tiempo de la revuelta es el tiempo de la fiesta, pero no de la fiesta anticipada, no del *preste*, sino de la fiesta improvisada sobre la marcha, del *apthapi*. El *preste* es la fiesta regulada, normada por el calendario. Su correspondencia se halla inscrita en la regeneración cíclica de la vida, la fiesta que celebra la promesa de fertilidad. Pero el *apthapi* es la *re-uniión posible*, esperada pero no *pre-vista*, su éxito depende de muchos y *otros* elementos que se van consolidando en el camino, haciendo camino, sobre la marcha. *Apthapi* no es sólo un celebrar, es también un honrar o un *recoger-se*, *apthasiñani* quiere decir *nos recogeremos*; el recoger es un acopiar (también un ahorrar, repartir lo poco que se tiene) lo que hace falta, lo que se necesita,

258 Rengifo, Grimaldo; *op. cit.*, p. 38.

259 *Ibid.*.

lo que está allí y espera la acción conjunta para prodigarse; pero todo recoger es también un acto de recogimiento, es un volverse sobre sí (como individuo y como comunidad), para dar cuenta de lo que se es y de lo que se puede ser”.²⁶⁰

El *apthapi* es un recoger los elementos que se están dando y los que podemos aportar; es una re-uniión en medio camino, donde surge la instalación de la *chacra*, para posibilitar una *comunidad de criadores*. En este sentido, se advierte, el carácter político del *preparar el ayllu*. Porque decíamos que la *chacra potencial pide ser chacra*; es entonces, decisión humana su realización, de modo que, tanto el *escuchar* como el sintonizarse, dan los elementos necesarios, pero es, en definitiva, el ser humano, quien trabaja, siembra, produce *comunidad*, re-uniéndose, *haciendo apthapi*. Ese alto en el camino es un alto que puede o no producir una *chacra*; la *chacra potencial* puede seguir siendo *potencial*, pues pueden faltar otros elementos que la sola disposición del tiempo y del espacio que piden ser *chacra*. El saber determinar todo ello configura un saber estratégico que, en el *con-versar*, no sólo como recolección de saberes sino como acumulación histórica de perspectiva, constituye una sabiduría política que debe saber, ante todo, esperar a la maduración real: pasar del *apthapi* al *ayni*.

El *ayni* mismo sería el *con-versar* pleno. Decíamos que el sintonizarse es el acomodarse a las *señas* que está produciendo la vida; si hay sintonía, la vida fluye. Este fluir, el que cada quien siga al otro es el *ayni*: es el modo político de *realizar* el gusto de *dar*. Si la *chacra* es el *preparar* mismo el ámbito de la *con-versación* y el *apthapi* es el recoger y acopiar las *señas* que, en el camino, vamos acumulando, el *ayni* es la culminación de todo este proceso que llega a su realización y se vivencia como *fiesta*. El *ayni* es entonces la realización “de los vínculos de solidaridad y cooperación entre los runas, la naturaleza y las vacas para que la vida fluya [en este sentido] el ayni es parte consustancial de la vida del ayllu, es un tejer constante y plástico que va enhebrando ceremonialmente las relaciones entre todos los seres vivos, es la forma concreta que toma la vida comunitaria andina. No es posible entender la vida andina al

260 Bautista S., Rafael; *Octubre: El lado oscuro de la Luna...*, pp. 93-94.

margen del ayni. La vida misma es un ayni. La invitación, la actividad misma y el agradecimiento son momentos del ayni que se hacen ceremonialmente y con mucha alegría".²⁶¹

La complementariedad en la reciprocidad

En este intento por describir lógicamente la *dis-posición* a la *crianza*, aparece todo un movimiento de articulación compleja que muestra el sentido de aquello que usualmente se denomina: *complementariedad en la reciprocidad*.

Esta figura, muy manejada por el discurso indigenista, todavía no se ha comprendido del todo. Creemos que la descripción hermenéutica que estamos realizando puede ayudar a su comprensión. La *complementariedad en la reciprocidad* sería el modo de distinguir una lógica propia de la estructura *comunitaria* de la vida, que no es simple ni unilateral (como la lógica instrumental, muy presente en la política estándar). Se trata, más bien, de una lógica compleja, que no indica determinaciones lineales y unívocas sino de múltiples variables que se co-determinan mutuamente, es decir, *recíprocamente*.

Esta lógica puede posibilitar una mejor comprensión de lo político "posible de ser recuperado y comprendido desde la complejidad que le es propia, desde aquella mutua co-implicancia que acontece en el dinamismo propio que presupone. Se podría sugerir que, epistemológicamente, esta nueva apertura hacia lo político, es una apertura hacia procesos incesantes de estructuración compleja, es decir, tomar lo político como algo *vivo*".²⁶²

Complementariedad en la reciprocidad significaría: la múltiple *co-determinación* de las diversas instancias de una totalidad, la *acumulación de relaciones recíprocas nuevas e incesantes* que van estructurando una totalidad de sentido *en permanente proceso de complementación y apertura*. Hay totalidad de sentido porque hay *complementación recíproca* de todos y cada uno de los elementos que

261 Rengifo, Grimaldo; *El ayllu...*, p. 18. Cursivas mías.

262 Bautista S., Rafael; *La tridimensional fundamentación de los principios...*

contienen a la totalidad en el conjunto de *relaciones reciprocas nueva e incesantes* que van produciendo. Entonces, la *complementariedad en la reciprocidad* es un conjunto relacional que pone en movimiento a una totalidad siempre en *proceso de apertura*. Por eso la comunidad no es, ni podría ser, nunca, una totalidad cerrada. Una comunidad cerrada habría cancelado su posibilidad de regeneración y, sin ésta, *no hay comunidad*; porque el gusto de *criar* y ser *criado* no puede ser sino *siempre* renovado. *Complementarse* es el gusto de dar-se, la prodigalidad del entregar-se, el cariño de una inocencia que no repara gastos; por eso no hay nada más adverso a esto que el cálculo utilitario, el que sí mide y tasa intereses en juego. En un mundo privado de *comunidad*, el *criador* no puede arrancarse aquella inocencia,²⁶³ porque ella misma es lo que le predispone para asumir el riesgo que le enfrenta la *disposición de criar*; por eso concibe la restauración de su mundo como su propia restauración. En este sentido, *complementarse* es recuperarse en sintonía, pura y limpia, con los signos de la vida, con todo aquello que reclama la restauración; por eso convoca a todos a sintonizarse recíprocamente. No lucha nunca solo sino en compañía de los signos de la vida, por eso *con-versa* con todos ellos, los convocados en su lucha. Por eso la política no es sólo asunto humano.

Las diversas instancias se *requieren*, se *piden* y se *llaman* unas a las otras y esto quiere decir una múltiple *co-determinación*, que determina el *modo recíproco* que las diversas instancias tienen de *complementarse*. *Complementándose* es como constituyen *comunidad*; *re-unión* y *re-ligación* siempre actualizada de *vivencias* que procrean nuevos sentidos que adquiere la vida y el sentido del vivir; por eso se señala, repetidamente: todo necesita de todo.

Complementándonos nos llenamos de nuevas *vivencias* que *enriquecen*²⁶⁴ y le prestan novedad a nuestras *vivencias* y, a su vez, en *pago*, nuestras *vivencias retribuyen* (reproducen el *modo recíproco* de la existencia) del mismo modo aquel desprendimiento; entonces el

263 El revolucionario comprende aquello, por eso el Che decía: “hay que endurecerse pero sin perder la ternura”.

264 El *q'amiri* es rico de *vivencias*.

enriquecimiento es siempre mutuo, la *comunidad* es siempre fortalecida: la *riqueza* no consiste en la privación sino en la prodigalidad. *Complementariedad en la reciprocidad quiere indicar el tiempo en que la comunidad es para sí (consciencia actuante)*. Es la *plena auto-consciencia de la comunidad que se prodiga en el tiempo de la fiesta*; donde el *para sí (consciencia actuante)* no quiere decir la involución lógica (la totalidad cerrada) del movimiento dialéctico sino el *procrear consciente del movimiento*;²⁶⁵ por eso *el tiempo es vivenciado como fiesta*, como el lugar que las existencias se realizan como *comunidad*.

Entonces, la *crianza* es todo ese movimiento que genera múltiples ámbitos (la *sallqa*, la *chacra*, el *apthapi*, el *con-versar*, el *ayni*, etc.), los cuales no se cancelan (por “superación” o “progreso”) unos a los otros sino se preservan siempre todos (se conservan *complementaria y recíprocamente*). La lógica instrumental es una lógica del desperdicio. Esta otra lógica no desperdicia nada. Lo que podría parecer una apología de la escasez, es más bien el respeto de *todas* las formas de vida, lo cual señala una constante capacidad de incorporación de formas de vida distinta que realiza el *con-versar*: “... Sobre las autoridades oficiales podemos decir similar cosa que de los santos cristianos. Así como éstos han sido incorporados en su condición de wacas, similar cosa ha pasado con los sistemas coloniales y republicanos de autoridad que *han sido impuestas a las comunidades*. El Ayllu *ha digerido* la extensión de la autoridad política colonial en su territorio y los ha asimilado”.²⁶⁶

265 Esto quiere decir, un *desplegarse como producción de apertura y efectividad*. En Hegel el movimiento dialéctico que inicia la consciencia termina en la razón, en la lógica, al interior de la misma consciencia. En cambio, un *procrear el movimiento* indica un *aperturar* de la *consciencia en la historia* en cuanto *consciencia actuante* o, lo que estamos llamando, *consciencia para sí, consciencia que se hace historia*, es decir, fecunda de porvenir.

266 Rengifo, Grimaldo; *El ayllu...*, p. 23. Cursivas mías. No pretendemos justificar una simbiosis ausente de conflicto, sino señalar que, desde la cosmovisión de las víctimas, ha existido siempre la apertura necesaria para no caer en la negación absoluta del oponente. Esto es fundamental para distinguir dos políticas que parten de horizontes distintos. La política que queremos explicitar no es una política de dominación; entre otras cosas, por esta capacidad de incorporación y asimilación que posee.

Todas las instancias cuentan y valen en todos los momentos y todas se explicitan unas a las otras: la *sallqa*, la *chacra*, el *apthapi*, son todos ámbitos del ámbito del *ayni*, es decir, de la *con-versación*, es decir, de la *comunidad*, es decir, de la vida.

