

El sujeto político en el pensamiento boliviano contemporáneo. Debates en torno a la utopía

Daniel Inclán*

*La idea de que la historia del género humano está compuesta
por las historias de los pueblos es hoy,
cuando la esencia de los pueblos se encuentra oscurecida
tanto por su estructura actual como por las relaciones que mantienen entre sí,
una evasiva de la simple pereza del pensamiento.*

Walter Benjamin (2008),
Tesis sobre la historia,
Fragmentos sueltos.

Resumen

El sujeto político andino boliviano, particularmente el que surge del movimiento indígena, representa una realidad social que reformula la teoría política. Lo peculiar de esta forma de lo político reside en que es un proceso que innova prácticas de resistencia y lucha, mismas que se fundamentan en una *economía política de la identidad*, en la que se cruza una memoria de larga data y una memoria inmediata sobre la posibilidad de transformar el mundo desde el presente. Hay una renovada dimensión utópica en este sujeto, como *un todavía no* de las posibilidades de un mundo propio que parte de la autocrítica y de la lectura histórica de la relación de dominación. En esta lógica de acción política se han construido espacios con una continuidad histórica, que al mismo tiempo marcan una diferencia en las demandas, en las formas de expresión y los mecanismos de resistencia de las luchas políticas del siglo xx. Una importante dimensión del sujeto para entender estas profundas transformaciones es la parte femenina, de tal manera que el movimiento feminista-indígena ha jugado un papel central en la transformación de lo político en Bolivia.

Palabras clave: teoría política, resistencia indígena, política comunitaria, historia inmediata, memoria.

* Doctor en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Estudiante de la historia de la constitución de sujetos modernos en América Latina, ha realizado trabajos sobre la Ciudad de México y Buenos Aires. Actualmente se dedica al estudio de la filosofía latinoamericana contemporánea. E-mail: <ttessiss@gmail.com>.

The Political Subject in Bolivia's Contemporary Thought: Discussions on the Utopia

Abstract

The Andean-Bolivian political subject, particularly the one that emerges after the indigenous movement, represents a social reality that retransforms political theory. It is unique because it reinvents the idea of resistance and social struggle, which relies on the *political economy of identity*. Both, a large and immediate struggle are intertwined to facilitate a world transformation. There is a utopian dimension within this subject that is something unseen. It begins with self-criticism and history. In this logic of political mobilization, it has been built a continual historical space, providing differences on demands, forms of expression, and mechanisms of struggle in the xx Century. The profound changes in Bolivia cannot be understood without looking at Women, an important feature of the new subject. The feminist-indigenous movement played a major role transforming politics in Bolivia.

Keywords: political theory, indigenous resistance, community politics, immediate history, memory.

O sujeito político no pensamento boliviano contemporâneo. Debates em torno à utopia

Resumo

O sujeito político andino boliviano, particularmente o que surge do movimento indígena, representa uma realidade social que reformula a teoria política. O peculiar desta forma do político reside em que é um processo que inova práticas de resistência e luta, que se fundamentam em uma *economia política da identidade*, na qual se cruza uma memória de larga duração e uma memória imediata sobre a possibilidade de transformar o mundo desde o presente. Há uma renovada dimensão utópica neste sujeito, como *um ainda não* das possibilidades de um mundo próprio que parte da autocrítica e da leitura histórica da relação de dominação. Nesta lógica de atuação política se tem construído espaços com uma continuidade histórica, que ao mesmo tempo marcam uma diferença nas demandas, nas formas de expressão e nos mecanismos de resistência das lutas políticas do século xx. Uma dimensão importante do sujeito para entender estas transformações profundas é a parte feminina, pois o movimento feminista indígena tem um papel central na transformação do ser político na Bolívia.

Palavras chave: teoria política, resistência indígena, política comunitária, história imediata, memória.

La concepción del mundo como disputa política

Se cuenta un chiste en Bolivia sobre un encuentro imaginario entre Evo Morales y Hillary Clinton en el lago Titicaca:

Sobre una embarcación discuten los problemas de la región, una fuerte corriente de viento arrebató el sombrero con el que Clinton se cubría del luminoso sol andino; ante el hecho, Evo oficiosamente se ofrece a recuperarlo. El indígena camina sobre el lago, recoge el sombrero y regresa caminando a la balsa. La reacción de los medios que cubrían el hecho fue unánime, al día siguiente los encabezados decían: “Evo Morales no sabe nadar”.

En este momento se está peleando en Bolivia no sólo por un proyecto nacional de corte indígena: lo que está en juego es un conflicto entre racionalidades, entre formas de ver y hacer el mundo. Por supuesto que los indios no caminan en el agua, pero tienen otras formas de devenir en el mundo que a los ojos de la razón instrumental resultan incorrectas. Sus lecturas del mundo ponen siempre en duda los alcances significativos de los saberes occidentales modernos, demostrando no sólo sus limitaciones prácticas sino también la ineficiencia interpretativa del carácter existencial de la vida, de una vida que no se rige por las mediaciones racionales del mundo de la abstracción monetaria.¹ Esta pugna por el momento instituyente del poder social plantea un principio fundamental de las relaciones sociales postcoloniales que es el derecho a la diferencia radical y que cuestiona los contenidos de la globalización neoliberal y sus políticas de “borramiento”. La peculiaridad de esta política de la diferencia es que tiene su base no en el individuo sino en la comunidad, que en su interior se autorreconoce como compuesta por elementos diferentes. Este proceso ha motivado un cambio práctico en la vida cotidiana y en la forma que ésta se piensa, particularmente desde la reflexión teórico-analítica. Uno de los ejes centrales es el tema del sujeto y del quehacer histórico en un momento de lucha por la hegemonía.

Esta disputa no está libre de violencia, ya que en ella se juega la posibilidad de construir órdenes de verdad que hagan justicia a los años de opresión colonial. La violencia no es sólo entre indígenas y q'aras, es también parte de la comunidad indígena como momento autocrítico que está viviendo. La política de la diferencia pone en cuestión los presupuestos esenciales e inamovibles de lo indígena como principio para cuestionar lo occidental. De esa labor se han encargado sobre todo las mujeres, al poner en crisis los fundamentos de la comunidad indígena y criticar su supuesta armonía tanto en la práctica como en la teoría. Este problema impac-

¹ Gregor Simmel (1977), a principios del siglo xx, analizaba el proceso dialéctico que se verificaba entre la abstracción del dinero y la abstracción de la vida mental en las grandes ciudades. En el caso de los indígenas de América Latina hay correlatos de resistencia, en particular los grupos andinos, que ante la precariedad de las economías nacionales construyen los círculos periféricos a la lógica de la autovalorización capitalista. Su resistencia no es parte únicamente del desarrollo desigual de la estructura del mundo moderno capitalista, además es una acción política de voluntad comunitaria. Ante la abstracción monetaria señalada por Simmel, los indios plantean una alternativa, que si bien no está fuera del sistema capitalista de producción-circulación, como quieren ver algunos intelectuales latinoamericanos como Raúl Zibechi (2006), siempre han tenido un pie fuera de la lógica de la vida mental fundamentada por el dinero. La dimensión económica de los indígenas no deja de ser parte de la mediación monetaria, pero los contenidos mentales que organizan su existencia no han sido colonizados por la filosofía del dinero. Persiste una dimensión sagrada del intercambio expresada en un aparente desperdicio. Ver Rivera Cusicanqui (2010).

ta también en las formas de analizar los acontecimientos históricos en el proceso de construcción de pensamientos locales.

