

Potencia, existencia y plenitud

El camino de la guerra y el camino de la sabiduría

Reflexiones en torno al *sumak kausay/sumaj qamaña*

Raúl Prada Alcoreza

Índice:

Ontología política del <i>Sumak Kausay-Sumaj Qamaña</i>	3
Apuntes para una ontología descolonizadora	6
¿Qué es la política?	
El concepto y la praxis política	10
¿Qué es descolonización?	15
“Vivir bien”, “buen vivir”, <i>sumak kausay, sumaj qamaña</i>	
La traducción imposible	20
Política de-colonial y descolonización política	23
Interpretaciones del <i>sumak kausay</i> y del <i>sumaj qamaña</i>	28

Dedicado al CONAMAQ, Consejo de Ayllus y Markas del Qullasuyu, que lucha por la descolonización y la reconstitución territorial de los suyus. A los tatas y las mamas, que nos entregaron, junto a las autoridades indígenas del CIDOB, el mandato para la Asamblea Constituyente de defender el documento del Pacto de Unidad, las dos organizaciones indígenas, CONAMAQ y CIDOB, y las tres organizaciones campesinas, CESUTCB, CNMCIQB "BS", CSCIB, organizaciones sociales que lograron el consenso político del Estado plurinacional social comunitario.

Potencia, entendida como energía, también dinámica creativa, fuerza vital en constante invención. Existencia, comprendida como suspensión sobre la nada; por lo tanto, manifestación y fenomenología creativa. Plenitud, interpretada como algarabía, alegría estética y realización espontánea de la creatividad.

“Ontología” política del *Sumak Kausay-Sumaj Qamaña*

¿Cómo ocuparse de una “ontología”, que es el tratamiento del *ente* en cuanto tal, en cuanto *ente*, que también puede ser entendido como el tratamiento de la diferencia entre *ser* y *ente*¹, mucho más cuando esta “ontología” está orientada a la política y a lo político, es decir, a la acción; por lo tanto se introduce una especie de propósito; algo así como una teleología, una voluntad? La problemática se complica aún mucho más cuando se trata de la “ontología” política del *sumak kausay* o del *sumaj qamaña*, que ha sido traducido como el “buen vivir” o el “vivir bien”. La “ontología” política del *sumak kausay* o del *sumaj qamaña* vendría a ser algo así como el *ente* en cuanto tal o la diferencia política del *ser* y el *ente* del “vivir bien”. En otras palabras, se trata de saber lo que **es** políticamente el *sumak kausay/sumaj qamaña* en la multiplicidad fenoménica del “vivir bien”, en la multiplicidad de sus acepciones, significaciones, modos y maneras. ¿Qué es, entonces, políticamente el *sumak kausay/sumaj qamaña*? Si esta es la pregunta entonces podemos abordarla.

No nos preguntamos por el sentido político del *sumak kausay/sumaj qamaña*, ni por el sentido de la pregunta por el *sumak kausay/sumaj qamaña*, como lo haría algún hipotético discípulo de Martín Heidegger, sino la pregunta directa: ¿qué **es** el “vivir bien”? También, qué **es** políticamente el *sumaj qamaña/sumak kausay*? Lo que

¹ Es conocida la definición dada por Martín Heidegger de la *ontología* como analítica de la diferencia del *ser* y el *ente*. Quizás sea menos conocida la definición dada como *hermenéutica de la facticidad*. La primera definición aparece en el conocido libro *Ser y tiempo*, la segunda definición en *Ontología; Hermenéutica de la facticidad*. Ver también de Nicolai Hartmann *Ontología*. Las referencias bibliográficas son las siguientes: Del primer libro Trotta, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 2003; también se puede encontrar en Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS; así mismo se puede bajar el libro en <http://dinamicas-moleculares.webnode.es/filosofia-y-epistemologia/>. Del segundo libro Alianza Editorial, Filosofía y Pensamiento; Madrid 1999; del tercer libro Fondo de Cultura Económica; México 1986.

es como fenómeno histórico-ético-cultural, en su acontecer múltiple, aunque esto de lo que **es** no pueda desprenderse tampoco de su sentido o de sus sentidos. De partida se asume que el *sumaj qamaña/sumak kausay* es una cosmovisión o forma parte de una cosmovisión, que es una concepción del modo y de la forma de vivir adecuada y en armonía; de la vida plena. En otras palabras, se trata del logro de la plenitud.

Lo que de entrada nos coloca en una interpretación, en el "mundo" del sentido o de los sentidos, por no decir en el "mundo" de la representación. Interpretación del *sumak kausay/sumaj qamaña*, significando vida plena o plenitud, que en parte resolvería, aparentemente, una porción del problema; empero, se abre a muchos otros problemas. ¿Es ese el sentido del *sumaj qamaña/sumak kausay*? ¿No habría otros sentidos? ¿Existe o subsiste ese sentido en el uso práctico de las lenguas, en este caso del aymara y del quechua? La crítica de la antropóloga Alison Spedding es cruda; no existe algo parecido al significado que se le atribuye al *sumaj qamaña* en aymara, como "vivir bien". *Qamaña* tiene usos prácticos distintos, disimiles, cotidianos, que no tienen nada que ver con esta idealidad del "vivir bien". El "vivir bien" como discurso es una especulación. Por otra parte, el pedagogo y lingüista Víctor Hugo Quintanilla, como confirmando estas aseveraciones de la antropóloga, llega a decir que *qamaña* viene de *qamiri*, que es el/la *jaqi*, alguien, que tiene disponibilidad de recursos, entonces puede *dar*. *Qamiri* sería lo contrario de *q'ara*, que quiere decir desnudo, pelado, sin nada, que no tiene disponibilidad, por lo tanto no da nada; no forma parte de las reciprocidades, no forma parte de las complementariedades. Sería una alteratividad al sistema de reciprocidades, un externo, un ajeno. Víctor Hugo Quintanilla dice que, en la contemporaneidad, el *qamiri* es el rico; este hecho supone una estrategia por parte de la/el *jaqi* para hacerse rico, para disponer, para contar con disponibilidad, por lo tanto, para poder *dar* y, de esta forma, contar con prestigio. También él coincide en que el sentido dado al *sumaj qamaña* como "vivir bien", en armonía con la comunidad y la naturaleza, es un invento, aunque atractivo.