La incorporación misma es la re-generación incesante de la vida: “Del vivir ‘brotan’ nuevas formas de vida que agrandan y enriquecen (...) las formas de vida pre-existentes (...). Este enriquecimiento se obra además por la incorporación y aporte de miembros de una colectividad dada a otra”.²⁶⁷ Este es un proceso dinámico de comunicación que, en el mundo rural, se conoce como la *comunicación que establecen las semillas*: el cambio de ambiente que *vivencian las semillas*, del original al nuevo, no es nunca automático. La instalación de una nueva forma de vida, el pasar a formar parte de una nueva familia, se lo realiza a través de un proceso que se denomina *prueba*: “Néstor Chambi habla de cinco fases en el proceso de prueba en semillas. En la primera el nuevo miembro es colocado en el ambiente considerado como el mejor. Esta primera fase le ‘habla’ al campesino sobre el comportamiento de la semilla y el futuro trato a dar. En la segunda fase se observa su comportamiento en variados ‘nichos’ ecológicos en las que se ubican las chacras campesinas. Esta fase puede durar dos, cuatro, o más años. En la tercera fase se sabe ya su comportamiento y con qué otros cultivos se familiarizará, y se le asocia con otros cultivos para ver su tolerancia y rendimiento. Pasadas estas fases, que se pueden denominar estrictamente como prueba, el nuevo cultivar se integra de manera definitiva a la familia hasta que por cansancio la semilla ‘pida’ su renovación”.²⁶⁸

Políticamente, la *prueba* es el proceso de incorporación que produce el *ayllu*, reproduciendo la estructura *comunitaria*, *criando*, otras y nuevas formas de vida que son, siempre, *potencialmente*, nuevos *parientes*. No se trata de un apropiar-se, sino de una nueva alianza, de ligazón de reciprocidades: “El nuevo miembro que habita en la chacra va a brindar alimentos a la familia; en reciprocidad

267 Rengifo, Grimaldo; “Prueba y diálogo en la cultura andina”, en *Cultura andina agrocentrica*, PRATEC, Lima, Perú, 1991, p. 213.

268 *Ibid.*, p. 217.

la comunidad humana le procurará un buen trato (...). Lo que acontece es un diálogo recíproco en que ‘gana’ la naturaleza, al incrementarse la biomasa y ‘gana’ la comunidad humana porque permite la vida a sus miembros”.²⁶⁹

Si se logra esta ganancia mutua, entonces la familia se pone de fiesta, recibiendo definitivamente al nuevo miembro. La *prueba* entonces no significa sólo el buen trato de uno de los lados, sino de la *reciprocidad* mutua; la familia receptora, por lógica recíproca, pide el respeto del nuevo miembro, incluso si las condiciones del albergue no son pródigas. El *saber dejarse criar* es también un *saber criar*. El nuevo miembro debe saber aportar al acrecentar de la *chacra*; si su cosecha no contribuye a la salud de la familia, entonces aparece el conflicto. Las *pruebas*, así como todas las instancias, tienen su circunstancia: “Esta circunstancia significa que también las otras colectividades se hallan en el momento de su ciclo vital en que pueden convivir con miembros desconocidos. No todas ellas están en el mismo momento de su vida (...). La creación depende de la sincronización de los ciclos vitales de las colectividades”.²⁷⁰ Por eso, lo que interesa, en definitiva, no es única y exclusivamente, la nueva semilla en tanto semilla (lo cual destaca en la racionalidad medio-fin), sino la “cultura de la semilla”; todo aquello que trae, arrastra y acompaña a la nueva semilla, en este caso, al miembro *potencial* de la familia, al nuevo *pariente*.

Pero, “si no se está alerta la conversación se torna un monólogo y no fluye, se interrumpe, produciéndose atascamientos, interrupciones, que dificultan e impiden la regeneración de la vida. Estos conflictos producen entrampamientos que requieren de encuentros rituales o ‘tinkuy’ para disolverlos de modo que la vida vuelva a seguir su curso”.²⁷¹ Entonces, cuando el encuentro no es recíproco, se *produce* un encuentro ritual. El *tinku* es el encuentro que pretende des-atar y des-trabar las interrupciones; por eso son encuentros, hay veces, traumáticos, donde también suele correr sangre, como señal que la vida manifiesta: el dolor que provoca el conflicto. Pero

269 *Ibíd.*, p. 215.

270 *Ibíd.*, 218.

271 Rengifo, Grimaldo; *El ayllu...*, p. 17.

el conflicto no puede ser absoluto, no puede apropiarse del tiempo de la vida, por eso se produce el *tinku*, para des-atar los conflictos, para que la vida siga fluyendo. El *tinku* sería un atajo forzado en el tiempo para alcanzar *el tiempo de la comunidad*.

En ese sentido, para no llegar necesariamente al *tinku*, de lo que se trata es de *vigorizar la prueba*: “la chacra campesina requiere que esta se halle en condiciones de albergar a las nuevas colectividades. Como dicen los campesinos: las semillas regresan (...) si los técnicos y agentes de las instituciones que trabajan en los Andes apoyan este regreso”.²⁷² Del mismo modo, *vigorizar la prueba* significa *vigorizar la chacra*, para que ésta se halle en condiciones de incorporar nuevas semillas; el regreso de las semillas es, entonces, el restaurar el modo de vida *comunitario* para que las *chacras* se prodiguen en la *crianza*.

Para que el *ayni* se reconstituya, la *dis-posición* política debe de saber recomponer todas las instancias que conforman el ámbito del *ayni*. Ahora bien, esta *dis-posición*, aunque generosa, no garantiza, ella misma, el logro de la *crianza*: “un campesino de Cajamarca decía que: el agua se ha ido porque no le hemos sabido criar”.²⁷³ En todo caso, la *dis-posición* política debe de saber, también, repoblar los ámbitos erosionados de la política con semillas más saludables, las propias, pero también *otras* que coadyuven recíprocamente a la re-generación de la vida; de este modo, las *pruebas* se van enriqueciendo y, por ende, la *chacra* política.

Una política, que tiene una pretensión liberadora, tiene entonces que *apoyar el regreso de las semillas*: “Apoyar el regreso de las semillas significa también y como dicen los campesinos cajamarquinos: ‘hacer brillar las chacras’. Se trata no sólo de propiciar el ‘traslado’ de una semilla a un lugar, sino de la cultura de la semilla, es decir de todo lo que acompaña a la nueva semilla. Lo que implica apoyar la salud de todos los otros miembros que viven en la chacra, es decir: los suelos, las aguas, el clima, los animales”.²⁷⁴ Por eso,

272 Rengifo, Grimaldo; “Prueba y diálogo en la cultura andina”, p. 212.

273 *Ibid.*, p. 219.

274 *Ibid.*, pp. 223-224. El hacer brillar la *chacra* significa *saber tratar la chacra*, es decir, hacer de la *chacra ayni*. La *chacra* no brilla si no hay *ayni*.

todo lo que acompaña a la cultura de las semillas que queremos recibir quiere decir: explicitar el horizonte de comprensión que hace posible la praxis política de los pueblos indígenas; una praxis que revela una concepción positiva de la política como *servicio* y, en su más estricto sentido, como *servicio comunitario*. Una política que busca *hacer ayni*, es decir, estar en *reciprocidad*, *hacer comunidad*, producir un nuevo *ayllu*. Por eso esta política se constituye en *política de la chacra*. Su *dis-posición* es una *ob-ligación* que *re-liga* al ser humano con su *casa*, su *hogar* y su familia: “no nos gusta que nos digan compañeros, porque somos primero hermanos”.²⁷⁵

El *con-versar* la política: hacia una teoría del diálogo

Si *apoyamos el regreso de las semillas*, tenemos también que saber producir las *chacras* necesarias para la *re-generación de las semillas*. Pero, “como todo tiene su tiempo y su lugar”, la *chacra* no sólo espera un lugar que *pide* ser *chacra*; también el tiempo *pide*, en su momento, ser *chacra*. En este sentido, la *dis-posición* política debe ser también paciencia vigilante.

275 Diálogo con constituyentes indígenas de la comisión de “Ciudadanía, nación y nacionalidades”, de la Asamblea Constituyente, Sucre, Bolivia, mayo de 2007. Esta indicación es fundamental y muestra el lugar de origen de la política: la *comunidad*. El “ser compañero” es algo fundado desde un compromiso, pero éste es imposible si antes no hay la constatación de humanidad del compañero. La constatación de humanidad es el *reconocimiento de la hermandad mutua*: podemos “ser compañeros” porque, en primera instancia, somos hermanos. El “ser compañero” da un nuevo sentido a la *hermandad originaria* (somos hijos de la *Pacha-Mama* o, en términos cristianos, somos hijos del mismo Padre), pero es la *hermandad originaria* la que da, en última instancia, *consistencia real* al “ser compañero”. En el mismo sentido, Silvia Rivera señalaba lo siguiente: “El término campesino, oficialmente adoptado desde la revolución nacional de 1952, suele enmascarar los contenidos de las luchas que desarrollaron las poblaciones rurales predominantemente indígenas (quechua, aymara, guaraní) durante el periodo republicano”. Rivera Cusicanqui, Silvia; “Apuntes para una historia de las luchas campesinas en Bolivia (1900-1978)”, en *Historia política de los campesinos latinoamericanos*, Coordinador: Pablo González Casanova, UNAM-Siglo XXI, México, vol. 3, 1985, p. 146.

Esta paciencia es el *saber escuchar* el ritmo de los tiempos (el modo cómo se nombran los distintos vientos tiene su significación estratégica: no todo viento es susceptible de convocar a todos los tiempos); hay que *saber sentir la densidad del lugar* que pide ser *chacra*. Todo este *saber* es producto del *saber con-versar*²⁷⁶ con el contexto, sintonizarse con las *señas* que avisan y anuncian: “Si hay sintonía la vida ‘corre’, fluye, pero si se quiere contradecir las señas de la vida, la regeneración no sigue, se entrapa”.²⁷⁷ Este *con-versar* es el modo cualitativo como se entiende el diálogo: como “las relaciones mutuas que se establecen entre las colectividades con el fin de animarse y acompañarse en la re-creación de la vida”.²⁷⁸

Por la *con-versación* es que accedemos al saber; en el sentido específicamente político, al saber estratégico. Cuando se enseña lo que hay que hacer, este hacer no puede ser el mismo en otra circunstancia; otra circunstancia pide una nueva *con-versación*.²⁷⁹

276 Aunque varias veces el *con-versar* y el diálogo parecerán sinónimos, queremos señalar que este último prioriza el momento racional, el *logos*, la palabra; mientras que el *con-versar*, como modo ampliado y extensivo de comunicación, integra *otros* modos de expresión. El *con-versar* no siempre, en este sentido, es un conversar palabras sino, un “sintonizarse, acomodarse a las señas de las formas de vida”. Rengifo, Grimaldo; *El ayllu...*, p. 17.

277 Rengifo, Grimaldo, *ibíd.*.

278 Rengifo, Grimaldo; “Prueba y diálogo en la cultura andina”, en *Cultura andina agrocéntrica*, p. 212.

279 Por eso no se trata de un dialogo común y corriente, este *con-versar* tiene su densidad en el modo mismo como se expresa originalmente: “*Aruskipasipxañani* en lengua aymara significa comunicación, *acción de comunicación recíproca entre nosotros, jiwasa*, en la convicción de que las partes involucradas en el conflicto que ha enlutado a nuestras familias, *son parte de una comunidad mayor* que es la patria multiétnica y pluricultural (...). *Hablar y comunicarnos en el espíritu de la democracia, el pluralismo y la equidad es uno de los postulados que conlleva esta propuesta*, en aymara *Aruskipasipxañani*, desde la llegada de los españoles la única relación que hubo entre indios y q’aras fue el de la violencia, insultos, guerra y agresiones sin fin; incluso varias veces pensaron acabar con los indios alentando el asentamiento de colonos europeos y últimamente asiáticos. *Creemos francamente que el lenguaje de las balas, el genocidio, puede ser superado si nos comunicamos y nos entendemos*”. Aruskipasipxañani: Propuesta de los Ayllus, Markas y Suyus de la República del Kullasuyu, CONAMAQ, La Paz, Bolivia, febrero de 2002. Cursivas mías.