El espacio de lo político

(...) Y entonces, coléricos, nos desposeyeron,
 nos arrebataron lo que habíamos atesorado:
 la palabra, que es el arca de la memoria. Desde aquellos días arden
 y se consumen con el leño en la hoguera.
 Sube el humo en el viento y se deshace. Queda la ceniza sin rostro.
 Para que puedas venir tú y el que es menor que tú y les baste un soplo,
 solamente un soplo (...).
 Rosario Castellanos,
 Balún Canán.

La batalla que libra la oligarquía boliviana no es sólo contra el orden político institucional sino contra las múltiples formas de expresión política que emergen al interior del país como formas de oposición a un proyecto civilizatorio. Lo que está en juego es el predominio de un tipo de política que acalle a las otras formas posibles de organización social.

La pugna que subyace es la del sujeto que se constituye en ese tipo de políticas andinas, opuesto al tipo de ideal de ciudadanía blanca y pseudorreflexiva que participa de la comunidad a través de los órganos diseñados por la razón de Estado. La puesta en crisis del espíritu del capitalismo –una exigencia de acción social acorde al modelo civilizatorio– que hacen las movilizaciones bolivianas, sobre todo indígenas, amplía el espectro de lo político convirtiéndose en un reto para los teóricos y filósofos de la región. Esto adquiere mayor complejidad al momento que los indígenas se convierten tanto en actores políticos como en teóricos políticos. Esto enriquece el debate sobre lo político y su praxis.

Una primera aproximación a la delimitación de lo político en Bolivia estaría basada en la existencia conflictiva de una pluralidad absoluta de sujetos que se organizan para producir algo que es más que ellos, y que se está enfrentando a otros sujetos organizados de manera similar. La función de la política es asegurar la vida concreta de comunidades determinadas, es decir, todos los contenidos his-

tóricos y simbólicos de autorreproducción.² El momento de la política reactualiza el cuestionamiento del orden social que le dio origen, el desacuerdo en el que se reconoce la pluralidad, en un constante juego en el que la realización plena y la catástrofe comunitaria se viven como posibles. La política como instante de peligro en un proceso en pugna constante. Lo que se defiende en el momento extraordinario de la política es la capacidad de la reproducción social que ordinariamente se asume como existiendo, la *potesta* y la *potencia* de la vida comunitaria (Dussel, 2006). Uno de los campos de plena realización existencial es el político, donde se hace el tránsito de la historia como simple devenir a la construcción, reactualización y defensa de un proyecto en una idea de tiempo común donde se objetiva la potencia utópica del proyecto colectivo.³

La política desarrollada por los movimientos indígenas de Los Andes bolivianos ancla sus prácticas en una idea del tiempo concéntrico en el que se reactualizan los contenidos de experiencias pasadas, no como un acto de traer a la memoria (un acto psicológico e individual) sino como un proceso de revivificación en el que las sensibilidades pasadas siempre están presentes. El tiempo de la política no es el del desarrollo ascendente de las mejoras de las condiciones materiales de vida sino la interdependencia con la memoria de los antepasados, y en algún sentido la justicia pendiente. En esta idea de temporalidad el tema del misticismo-utópico es fundamental para entender las actualizaciones de proyectos aparentemente pasados con conflictos coyunturales en el presente.⁴

² Hanna Arendt esboza el tema de la acción y la política en el momento de construcción de realidades sociales. Ver su obra *¿Qué es la política?* (1997). Una aproximación desde la crítica de la economía política tomando en cuenta la dimensión de la significación del acto político está, como ya lo mencionamos, en Bolívar Echeverría en "Lo político de la política" (1998) y en *Definición de la cultura* (2001).

³ El tema de la utopía es indispensable para analizar la política, sobre todo la latinoamericana. Hugo Zemelman es uno de los teóricos que ha analizado la importancia de la utopía para entender los procesos políticos y epistémicos como realidades potenciadas en conflicto con las realidades establecidas y naturalizadas. Ver su trabajo *De la historia a la política* (1989).

⁴ Además, el tema de la utopía es importante para entender el juego de misticismo y tiempo concéntrico reversible que hay en las movilizaciones andinas, que ya desde Mariátegui se señalaba. Alberto Flores Galindo (1993) ha reconstruido históricamente la importancia de la mística en la organización política andina. Por misticismo no se refiere a la versión teísta, centrada en el contacto con Dios (como en las religiones monoteístas). El misticismo del que aquí se trata es el que refiere a la dimensión antropológica de la vida religiosa, en la que se reconocen fuerzas que organizan el cosmos más allá de la fuerza humana; realidades que existen y que pueden ser experimentadas mediante ciertos ritos. Esto es fundamental para entender la política indígena andina, que se asienta sobre el reconocimiento de fuerzas suprahumanas que determinan los proyectos y las tácticas (por ejemplo, el diálogo con las montañas o la lectura de la hoja de coca). Éstas son otro tipo de expresiones místicas, diferentes del éxtasis o la posesión del mundo monoteísta, su fundamento es la memoria ancestral vinculada con un mundo no-humano.

La teoría social andina ha hecho análisis interesantes sobre la articulación de lo “abigarrado” de las relaciones sociales indígenas y sus mecanismos de articulación en la totalidad social. El análisis de la multitud, como otra forma de nombrar el proceso de emergencia de comunidades en lucha, que propuso hace años René Zavaleta (1979), sirve para entender los acontecimientos fundantes de la política indígena en torno a movilizaciones que trascienden las colectividades comunitarias y se integran en estrategias de lucha regional o nacional.⁵ No hay que olvidar que las movilizaciones campesinas y mineras estaban conformadas por grupos indígenas.⁶ La política del abigarramiento sería aquella en la que los elementos no-coetáneos que integran a la sociedad boliviana interactúan, incluso se interdefinen entre ellos sin juntarse. De esto se desprende una política heteróclita, de raíces múltiples que interactúan en el momento de la acción sobre la insurreccional (como la conjunción de tácticas de resistencia obrera con tácticas del mundo campesino).