Teniendo en cuenta estos problemas y estas observaciones, había distinguido el *sumaj qamaña* en su sentido práctico, como significado práctico, dado en la vida cotidiana, del *sumaj qamaña* como proyecto político y cultural. Tratando de mostrar que se trata de un proyecto

político elaborado en el contexto de las movilizaciones sociales anti-sistémicas de 2000 al 2005, proyecto recogido en la Constitución (2006-2009), como propósito alternativo al capitalismo, a la modernidad y al desarrollo; tal como lo había definido la Conferencia de los Pueblos contra el Cambio Climático de Tiquipaya-Cochabamba (abril 2010). Con esta diferenciación se pretendía resolver el problema planteado, las observaciones puestas en mesa, dándoles la razón a Alison Spedding y a Víctor Hugo Quintanilla. Ciertamente Spedding, desde un principio, ha sido crítica de esta interpretación del “vivir bien”; en cambio Quintanilla participó en la difusión de esta concepción. Sin embargo, a pesar de la distinción hecha, entre sentido práctico y sentido político, hay que reconocer que el problema no está resuelto. El proyecto político del “vivir bien”, por más atractivo que sea, tiene que tener asidero en las condiciones de posibilidad y en el despliegue efectivo de las relaciones sociales. Dicho en palabras simples, aunque no del todo adecuadas, el problema podría resumirse a la siguiente pregunta: ¿Es viable el “vivir bien”? ¿Puede ser proyecto político, en el sentido de conjunto de acciones que intervienen en la “realidad” social, en el sentido de aplicaciones, con el objeto de ocasionar transformaciones en los modos y maneras de vivir?

Retomaremos el debate en dos planos, por así decirlo; en el plano “ontológico” y en plano político; dejando la discusión del sentido práctico a las y los especialistas. Comenzaremos con el primer plano, el que da cuenta de una “ontología” política del “vivir bien”. Alguien se preguntará: ¿por qué “ontología”? Por una sencilla razón, nadie puede dejar de referirse y hablar del *ente* (*ον, οντως*, en griego), todo el lenguaje y la cultura está abocado tocarlo, a interpretarlo, a representarlo, pues todo es existencia y está relacionado con la existencia, incluso las representaciones de la in-existencia, de lo in-existente. La “ontología” no es una propiedad de los filósofos, como lo han pretendido a lo largo de la historia de la filosofía. La “ontología” es una práctica cotidiana; el tratar con el *ente*, el codificarlo, representarlo, interpretarlo, es parte de la vida cotidiana. Ciertamente, también, de una manera elaborada y sistemática, es una práctica reflexiva de los llamados filósofos. Nosotros comprendemos la “ontología” como *logos*, palabra, lenguaje, lógica de la “realidad”; si se quiere, también *dinámica* de la existencia; es decir, *potencia* de la existencia, recogiendo la

distinción concomitante entre *dinamis* (δυναμις) y *energeia* (ενεργεια), que también significa *potencia*.

Habíamos mantenido una posición crítica frente a la "ontología", asumiendo como una ruptura respecto de esta tradición filosófica. Poníamos en cuestión la "ontología" como pensamiento "occidental", incluso llegamos a relacionar la "ontología" con el imperialismo, así como lo había hecho Edward Said cuando relacionaba cultura e imperialismo, en el conocido libro, que lleva el mismo título². Se entiende que estas posiciones fueron tomadas en un momento de demarcación, de desplazamiento, de crítica a la herencia colonial, a la colonialidad, en un periodo cuando se apostó por el proyecto del pensamiento propio. Era pues esta una posición política, así como es una posición política enseñar filosofía y "ontología" en las universidades de manera a-crítica, como si formaran parte de un saber universal, al que hay que acceder en la modernidad. Ambas son posiciones políticas; la primera reconoce que lo es y se propone un pensamiento propio emancipador; la segunda no reconoce que lo es y oculta su intervención colonial, en la pose académica institucionalizada y en la pretensión de universalidad. En toda esta distinción seguimos de acuerdo; sin embargo, volviendo al sentido inicial, inaugural, de *ente*, de *ser*, al sentido atribuido por los griegos antiguos, el *ente* no es otra cosa que lo existente. En otras palabras, la "ontología" se ocupa de la existencia; incluso podríamos decir, en términos más restringidos, se ocupa de la "realidad". Esto sin necesidad de atribuirle, de entrada, a la existencia sólo la condición material, ni a la "realidad", que deriva de *res*, la condición de cosa material. No hay pues ningún misterio, ni tampoco hay que convertir a la "ontología" en una "ciencia" enigmática, hasta inaccesible. Ciencia guardada por unos sacerdotes llamados filósofos.

Ahora bien, el gran tema de la reflexión filosófica radica en la diferencia entre *ente* y *ser*. Diferencia que ha llevado a decir que la "ontología" se ocupa del *ser* en cuanto *ser*. Esta diferencia es analítica, es decir abstracta; por esto, no se quiere decir que es ficticia. Todo lo contrario, la diferencia del *ente* y el *ser* del *ente*, del *ente* en cuanto *ente* y del *ser* en cuanto *ser*, es una diferencia constitutiva. El *ente es*, en cuanto *es*, es *ser*; esta es su persistencia. Aristóteles definía este *ser*

² Ver de Edward Said *Cultura e imperialismo*. También ver de Raúl Prada Alcoreza *Las armas de la crítica en la ontología de la praxis*. Así como, del mismo autor, *Pensar es devenir*.

como *sustancia*, también como esencia (τι ην ειναι), Platón como *idea* (ειδος), como *forma*. En la analítica las interpretaciones se diferencian. En esa diferencia, a veces imperceptible, en ese desplazamiento, a veces invisible, se da la fisura, que termina siendo un abismo. No se trata de remarcar la diferencia, de remarcar que el *ente* no es lo mismo que el *ser*; pues este es como un acuerdo de partida. Si no, cuando se trata de responder a la pregunta ¿qué es el *ente*?, el desacuerdo estalla. Pues unos trasladan el problema a los elementos, a los principios; el agua, el aire, la tierra, el fuego; otros buscan el principio no en algo determinado, sino en lo indeterminado, *apeiron*. Otras escuelas van al valor del sentido como sustento del *ente*, incluso como *telos*, fin. Por este camino se llega a la *idea* y a la *sustancia* como sustento y sustentación del *ente*.