El saber estratégico *escucha* lo que hay que hacer para una determinada circunstancia, lo que aquel *con-versar*, en determinada circunstancia, *señala* como lo que puede ser realizado. Por eso se trata de una paciencia vigilante ante las *señas* que prodiga el contexto; paciencia despierta que está constantemente acompañando las *señas* de los demás; no sólo el saber de los demás sino el saber el ritmo y la densidad de los demás y del contexto (la semilla y la cultura de la semilla, todo aquello que trae).

Este *saber* es lo que se espera que destaque en los líderes,²⁸⁰ aquellos que son capaces de *con-versar*, es decir, de dialogar y

280 La admiración que se profesa a los Katari y los Amaru, por ejemplo, en muchos casos, reivindican más la personalidad y no la sabiduría que presupone a la personalidad. En el caso de Zarate Willka, se llega a decir por ejemplo: “se trataba de una voluntad puesta al servicio de sentimientos generosos”. Condarco Morales, Ramiro; *El “Temible” Willka*, Renovación, La Paz, Bolivia, 1983, p. 93. Pero, de dónde nacían esos “sentimientos generosos”. Con todas las deficiencias económicas y culturales (el ámbito de desarticulación que enfrentaba el mundo rural con cada “política gubernamental”), es digno de destacar a estos líderes que manifestaron siempre un saber estratégico propio, digno de estudiarse; lo cual sigue siendo una tarea pendiente. El mismo Condarco nos proporciona referencias que destacan esa sabiduría: “El mejor testimonio que poseemos para ilustrar los alcances de su firmeza moral se encuentra en la respuesta que formuló al magistrado que lo interrogaba, en junio de 1900, en la ciudad de Oruro: Pude haber muerto, dijo en aquella ocasión, y habría estado mejor, considerada la prisión y juicios que se me siguen por haber servido al país hasta al sacrificio, *no soy letrado para pregonar con todos los tonos de la bana-gloria los positivos servicios que he hecho*, para el triunfo de las instituciones republicanas, en la patria boliviana”. *Ibíd.* Cursivas mías. Cuando se indica sólo los fracasos de estas *re-vueltas*, se olvida toda esta sabiduría contenida en una praxis política que, por ello mismo, nunca fue valorada en su verdadera dimensión. Al respecto, cabe señalar: estas *re-vueltas*, casi siempre fueron derrotadas por traiciones. Las traiciones nunca se las dice; tal vez ésta fue la limitante de no saber escuchar *lo que no se dice* (ni Atahualpa ni Moctezuma estaban preparados para hacer frente a hombres tan diestros en la mentira y el engaño). Por otro lado, siempre se trató, del “intruso europeo”, de un alguien totalmente desconocido, alguien que nunca *se dejó criar* y, por ello, poco probable de llegar a conocer, de *tratar* con él. Por eso es también indispensable conocer la *cultura de esa semilla*, la invasora, para *tratar* con ella, pues el *ayllu* que puede ser Bolivia está atravesado por esa cultura y, en la medida que la conozcamos, su incorporación podrá ser posible, pues *la exclusión contradice el criar y ser criado*.

escuchar, de acompañar la re-creación de la vida; en este caso, “la conversación no se limita al diálogo, al fluir de las palabras, sino que compromete toda nuestra capacidad de sintonizarnos, de latir al mismo ritmo de aquel con quien conversamos”.²⁸¹ Entonces, la *con-versación* es algo más que una actitud, es el modo solidario de acompañar a la *comunidad*, al contexto y a la vida en general; el *saber escuchar* y el *saber decir lo que hay que decir*.

El *decir* acá es más que lo dicho.²⁸² Porque se trata de un *decir* que acompaña la vida; un *decir* que no puede distraerse sino que, siempre paciente y vigilante, lo que diga es motivo de darle cauce a la fluidez de la vida. No es tanto un diálogo, en su sentido canónico; no se trata de un *logos* exclusivo, en tanto palabra racional, sino también del conjunto de *señas* y significantes que se produce y es preciso siempre detectar y sabe interpretar; no se trata del *logos* privativo de dos, pues en el *con-versar* intervienen las existencias (además de sus contextos): “No puede existir diálogo por la vida si sólo se expresa entre miembros de la colectividad humana, negándola a las otras colectividades (naturaleza y deidades). El diálogo como la reciprocidad tiene que ser redistributiva y entre todos”.²⁸³ Cuando me dirijo a alguien este nunca es un alguien solo (por eso se dice que alguien es alguien cuando hace familia); el mismo hecho de *con-versar* alumbró un ámbito en que despiertan todos aquellos que se involucran y tienen algo que *decir*.²⁸⁴

281 Rengifo, Grimaldo y Grillo, Eduardo; “Criar la vida y dejarse criar”, en *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Buena Vida*, GTZ-FAM, edición de Javier Medina, La Paz, Bolivia, 2001, p. 53.

282 Sobre la distancia entre *el decir y lo dicho (le dire et le dit)*, ver Levinas, Emmanuel; *De otro modo que ser o Más allá de la esencia...*

283 Rengifo, Grimaldo; *Prueba y diálogo en la cultura andina...*, p. 221.

284 Por eso es tan usual ver cómo los dirigentes respetados por *sus comunidades*, nunca asisten, a una invitación de autoridades, solos. Si se invita a uno de estos dirigentes éste entiende que se ha invitado a toda *su comunidad*. En los “diálogos” que se llevan a cabo, éste nunca dispone una respuesta inmediata sino que regresa a *la comunidad* a escuchar lo que se decide en común acuerdo; es más, no sólo se escucha a *la comunidad* humana sino al decir de la *Pacha-Mama* y los *Achachilas*. Esto que pareciera invalidar el diálogo íntimo indica, más bien, un modo cualitativo de la intimidad: no se

Cuando en el mundo rural se dice *todo habla*, se está indicando esa cualidad de la vida en *comunidad*, pues no hay vida sin *con-versar*, la vida misma se vive *con-versando*; por eso el *con-versar* no es algo privativo de la *comunidad* humana. Si en la cotidianidad “pareciera” no encontrarse esta cualidad, es en las ceremonias, donde este *con-versar* adquiere momentos de profunda densidad: “la comunicación se hace a través de los sentidos, que son como ‘ventanas’ de la vida. Es a través de ellos que se conversa con los demás. Los sentidos comunes se amplían en el ritual, la persona que participa ve ‘más’. *Los momentos profundos y densos de la organicidad del Pacha se expresan en la intimidad de las ceremonias.* En estos momentos uno puede y llega a conocer y vivir a plenitud la vida de los demás miembros del Pacha, a *intimar* con la naturaleza”.²⁸⁵

Políticamente se puede decir: es en coyunturas críticas donde la *con-versación* puede adquirir momentos de profunda densidad; no sólo por el modo cualitativo que abre la *con-versación* sino por la convocación trascendental que se reclama: “Por eso hay que llamar a nuestros muertos, hay que llamarlos hasta el principio de los tiempos y clamar por su ayuda en el día del juicio, que es el cada día que se nos roba la memoria. Hay que alcanzarlos y hacer que derramen su memoria en nuestro olvido. Ellos tienen que venir porque quien les llama es la única razón de que ellos alguna vez existieron. Cuando el presente se encuentra en una situación donde no parece haber esperanza, se convoca a los muertos y, por mediación suya, a los ancestros. Se convoca a quienes están pendientes de la suerte de los vivos. Se invoca a los espíritus de los ancestros, para que ellos despierten de la muerte injusta, y se invoca su sabiduría. Pero tenemos miedo de acudir a ellos porque nos hemos creído el mito de ser modernos y creemos que nuestra individualidad parte de sí misma, porque consideramos una ayuda tal (el mirar al pasado) como debilidad en nuestra autosuficiencia. Porque no entendemos que lo que somos es lo que fuimos”.²⁸⁶

trata sólo de dos personas sino de dos mundos, cada persona no es lo que se tiene delante sino todo lo que ella contiene y arrastra.

285 Rengifo, Grimaldo; *El ayllu...*, p. 17. Cursivas mías.

286 Bautista S., Rafael; *Octubre: El lado oscuro de la Luna...*, p. 126.

Estas coyunturas de mayor intensidad es donde se re-crean las palabras, el lenguaje mismo recupera su *brillo*, porque se está en plena *crianza*, en plena *reciprocidad*, en plena *comunidad*, el *ayni* mismo que está por acontecer saca las palabras y les da un nuevo *brillo*. El *brillo* significa, no tanto el aparecer de un nuevo sentido, sino la recuperación del sentido mismo que aparece de modo renovado; porque no hay nada absolutamente nuevo, el sentido es lo que se renueva porque nuevas son las circunstancias y nuevos los actores.

Los discursos se regeneran y fluyen de modo inesperado. Prolongar esto significa producir el *ayni*, es cuando la *chacra* (como praxis política) ha, literalmente, parido un nuevo fruto; pero esta prolongación, aunque tiende, en el tiempo, a disminuir la intensidad, deja el *brillo* como referencia estable para que la *comunidad* reelabore, de nuevo modo, sus relaciones, y pueda, de nuevo modo, *con-versar* con el nuevo contexto.

Pero el *con-versar* no es sólo un saber estratégico sino, antes, un restablecer la *comunidad* desarticulada. Por eso la *comunidad* no es algo *dado*, acabado, trágico, que supondría una cosmología, un orden divino donde todo está fijado y establecido, sin cambio alguno; en tal orden la política sería imposible, pues no habría lugar para la específica temporalidad humana: la historia.

La *comunidad*, el *ayllu*, es siempre algo *dándose*, porque es, en definitiva, producción que produce la *subjetividad comunitaria* o intersubjetividad, la reunión deseada de los presentes y los ausentes, de todos los *parientes potenciales*, por eso, convocación no ausente de conflicto sino propuesta, precisamente, desde el conflicto: “Así pueden suceder ‘vuelcos’, desarreglos en la armonía, momentos de conflicto y de desequilibrios en la conversación entre los miembros del Pacha. Estas situaciones son vivenciadas como incorrecciones y desatenciones de la responsabilidad que a cada uno se nos ha asignado ceremonialmente. Entonces hay que reestablecer la conversación y la armonía mediante ceremonias de ‘tinkuy’ o encuentros entre colectividades que requieren rehacer sus relaciones de conversación y permitir así que la vida fluya”.²⁸⁷

287 Rengifo, Grimaldo; *El ayllu...*, p. 24.

Estos desarreglos entonces *llaman y piden* un restablecimiento de las relaciones, las cuales son vivenciadas ceremonialmente, porque se trata de una sanación: si una parte se ha desequilibrado, el todo también se resiente. Las ceremonias pueden asumir formas violentas, cuando hay nudos rebeldes, difíciles de desatar, entonces acontecen las “peleas entre quienes *no han sabido conversar*. Incluso en esto *se puede castigar no sólo a los runas sino a las wacas* que no han sabido cumplir las tareas encomendadas. Pasada la ceremonia del tinkuy todo vuelve a recuperar su armonía hasta que una nueva circunstancia obligue a hacerlo nuevamente. En estas ceremonias cumplen un rol decido los yatiris, pues por su capacidad de ‘ver’ son capaces de apreciar la intimidad del orden andino y conocer el modo de reestablecer la armonía de modo que la vida recupere su flujo”.²⁸⁸ Por eso, otra vez, *la comunidad no quiere decir la ausencia de conflictos*. Una visión romántica podría aventurarse en ese sentido, pero con ello nos privaría la posibilidad de una *comprensión comunitaria* de los conflictos. En una visión instrumental, los conflictos, cuando no son anulados, son negociados, pero esto no quiere decir haberlos superado sino sólo haber pactado treguas; en una visión más rica, los conflictos no se agotan en sí mismos, porque lo que demandan no es siempre la causa de su aparecer, por eso se trata de desequilibrios que estallan porque ya no es posible su contención; en tal caso, su tratamiento no puede nunca ser unilateral, porque todo tiene que ver con todo y, si esto es así, la resolución de los conflictos no puede nunca ser simple sino compleja, sabiendo situar su resolución en la restauración de su integración al equilibrio común.