En esta lógica de abigarramientos, la corporalidad juega un papel preponderante en la praxis de los sujetos políticos. La política andina, a diferencia de la política instrumental occidental, se hace desde toda una corporalidad sensible que se expone ante los otros como actualización de las luchas históricas. Este tema ha merecido un análisis de género, sobre todo por la peculiar forma en la que las mujeres indígenas hacen política exacerbando las posibilidades prácticas y simbólicas de su cuerpo.⁷ La imagen de la corporalidad cumple una función de articulación entre distintas comunidades indígenas que se reconocen por mitos fundantes como el del descuartizamiento de Tupac Katari y Bartolina Sisa, o las formas peculiares de vestir y hacer visible una política de ejercicio de la corpo-

⁵ Esta idea de multitud es más rica en sus posibilidades analíticas que la que hacen hoy día Hardt y Negri, ya que ellos reifican la resistencia silenciosa de los distintos sujetos antisistémicos en una masa amorfa, un fluido que se opone a las exigencias del capitalismo global.

⁶ Estas formas peculiares de hacer política de los indígenas bolivianos, reformulando las acciones de impronta europea, como la organización obrera por sindicatos y confederaciones, también tuvo una singular expresión en lo que Silvia Rivera Cuscanqui (1988) llama “el anarquismo indígena”, que estudió en los artesanos libertarios del altiplano.

⁷ Un trabajo pionero en este terreno es el de Silvia Rivera Cuscanqui: *Bircholas. Trabajo de mujeres: explotación capitalista y opresión colonial entre migrantes aymaras de La Paz y El Alto* (s/f). En este libro la autora explora la importancia de la organización femenina en las labores económicas, no sólo por ser una fuerza de trabajo que suplió a la organización obrera, muerta simbólicamente después de la marcha por la vida en 1986. La importancia de las mujeres, y de lo que se podría llamar una racionalidad femenina, reside en la red de reciprocidades e intercambios, ante todo de saberes. En este intercambio, en una lógica de acoplamiento, la corporalidad juega un papel preponderante como el principal medio de acoplamiento en el proceso de comunicación.

alidad. Esta corporalidad está marcada por un poder dual irreductible en el que tiene tanta importancia la mujer como el hombre.

El equilibrio relativo que se construye desde la política comunitaria siempre está puesto en tensión por el devenir de cada una de las particularidades que integran la comunidad en sus distintas dimensiones escalares. La comunidad no es, entonces, un cúmulo de agregados que se hacen uniformes sino una constante de abigarramiento, en el que las partes interactúan en función de las tensiones que guardan entre sí; están juntas pero no se convierte en un uno sino en una totalidad de elementos contrapuestos pero complementarios.⁸

El género de lo político

Hay una parte del movimiento indígena que está pugnando por exacerbar las diferencias de los componentes a su interior. Esa parte es la femenina. El movimiento feminista andino boliviano está cuestionando el carácter asexuado y homogéneo de la comunidad política. Para estas mujeres es indispensable reconocer la diferencia que guardan con los hombres para poder empezar a construir estructuras de convivencia.⁹

El primer principio que proponen es el de la complementariedad comunitaria. El movimiento feminista asume que las mujeres son la mitad de toda la comunidad, y en ello reside su fuerza de acción conjunta con los hombres; por ello no plantean el pensarse frente a los hombres sino junto a ellos (*cf.* Paredes, 2008). Quieren un complemento horizontal y no vertical, como el que hasta ahora se defiende entre las comunidades indígenas. Lo más interesante de esta propuesta es que son conscientes del nivel de escalas donde esto es posible. La complementariedad sólo la piensan en términos comunitarios y no en términos de pareja, porque también están cuestionando la pareja monogámica heterosexual. La complementariedad comunitaria no es proporcional con la vida individual. La mujer es la mitad de todo lo comunitario, en su escala más amplia, pero no de todo lo comunitario

⁸ El tema de lo abigarrado fue trabajado desde los años setenta por René Zavaleta como una forma de entender las complejas relaciones de convivencia de los sujetos que componen la sociedad boliviana. Actualmente, Luis Tapia sigue desarrollando el análisis de lo abigarrado para entender las formas de articulación de los pluralismos políticos y culturales. Ver su libro *La invención del núcleo común* (2006).

⁹ Hay varios colectivos feministas en Bolivia, entre los más importantes están Mujeres Creando, en sus dos vertientes, y la Federación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia "Bartolina Sisa".

en las escalas individuales. La totalidad de la comunidad es complementaria en dos polos recíprocos y simétricos; pero esta misma lógica no se repite en todas las relaciones que conforman la totalidad, de lo contrario no podrían explicarse relaciones entre mujeres sin la presencia masculina, o a la inversa.

La radicalidad de la diferencia sexual del feminismo comunitario devela que no hay nada de esencial en el ser mujer ni en el ser indígena. La apertura que generan desde el conflicto por la diferencia y su interrelación de complementariedad cuestiona, en primer lugar, la idea de una esencia armónica de lo indígena; parten del presupuesto de que las relaciones de desequilibrio de los sexos a favor de los hombres no son producto de la modernidad sino que están arraigadas en una larga historia precolonial. En segundo lugar, al cuestionar este orden idílico de lo indígena también están cuestionando la idea de que la mujer tiene algo de esencial, casi metafísico, dentro de esa sociedad aparentemente armónica. Esta lógica de la negación se instala en la parte que fundamenta las relaciones de opresión, que no niega lo occidental ni a los hombres, sino a lo indígena y la mujer como esencias en las relaciones de dominación (no se niega al amo sino al esclavo que le da sentido al amo). Se cuestionan ellas como esenciales, como sacras (entre lo divino y lo terrestre), y establecen así un principio de crítica hacia los eslabones de la cadena de dominación.¹⁰

La pugna que establecen es por el lugar político que les corresponde desde la diferencia sexual, para desde ella luchar por la disolución de otras diferencias que tienen matrices distintas, como la de clase, producto de las relaciones de explotación. Esta lógica de la diferencia permite distinguir las estructuras en las que las comunidades indígenas viven la diferencia, reconociendo la genealogía de cada una de ellas, sin pensar que provienen del mismo punto y, mucho menos, que resolviendo una de ellas se resuelven las demás. Para eso queda claro que el espacio de lucha política es la comunidad, desde ella se construyen equilibrios relativos para enfrentar la opresión colonial en sus dimensiones económicas y culturales.