Si revisamos a distintas escuelas de pensamiento, no solo griegas, incluso anteriores al pensamiento griego o a lo que se conoce como filosofía griega, se han planteado problemas parecidos, análogos, aunque lo hayan hecho en distintas formaciones enunciativas, en diferentes contextos, más próximos o no al pensamiento mitológico, más próximos o no a la religión, a la espiritualidad. Sobre estos problemas iniciales del pensamiento de la humanidad, en sus distintas versiones, aparecen otros, también compartidos, de la misma manera, diferencial, contextualizada. De estos otros problemas forma parte la distinción entre lo *universal* y lo *singular*, expresada en distintos lenguajes y bajo diferentes figuras. Así también la distinción entre *unidad* y *pluralidad*; la distinción entre *devenir* y *eternidad*. Todos estos problemas ocupan al pensamiento enfrentado a su propia existencia, así como enfrentado a la existencia misma. Por eso, no se puede decir, que una expresión de este pensamiento, una expresión histórica de este pensamiento, sea, de por sí, imperialista, sea de por sí, colonialista, como si se hubiera propuesto serlo.

Otra cosa es que el continente de residencia de una de las formas de pensamiento de la humanidad haya incursionado en la conquista y la colonización del resto del planeta, del resto de los continentes, del resto de los pueblos, civilizaciones y culturas. Con esto no se habla de la inocencia de la filosofía "occidental", sobre todo la moderna, cuando la civilización "occidental" invade los continentes y pueblos, acompañando las ocupaciones militares, los despojamientos y desposesiones

territoriales. No hay ninguna inocencia, sobre todo cuando se concibe al mundo desde un centro, desde un fin, desde la realización de la historia y el saber absoluto. No hay inocencia cuando se demarca una frontera infranqueable, dejando del otro lado a las sociedades sin historia y sin escritura. No hay inocencia cuando el prejuicio subyacente racial se afianza en el substrato filosófico; cuando el prejuicio se convierte en figura motivacional, diseñando un boceto, que aunque después se matice o haya servido como primer perfil, queda estructurando inconscientemente la locución, la argumentación y la reflexión. Hablamos de una suerte de darwinismo filosófico, que en los cimientos de su discurso se encuentra la conjetura de las figuras del salvaje, del bárbaro y del civilizado. No hay pues inocencia, sino que no se puede confundir los problemas que trata este pensamiento con las concepciones que pretenden resolverlos.

No se puede negar a tratar estos problemas del pensamiento humano, bajo el argumento que son problemas del "pensamiento" occidental; no se puede optar por negarse a la crítica de la filosofía "occidental", lo que equivale entablar el debate, por lo tanto el intercambio, bajo el criterio de que hacerlo sería colonialismo. Optando en cambio, por una pose aislacionista. Así como no puede haber socialismo en un solo país, no puede haber tampoco filosofía en un solo país, ahora que la modernidad y el capitalismo nos han integrado, aunque lo hayan hecho geopolíticamente; centros y periferias, aunque no haya podido evitar la efectuación heterogénea de la modernidad. Esta postura no es otra cosa que una pose; el aislacionismo es el contraste complementario de la dominación, de la pretendida hegemonía "occidental". La conjetura de la excepcionalidad autóctona es complementaria al supuesto de la excepcionalidad europea. Entonces, aunque se quiera hacer lo contrario, se ratifica, paradójicamente, la hegemonía europea³.

Europa es moderna desde la conquista de Abya Yala, desde cuando el mundo es mundo. El mundo conquistado transforma a Europa e impacta en sus formas de pensar. Algo parecido pasa con los humanos de Abya Yala; la conquista, la colonización y la colonialidad los transforma, se vuelven hombres y mujeres modernos, en sus distintos

³ Revisar de Raúl Prada Alcoreza *Epistemología, pluralismo y descolonización*. Rebelión; Madrid 2013. Dinámicas moleculares; La Paz 2013.

ciclos; desde la modernidad barroca, pasando por la modernidad de la revolución industrial, llegando a la modernidad tardía. Aunque sean modernos como subalternos, explotados, discriminados, esclavizados, lo son, pues padecen la colonialidad de la modernidad; colonialidad que corresponde al diagrama de poder o diagramas de poder de la racialización, formando una malla de captura colonial. El pensamiento emancipatorio, el pensamiento libertario, de liberación, es un pensamiento moderno. La historia de la filosofía moderna es también la historia de su crisis, de sus desgarramientos, y de sus críticas a sí misma.

Apuntes para una "ontología" descolonizadora

La "ontología" no es, de ninguna manera, misteriosa o inaccesible. La "ontología" trata de la "realidad", de la existencia, de la vida, de lo que **es**, en su devenir. Por lo tanto, también de lo que deja de ser, de lo que va a llegar a ser; es decir, de la posibilidad. La "ontología" se ocupa de las dinámicas que hacen a lo que **es**; entonces, lo que **es** debe ser entendido como una composición dinámica. Ahora bien, no podría entenderse esta dinámica sin comprender, a su vez, la energía. La "ontología" entonces se ocupa de la energía, de la potencia, de la fuerza, que hace a lo que **es**. Como se puede ver, es problemático llamar a lo que **es ser**, pues, de entrada, le otorga una unidad, nos empuja a considerar una sustancialidad, una esencialidad. Esto es lo que ha hecho la "ontología" moderna. Esto la ha llevado a entablar discusiones interminables sobre el **ser**, que, a veces, aparecía como si fuese *sujeto*, en las versiones filosóficas llamadas "idealistas"; a veces era concebido como materialidad, sobre todo, en la versión materialista dialéctica, filosofía que define la "estructura" material como relaciones tangibles, perceptibles y sensibles. Entonces, desde esta perspectiva, la historia es concebida como si fuese una temporalidad empujada por una sustancialidad contradictoria, pensada en los términos de relaciones contradictorias. Ciertamente, también el **ser** ha sido concebido en su desaparecer, en su diseminación, como mónadas, en la dispersión de las mónadas, que no son materiales, sino que producen la materia. Así como también el **ser** ha sido pensado como olvido, olvido del *ser*; por lo tanto, como memoria. En ese camino, con anterioridad, el **ser** ha sido comprendido como voluntad. Ciertas interpretaciones nihilistas han