Estos desequilibrios no son *vivenciados* sólo como un conflicto específico, sino que todos se involucran, porque lo afectado, en última instancia, es siempre la totalidad, la *comunidad* toda. El modo holista que tienen los kallawayas, de tratar las enfermedades, se puede traducir políticamente como el modo integral de enfrentar los conflictos: tienen estos que sintetizarse, en el sentido de encontrar el por qué determinada contradicción ha perdido

288 *Ibíd.* Cursivas nuestras.

relacionalidad, es decir, *complementariedad recíproca*; un conflicto es la manifestación de pérdida de relaciones *recíprocas*, por eso no hay modo de enfrentarlo sino de modo coadyuvado e integrado. Las luchas específicas pueden acabar vacías si no advierten su relación con otras, su integración siempre presupuesta, de modo que sea posible la *con-versación*. Encontrar ésta su integración es aglutinarlas, re-unirlas, restablecer la *comunidad*, mostrando el fondo del conflicto que es lo que las re-une y les da cohesión y sentido integral a sus luchas. Este sentido es lo que sintetiza y permite re-unirlas.

Si las luchas se pierden en su particularidad, terminan por aislarse y enfrentarse de modo fragmentario: ya no *con-versan*, es decir, no producen *comunidad* y esas luchas, aunque logren sus objetivos, generan otros conflictos, no renuevan el *ayllu*. Por eso necesitan re-unirse, encontrar el sentido que las integre en una lucha común. De ese modo, también, en la lucha, es como se produce *ayllu*, *comunidad*. La no explicitación de ese horizonte de sentido, les ha quitado a las luchas el sentido de la praxis política que han venido desarrollando. Por eso necesitamos recomponer el fundamento para que los conflictos se resuelvan de modo integral. Los pueblos indígenas no han luchado simplemente por intereses particulares; el sentido que ha nutrido sus luchas ha sido siempre el restablecimiento de un modo de vida que está demostrando, por todos sus argumentos, ser más racional, humano y verdadero, que aquel que se nos ha impuesto por cinco siglos.

En la sanación lo que se busca es que la parte afectada vuelva a su equilibrio, “pero también que el Pacha afectado se sane también. De allí que en cada sanación realizado por los curanderos, la curación hace parte del ceremonial de conversación con todas las vacas de las distintas colectividades que se hallan pasando el cargo”.²⁸⁹

289 *Ibíd.*.

La estructura comunitaria

Una *comunidad* entendida como *estructura de la vida*, indica el modo solidario, *recíproco* y responsable, que tiene el modo *comunitario*, de organizar sus relaciones y constituir y reconstituir el *ayllu*, como el re-novar y re-crear siempre la vida. Todas las instancias se necesitan unas a las otras, se buscan, se *llaman*, se hacen *señas*, se *re-unen*, hacen *chacras* para *con-versar* y producir *ayni*, para vivir la *fiesta*²⁹⁰ de la vida, *criándose* los unos a los otros.

290 El sentido de fiesta no quiere indicar un éxtasis extraordinario que sumiera al individuo en un extravío desenfrenado, sino la *con-vivencia* plena que, en *comunidad*, recupera las dispersiones que hayan acontecido; el sentido de la fiesta es el re-encuentro que, ceremonialmente, re-nueva los lazos y re-genera la *comunidad*. En la vida cotidiana, aunque se siga celebrando festivamente, la fiesta ha perdido su *brillo*. No sólo por su mercantilización y pérdida de sentido, sino por el sin-sentido de la vida actual. Pues no sólo es el pobre quien se enfrenta diariamente con la muerte (padeciendo la exclusión, el hambre, la no esperanza, etc.), sino que nos atraviesa a todos una cultura de la muerte. Por eso el éxtasis en la fiesta se hace desenfrenado; ese poco de vida que se despliega en ella es, por eso, tratada de vivir hasta lo último, porque el mañana mismo es inseguro y lo único cierto parece ser el instante. En el éxtasis individualista la fiesta ya no es común; es más, la farándula (sobre todo del primer mundo) ya acostumbra, vía las grandes cadenas de comunicación, hacer de la fiesta una fiesta que celebra el dolor ajeno. La desnaturalización de la fiesta acaba no sólo siendo fiesta de unos cuantos que ya no invitan a nadie más, sino que esos cuantos celebran la miseria de la humanidad toda.

Este modo de estructurar la vida, indica una *normatividad* ya contenida en esa misma estructura. En el hecho mismo que todos, por con-formar una *comunidad de parientes*, son ya, de hecho, responsables, *comunitariamente*, de la vida de todos los *parientes* de la *comunidad*. En la *ob-ligación* que todos asumen como *re-ligación*, uno *vivencia* conscientemente esa *re-ligación* como *fiesta*, donde el *darse* de cada uno es siempre *dar* más vida a la vida de todos.

El *darse* es el *poder* que cada uno desarrolla, de diversos modos, como *poder hacerse cargo* de la vida de los demás. Este *darse* es el despliegue pleno de la libertad, despliegue que reconstruye, renueva y resignifica los lazos que van tejiendo siempre *comunidad*. Libertad que es siempre *responsabilidad inicial* e implícita de *hacerse cargo* de la *comunidad*. En esa *responsabilidad* comienza ya la *normatividad* de la existencia humana.

Se podría decir que, la *responsabilidad* individual del *hacerse cargo* de la vida propia, se amplía ahora, cuando esa *responsabilidad*, es *responsabilidad* de la vida en común; es decir, no antepongo el *hacerme cargo* de mi vida como interés individual sobre el interés del resto, sino que el *hacerme cargo* de *mi vida* es deducido lógicamente del *hacerme cargo* de *la vida*; uno y otro no se oponen sino se *complementan*, pero esta *complementación* lógica es, además, y de modo más eminente, *complementación material*; es decir, *contiene*, en sí misma, la *reciprocidad* de esa acción del *hacerse cargo*, lo que, de modo más específico, hemos denominado, *crianza*.

Esta acción misma genera *merecimiento*, lo que, en definitiva confiere sentido al *hacerse cargo* de *mi vida*, que es siempre, *la vida* (por sentido siempre de *pertenencia*, no de propiedad). Esto es lo que puede dar un nuevo sentido al “bien común”, como el interés de todos que es, a la vez, y siempre, interés de cada uno. “*Para nosotras es muy importante la organización* sindical, porque como mujeres es la mejor escuela para los aymaras-quechuas, ahora podemos decidir, capacitarnos, hacer seminarios. En las escuelas nunca hemos aprendido que las leyes están en contra de nosotros (...) *hoy podemos aprender entre nosotras mismas, enseñándonos lo que está pasando y lo que viene después* [porque siempre y, en última instancia]

estamos por una causa muy importante, que es defender nuestra tierra madre, la que nos da vida".²⁹¹

Es decir, la preocupación por nosotros tiene sentido porque es preocupación por todo y por todos; si una persona anda mal el resto no puede andar bien, porque no somos islas aisladas unas de las otras sino que, al ser *comunidad*, todo lo que sucede a una parte repercute, inevitablemente, en el resto. *Organizarse es pre-ocuparse para prepararse*; la *responsabilidad* por uno es *responsabilidad* por el resto y, en última instancia, por la causa mayor: "defender nuestra tierra madre", es decir, la vida, la *comunidad* de la vida.

Normatividad no quiere decir que hay normas sino que *hay normatividad*, es decir, *responsabilidad* implícita que necesitamos hacer explícita; por eso señalamos, de modo insistente, esta cualidad. El *hacerse cargo* no se trata de un acto voluntarista que dependiera de una moral altruista. No es una ética de normas, una ética proveniente desde fuera del mundo sino que, se trata de una ética proveniente de las propias relaciones solidarias y recíprocas de este mundo.²⁹² Esta ética,²⁹³ que produce una *normatividad* inherente

291 Zurita, Leonilda; *La organización de las mujeres cocaleras en el Chápare...*, p. 88. Cursivas mías.

292 No queremos indicar que esta ética sea sólo patrimonio del mundo "andino". Se trata de una ética que, como tal, no es producto sólo de una cultura; se la encuentra en todas, porque es condición de posibilidad de todas las culturas. Por eso se trata, en última instancia, de una ética trascendental. Todas las culturas sólo pueden desarrollarse a partir de la afirmación última de la vida, de lo contrario, perecerían el momento mismo de nacer. No pueden tener otra condición última que la afirmación de la vida. Lo que estamos describiendo es el *modo* cómo el mundo "andino" interpreta esta afirmación de la vida. La ética que aparece muestra esta afirmación última y se especifica en el *modo comunitario* como *estructura de la vida*. Esa es la originalidad y, en definitiva, el sentido que despliega este *mundo-de-la-vida*. La reconstitución que estamos intentando realizar no es, entonces, nada nuevo, sino el reconocimiento de lo que nos sostiene y da sentido a lo que somos. Por eso lo nuevo está en las raíces. Lo nuevo no es más que lo viejo de modo renovado.

293 Se trata de condiciones últimas que hacen posible nuestra eticidad (ésta que se entiende también como costumbre son lo que los pueblos indígenas llaman: "nuestros usos y costumbres"). Por eso no se trata de una ética formal

a la *estructura comunitaria* de la vida, es una ética de la responsabilidad comunitaria o, lo que pretendemos llamar: *la política como autoconsciencia del sujeto como criador y servidor comunitario*.

De este modo la *polis* de lo político se extiende y amplía; su asunto no es exclusivamente la *comunidad* humana y menos la ciudad (ya sea la *polis* griega, la *civitas* latina o el *burgos* moderno, siempre relegando al campo, es decir, lo *material*, la vida; por eso esa política, al amputarse de *materialidad*, se amputa de *contenido real*), sino el todo de la vida, como el horizonte último que aparece en la restauración de *la comunidad toda*.