En el nivel de la lucha política, las mujeres asumen con mayor radicalidad el compromiso de luchar por el poder instituyente que por el orden de gobierno. Son

¹⁰ Esta política de la diferencia se instala más allá del carácter discursivo; no sólo piensa en el carácter performativo de la sexualidad, por el contrario, permite reconocer las fallas de esa discursividad. En este sentido, el movimiento del feminismo comunitario tiene un punto importante de conexión con los feminismos de la diferencia, como el propuesto por Jean Copjec o el de Rossi Braidotti. El aporte que hace el movimiento boliviano es transitar de lo individual a lo comunitario, para lo cual sí se piensa en la complementariedad dentro de una totalidad.

las que ejercen un poder tanto simbólico como material, las que con sus saberes ancestrales coordinan y sostienen el mercado andino, que es más que una simple acción de intercambio de mercancías: es una red de intercambio de saberes, de experiencias (valores de uso, desde los materiales hasta los existenciales) (cfr. Rivera Cusicanqui, s/f). Esto significa que las mujeres están construyendo otros espacios políticos, en lo íntimo, a pequeña escala, que suelen no valorarse ya que se miden en función de los espacios masculinos de hacer política. La lucha feminista indígena ejerce un poder instituyente que amplía los derroteros de la acción política comunitaria, dejando claro que lo que les interesa no es el gobierno sino el poder.

El espacio de ejercicio pleno de ese poder, que también sirve de encuentro con los hombres, es el de la lucha en los espacios públicos. La lucha empieza en las escalas pequeñas, con la toma simbólica de las ciudades del altiplano en las que se establece una guerra en el orden de la visibilidad que las cholos, las indígenas urbanas, dominan con sus múltiples oficios. Los espacios de acción que han construido desde la lucha utilizan otros dispositivos que se oponen a la masculinización de la política. Hay un nivel sensible que es primordial en la construcción de la acción comunitaria, partiendo de la política de la corporalidad, del cuerpo sexuado. Las mujeres indígenas son las portadoras de la memoria ancestral y las ejecutoras de antiguos mecanismos de ensamblaje comunitario. La oralidad, ese medio epistemológico indígena, es una actividad femenina en muchos niveles, no sólo para transmitir saberes y construir memoria sino para motivar y arengar a los grupos de acción política (cfr. Rivera Cusicanqui, 1993 y 2004).

Reorganizando el mundo social: “¿Por qué conformarnos na’ más con esito?”

*El continuum de la historia es de los opresores.
Mientras que la idea de un continuum iguala todo al nivel del suelo,
la idea de un discontinuum es la base de la tradición auténtica.
La consciencia de una discontinuidad histórica es lo propio
de las clases revolucionarias en el instante de su acción.*

Walter Benjamin (2008), *Tesis sobre la historia*.

La exacerbación de las diferencias que propone la lucha política de las feministas indígenas tiene como objeto central la crítica a la universalización abstracta del

mundo liberal masculino. Para estas feministas no basta con hablar de derechos indígenas o derechos comunitarios, como si dentro de la comunidad no hubiera una diferencia fundamental que requiere un tratamiento particularizado. También hay implícita una crítica a los derechos humanos, basados en una política de la igualdad. Una igualdad construida desde parámetros con un importante contenido de género, clase y cultura. Esta crítica de la universalidad no pugna por una atomización de las particularidades sino por una totalidad en equilibrio relativo, basada en la idea de la restitución de un orden mítico.¹¹ Esta crítica del feminismo indígena plantea la posibilidad de una justicia de restitución de un equilibrio que fue violentado por la intervención de relaciones coloniales. No pugnan por un volver a hacer, una reconstitución, sino por una búsqueda del orden, complementario y equilibrado, en el que los daños de la historia colonial no se juzguen como cosa pasada sino como hechos presentes que demandan ser resueltos a favor de la comunidad y de su memoria.

Para no hipotecar la diferencia ni a una universalidad ni a una dispersión, la praxis política feminista demanda una práctica de traducción en el marco de una lógica de complementariedades múltiples. De ahí que haya implicaciones importantes en términos jurídicos, que no tuvieron efecto pleno en la nueva constitución política. El problema no es sólo del gobierno sino del poder social instituyente; en términos jurídicos no se pugna porque los indios se gobiernen a sí mismos como quieran o como ancestralmente lo hacen sino por traducir estas formas de organización a toda la sociedad boliviana. En términos comunitarios sucede lo mismo: las mujeres no pugnan sólo por espacios de autodeterminación sino porque las formas en las que ellas hacen el mundo de vida se traduzcan para toda la comunidad.

Por eso la idea de tiempo en este proyecto político-jurídico es primordial, pues es el parámetro a través del cual se construyen las escalas de la institución social. El tiempo se ve como concéntrico y reversible; no es una línea recta como en la mecánica occidental, es una telaraña de experiencias que adquieren sentido en torno al tiempo del ahora. Acá adquiere suma importancia el tema de la experiencia desde la diferencia, pues el tiempo concéntrico sólo es tal en función de que

¹¹ Esta forma de hacer política mezcla dos vías de liberación: una correspondiente al mundo occidental y otra al orden andino. Esta doble matriz fue analizada a principios del siglo xx por Mariátegui, que vía el mito encontraba un mecanismo articulador de la lucha por la emancipación. Flores Galindo ha estudiado esta relación a detalle, lo que puede verse en su obra *Buscando un Inca* (1993). En la base de la construcción de la ideología y de la praxis política está la interrelación entre misticismo y utopía, en la que el mito se vuelve un dispositivo que articula la lucha por otro mundo posible, construyendo una suerte de utopía de la restitución.

hay experiencias múltiples que lo actualizan en una totalidad.¹² No es, siguiendo a Benjamin, un tiempo homogéneo y vacío; por ello el derecho que le corresponde no puede basarse en una moral trascendental y reflexiva de lo verdaderamente humano.¹³

Esta demanda es un forma de subvertir los llamados derechos de las minorías, que en el caso boliviano, pensando numéricamente, no se sostiene, pues la mayoría de la población se asume como indígena, de la cual poco más de la mitad son mujeres. Esta demanda pone en cuestión el lugar común en el que se han convertido los derechos humanos, elaborados e impuestos por una minoría a muchas minorías. Tampoco proponen un cierre hermenéutico desde lo local; por el contrario, abren la posibilidad de una compleja convivencia desde la contradicción que implica la diferencia, no desde el “borramiento” de la igualdad homogeneizadora que la tecnocracia de la equidad de género disfraza de feminismo. Porque el dilema de los derechos humanos no es por la equivalencia ontológica de lo normado sino por la relación de poder que instaura un orden de verdad y decide bajo qué parámetros establecer la comparación.¹⁴

En este sentido, el concepto de totalidad política adquiere una significación preponderante, asociada al contenido existencial e histórico de cada una de las relaciones que la componen. La interdefinibilidad de esta totalidad no implica la anulación de los conflictos sino la armonía de las contradicciones en torno a marcos relativos e históricos fundados en la lógica del bien vivir para todos. No buscan el fin de la historia sino una forma más equilibrada de vivirla, cuyo marco de entendimiento sería una razón crítica de orden histórico.