llegado a pensarlo como *nada*, compartiendo esta intuición con algunas religiones orientales. En contraste, el **ser** ha sido reducido a convertirse en el referente de la "realidad", entendida como lo constatable, lo verificable, lo comprobable. Este es el camino tomado por las ciencias modernas; ciencias que intentaron desprenderse de la filosofía construyendo una "filosofía" positivista. Las ciencias contemporáneas, de lo que podríamos llamar la modernidad tardía, se han encontrado con que la materia es energía; es decir, si se quiere, constante "combustión", ocasionada por la agitación de partículas, de átomos, de moléculas; en los átomos por la relación entre núcleos y entornos; en las moléculas, por la presión gravitatoria, así como por la influencia de las constelaciones, galaxias, estrellas y otros astros. El encuentro con los agujeros negros ha llevado a la física cuántica y a la física relativista a la hipótesis de la destrucción de los átomos y el aniquilamiento de la "materia", a la desaparición del universo o parte del universo. Este nuevo suelo físico, que devela la ciencia física contemporánea, ya no puede sostener a la filosofía clásica y a la "ontología" clásica; obliga a pensar otra "filosofía", otra "ontología"; si se quiere una "filosofía" otra, una "ontología" otra.

Bajo estas consideraciones, intentaremos anotaciones sobre otra "ontología", así como también sobre la descolonización de la "ontología", suponiendo que la "ontología" moderna y la filosofía moderna han construido un pensamiento universal sobre la base de la dominación planetaria, lo hayan querido o no, haya o no sido su intención. Con esto no estamos diciendo que la filosofía y ontología modernas son inmediatamente imperialistas, son inmediatamente colonizadoras, pues esto sería una tesis reduccionista, fuertemente vinculada a la teoría de la conspiración, que rechazamos. Si no, que de todas maneras, los corpus teóricos, los "sistemas" filosóficos, de esta filosofía y su núcleo "ontológico", se asentaron sobre mallas de relaciones de dominación imperial y colonial, que configuraron un mundo a imagen y semejanza del poder.

Por eso, no es suficiente considerar el sisma de la física, su ruptura epistemológica y desplazamiento a otra *episteme*, la de la complejidad, la del pluralismo, la de la multiplicidad, del nomadismo y el devenir, sino que también es indispensable romper con los pre-conceptos, los pre-juicios, afincados, sobre los que se construyeron los

conceptos y los juicios teóricos de la modernidad. A esto llamamos descolonización. ¿Cuáles entonces serían las premisas de otra "ontología", de una descolonización de la "ontología"? En adelante vamos a proponer algunas hipótesis, en este camino, que sugieren premisas de esta subversión "ontológica".

Hipótesis

1. Lo que **es** está constituido por la *energía*.
2. Hay distintas y variadas formas de *energía*; lo que nos manifiesta la pluralidad de la *energía*.
3. La *energía* se transforma, por lo tanto, está en constante devenir.
4. La *energía* es actividad de partículas, que se relacionan a partir de composiciones; las composiciones fundamentales son las atómicas, cuya "estructura" conforma un núcleo, que corresponde a la mayor parte de la masa del átomo, y un entorno de vecindad recorrida por orbitas de partículas y ondas.
5. Otras composiciones fundamentales son las moleculares. Las moléculas están compuestas por átomos, las moléculas componen las distintas formas de las materias molares, siendo ellas mismas formas de las materias moleculares, dependiendo de las formas de las materias cuánticas, dependiendo de las estructuras atómicas y de las subestructuras subatómicas. Sobre todo dependiendo de la actividad creativa de la partícula descubierta, llamada partícula de Dios.
6. Las distintas formas de energía existen porque existen las distintas formas de materia, molares, moleculares, cuánticas. Mejor dicho, las distintas formas de energía existen porque existen

las distintas dinámicas de las distintas formas de materia, molares, moleculares, cuánticas.

7. Las distintas formas de energía y las distintas formas de materia están estrechamente vinculadas a las distintas formas de gravedad, la gravedad clásica, la gravedad relativista y la gravedad cuántica.
8. La gravedad es una relación de atracción entre las distintas "masas" de las distintas formas de materia, dependiendo de las distancias y sus velocidades orbitales. La gravedad entonces es fuerza, por lo tanto, energía.
9. Entonces la materia, en sus distintas formas, la energía, en sus distintas formas, y la gravedad, en sus distintas formas, están asociadas. Existen simultáneamente. Ninguna de estas formas puede existir independientemente de las otras.
10. La existencia es plural, se da como pluralidad, por la dinámica de la pluralidad, que tiene que ser entendida como complejidad dinámica.
11. En estas condiciones es muy difícil definir lo qué es la vida, que ha sido conceptualizada como memoria sensible, a partir de la composición compleja de ciertas macromoléculas, pues las dinámicas moleculares dependen de las dinámicas cuánticas y de las dinámicas molares. Depende tanto de lo que sucede con las partículas más ínfimas al interior de los átomos como lo que sucede con las constelaciones, las galaxias, los astros, las estrellas incandescentes y los agujeros negros.
12. La vida es producto de todas las complejidades puestas en juego; por lo tanto, la vida corresponde a todas estas

complejidades, en sus distintas formas, incluyendo las dinámicas cuánticas.