La política entonces encuentra su resignificación en la referencia constante que presupone su contenido: la restauración de *la comunidad de la vida*; la explicitación de esto es lo que da sentido a una *política del servicio*: “durante la fiesta de la virgen purificación, que es la mamacha nabo, ella se retira bailando y cantando una canción muy triste, diciéndoles a los otros cultivos que su misión está ya cumplida; que ya salvó el hambre de todos los hombres del ayllu, que ahora les toca a ellos cuidarlos. Por eso, a partir de ese día el nabo empieza a desaparecer porque ya existen otros

sino de, en términos de Hinkelammert, una ética trascendental: “formula un punto de vista bajo el cual cualquier ética de normas es criticable y desarrollable (...) se trata del punto de vista del ser humano actuante y de la praxis”. Hinkelammert, Franz; *Sobre la reconstrucción del pensamiento crítico*... En el caso de Hinkelammert, se trata de: “lo que está presente por su ausencia (...) ‘el ser humano como el ser supremo para el ser humano’”. Marx le puede dar otros nombres como ‘relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos’ o ‘reino de la libertad’ Pero esta referencia trascendental es también presente de una manera negativa”. *Ibíd.* Es el “hilo de Ariadna” (el “Dios se hizo hombre”) que encuentra para salir del “laberinto de la modernidad”. Ver Hinkelammert, Franz; *Crítica de la razón mítica*... En nuestro caso, se trata de la *comunidad como estructura de la vida*, es esa nuestra referencia trascendental (el “hilo de Ariadna” que necesitamos para salir del “laberinto de la modernidad”). Ahora bien, trascendencia quiere indicar, en nuestro caso, el horizonte último (también como *presencia ausente*) que da sentido a nuestro *mundo-de-la-vida*, es decir, es una trascendencia que hemos intentado describir hermenéuticamente, es decir, la posibilidad de su reconstrucción conceptual: el *modo* de ese horizonte (de esa presencia ausente que nos constituye).

productos que nos alimentarán. Con las primeras cosechas tenemos comida nueva”.²⁹⁴ El *servir* es la *responsabilidad actuante*: es el modo de *agradecer* que sólo, *sirviendo* a otros, produce un *agradecer como vinculación trascendental*; en ese *agradecer* se convocan todos los tiempos y se vive para siempre.

Entonces, el *agradecer no agradece sólo lo recibido sino, agradece el hecho mismo de dar gracias* porque, de ese modo, nos obligamos a *merecer* lo recibido; es decir, sólo tiene sentido (este *agradecer*) como *donación nueva* (por eso se le hace fiesta a la “mamacha nabo”, que es un modo de *servirle*).

Por eso el *servir* es *vivenciado como fiesta*; en la *fiesta* se recupera la memoria: nuestra situación es producto de un *acto absoluto de donación*. Por eso *servir* quiere decir, en definitiva, *criar*; porque *criar* quiere decir *dar vida, potenciarla y desarrollarla*. En ese sentido, *hacerse cargo es desvivirse por dar vida*. Por eso se trata de una *responsabilidad* sumamente comprometida; porque es la vida lo que está en juego. Lo otro es el olvido, lo que nos tienta a no rendir cuentas, a despachar nuestros actos irresponsablemente, como si nadie estuviera pendiente de lo que hacemos. El que se aísla es aquel que funda sus actos en el olvido; así empieza la irresponsabilidad de quien no se cree *ligado* a nada ni a nadie. La soledad es una desarticulación que la sufre no sólo uno sino también *la comunidad entera*.

La *responsabilidad es comunitaria*: el compromiso entonces es superlativo: es *desvivirse por dar vida*. Por eso se deduce, de este *desvivirse*, una *política del servicio responsable*. Su *normatividad* inherente entonces, se explicita en esta indicación. Esta política se despliega *normativamente* porque su referencia es, siempre, *la comunidad*, el *desvivirse* por la continua re-novación y re-generación de la *comunidad*, que siempre y, en última instancia, es *la vida*. *La vida ordena* su despliegue, porque *la vida siempre busca la vida*, y se despliega, en esta búsqueda, siempre *con sentido*, es decir, de modo organizado; por eso, también, *la vida es la norma de la vida* (que es como decir: *la comunidad es la norma de la vida*), es decir, el *criterio*, por el cual, también, otorgamos sentido a nuestras acciones.

294 Rengifo, Grimaldo y Grillo, Eduardo; *Criar la vida y dejarse criar...*, p. 51.

La vida, como *voluntad de vivir* es, entonces, el *poder originario* que forma y con-forma, re-forma y trans-forma la realidad. Y el *poder* político es siempre el *poder servir a la vida*, que es siempre también *mi vida* (porque está también *bajo mi responsabilidad intransferible*). No actúa sobre ella porque sí, sino para *producir, reproducir, ampliar y desarrollar la vida misma*. Por eso se trata de una *política de la vida*.

El individuo recuperado (más allá del “ciudadano”)

El individuo sólo tiene sentido en *comunidad*. Si alguna “esencia” posee la humanidad es la *comunidad*. *La comunidad* con-forma el sentido de este *mundo-de-la-vida*. Negar *la comunidad* es quedarse sin fundamento. Un individuo sin fundamento flota en el vacío, se condena al sin-sentido de su existencia; no se halla ligado a nada, por eso no enraíza en nada y pierde toda referencia real.

Para el individuo moderno, la sustitución de la realidad es ahora su más urgente empresa; así pretende negar todo fundamento: si él ya no lo tiene, procura que nadie lo tenga. Pretende partir de sí mismo,²⁹⁵ ahí surge el *ismo* del individualismo moderno; pero en esa aventura sólo se condena a la soledad absoluta. Esta condición es la que se masifica en el modo de ser de la sociedad (moderna), como la autonomización paulatina de todos los ámbitos de la vida humana.

La desarticulación de la sociedad empieza el momento mismo en que se constituye a partir de una dicotomía: sociedad-naturaleza. Esta oposición, que socava las culturas y les priva de sentido real (pues siempre fueron, en su origen, agri-culturas²⁹⁶), socava

295 Quien pretende partir de sí mismo está condenado, como decía Heidegger, al suicidio. Sólo se puede partir de la historia; pero no de cualquier historia sino siempre de la historia propia. Por eso la mentalidad colonial nunca fue capaz de proyectar proyecto propio, porque partía exclusivamente, al modo del esclavo, de la historia del amo, es decir, de su *no lugar* en la historia, de su nada incapaz de proyecto alguno, sólo de divinizar el proyecto del amo.

296 Pues la referencia última de cultura es el culto, es decir, el cultivar. Cultivando la tierra es como aprendió el hombre a cultivar-se.

también la con-vivencia mutua, pues tal oposición sólo puede lograrse, partiendo al ser humano en dos: alma-cuerpo.

La secularización de esta oposición es la que produce su consecuencia, el dualismo maniqueo moderno: hombre-bestia, civilizado-salvaje, racional-irracional, sujeto-objeto, etc. La humanidad se clasifica: cuanto más alejado de la naturaleza más humano se es. El individuo producido es el “ciudadano”. El individuo abstracto que se define por ser propietario y establecer contratos; un individuo producido por el mercado, es decir, una mercancía, cuyas relaciones con los demás ya no pueden ser humanas sino mercantiles. Como tal, es sujeto de una relación jerárquica que subsume todo ente que se le aparece como mediación de sus fines; su modo de relacionarse no relaciona sino cosifica toda relación. No se siente parte de nada porque ha devaluado todo a condición de objeto. Esa misma devaluación le obliga a la distancia. La racionalidad que produce ya no le vincula sino le des-vincula irremediamente. Su prototipo es el “paradigma de la consciencia”, del cual se desprende, de modo lógico, una política de dominación.

El “ciudadano” es lo que queda del individuo partido. Una abstracción que se define, inevitablemente, de modo formal. Por ejemplo: “la ciudadanía depende de la *forma de pertenencia* de una diversidad de sujetos a una misma unidad política de asociación y de relaciones de poder y dominación”.²⁹⁷ Pero hay que destacar, inevitablemente, lo siguiente: la ciudadanía *es una forma particular de pertenencia*; es precisamente *esa forma*, y no otra, lo que constituye, en sí, la “ciudadanía”: “*Las personas se reconocen mutuamente como propietarios, y como tales establecen entre sí relaciones contractuales*. El contrato es la forma más visible de este reconocimiento (...). Una vez constituido el mundo como mundo de mercancías, *el reflejo de este mundo en la mente refleja a la persona como propietario*. Lo es ahora, porque la realidad del mundo mercantil lo confirma. Pero el mundo mercantil lo confirma porque *ya objetivamente ha reflejado este reconocimiento mutuo entre las personas como propietarios*. Se

297 Tapia, Luis; *La invención del núcleo común*, Muela del Diablo, La Paz, Bolivia, 2006, p. 10. Cursivas mías.

hace individuo (...). El ser humano se hace individuo por esta razón".²⁹⁸ Diríamos más propiamente: el individuo se hace "ciudadano" o el "ciudadano" se ha individualizado; su *forma particular* es esa relación mercantil, en la cual se reconoce, a sí mismo, como propietario, incluso como propietario de derechos. Por eso *no* "depende de los derechos que los sujetos se reconocen entre sí";²⁹⁹ más bien: el *sujeto*, la persona, es anterior a todos los derechos; pues, de lo contrario, parecería que los derechos otorgarían humanidad (y todo estado de derecho aparecería como anterior al ser humano, es decir, lo fundado aparecería como fundamento).

La "ciudadanía" es, precisamente, el modo que tiene la forma sociedad, de crear vínculos;³⁰⁰ pero habíamos visto que esos

298 Hinkelammert, Franz; *Sobre la reconstitución del pensamiento crítico...*

299 Tapia, Luis; *ibíd.*

300 No pretendemos desconocer la historia de las luchas civiles, sino señalar el sentido que produce la "ciudadanía" como constitución de los derechos. Si las luchas emancipatorias de la modernidad expresan anhelos presentes en otras emancipaciones, a lo largo de la historia mundial, no quiere decir que las contenga ni las agote. La modernidad presume ser el espacio de la emancipación humana, pero la historia de las emancipaciones la excede. Los mismos ideales que proclama (liberté, égalité, fraternité), como lo genuinamente humano, no le impiden atropellar continuamente a la humanidad. Es necesario recordar que la revolución francesa no sólo guillotina a la aristocracia sino, por ejemplo, a Babeuf, líder de la emancipación obrera, o a Olympe de Gouges, líder de la emancipación femenina; pero si estas emancipaciones pueden después ser incorporadas, no es posible la incorporación del negro, por eso la "revolución de la emancipación humana" mata a Toussaint l'Overture y destruye la primera y legítima *liberación anticolonial* producida por negros en Haití; que ya no es la simple superación, por la razón, de un estado anterior: emancipación; sino la *liberación* de esa misma razón, una razón que domina colonizando. Algo que otros denominan la *colonialidad del ser*: "the 'I think, therefore I am' presupposes two unacknowledged dimensions. Beneath the 'I think' we can read 'others do not think', and behind the 'I am' it is possible to locate the philosophical justification for the idea that 'others are not' or do not have being". Maldonado-Torres, Nelson; "On the Coloniality of Being", en *Cultural Studies*, Vol. 21, Nos. 2-3 March/May, 2007, p. 240. Por eso cuestionamos, en la primera parte, una política *desde* las fronteras del ser. Una política de liberación es sólo posible desde más allá *que* el ser, para indicar una distancia no sólo espacial sino, sobre todo, temporal, como fundamento de un historicidad distinta y no meramente diferente.

vínculos no vinculan, tampoco integran sino desintegran. La “ciudadanía” no produce comunidad.³⁰¹ Porque la “ciudadanía” presupone la sociedad y ésta supone, a su vez, un abandono de toda forma tradicional (*comunitaria*) de integración. Porque lo que caracteriza a la agrupación humana (sociedad) pertinente al capitalismo es la dilución de las relaciones comunitarias en relaciones puramente mercantiles. Los individuos se aíslan unos a los otros, porque las relaciones mercantiles que establecen, produce en estos una alienación recíproca que, en su constante repetición acumulativa, descompone todo tipo de ligazones que no sean las pertinentes a la compra y venta, es decir, destruye toda cercanía, por eso destruye toda *relación comunitaria*. Una humanidad subordinada al mercado y al capital pierde, de ese modo, todos aquellos valores que son expulsados de la vida pública; sólo en ambientes de resistencia puede aparecer la solidaridad, pero en la normalidad de la vida social lo que impera es la competencia.