¹² La importancia del tiempo no significa su preponderancia sobre el espacio, es más bien una relación de complementariedad en la que hay características comunes. Si el tiempo es concéntrico, el espacio es la materialización de las múltiples experiencias comunitarias en el tiempo del ahora. Por eso no hay un espacio centrado sino múltiple, multiescalar, en el que cada una de las partes forma una totalidad interactuando en interdefinibilidad. El *ayllu* es esa disposición múltiple y actual de la experiencia comunitaria que no se desarrolla en un espacio (material) homogéneo sino heterogéneo pero en equilibrio relativo.

¹³ En este sentido, las demandas feministas de las indígenas bolivianas estarían cerca de lo que Joaquín Herrera Flores (2004) llama “la visión compleja de los derechos humanos”, fundados desde lo que cada particularidad histórica comparte con las demás y con el compromiso ético de que cada una pueda seguir existiendo.

¹⁴ Nietzsche ya señalaba, desde la *Genealogía de la moral* (2005), el fundamento de poder y clase que está detrás de las leyes modernas. Foucault, siguiendo esa línea, criticó el orden de verdad y saber que se instaura por medio del derecho, demostrando que no es neutro y que no contiene nada esencial (1988).

Así, lo que está en juego en la actual lucha política boliviana, en particular la andina, no es el tema de la gobernabilidad ni mucho menos el del Estado. Lo que hoy en día se está peleando en la región es la cuestión del poder instituyente social, es decir, la capacidad de poder reproducir un mundo de vida desde el tiempo del ahora, como reactualización y restitución de un tiempo pasado que sigue presente. De ahí que un tema de la agenda política sea el buen vivir, entendido como el poder hacer un mundo de vida equilibrado.

El posible aporte a la teoría crítica de los derechos humanos estaría en la ampliación de los contenidos normativos, ya que se pugna tanto por la integridad física de la persona como por la posibilidad comunitaria de hacer un mundo de vida en el que el existir como diferente garantice las posibilidades materiales y simbólicas de reproducción, además de asegurar que éstas se desarrollen de acuerdo a una memoria y un proyecto histórico.

Esta forma de hacerse corporalmente presentes en el espacio público, al tiempo que unifica la multitud también hace presente lo que Luis Tapia ha analizado como el pluralismo, la forma en la que viven los indígenas en las sociedades modernas, en una lucha constante por resistir al “borramiento” de la homogeneización (cfr. Tapia, 2002). De ahí la importancia de las marcas de diferenciación en la acción política, las que unen y las que diferencian, por medio de las cuales se construye una democracia indígena, diferente y más orgánica que la representativa e institucional del orden liberal.

La relación de múltiples formas de ser, de la organización multisocietal, tiene una clara expresión de contradicción con las formas de la democracia liberal dominante, en las que lo preponderante es el individuo y no la colectividad en abigarramiento. Así, hay una pugna entre la democracia comunitaria y la democracia liberal, expresada incluso en la significación y organización del territorio (cfr. García Linera, 2006).¹⁵ En este conflicto entre formas de participación democrática

¹⁵ En términos territoriales hay conflicto por el *nomos de la tierra*, por las bases normativas de la organización de los contenidos del territorio nacional, regional y, sobre todo, comunitario. A la democracia liberal se opone la democracia ayllu, en la cual el territorio es una relación multidimensional, no reductible a la materialidad de un espacio ni a su cuantificación (cfr. Rivera Cusicanqui, 1993). Se puede decir que en este conflicto entre formas democráticas hay un tránsito del *nomos de la tierra* al *nomos de la territorialidad*, es decir, de una relación normativa desde un poder (soberano) a una relación participativa de la significación de los contenidos materiales y simbólicos del territorio (que no es reductible a la tierra). Ese proceso implica otra relación con la espacialidad, como en el caso de ayllus de Potosí, donde a la fecha existe una defensa por este modo de interrelación (Ibid., 1992).

hay una inversión de los órdenes tradicionales, pues la democracia comunitaria o *ayllu* busca la reivindicación étnica antes que la ciudadanía. El indianismo actual de la organización popular ya no sólo se presenta como una condición histórica en resistencia, también se desarrolla como una estrategia de acceso a las instancias gubernamentales del orden liberal. Es pues una ideología con un proyecto estatal (*cfr.* García Linera, 2007). La etnicidad se vuelve una dimensión política y económica además de cultural.

La figura política de esta nueva etnicidad la tiene el cholo, en una relación de un tercero no-determinado en la relación blanco-indio. El cholo es el puente por excelencia entre los órdenes históricos, una conjunción desde lo indígena pero sin mezcla con lo blanco, la expresión colectiva más acabada del abigarramiento societal. Esta figura que transita entre el logos de la grafía y el logos de la oralidad ha sido la que con mayor fuerza ha impulsado la lucha por los contenidos políticos de la etnicidad. Ello muestra una paradoja, ya que al estar imbuido en el universo blancoide parecería que con mayor facilidad se adaptaría a las exigencias normativas de este espacio social. El Alto, la ciudad chola por excelencia, es la muestra clara de que hay una interacción de la racionalidad étnica con la racionalidad instrumental adscrita a las poblaciones no-indígenas, en un sentido de reapropiación (una suerte de uso lúdico de la técnica pragmática, aunque los resultados a veces son trágicos).

Este enfrentamiento por el predominio de una forma singular de hacer política plantea un conflicto jurídico. La salida rápida que han querido dar las élites blancoides, y el mismo Estado, es la de la autonomía regional o comunitaria. La presión que ejerce la organización social indígena a la norma jurídica nacional no pasa por el reconocimiento de las formas locales de legislación sino por la traducción de éstas a las normas de la totalidad estatal; el debate legal es cómo los no indígenas pueden ser juzgados con normas comunitarias en un país donde la mayoría de la población es indígena. El problema que plantea el indianismo, sobre todo el katarista, es el de indizar jurídicamente al país, quieren dejar de ser una mayoría que se gobierna como minoría.¹⁶ Este proyecto indianista es el resultado de lo que podemos llamar un misticismo-utópico, la conjunción del mito cosmológico andino, del mundo al revés que reclama ser vuelto a su lugar, y la utopía occidental, como construcción revolucionaria de un orden que ya existe como posible en el presente.

¹⁶ Felipe Quispe es el representante político más conocido que defiende la postura de hacer de Bolivia un país de leyes indígenas. Actualmente es uno de los indígenas más críticos al gobierno de Evo Morales, defensor de un indianismo moderado.