13. Hay vida en todo el universo; el universo, en sus distintas escalas, es vida. La vida entonces corresponde a las dinámicas cuánticas, moleculares y molares, en sus distintas formas.
14. La vida entonces también es plural, comprende multiplicidades innumerables de seres, en distintas escalas, en distintas formas de complejidades.
15. Son seres vivos todo lo que hay en el universo, desde las partículas más ínfimas hasta las galaxias y todas las formas de concentración-dispersión molares.
16. La vida es memoria sensible, es capaz de adquirir información, de retener la información, de seleccionarla y de actuar. Todo ser vivo es capaz de hacer esto, aunque varíen las formas de adquirir, retener, seleccionar información y actuar.
17. En las formas de vida que conocemos, estudiadas por la biología, la memoria perdurable, transmisible, teleonómica, morfogenética, reproductiva, es guardada en el genoma. El genoma es la totalidad de la información genética que posee un organismo o una especie en particular. El genoma en los seres eucarióticos comprende el ADN contenido en el núcleo, organizado en cromosomas, y el genoma mitocondrial.
18. Si bien el genoma comprende el ADN, contenido en el núcleo, organizado en cromosomas, comprende también una dimensión virtual, que es el programa genético.
19. Cada partícula guarda la información del universo, como en un holograma, cada punto lo guarda.

20. Vamos a suponer que la dimensión virtual se encuentra en todo el universo, cada partícula contiene esta dimensión virtual. Lo que no se conoce es cómo se guarda la información en otras formas de vida, que no sean las estudiadas por la biología, de qué modo se combina virtualidad y efectividad en otras formas de vida, por ejemplo en las partículas, en los átomos, en las moléculas.
21. Lo que quiere decir que el universo está compuesto por distintas múltiples formas de memoria, que combinan virtualidad y efectividad, virtualidad y materialidad, de distintas maneras, guardando de distintos modos información, que también comprende distintas formas.
22. El ente en cuanto ente, si volvemos a utilizar estos términos, tan caros a la ontología clásica, comprende una variada pluralidad y múltiple de formas de composiciones entre virtualidad y efectividad.
23. Si volvemos también a usar el término **ser**, más caro aún para la ontología clásica, podemos concluir que el **ser** es vida en sus variadas, plurales y múltiples formas diversas.

Esto en cuanto a la "ontología", ahora pasamos a la definición de la política.

¿Qué es la política?⁴

El concepto y la praxis política

La política es inmediatamente la democracia, la acción política es inmediatamente el ejercicio de la democracia. La política es el gobierno del pueblo y la democracia es la realización efectiva de la política como

⁴ Este apartado supone otros textos titulados también ¿Qué es la política? Se trata de tres ensayos que siguen el debate. Los tres textos aparecen reunidos en *Política, democracia y crisis*; Dinámicas moleculares; La Paz 2013.

decisión colectiva. ¿Cómo el término política, cuya raíz griega tiene que ver con la ciudad, se aproxima al sentido de gobierno del pueblo? No es posible resolver los problemas de la ciudad sin contar con la voluntad de los ciudadanos, para esto se requiere de su decisión, y para esto último se requiere su deliberación. La política es deliberar, no hay política sin deliberación. Una forma primordial de la política es la asamblea, donde se delibera y se toman decisiones, donde se participa. La política entonces tiene una dinámica, la dinámica deliberativa, la dinámica de la participación, pero también y fundamentalmente la dinámica de la confrontación, no solamente del debate, sino del juego de fuerzas.

La política está atravesada por las fuerzas, por la dinámica de las fuerzas; éstas son las que empujan, las que motivan, las que le dan energía a las palabras, a los discursos, que se emiten en el debate, en la deliberación, en el contexto de la asamblea. La política no solo es una desmesura, como la define Jacques Rancière⁵, sino que también comprende planos de intensidad, que actualizan sus propios espesores histórico-sociales-culturales. En ese sentido la política actualiza viejas luchas y antiguas guerras, no resueltas. Las pone en el escenario del presente, activa memorias y hace presente los recuerdos. Pero, nunca son ni las mismas luchas, ni las mismas guerras, ni los mismos recuerdos. Ocurre que los recuerdos experimentan recomposiciones; siempre hay algo nuevo en los recuerdos.

En el plano de intensidades de la política, la actualización del espesor se da en forma de acciones. La política es acción, la política es efectuación, acción y efectuación de las voluntades sociales. Ciertamente todas las acciones lo son, efectuaciones de la voluntad; empero, la política particularmente lo es, en lo que respecta al gobierno del pueblo; es decir, al auto-gobierno popular, del pueblo, de la sociedad. Lo que, a la vez, implica autodeterminación y participación social. Ciertamente desmesura y desacuerdo; pero, no desacuerdo en tanto no estar de acuerdo, que sería, mas bien, su reducción a un sentido estrecho, sino desacuerdo como contraste, como desproporción. Los que no tienen parte, el pueblo, asumen la representación del todo, de la totalidad, incluso de los que tienen parte, la aristocracia y la oligarquía. La desproporción, el desacuerdo, se encuentra en la relación de la cuantificación con la cualificación; los que no tienen parte se

⁵ Jacques Rancière: *El desacuerdo. Política y filosofía*. Nueva Visión 1996. Buenos Aires.

cuentan como todo. Ese es el pueblo. La política es, en ese sentido, un desacuerdo. La política es conflicto; pero, no tanto como enfrentamiento, que también lo es, sino como conflicto en el concepto mismo. Una parte, la de los que no tienen parte, el pueblo, los que no tienen título, los que no tienen riqueza, los que no son aristócratas, los que no son oligarcas, se cuentan en tanto parte, la parte del todo. Esa es la desmesura. Pero, también, aunque parezca paradójico, es el consenso. El desacuerdo sólo se puede resolver conformando, llegando a un acuerdo. La política es entonces consensuar.

La curvatura de la política es un desplazamiento contradictorio; de conflicto, de lucha de clases, de confrontación, de la búsqueda de la suspensión de los mecanismos de dominación, pasamos al consenso, pasamos del desacuerdo al acuerdo. La política es esta tensión constante, es la tensión misma ocasionada por el dilema implícito del desacuerdo-acuerdo. La matriz misma, el suelo que se pisa, es el desacuerdo; la "finalidad", usando una palabra complicada por teleológica, es llegar a un acuerdo, a un consenso. La política es buscar consenso bajo la premisa de que partimos de un desacuerdo inicial. Desde esta perspectiva, resumida a esta tensión, la pregunta ¿es posible la política? atormenta.