La forma sociedad misma coloniza toda forma tradicional comunitaria para subsumirla en torno al nuevo patrón de poder que desarrolla el individuo moderno. La forma tradicional no necesariamente desaparece, pero va desarticulándose en tanto los

301 Por eso no podemos concluir que: “la definición de lo que puede ser y será una condición de ciudadanía democrática en el país será resultado (...) del posible y deseable momento político de la asamblea constituyente”. Tapia, Luis, *op. cit.*, p. 11. Pues se obvia todas aquellas determinaciones históricas y lógicas que han constituido al contenido del concepto de “ciudadanía”; además que se presupone, que de una Asamblea Constituyente (que se pretende *transformadora y descolonizadora*) deba re-producirse los fundamentos últimos del liberalismo, como aquel acto de fe en un individuo sin comunidad, desde donde se postula una libertad sin responsabilidad. El concepto mismo de “ciudadanía” debe de ser transformado en el contexto de una descolonización epistemológica. El desconocimiento del origen histórico del individuo moderno, que muestra muy bien Hinkelammert, no hace posible una reconstitución del proceso de individuación (o la constitución de nuevos procesos de individuación), lo que conduce a una reafirmación de lo dado empíricamente, en este caso, la “ciudadanía” como el siempre punto culminante de todo proceso de emancipación; esto es, en última instancia, la reproducción de lo Mismo, del ser y sus determinaciones (pretender salir de la dominación entrando de nuevo en su ámbito de reproducción).

individuos desarrollan, en sí mismos, los valores de la sociedad moderna. El desarrollo de estos implica la destrucción de todos los valores no compatibles con la competencia, el éxito económico, la eficiencia, etc., que hallan su ámbito propio de acción en un mundo regido por la propiedad privada y las relaciones contractuales entre privados.

El individuo ya no se considera parte de una comunidad sino propietario privado, cuyos intereses ya no son compatibles con los de su comunidad sino que ahora hasta van en contra de su propia *comunidad*; por eso, cuanto más el modo de vivir de la ciudad penetra en el campo, más se desintegra el modo de vida *comunitario*: “*en tiempo de nuestros padres y abuelos todos daban todo, así se estaba bien, porque así a nadie le faltaba nada y siempre había de más. Y todos trabajaban para todos, desde wawas, por eso todos sabíamos qué pasaba con la comunidad, pero que cuando uno es de la ciudad uno no sabe lo que pasa, que eso no está bien, que en comunidad todos participan, porque todos tienen un lugar y todos nos conocemos y sabemos nuestras necesidades*”.³⁰²

En la ciudad la gente no se conoce. Por eso el tiempo político de la ciudad es efímero, ese “encuentro público de los sujetos políticos (...) en sentido fuerte”³⁰³ no permanece, tiende siempre a apagarse en el *comercio diario de las cosas*, en el *business*; precisamente: el restablecimiento de la normalidad es el restablecimiento de las relaciones mercantiles. Por eso la política se instrumentaliza, sólo tiende a gestionar conflictos; si no parte del diálogo ni produce diálogo, sólo puede moverse en el ámbito de las “negociaciones”. El negocio consiste en mercantilizar las demandas³⁰⁴: todas valen

302 Diálogo con constituyentes indígenas de la comisión de “Ciudadanía, nación y nacionalidades”, de la Asamblea Constituyente, Sucre, Bolivia, mayo de 2007. Cursivas mías. Esto no tiene nada que ver, como señalan algunos despistados (“eso puede ser posible en un pueblito”), con el número reducido de las comunidades; pues, por ejemplo, las villas modernas (que agrupan también a un número reducido de familias), resguardadas por vigilancia privada y llenos de todas las comodidades posibles, *nunca producen comunidad*. Tiene que ver, más bien, con el *modo-de-vida*.

303 Tapia, Luis; *op. cit.*, p. 12.

304 “La *lógica* de las demandas que expone Laclau expone muy bien a las demandas que aparecen en una sociedad fragmentada y dispersa; es decir,

su costo en el mercado. La “ciudadanía” es la determinación que sostiene al individuo como parte numérica de la sociedad: su inclusión le impone deberes y derechos. Recibe lo que da: cobra lo que ha prestado. La lógica que le mueve a reclamar por algo es la lógica de la deuda;³⁰⁵ ya no es *sujeto de necesidades* sino “individuo con intereses”.

describen muy bien a demandas ónticas, que esperan una satisfacción coyuntural porque responden a una naturaleza contingente: un día se quiere esto, otro día se quiere lo otro. Este modo de describir las demandas parece guardar una concepción también negativa de pueblo; pues este tipo de demandas ónticas, son contingentes, porque quieren o aspiran a *algo que ofrece* un sistema, pero que se les niega, es decir, dependen de los nuevos favores que crea un sistema; por lo tanto el pueblo aparece relativizado porque sus demandas son producidas en realidad por el propio sistema. Por eso hay tantas demandas como satisfactores inventa el mercado. Pero hay otras demandas que, en ese sentido, no son contingentes y que no necesariamente aparecen como particulares; cuya articulación hegemónica se generaría a partir de una construcción *histórica*, porque su articulación no iría por el lado de la lógica equivalencial sino de la *acumulación histórica*. En tal sentido, el análisis debería involucrar, además de la *descripción formal*, un análisis de articulación hegemónica como *acumulación histórica*”. Bautista S., Rafael; *Lo político como mecanismo de funcionamiento...* Ver: Laclau, Ernesto; *Política e ideología en la teoría marxista*, Siglo XXI, Madrid, 1978; *La razón populista*, FCE, Argentina, 2005; *Identidad y hegemonía*, en Butler, Laclau, Žižek: *Contingencia, hegemonía y universalidad*, FCE, Argentina, 2000.

- 305 “La forma más agradecida de dar gracias no es la que agradece por lo que recibe sino por el hecho mismo de dar gracias; es decir, se agradece el hecho mismo de poder agradecer. El que se reconoce como agradecido es aquel que tiene memoria, es aquel que hace del acto de agradecer su condición humana. La lógica de la *gracia* no es la lógica de la deuda. La deuda obliga y no perdona. En cambio la *gracia se dona*, desde una gratuidad que no obliga sino religa; por eso redime al que *da* y al que recibe. Nadie se obliga a *dar*, tampoco a *dar* las gracias, es un acto de pura libertad. La lógica del *don*, en oposición a la deuda, parte del presupuesto de que no somos dueños de nada, *demos* lo que *demos* no es propiedad exclusiva de nadie; entonces, si todo lo que *damos* no nos pertenece, ¿por qué se dice que *damos*? Porque en el acto de *dar*, lo que se *da* es un desprendimiento, libre y voluntario: en el *dar* sincero no medimos consecuencias, por eso el desprendimiento es sobre-humano; por eso se dice “*dar* de corazón”, porque lo que se ofrece es algo que sí es nuestro, el corazón: el desprendimiento no obligado de nuestro corazón. Por eso el *dar* gracias es la respuesta coherente a ese acto: *dando* las gracias también ofrecemos nuestro corazón (lo que nos hace vivir).

Por eso, si “la ciudadanía es un proceso histórico [y] debe considerarse en la perspectiva del tiempo”,³⁰⁶ esto significa también saber ubicar su procedencia y el sentido último que despliega como modo de realizarse. La abstracción de esto significa pérdida de contexto real, lo cual deriva en elevar esa particularidad a rango universal; su formalización consiste en eso: la “ciudadanía” se piensa como un proceso largo de “imaginación, conquista, incorporación y reconocimiento de derechos”.³⁰⁷ Este proceso, definido universalmente, describe la emancipación entendida en términos estrictamente modernos: como el paso gradual y progresivo (linealidad histórica) que realiza la razón desde un supuesto estado de inmadurez a su plena madurez, es decir, a la emancipación racional (el mito de la razón moderna: dejar atrás los mitos³⁰⁸).

Presupone, además, un estado anterior de inexistencia de esos derechos (desconocimiento de la historia mundial³⁰⁹); de lo que se colige: no hay *sujeto* sino como derivación de los derechos modernos. Por eso todo el resto de la humanidad no europea (ahora no europeo-norteamericana) es descalificada por la modernidad, pues mientras no abracen el proyecto moderno no son considerados

La lógica de la deuda se expresa en términos de mafia: “vengo a cobrarte el favor que me debes”. El cobro es el fin por el que el préstamo tiene sentido, que es la dialéctica que impulsa la deuda para llenarse de vida (sangre humana que es, en definitiva, lo que se acumula como valor que cobra la deuda al final del circuito: la deuda se paga con sangre). *Dando* actualizamos nuestra condición: la libertad humana consiste en responsabilizarse de las necesidades ajenas. Por eso: las necesidades materiales de mi prójimo son necesidades espirituales para mí”. Bautista S., Rafael; *Pensar Bolivia bajo el cielo de Octubre...*

306 Tapia, Luis; *op. cit.*, p. 13.

307 *Ibid.*. A lo cual añade el autor: “también en proyección, o sea, como un proceso de cambio, de reformas, de desarrollo, incluso de sustitución de derechos, resultado de la dinámica social, histórica, en la que se encuentran todas las sociedades y los países”. Este tipo de definiciones son tan elásticas que, incluso, en su excesiva formalización o vaciamiento de contenidos, podrían justificar todo lo contrario.

308 Ver Hinkelammert, Franz; *Crítica de la razón mítica...*

309 Ver Dussel, Enrique; *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y la exclusión... Introducción. Historia mundial de las eticidades.*

plenamente humanos; concebir que la modernidad (y sus derechos) es la que otorga humanidad, es reducir la historia civilizatoria mundial a los últimos y catastróficos cinco siglos. Algo similar sucede con la propiedad privada: cuando se menciona que el ciudadano (el individuo “libre”) es anterior al Estado, es porque este ciudadano no es el ser humano sino, precisamente, el ciudadano burgués, y la determinación fundamental de este ciudadano es la propiedad privada; por eso la lectura correcta de la sentencia es: la propiedad privada es anterior al Estado. En ambos casos el *sujeto* (en los términos siempre de *la vida del sujeto concreto*) desaparece y en su lugar aparece la especificación de la individuación moderna: el “ciudadano”.