La peculiar política andina boliviana está marcada por una constante contradicción: entre el riesgo de potenciar alternativas emancipadoras y la reproducción perenne de un sistema de dominación racial, económica y cultural, sostenido por múltiples formas de violencia. No hay que absolutizar los logros de la movilización indígena, pues si bien contiene raíces de alternativas posibles falta camino por recorrer, sobre todo en sus lógicas de articulación con otros movimientos emancipatorios no-indígenas.

Derivas I. De nuevo el sujeto

*En un lugar de la bibliografía del que no quiero acordarme
se explicó alguna vez que hay escaleras para subir y escaleras para bajar;
lo que no se dijo entonces es que también puede haber escaleras
para ir hacia atrás.
(...) Hágase la prueba con cualquier escalera exterior;
vencido el primer sentimiento de incomodidad e incluso de vértigo,
se descubrirá a cada peldaño un nuevo ámbito
que si bien forma parte del ámbito del peldaño precedente,
al mismo tiempo lo corrige, lo critica y lo ensancha.
Piénsese que muy poco antes, la última vez que se había trepado
en la forma usual por esta escalera,
el mundo de atrás quedaba abolido por la escalera misma,
su hipnótica sucesión de peldaños (...)*

Julio Cortázar (1980), "Más sobre escaleras".

En los años recientes, el análisis del sujeto como problema teórico y filosófico ha recobrado importancia luego de que en los años setenta y ochenta se declarara muerto junto con los metarrelatos, la ideología y la política.¹⁷ En muchos casos esta recuperación responde a una realidad histórica y a un proyecto político que omite la discusión sobre otros mundos posibles. En estos análisis el sujeto es correlativo a la discusión del individualismo exacerbado del tardocapitalismo como forma de ciudadanía liberal. Por influencia de la academia anglosajona, la mayor parte de la teoría social del sujeto refiere a la idea de actor en su dimensión indi-

¹⁷ Es importante señalar que la muerte del sujeto que declaró Michel Foucault ha dado pie a varias lecturas incompletas; lo que refería el filósofo francés era la imposibilidad de seguir hablando de un sujeto universal y la necesidad de pensar las multiplicidades del sujeto, es decir, empezar a hablar en plural: los sujetos. Ver Foucault (1981).

vidual y aislada;¹⁸ los problemas no son resultado de conflictos colectivos dentro de una totalidad social sino resultantes de procesos individuales. El sujeto, en esta perspectiva, se convierte en un sujeto gramatical, en una construcción discursiva que apela a la heterogeneidad y desconexión, centrado en la fascinación emocional. Esta idea de sujeto es funcional a la democracia liberal.

En cambio, hay otros análisis del sujeto en los que se vuelve un punto primordial para el entendimiento de las realidades existentes y las posibilidades de trascendencia de lo dado, en el contexto de proyectos colectivos de emancipación, en un recorrido que hace el camino de otra forma, de espaldas al punto de llegada y poniendo mayor atención en el punto de partida.¹⁹ El tema del sujeto no es menor en la medida que apela a las condiciones históricas del desarrollo de los distintos proyectos de realidad que confluyen por la construcción de la hegemonía y la organización de las totalidades relativas de organización social.

Siguiendo esta vertiente de análisis habría que entender al sujeto no como una entidad aislada o reflexiva sino como un producto comunitario que media y articula las estructuras sociales en función de la construcción de momentos instituyentes de un proyecto que responde a la necesidad de hacer un mundo de vida.²⁰ Así, sujeto no es un concepto sustitutivo de persona o de ser (ni mucho menos del yo) sino una realidad determinada en la que se conjuga la consciencia del tiempo (memoria e historia) en torno a la construcción de un acontecimiento colectivo, como grado cero del proyecto en torno al cual se establecen los criterios normativos de organización y las formas de enunciación de la realidad que se opone y negocia con otros proyectos. El hablar del sujeto es hablar del lenguaje con el que

¹⁸ Hay por lo menos tres grupos de significación de la palabra *subject*: 1) la que refiere a la idea del sometimiento (como acto y como afección: someter y súbdito, respectivamente); 2) la que refiere a la idea de materia o tema, contenido disponible (de discusión, estudio o dispuesto a distribución), y 3) la que refiere al sujeto como actor (sensitivo o gramatical). Ver Oxford University (2003).

¹⁹ En este terreno podríamos ubicar actualmente a Ernesto Laclau, Alain Badiou, Slavoj Žižek, Jean Copjec, Giorgio Agamben, entre otros. Cada uno con diferencias teóricas importantes, pero trabajando en la discusión sobre las contradicciones que sostienen al capitalismo financiero, trascendiendo la idea individualista y psicologista del sujeto. En América Latina los intentos contemporáneos de análisis del sujeto los ha hecho Franz Hinkelammert.

²⁰ Este tema lo abordó desde los años setenta Carlos Pereyra en sus clásicas disertaciones sobre el sujeto de la historia, que ubicó, siguiendo una tradición marxista militante, en las clases explotadas. Ver su libro *El sujeto de la historia* (1988). Acá vale una crítica al polo dicotómico de su análisis, ya que también hay constitución de sujetos conservadores y reaccionarios que en defensa de un proyecto construyen realidades que pretenden conservar las estructuras de lo dado mediante realidades relativamente nuevas. No todo acontecimiento es revolucionario, hay movilizaciones que no pretenden cambiar nada o, en su defecto, regresar a pasados ideales de orden jerárquico.

se construye la significación del mundo asociada a un proyecto (el ritmo, la articulación y el cierre provisional, siempre actualizado, de las posibles significaciones); la poética de hacer mundos y significarlos (Wittgenstein, 2001).²¹ El sujeto es una corporalidad sensible que desde la necesidad y la experiencia comunitaria articula formas de vivir y actos en consecuencia. El momento constituyente del sujeto es un acto continuo de autocrítica en conflicto, un proceso del estando (el infinito no sólo en el verbo sino también en el sujeto) que no se centra en los signos sino en las significaciones y las conflictividades que éstas implican: el momento retórico.²²

Entonces, hablar de sujeto es hablar en plural de los múltiples sujetos que se constituyen en la confluencia conflictiva de proyectos de mundo, cada uno con ritmos diferenciados, con historias particulares, que emergen en la pugna por la coordinación de la articulación de los distintos proyectos que interactúan en totalidades relativas. De igual forma, habría que distinguir los campos constituyentes, al menos cinco primordiales en el decurso histórico del estando del sujeto: el político, el estético, el ético, el epistemológico y el erótico.