La política sería imposible; empero, se efectúa. Su efectucción consiste en hacerla posible por aproximaciones. Sin embargo, hay caminos que se toman apresuradamente; por ejemplo, cuando se impone el acuerdo a los que no lo están. Se dispone institucionalmente un acuerdo aunque haya desacuerdo. Hay dos vías para hacer esto; una es la estadística, mayorías y minorías, se resuelve por mayoría; llamemos a este procedimiento "democrático", en sentido restringido. La otra vía es la violencia física, simbólica, psíquica e institucional; esta vía no es "democrática", en sentido restringido. Puede darse de manera "revolucionaria" o de manera "reaccionaria", si se quiere, "contra-revolucionaria". Empero, la pregunta, en estos casos, es: ¿Esta solución rápida resuelve el problema del desacuerdo, resuelve el problema de la tensión? La otra pregunta es: ¿Se hace posible así definitivamente la política? No. En este caso, la política desaparece. Se constata su imposibilidad misma; se opta por una vía no-política, no "democrática". No importa ni el acuerdo, ni el desacuerdo, no importa la tensión

inherente. Lo que importa es dejar la solución al juego descarnado de las fuerzas. Esto ya no es la política, sino es la guerra.

Se ha dicho que la guerra es la continuación de la política; interpretando, se puede decir que, como es imposible el acuerdo, se recurre a la guerra. En contraste, también se ha dicho, que la política es la continuación de la guerra; interpretando, se puede decir que, como la matriz es la guerra, la política es un armisticio, una tregua, una suspensión momentánea de la guerra; esperando otro momento para su continuación. Mientras tanto la guerra es diseminada en la filigrana de la paz⁶. En ambos casos la política aparece como imposible; es, a lo mucho, un intervalo, una apariencia en el fragor de la guerra. Pero, es a esta "imposibilidad" a la que se apuesta, para evitar que la guerra destroce a ambos bandos.

Ni la guerra es la matriz de la política, ni la guerra es la continuación de la política. No hay linealidad continua entre ambos acontecimientos. Ambos responden a composiciones distintas, aunque sus planos de intensidad y de consistencia puedan yuxtaponerse, formando espesores de intensidades, espesores turbulentos. La maquinaria de la guerra es destructiva, en cambio, el desplazamiento político, en su versión conservadora o en su versión revolucionaria, en su versión que busca hegemonía o en su versión que busca emancipaciones, requiere de la institucionalización o de la invención. La política, por así decirlo, es constructiva. Por otra parte, la guerra y la política no se dan de manera aislada, como si fuesen acontecimientos de mundos diferentes, sino que forman parte de un mismo espesor, constituido por múltiples planos de intensidades y planos de constitución, como en una estratificación sedimentada, en la "geología" histórica y política; empero, se trata de un espesor dinámico, cuyos sedimentos, cuyas estratificaciones se actualizan en un presente, aunque lo hagan de distintos modos, dependiendo de la forma cómo se activa la memoria social⁷. En este sentido, no es que la guerra y la política sean eventos continuos, que uno siga al otro, sino que están contenidos como posibilidad en el conjunto proliferante de las disposiciones, del juego de disposiciones, de un presente, también como memoria de lo acontecido. Tanto que en la guerra se hace política, así

⁶ Ver de Michel Foucault *Defender la sociedad*. Fondo de Cultura Económica; Buenos Aires 2006.

⁷ Ver de Raúl Prada Alcoreza *Paradojas de la "revolución"*; Dinámicas moleculares; La Paz 2013.

como en la política se hace la guerra, así como también, en ambos casos, se hace economía, se reproduce socialmente, se hace cultura, es decir, se interpreta lo que ocurre desde los "sistemas" simbólicos. Se trata de acontecimientos complejos, entrelazados, articulados, que se condicionan mutuamente. Cuando estalla la guerra lo hace porque estaba presente como posibilidad, en el espesor histórico, porque estaba presente entrelazado como acontecimiento con la multiplicidad de acontecimientos que suceden; cuando estalla no es que todo lo demás desaparece, todo lo demás se acalla, para que se desenvuelva la guerra como jinete del apocalipsis. Los otros acontecimientos siguen dándose, el juego de posibilidades se combina en la escena y selecciona, por "azar" y "necesidad", una composición como realización, como efectuación de la virtualidad posible. Por eso, cuando hablamos de efectuación de la política, no debemos perder de vista la composición histórica-social de la que forma parte.

Política, la política, lo político, entiéndase como gobierno, gubernamentalidad, emancipación, liberación, como campo de fuerzas, como campo institucional, son conceptos; es decir, síntesis intelectual, composición racional, "estructura categorial", si se quiere, incluso "síntesis" racional de la experiencia. Se trata de razonamientos que hacen inteligible la experiencia social. Los conceptos no son "realidades", utilizando esta representación comprometedora; pero, son usos aproximativos, son recortes teóricos que hacen inteligible la "realidad". El problema es cuando confundimos ambos "planos", el de la teoría y el de la "realidad". Cuando creemos que las configuraciones teóricas, las explicaciones teóricas, las representaciones teóricas, son la "realidad". Tendríamos que decir que los conceptos forman parte de esa "realidad", como constructores intérpretes, como decodificadores racionales de la experiencia social, que comprende tanto la teoría, en sentido amplio, en sentido de mirada, y "realidad", en sentido restringido, como exterioridad material referencial. La "realidad" misma es una representación, es una representación institucional, aunque también es una realización-materialización institucional. No se puede separar el imaginario de la experiencia que la sostiene, no se puede separar los conceptos de los referentes experimentados, "sintetizados" como estructuras explicativas. No se puede separar, en el acontecimiento mayúsculo de la experiencia, sensaciones, imaginación, razón, ideación, pues forman parte de la "retroalimentación" continua de

imaginación y realización, de virtualidad y efectuación. Forman parte de la acumulación continua de la experiencia, que no es lineal, ni plana; la experiencia es, a la vez, un espacio-tiempo que se curva sobre sí misma, transformándose, enriqueciéndose, contado con sensores, sensibilidades, sensaciones, imaginaciones, racionalizaciones, ideaciones. Por este desplazamiento acumulativo, por este enrollamiento enriquecedor, la experiencia social es cada vez más abarcadora y profunda, de la que emerge la memoria social cada vez más compleja.