Pero la “ciudadanía” no expresa, en y por sí misma, todo proceso de emancipación y menos de liberación. “¿Qué es pues un ciudadano?; que eso de ‘*derechos ciudadanos*’ no entendían, *que ellos no eran ciudadanos ni campesinos, que esos derechos ellos no querían porque no estaban mencionados, que ellos tenían derecho a vivir en comunidad*, porque en comunidad, antes, ni candados usaban, *que en comunidad todos resuelven sus problemas, que en la ciudad no es así. Que ahora que eran gobierno se dieron cuenta que había que cambiar las cosas*, pero que como estaban en la ciudad entonces *hay que cambiar la ciudad*, pero que en la ciudad ellos no se hacen entender ni entienden lo que se hace en la ciudad”.³¹⁰

Entonces, transformar la “ciudadanía” no es negarla sino atravesarla, trascenderla, dotarle un nuevo sentido, algo que ella misma no puede por sí sola. Lo cual significa re-significar el sentido mismo de la política: “para eso necesitan, dice Nelson, aclarar lo que dicen, para que les entiendan los de la ciudad, que *en las comunidades nos entendemos pero en la ciudad hablan otro lenguaje*, que también es una trampa y que muchos de los hermanos caen en esa trampa y se corrompen. Que por eso *había que cambiar a la ciudad, que la política de la ciudad no les gusta, no les sirve, que cuando se*

310 Diálogo con constituyentes indígenas de la comisión de “Ciudadanía, nación y nacionalidades”, de la Asamblea Constituyente, Sucre, Bolivia, mayo de 2007. Cursivas mías.

meten a hacer política siempre salen engañados, por eso quieren cambiar las cosas, que la política que ellos hacen no es como la ciudad y que si la ciudad funcionara como la comunidad entonces este país cambiaría".³¹¹

El proceso de individuación expresado en una *política del servicio*, del *criar* y ser *criado*, tiene que ver con la restauración *comunitaria* del *ayllu*. El individuo ya no es una individuación que, por sus notas "esenciales", o las determinaciones de su libertad, adquiere carácter soberano y autónomo, es decir, separado. La persona *criadora* descubre su individualidad en el modo único y personal que tiene de *con-versar*, de *criar* y ser *criado*; este hacer y producir hace del *criador* un *creador* que constantemente debe ir re-creando los lazos *comunitarios* para renovar la *comunidad*.

De él depende, siempre, como responsabilidad anticipada, la re-generación continua del *ayllu*. Por eso no es un ente arrojado en el existir sino un *pariente recibido por una comunidad*. Su propia recepción es motivo de fiesta: la *comunidad* le recibe como la madre le ha recibido. Su vida es procurada por la *comunidad* toda porque su vida es la que abrirá una nueva posibilidad que podrá re-novar, de un nuevo modo, la *comunidad*.

Por eso el individuo no es una abstracción sino, en sentido eminente, *persona*, y de modo más concreto y personal, *pariente*, *hermano*: "Entonces doña Ana dijo que esa lucha era *por servir a la comunidad*, que ellos nunca habían dejado de ser *comunidad*, que no les gusta eso de vivir uno por su lado, que eso no es vida y que todos somos *hermanos*. Los demás añadieron que éramos *hermanos* porque todos somos hijos de la pachamama, que se metieron a la política porque era *defender a la madre*, todos los *hermanos*, unos al lado de los otros, porque así les habían enseñado sus padres, que había que ser *responsable*, que eso de andar ahí sin cuidar de nada ni nadie no estaba bien, que para eso era mejor ser *q'ara*, que no le interesa nada, eso era *estar de más*".³¹²

Entonces la política es posible y necesaria, porque en el *servicio* que procuramos afirmamos la vida, afirmando lo que somos: *una*

311 *Ibíd.*.

312 *Ibíd.*.

comunidad de criadores. El *merecimiento* de ser alguien consiste en afirmar *nuestra condición originaria de servidores* y la *condición originaria de la política como servicio comunitario*: “lo que siempre hemos hecho es luchar por los hermanos; siempre hemos desconfiado de la política, pero *para luchar por los hermanos hemos tenido que hacer política*. Pero esta política no es política sino la lucha que hemos hecho en favor de todos”.³¹³

La política que está presupuesta en las luchas de liberación, que han protagonizado los pueblos y naciones indígenas, no se constituye a partir del antagonismo sino de la hermandad, es decir, de la fraternidad *comunitaria*; y se determina, en cuanto praxis, como política del *servicio comunitario*. Si todos somos *comunidad*, esto quiere decir: todos somos hijos de una misma madre, la *Pacha-Mama*; entonces, nuestra *condición originaria* es la de *hermanos*. Y los *hermanos* se deben, unos a los otros; y se deben a una *Madre* y a un *Padre* común. Por la *Madre* y el *Padre comunes* que, en la cosmovisión indígena, son referencias más allá de la condición humana, la *comunidad*, el *ayllu*, es un ámbito expansivo que *re-une a la vida*, siempre como *comunidad*. En ese sentido, fundamentar una nueva política significa transformar, necesariamente, la política misma. Porque el ámbito expansivo de una *comunidad trascendental* debe transformar también el concepto de “pueblo”.

Las víctimas de un sistema de dominación (como la actual globalización neoliberal) ya no son sólo los seres humanos sino todas las existencias y, de modo notable, la *Pacha-Mama*. Si la ecología se vuelve parte consustancial de todo proyecto político, es porque las consecuencias negativas del patrón moderno-colonial ha destapado inevitablemente la condición inicial de toda política: la preservación de *la vida*.

Por *la vida* es que, en definitiva, se lucha. Pero se lucha para superar el conflicto y *procurar de nuevo la vida*; porque, como *comunidad*, presuponemos siempre la unidad y no la división.

313 Diálogo con *Mama T'allas* de las localidades de Jach'a Carangas. Evento auspiciado por el CONAMAQ, consejo de Jach'a Carangas, y el colectivo “Cabildeo”. Turco, Oruro, Bolivia, junio de 2007.

El antagonismo ya no puede ser el eje de la política; ésta ya no puede constituirse desde, por ejemplo, la contradicción amigo-enemigo.³¹⁴ Porque el antagonismo pide una legitimación absoluta y acaba dejando a la política sin razón de ser: aparece el campo de la guerra, la negación de toda ética o, políticamente, la ausencia de toda *normatividad*. La misma construcción de hegemonía (desde el antagonismo) acaba reduciéndose a una cuantificación macabra: los más “buenos” son quienes matan más. El antagonismo provoca la *des-ligación* absoluta. Aporía que produce una política que se constituye a partir de una corrupción originaria de lo político: la negación de toda *normatividad*.

Una nueva fundamentación trans-ontológica de la política es necesaria *por la vida y para la vida, por todos y para todos*, en y como *comunidad*. Como dicen los zapatistas: “un mundo en el que quepan todos los mundos”. El antagonista es también un *hermano* y hay que enseñarle que la convivencia es posible porque somos, siempre y en última instancia, *comunidad*; no una comunidad abstracta sino el sentido de *comunidad* que hemos querido explicitar, como el horizonte de sentido de nuestro *mundo-de-la-vida*: una *comunidad de parientes criadores*. De este modo, queremos culminar (no acabar) esta exposición, como *Introducción a una política comunitaria*; desde la cual, creemos, podrá ser posible una nueva fundamentación de la política, como *ciencia del servicio comunitario*. Tarea que será el posterior desarrollo de ésta, apenas, pequeña *Introducción*; porque lo que se desprende de una revolución en el ámbito de la praxis es otra revolución en el ámbito de la filosofía.

La Paz, Chuquiago Marka, noviembre de 2008.

314 Ver Schmitt, Carl; *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 1998.

Bibliografía

- Apel, Karl-Otto; *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, Vol. I y II, 1985.
- . *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Síntesis, Madrid, 1993.
- Bautista, Juan José; *Hacia una crítica ética del pensamiento latinoamericano. Introducción al pensamiento crítico de Franz Hinkelammert*, Grito del Sujeto, La Paz, Bolivia, 2007.
- . *Crítica de la razón boliviana*, Tercera Piel, La Paz, Bolivia, 2007.
- . *Determinación-indeterminación*, inédito.
- Bautista S., Rafael; *Octubre: el lado oscuro de la luna*, Tercera Piel, La Paz, Bolivia, 2006.
- . *Pensar Bolivia bajo el cielo de octubre*, de próxima aparición.
- . “La Primera nacionalización del Siglo XXI”, en *Sujetos y formas de la transformación política en Bolivia*, varios, Ed. Tercera Piel, La Paz, Bolivia, 2006.
- . “Radiografía del conflicto”, en *Racismo y élites criollas en Bolivia*, Willka Nro 2, El Alto, Bolivia, 2008.
- . “El otro, la trascendencia y el infinito”, inédito, 2003.
- . “El espíritu absoluto de Hegel como el reino del mercado de la globalización”, inédito, noviembre de 2004.

- . “La reducción psicologista en Descartes (a propósito del paradigma de la consciencia)”, inédito, 2005.
 - . “La voluntad suicida de Vargas Llosa”, en www.webislam.com, junio de 2005.
 - . “La contraconquista del barroco”, inédito, 2005.
 - . “La ambigüedad del mito del Pachakuti”, ponencia presentada en el *VI Encuentro nacional de filosofía y humanidades*, Cochabamba, Bolivia, octubre de 2006.
 - . “Una aproximación crítica a la obra de Joseph Esterman”, inédito, 2006.
 - . “Metafísica del que espera la espera”, en *La espera*, Tercera Piel, La Paz, Bolivia, 2006.
 - . “El kawildo: cuando La Paz subió al alto del cielo”, en www.rebellion.org, julio de 2007.
 - . “El ángulo de lo político”, inédito, agosto de 2007.
 - . “De la historia a la política”, inédito, agosto de 2007.
 - . “Uso crítico de la teoría”, inédito, septiembre de 2007.
 - . “El principio de imposibilidad en Popper”, inédito, septiembre de 2007.
 - . “La tridimensional fundamentación de los principios”, inédito, noviembre de 2007.
 - . “El criterio de verdad como principio de la crítica”, inédito, febrero de 2008.
 - . “La vida humana como criterio de verdad”, ponencia presentada en el coloquio: *Pensar el mundo desde Bolivia*, con Enrique Dussel, marzo de 2008.
 - . “Lo político como mecanismo de funcionamiento”, ponencia presentada en el coloquio: *Pensar el mundo desde Bolivia*, con Ernesto Laclau, marzo de 2008.
 - . “Bolivia: un proceso amenazado que crece”, www.foromundialdealternativas.com, agosto de 2008.
- Bernal, Martin; *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*. Ed. Crítica, Barcelona, 1994.
- Biblia; *Biblia Nacar-Colunga*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1968.