Un tema de importancia mayúscula en este marco de análisis tiene que ver con el desarrollo instituyente de las sujetidades en la modernidad, sobre todo por su relación indisoluble con el tema de la construcción de la realidad geohistórica latinoamericana. El problema sobre la modernidad o no de América Latina se ha resuelto a favor de los análisis que entienden a este continente como parte central en la constitución de la modernidad-mundo y no sólo como un apéndice del desa-

²¹ El tema del ritmo, como elemento fundamental del estando del sujeto, lo retomo de las propuestas de Henri Meschonnic en *La poética como crítica del sentido* (2007), pero ubicándolo más allá del logos de la grafía y centrándolo en el tema de la oralidad, que para el caso latinoamericano es fundamental. Quien ha puesto énfasis en el elemento oral en la construcción de políticas comunitarias es Silvia Rivera Cusicanqui (2004), que desde el análisis del rumor propagado por las mujeres durante la guerra del gas muestra la importancia del ritmo de la significación desde lo oral.

²² Siguiendo esta lógica, en lugar de la subjetividad, asociada a la percepción del sujeto, es más sugerente usar el concepto de *sujetidad* como la cualidad de ser sujeto, lo que tiene de sujeto el sujeto, pasando de la abstracción a la concreción (de lo óntico a lo ontológico), donde el nivel perceptivo es sólo un componente de los varios que se articularían en la sujetidad. Acá sigo la propuesta de Bolívar Echeverría (2001), quien no ha desarrollado propiamente una teoría de la sujetidad, pero expone los puntos para poder llegar a ella. Una propuesta similar, aunque sin los alcances analíticos, es la de Arturo Roig, que habla de una sujetividad para trascender la idea perceptiva e individualista de la subjetividad.

rollo noreuropeo, pretendido modelo ideal de la modernidad.²³ La modernidad-mundo se construye como un sistema de interrelaciones e interdependencias mutuas, marcadas por la conflictividad y la violencia del sistema de producción que genera riqueza en torno a la escasez artificial. América Latina es moderna pero con un desarrollo histórico diferenciado, anclado en la densidad histórica de los pueblos originarios y las interacciones que establecieron con grupos de europeos, africanos y asiáticos.

En este sentido, por modernidad habría que entender un proceso de totalización de un proyecto civilizatorio que modifica radicalmente la producción material del mundo y con ello su significación, trayendo a la par otras formas de sensibilidad y de significación.²⁴ Estas transformaciones fueron hipotecadas al modelo de producción capitalista, lo que significó un cambio en el *telos* de la producción, cuyo objetivo es la producción de valor en sí mismo en una escala infinita, inaugurando un nuevo límite de la organización social: la vida valorizada (ya no es lo desconocido, lo Otro natural, sino la cantidad de vida convertible en valor lo que está en juego).

La modernidad tampoco ha sido unívoca ni mucho menos lineal (como por siglos se ha hecho creer a través de la idea de progreso). La modernidad realmente existente se contrapone a otras modernidades potenciales y actuantes que se desarrollan en las distintas regiones del planeta en las que se ha instalado por la fuerza este modelo civilizatorio. Los distintos *ethe* de la modernidad, las múltiples formas de habitarla y hacerla al mismo tiempo, siempre han estado en conflicto con el modelo dominante instrumental y realista.²⁵

²³ Enrique Dussel, en *1492. El encubrimiento del otro* (1992), defiende que la modernidad se consolida en el proceso de encubrimiento de la otredad latinoamericana. Actualmente, ampliando su esquema interpretativo de la modernidad, Dussel ha incluido a China y al mundo árabe como elementos indispensables para el entendimiento de la modernidad-mundo. Ver su trabajo *Política de la liberación. Historia mundial y crítica* (2007).

²⁴ Este es un tema que desarrolló Norbert Elias en *El proceso de la civilización* (1993). Con respecto al tema de la sensibilidad, uno de los trabajos que aborda el tema es el de Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire* (1994). Un análisis que va de la crítica de la economía política al estudio de las formas de significación y simbolización está en Bolívar Echeverría, en *Definición de la cultura* (2001).

²⁵ Poco seguimiento ha tenido la teoría de los cuatro *ethe* de la modernidad que Bolívar Echeverría ha construido desde hace años para explicar la importancia del barroco en América Latina, y la conflictividad misma de la modernidad latinoamericana. Ver su obra *La modernidad de lo barroco* (1999).

En la pugna entre las distintas versiones y visiones de la modernidad subyace un problema central en torno al sujeto: la regulación y la emancipación, como dupla indisoluble que se tensa todo el tiempo y que en mayor medida ha estado a favor de la regulación.²⁶ La constitución de las subjetidades en los distintos *ethe* modernos parte de ese problema: emanciparse o someterse. De ahí que el análisis de las necesidades históricas concretas sea fundamental para entender los procesos de devenir del sujeto.

Derivas II. Lo que resta

A finales del siglo xx boliviano, la crisis social abrió el paso a un cuestionamiento profundo de la legitimidad de las mediaciones sociales pero también de las potencias históricas que estaban en conflicto. Esto generó un debate teórico y práctico sobre lo político y los sujetos que lo practican. La crisis del relato nacional homogeneizador, constructor de comunidades imaginadas y su correlativa invención de tradiciones, permitió formular una identidad política de raigambre histórica. La presencia indígena dejó de ser esporádica. En principio el katarismo evidenció con una violenta crítica la falaz mimesis de las élites criollas y mestizas del modelo de socialidad liberal europeo a partir de una reconsideración del pasado indígena-campesino y de un sujeto que había sido borrado por la política liberal. Antes del katarismo Fausto Reinaga ya había elaborado invectivas a la política nacional de segregación y exclusión.

La crítica a la política boliviana se fundamentó en el reconocimiento del poder social instituyente de lo indígena, que dejó de ser una categoría culturalista para volverse un principio de acción política, en oposición a las políticas indigenistas que lo trataban como minoritario. Este proceso reconfiguró la disposición política de lo indígena en el contexto de la construcción de la hegemonía social, reposicionando el papel de la identidad cultural como principio de configuración política; el conflicto social por la construcción de estructuras y normatividades de articulación y convivencia no sólo se miraba como resultado de la lucha de clases, además se construía como resultado de la lucha de sujetos con proyectos históricos que dieran sentido al presente.

²⁶ Este problema lo identifica en detalle Boaventura de Sousa Santos en su *Crítica de la razón indolente* (2003). Años antes también lo había planteado Lucien Goldman para el análisis de la novela decimonónica.