La política, que es concepto, que corresponde a un campo referencial de intensidades, así como a un espesor de intensidades, es ya el lugar de la inteligibilidad de las experiencias tanto emancipatorias como conservadoras. Cuando hablamos de política cotidianamente, lo hacemos tanto desde el concepto como desde el sentido práctico, desde el lugar dónde se experimenta hechos, eventos y sucesos "políticos"; por eso mismo, cuando se usa el concepto, en sentido práctico, adquiere connotaciones prácticas, se empapa de las turbulencias singulares. El concepto es un dispositivo más en el despliegue de las fuerzas, en la confrontación de las fuerzas, forma parte del conglomerado de acciones mezcladas con discursos. Lo que pasa es que cuando se actúa usando la razón políticamente, se asume como si se actuase sobre campos diferenciados, el campo social, el campo político, el campo económico, el campo institucional, el campo burocrático. Esto no ocurre, pues los campos están entremezclados, entrelazados, yuxtapuestos, conforman nichos ecológicos sociales. La actividad misma ya está racionalizada; discrimina, distingue, diferencia, selecciona, dispone. Esta práctica racional le permite efectividad, en el marco de determinados límites, mientras la "realidad" que confronta no sea más compleja de lo que parece a la razón. Cuando la complejidad, que es sinónimo de "realidad", sobrepasa estos límites, no sólo la teoría es contrastada, sino también la actividad racionalizada, la práctica racional. Entran en crisis la teoría y las prácticas institucionalizadas. Ya no es posible seguir con la misma composición entre teoría y práctica, se requiere de una composición teórica y práctica más sensible, mejor informada, más adecuada a la experiencia de una complejidad mayor.

La política, en parte por estar destinada a la acción, está íntimamente vinculada con el presente. Es, de alguna manera, conocimiento del presente con la intención de incidir en el presente.

Aunque reflexione sobre experiencias pasadas, aunque recurra a un análisis comparativo histórico, su concentración y dedicación es el presente. Si se propone una sociedad del futuro, en todo caso busca construirla desde el presente. Se trata de un saber del presente. Si se toma como ejemplo al activismo político militante marxista, que se fundamenta en el "materialismo histórico", los militantes "revolucionarios" entienden que se trata de actuar en el presente, que es comprendido como el momento histórico, el momento de la acción, que puede llegar a convertirse en el momento "revolucionario". También, desde una perspectiva conservadora, la política es asumida como conjuntos integrados de disposiciones para reforzar, consolidar o reformar las instituciones en un presente. La política "revolucionaria" busca despertar las fuerzas adormecidas en el campo de posibilidades del presente; es convocativa. A diferencia de la política conservadora, que atiende lo que hay institucionalmente, que es realista, que observa la descripción de lo dado, la política "revolucionaria" observa las posibilidades, no lo dado, sino lo guardado, pero también lo que va dándose. Pero, en ambos casos, el presente es el lugar intenso de la disputa.

Ahora bien, qué pasa cuando el propósito es la "política" descolonizadora, que puede significar también la descolonización de la política. ¿La relación con el presente es la misma? ¿Las teorías de-coloniales, el pensamiento crítico de la descolonización, las voluntades de los pueblos indígenas que se orientan a la descolonización, mantienen la misma relación con el presente, cuando precisamente se plantean "actualizar" el pasado, actualizar antiguas guerras y viejas luchas inconclusas, retomar las civilizaciones y culturas destrozadas, quebradas y fragmentadas por la conquista, la colonización, la colonialidad, como bases de la expansión capitalista? ¿Cuál es la relación con el espacio-tiempo en este caso, en lo que respecta a una "política" descolonizadora?

Ciertamente, no se deja de actuar en un presente; empero, la relación con el presente no es la misma. El espacio-tiempo es otro, no en el sentido que se está fuera del presente, sino en el sentido que el presente es visualizado como retorno, como ciclo. Lo que no quiere decir que se vuelve al pasado, sino que se avanza a un pasado que se encuentra en el futuro. La acción de la "política" de-colonial es en la

memoria, busca activar la memoria. En este sentido, se puede decir que convoca al pasado guardado, se propone actualizar los proyectos civilizatorios coartados por la modernidad y el capitalismo. Para la "política" de-colonial el presente no es exactamente una "realidad", sino una apariencia, una transición dolorosa. Claro está, que también convoca a las fuerzas que están presentes; empero, estas fuerzas son leídas como fuerzas de la memoria.

Ciertamente, entre las corrientes descolonizadoras, también se encuentran las que se proponen modernidades alternativas a la modernidad hegemónica y dominante. Esto equivale a leer el presente como heterogéneo, donde coexisten modernidades heterogéneas, adecuadas a los contextos continentales, regionales y locales. En este sentido se propone una "política" contra-hegemónica, se orienta la "política" de-colonial a institucionalizar la pluralidad inherente, transformando las instituciones y el Estado. Se propone un futuro sin hegemonía cultural, sino diverso, heterogéneo, diferencial, intercultural. Desde esta perspectiva, la relación con el presente también es distinta. El presente es leído a partir de la proliferación de resistencias. El presente es el lugar de las resistencias. Estas resistencias se encarnan en los cuerpos. Es allí donde se produce una lucha tenaz entre la inscripción de la historia política y la genealogía de las resistencias, que también afinca en la memoria, concretamente en las subjetividades. Se trata de la constitución de subjetividades emancipadas y liberadas de la colonialidad y de la reproducción de la colonialidad. En este caso, si bien, el presente no es una apariencia, tampoco es una "realidad" dada; el presente es la prolongación de las resistencias anti-coloniales.

En ambos casos, de las perspectivas de-coloniales, la "política" descolonizadora no actúa sobre un presente dado, sino sobre constituciones vitales, la memoria y el cuerpo, sobre constituciones de subjetividades, sobre seres sensibles, afectivos, imaginativos, racionales. En un caso se convoca a la memoria, en el otro caso se convoca a la vida. Por eso, debido a esta relación diferente con el presente, debemos preguntarnos: ¿si, desde las perspectivas de-coloniales, podemos seguir hablando de "política"? También preguntarnos: ¿qué significa la descolonización de la "política"? Ambas preguntas cuestionan el uso del concepto, por lo menos, el uso a-crítico del concepto. ¿La descolonización no implica de-construir la "política"?