- Colmenares, Katia; *El comienzo de la ciencia en Hegel*; tesis de licenciatura en filosofía; UNAM, México, 2007.
- Colombres, Adolfo; *América como civilización emergente*, ed. Tercera Piel, La Paz, Bolivia, 2007.
- Collins, Randall; *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2000.
- Conamaq; *Aruskipasipxañani: propuesta de los ayllus, markas y suyus de la República del Kullasuyu*, CONAMAQ, La Paz, Bolivia, febrero de 2002.
- Condarco Morales, Ramiro; *El "Temible" Willka*, Renovación, La Paz, Bolivia, 1983.
- Dussel, Enrique; "Iberoamérica en la historia universal", en *Revista de Occidente*, número 25, Madrid, 1965.
- . *El humanismo semita*, Eudeba, Buenos Aires, 1969.
- . *Para una de-strucción de la historia de la ética*, Ser y Tiempo, Mendoza, 1973.
- . *Para una ética de la liberación*, Siglo XXI, Argentina, vol. I-V, 1973.
- . *El humanismo helénico*, Eudeba, Buenos Aires, 1975.
- . *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*, Sígueme, Salamanca, 1978.
- . *Hacia un Marx desconocido*, Siglo XXI, México, 1988.
- . *1492: El encubrimiento del otro*, Plural editores, La Paz, Bolivia, 1994.
- . *El último Marx y la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, México, 1990.
- . *Filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1996.
- . *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998.
- . *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal*, en *Obra filosófica de Enrique Dussel, 1963-2003*, www.afyl.org.
- . "Ética comunitaria", en *Obra filosófica de Enrique Dussel, 1963-2003*, www.afyl.org.

- . “Origen de la filosofía política moderna: Las Casas, Vittoria y Suárez” (1514-1617), en *Caribbean studies*, vol. 33, No. 2, July-December, 2005.
- . *20 Tesis de política*, Siglo XXI, México, 2006.
- . *20 Proposiciones de política de la liberación*, Ed. Tercera Piel, La Paz, Bolivia, 2006.
- . *Materiales para una política de liberación*, Plaza y Valdez, México, 2007.
- . *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Trotta, Madrid, 2007.
- . *Las metáforas teológicas de Marx*, el perro y la rana, Venezuela, 2007.
- . *Marx y la modernidad*, Rincón Ediciones, La Paz, Bolivia, 2008.
- . *Política de la liberación: la arquitectónica*, (texto de trabajo del “Seminario de descolonización de la consciencia nacional”).
- Dussel, Enrique; Apel, Karl-Otto; *Ética del discurso, ética de la liberación*, Trotta, Madrid, 2005.
- Esterman, Joseph; *Filosofía andina*, ISEAT, La Paz, Bolivia, 2006.
- Frank, André Gunder; *ReORIENT. Global Economy in the Asian Age*, University of California Press, Berkeley, 1998.
- Habermas, Jürgen; *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, vol. I y II, 1987.
- Hegel, G. W. F.; *Ciencia de la lógica*, Solar, Argentina, 1968.
- . *Filosofía de la historia*, ed. Zeus, Barcelona, 1971.
- . *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1973.
- . *Introducción a la filosofía de la historia universal*, ed. Istmo. Madrid, 2005.
- Heidegger Martin, *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997.
- . *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza, Madrid, 2000.
- . *Qué significa pensar*, Terramar, La Plata, Argentina, 2005.

- Hinkelammert, Franz; *Las armas ideológicas de la muerte*, DEI, Costa Rica, 1981.
- . *El grito del sujeto*, DEI, Costa Rica, 1998.
- . *El retorno del sujeto reprimido*, Ed. Universidad Nacional, Bogotá, Colombia, 2002.
- . *Crítica de la razón utópica*, Desclee, Bilbao, 2002.
- . *El sujeto y la ley*, Ed. Universidad Nacional, Costa Rica, 2003.
- . “La ética del discurso y la ética de la responsabilidad: una posición crítica”, en *Filosofía para la convivencia*, Raúl Fornet-Betancourt eds., Sevilla, 2004.
- . *Hacia una economía para la vida*, DEI, San José, Costa Rica, 2005.
- . *Reconstitución del pensamiento crítico*, en www.pensamientocritico.info, 2008.
- . *Hacia una crítica de la razón mítica*, Palabra comprometida ediciones, La Paz, Bolivia, 2008.
- Jonas, Hans; *El principio de responsabilidad*, Herder, Barcelona, 1995.
- Laclau, Ernesto; *Política e ideología en la teoría Marxista*, Siglo XXI, Madrid, 1978.
- . *La razón populista*, FCE, Argentina, 2005.
- . “Identidad y hegemonía”, en Butler, Laclau, Žižek: *Contingencia, hegemonía y universalidad*, FCE, Argentina, 2000.
- Lajo, Javier; “El Waman, el Puma y el Amaru”, página web de ALAI, septiembre, 2008.
- Lewin, Boleslao; *La rebelión de Tupac Amaru*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, Cuba, 1972.
- Levinas Emmanuel; *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, España, 1987.
- . *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 2002.
- Maldonado-Torres, Nelson; “On the Coloniality of Being”, en *Cultural studies*, Vol. 21, Nos. 2-3 March/May, 2007.
- Macintyre, Alasdair; *Tras la virtud*, Ed. Crítica, Barcelona, 1998.
- Menzies, Gavin; 1421. *El año en que China descubrió el nuevo mundo*, Grijalbo, Barcelona, 2003.

- Mignolo, Walter; *Historias locales/diseños globales*, Ed. Akal, Madrid, 2003.
- . *The Idea of Latin America*, Blackwell, MA, 2005.
- Nasr, Seyyed Hossein; “Hombre y naturaleza”, inédito, 2006.
- Nicol, Eduardo; *La primera teoría de la praxis*, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México, 1978.
- Pinkard, Terry; *Hegel. Una biografía*, Ed. Acento, Madrid, 2001.
- Quijano, Aníbal; “Colonialidad del poder y clasificación social”, en *Journal of World-System Research*, Volume XI, Number 2, Summer/Fall, 2000.
- . “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad”, en *Perú Indígena*, vol. 13, Número. 29, 1991. Lima, Perú.
- . “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en *La colonialidad del saber*, comp. Edgardo Lander, CLACSO Buenos Aires, Argentina, 2005.
- . “Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America”, en *Nepantla: Views from South*, 1.3, 2000.
- Ranciere, Jacques; *El desacuerdo. Política y filosofía*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1996.
- Rengifo, Grimaldo; “El Ayllu”, inédito, Lima, 1996.
- . “La crianza reciproca: Biodiversidad en los Andes”, Internet.
- . “Prueba y diálogo en la cultura andina”, en *Cultura andina agrocéntrica*, PRATEC, Lima, Perú, 1991.
- Rengifo, Grimaldo y Grillo, Eduardo; “Criar la vida y dejarse criar”, en *Suma qamaña, la comprensión indígena de la buena vida*, GTZ-FAM, edición de Javier Medina, La Paz, Bolivia, 2001.
- Rivera Cusicanqui, Silvia; “Apuntes para una historia de las luchas campesinas en Bolivia” (1900-1978), en *Historia política de los campesinos latinoamericanos*, Coordinador: Pablo González Casanova, UNAM-Siglo XXI, México, vol. 3, 1985.
- Saavedra, Bautista; *El Ayllu*, La Paz, 1903.
- Schmitt, Carl; *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 1998.
- Said, Edward; *Orientalismo*, Ed. Debate, Barcelona, 2002.

- Tapia, Luis; *La invención del núcleo común*, Muela del Diablo, La Paz, Bolivia, 2006.
- Temple, Dominique; *Teoría de la reciprocidad*, PADEP, La Paz, Bolivia, 2003.
- Thomson, Sinclair; *Cuando sólo reinasen los indios*, Muela del Diablo, La Paz, Bolivia, 2007.
- Torá; *Torat Emmet. Un mensaje de vida*, ed. Keter Tora, Buenos Aires, 2001.
- Varios; *Movimiento indígena en América latina: resistencia y proyecto alternativo*, Jornadas Latinoamericanas, La Paz, Bolivia, 2006.
- Varios; *Ya es otro tiempo el presente*, Muela del Diablo, La Paz, Bolivia, 2005.
- Varios; *Teología andina*, Tomo I, ISEAT, La Paz, Bolivia, 2006.
- Walzer, Michael; *Exodus and Revolution*, BasicBooks, Harper Collins Publishers, USA, 1985.
- Wallerstein, I.; *The Modern World-System*, Academic Press, New York, 1989.
- . *The Politics for the World Economy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.
- Weber, Max; *Economía y sociedad*, FCE, México, 1984.
- Zemelman, Hugo; *De la historia a la política*, Siglo XXI, México, 1989.
- . *Uso crítico de la teoría*, Colegio de México, 1987.
- . *Historia y política en el conocimiento*, UNAM, México, 1983.
- . *Los horizontes de la razón. Dialéctica y apropiación del presente*, Anthropos, Barcelona, 1992.
- . *Los horizontes de la razón. Historia y necesidad de utopía*, Anthropos, Barcelona, 1992.

El propósito inicial de una descolonización de la política es describir la posibilidad de una nueva política; ésta no puede quedarse en un *wishfull thinking* sino que se debe mostrar *cómo es posible transitar* hacia ella. La descolonización trata de eso: de mostrar el *sentido de ese transitar*. Pasar de la descolonización como retórica a la descolonización como *criterio metodológico*, supone exponerlo; a la manera de los clásicos: el mejor modo de enseñar algo no es definirlo sino exponerlo. Por eso optamos por un proceso de *desmontaje sistemático de lo político*; se trata de un *desmontaje* que, epistemológicamente, se muestra como condición de un *nuevo montaje*. Pero no es un movimiento al interior de la totalidad ontológica de la política moderna, sino un movimiento que irrumpe *desde una exterioridad crítica*, como lugar de emanación del *sentido del movimiento*. Se trata, en efecto, de un salir de *lo dado* o establecido como totalidad cerrada; pero no es un salir por salir, porque se puede salir también al vacío. Es un salir de la dominación a la liberación. Por eso se trata de un *salir autoconsciente*. La descolonización es el proceso de la producción de esta *autoconsciencia*.

Una *política comunitaria* se refiere a un *horizonte de sentido* que la praxis política indígena ha venido implícitamente *insistiendo* a lo largo de su irrupción en el sistema político vigente (irrupción que ya no es simple resistencia sino *transformación*). Pero esta *insistencia*, no hecha explícita, ha sido siempre devaluada, en cuanto excluida, o también subsumida, como momento *negativo* del sistema político hegemónico. La *insistencia* se traduce en la forma de inserción de lo indígena en la lucha política: la defensa de la *comunidad* ante la expansión sistemática de las relaciones "sociales" provenientes de la ciudad. La insurgencia de lo *comunitario* es lo que interpela al sistema político en su conjunto que, en respuesta, opta, no por asimilar aquello que procede de lo más propio, sino reafirmar todavía más su no pertenencia al suelo nacional. Ello delata el carácter colonial del estamento político, la visión eurocéntrica que permea toda lectura que pretende realizar sobre su propia realidad. En consecuencia, reafirma aquello que le impide asumir su horizonte local; si su carácter colonial estructura hasta sus propias certidumbres, eso quiere decir que sus propias creencias se estructuran en cuanto sistema, y manifiestan una condición que le atraviesa, porque es lo que atraviesa al todo social: *la colonización*.