Las guerras del siglo XXI boliviano representan la consolidación de proyectos indígenas tanto epistemológicos como políticos. Se culmina un giro hacia la rebeldía étnica, de la lucha de clases a la lucha histórica de desigualdades étnicas, sin que desaparezca el componente de clase, ahora reconfigurado en una lucha indígena que además de cultural es también económica y política. Este nuevo ciclo de rebeldías es un destello que ilumina los movimientos telúricos que buscan un mundo puesto de cabeza, son las raíces de lo que podría ser la fiesta del mundo invertido. En este proceso es fundamental la rebeldía femenina indígena, que además de ser el cuerpo de acumulación de saberes es un motor de la movilización colectiva, fuerza reproductiva de las capacidades políticas transformadoras.

El sujeto político indígena no sólo se sostiene en el pasado sino que mira al presente como tiempo histórico, como síntesis conflictiva de múltiples potencias en las que el sujeto-indígena se construye como una rebeldía actuante y potencial que se reconoce en la historia como heredero y como constructor de presente. Esta perspectiva abre importantes caminos para mirar la historicidad y su relación con el tiempo del ahora. El sujeto histórico es aquel que se identifica como hacedor de un tiempo pasado y como productor de actualidad de las diversas realidades contenidas en el tiempo social a través de la materialización de un contenido político, exacerbando la posibilidad de construir la forma de socialidad nacional desde racionalidades indias, una de las caras de lo nacional-popular.

Esta cualidad creadora se sostiene por una constante construcción de comunidad en un doble nivel: como comunidad de sentido y como comunidad de acción política. Ambos niveles interdependientes aunque no exclusivos. Lo común se define entonces desde la actividad práctica de corte político y desde la construcción epistémica de sentidos del tiempo social; de manera que lo común es una actualidad sintética de las potencias históricas reconocidas como compartidas en las acciones prácticas que dan forma al mundo de vida indígena y que pugna por extenderse hacia el mundo de los *q'aras*. Sin desconocer que al interior mismo de los grupos indígenas hay proyectos diferentes.

Bibliografía

- ARENDET, Hanna (1997), *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós.
AUGE, Marc (2001), *Los no-lugares*, Madrid, Gedisa.
BENJAMIN, Walter (2008), *Tesis sobre la historia*, México, Ítaca.
BERMAN, Marshall (1994), *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, México, Siglo XXI.

- BLOCH, Ernst (1974), "Efectos políticos del desarrollo desigual", en Kurt LENK, *El concepto de ideología*, Buenos Aires, Amorrortu.
- CASTELLANOS, Rosario (2007), *Balún Canán*, México, Fondo de Cultura Económica.
- CORTÁZAR, Julio (1980), "Más sobre escaleras", en *Último round*, México, Siglo XXI.
- DUSSEL, Enrique (1992), *1492. El encubrimiento del otro*, Madrid, Nueva Utopía.
- DUSSEL, Enrique (2006), *20 tesis de política*, México, Siglo XXI.
- DUSSEL, Enrique (2007), *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta.
- ECHVERRÍA, Bolívar (1998), "Lo político de la política", en *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI.
- ECHVERRÍA, Bolívar (1999), *La modernidad de lo barroco*, México, Era.
- ECHVERRÍA, Bolívar (2001), *Definición de la cultura*, México, Ítaca.
- ELIAS, Norbert (1993), *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, Fondo de Cultura Económica, trad. de Ramón García Cotarelo.
- FLORES GALINDO, Alberto (1993), *Buscando un Inca*, México, Grijalbo/CONACULTA.
- FOUCAULT, Michel (1981), *Un diálogo sobre el poder*, Madrid, Alianza.
- FOUCAULT, Michel (1988), *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa.
- GARCÍA LINERA, Álvaro (2006), "Democracia liberal vs. Democracia comunitaria", en *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, Buenos Aires, El Signo/Duke University.
- GARCÍA LINERA, Álvaro (2007), "Marxismo e indianismo. El desencuentro de dos razones revolucionarias", en *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), núm. 3.
- HERRERA FLORES, Joaquín (2004), "Derechos humanos, interculturalidad y racionalidad de la resistencia", en *Dikaiosyne. Revista de filosofía práctica*, Mérida, Universidad de Los Andes, junio.
- MESCHONNIC, Henri (2007), *La poética como crítica del sentido*, Buenos Aires, Mármol Izquierdo.
- NIETZSCHE, Friedrich (2005), *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza.
- OXFORD UNIVERSITY (2003), *Oxford Dictionary*, Oxford, Oxford University Press.
- PAREDES, Julieta (2008), *Hilando fino. Desde el feminismo comunitario*, La Paz, CEDEC.
- PEREYRA, Carlos (1988), *El sujeto de la historia*, México, Alianza.

- RIVERA CUSICANQUI, Silvia (s/f), *Bircholas. Trabajo de mujeres: explotación capitalista y opresión colonial entre migrantes aymaras de La Paz y El Alto*, La Paz, Editorial Mama Huaco.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia (1988), *Artisanos libertarios y la ética del trabajo*, La Paz, Ediciones del THOA.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia (1992), *Ayllus y proyectos de desarrollo en el norte de Potosí*, La Paz, Aruwiwiri.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia (1993), “Democracia liberal y democracia de ‘ayllu’”, en Mario MIRANDA PACHECO, *Bolivia en la hora de su modernización*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia (1994), “La raíz: colonizadores y colonizados”, en Xabier ALBÓ y Raúl BARRIOS (coordinadores), *Violencias encubiertas en Bolivia*, La Paz, CIPCA/Aruwiwiri.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2003), *Oprimidos pero no vencidos*, La Paz, Aruwiwiri.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2004), “Metáforas y retóricas en el movimiento de octubre”, en *Revista Aportes Andinos*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, enero.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2010), *Principio Potosí reverso*, Madrid, Museo Reina Sofía.
- SANTOS DE SOUSA, Boaventura (2003), *Crítica de la razón indolente*, Valencia, Desclee.
- SANTOS DE SOUSA, Boaventura (2005), “Hacia una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias”, en *Milenio huérfano*, Madrid, Trotta.
- SIMMEL, Gregor (1977), “Las metrópolis y la vida mental”, en *Revista Discusión*, Barcelona, núm. 2.
- TAPIA, Luis (2002), *La velocidad del pluralismo. Ensayo sobre tiempo y democracia*, La Paz, Muela del Diablo.
- TAPIA, Luis (2006), *La invención del núcleo común*, La Paz, Muela del Diablo.
- THOMPSON, Sinclair (2007), *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*, La Paz, Muela del Diablo.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (2001), *Observaciones a la rama dorada*, Madrid, Tecnos.
- ZAVALETA MERCADO, René (1979), *El poder dual*, México, Siglo XXI, 3ª. reimpresión.
- ZEMELMAN, Hugo (1989), *De la historia a la política*, México, Siglo XXI/Universidad de las Naciones Unidas.
- ZIBECHI, Raúl (2006), *Dispersar el poder*, La Paz, Preguntas urgentes/Textos rebeldes.