¿Por qué insistir en conservar el concepto de “política”, su uso práctico, buscando un fundamento ancestral? ¿No es esto quererse parecer al amo, al colonizador, al dominador? ¿No es esto imitar el saber hegemónico sobre lo político y la política, añadiéndole un fundamento ancestral? ¿No es esto colonial, reproducción colonial? Este es uno de los problemas de la llamada descolonización, de lo que llamaremos la de-colonialidad restringida, que limita su alcance a sustituir al otro, a ocupar sus instituciones, en vez de destruirlas, a imitar sus saberes, barnizándoles con el colorido ancestral. La discusión sobre ¿qué es la política?, nos lleva a la discusión sobre ¿qué es descolonización? No en un sentido restringido, sino en un sentido radical.

¿Qué es descolonización?

Antes de retomar la pregunta, debemos poner en mesa, por lo menos, tres escrúpulos sobre la colonización y la colonialidad, en boga.

Uno es la creencia de que la colonización nos ha sucedido sólo a nosotros, una nación o un pueblo determinado, que ha sufrido la experiencia dramática de la conquista y la colonización. Olvidando que la colonización, la matriz inaugural del sistema capitalista, en el alcance de sistema-mundo, ha afectado, por lo menos, a las tres cuartas partes de la población del planeta. Por lo tanto, hay una pluralidad de naciones y pueblos, de civilizaciones y culturas, de territorios y geografías, que han sufrido el impacto de la conquista y la colonización.

Otro escrúpulo es suponer, de antemano, que la descolonización es retornar a lo *ancestral*. Lo *ancestral* se convierte en la utopía del pasado, la añorada arcadia cuando todo era armonía, equilibrio; este es el mito del paraíso terrenal, mito que suena a inoculación cristiana. Esta conjetura ha ayudado a conformar una “ideología” de resistencia en la lucha contra las dominaciones polimorfos de la colonialidad, incluyendo los periodos republicanos. Esta conjetura es útil políticamente; empero, cuando se plantea radicalmente el proyecto descolonizador, muestra rápidamente sus limitaciones y problemas. Partimos de la siguiente premisa: el pasado no existe como materialidad, al cual podemos retornar como en un “viaje” en el tiempo. Lo que existe es su huella, su registro, su inscripción en la memoria. El pasado es parte del espesor

del presente, se actualiza en el presente. Entonces la relación con el pasado es sostenible a partir de las luchas y contradicciones en el presente, en el mapa de los problemas del presente, en el espacio de la correlación de fuerzas del presente. Obviar esta condición de posibilidad histórica, es negarse a realizar la misma utopía que se propone, contentándose con una autosatisfacción acongojada, derramando lágrimas por las víctimas.

Un tercer escrúpulo es suponer, partiendo de la constatación de la modernidad heterogénea, que la descolonización conduce a la interculturalidad y al pluralismo. La interculturalidad y la pluralidad pueden ser condiciones iniciales de procesos de descolonización; empero, no son ya, desde un comienzo, la realización misma de la descolonización. La interculturalidad puede ser comprendida como la expansión de la democracia a los derechos culturales, a los derechos colectivos, a los derechos de los pueblos, a la lengua y cultura propias, y a la posibilidad de intercambiar con otras lenguas y culturas, en igualdad de condiciones. El pluralismo también puede ser entendido como una extensión y profundización de la democracia. La democracia comprendida no solo como ejercicio participativo basado en el principio de la igualdad, sino también basada en el principio de heterogeneidad.

El término descolonización estuvo asociado a la liberación nacional. Después de la segunda guerra mundial y los acuerdos de Yalta, las guerras de liberación nacional obligaron a la ONU a conformar una unidad especial para acelerar los procesos de descolonización (1961). Se puede decir entonces que descolonización es, en este sentido, sinónimo de liberación nacional; si se quiere, una continuación de las guerras de independencia del siglo XIX. De las guerras anti-coloniales habríamos pasado a las guerras de descolonización, pensadas como guerras de liberación nacional, claramente enmarcadas en las concepciones y teorías antiimperialistas. Siguiendo la misma perspectiva, podemos decir también que la descolonización es sinónimos de antiimperialismo. En este recorrido, la construcción conceptual pasa de la representación de colonia a la representación de neo-colonia; es decir, refiriéndose a la nueva forma de colonización. Esto quiere decir, que el neocolonialismo se decodifica como imperialismo. En otras palabras, la teoría marxista sobre la última fase del capitalismo

interviene en la interpretación de esta experiencia de los pueblos en el siglo XX.

La pregunta es: ¿Cómo se llega a la concepción de descolonización en tanto recuperación de las lenguas propias, de las culturas ancestrales, de las civilizaciones antiguas, de las relaciones, estructuras e instituciones comunitarias? En términos más sencillos, aunque no del todo apropiados, se puede preguntar: ¿Cómo se llega a la concepción de descolonización como des-modernización o, si se quiere, anti-modernismo, incluso, mejor expresado, en sentido práctico, como modernidad heterogénea? Ciertamente, podemos decir, como premisa, que, a estas alturas, intervienen otras teorías, sobre todo aquellas que se colocan como crítica de la modernidad, además de las teorías antropológicas, después de las teorías ecológicas. Entonces el concepto de descolonización vuelve a ser afectado por nuevos desplazamientos epistemológicos. Al principio adquiere connotaciones relativas a las reivindicaciones interculturales, también a la ampliación de la demanda por el reconocimiento del pluralismo cultural y lingüístico, incluso jurídico. Después los desplazamientos se radicalizan; se llega a plantear la autonomía, el autogobierno, la libre determinación y la autogestión. El discurso de la descolonización adquiere una perspectiva indígena, en el sentido de un proyecto civilizatorio alternativo al capitalismo, a la modernidad y al desarrollo. Es cuando se define a la descolonización como modulación civilizatoria nombrada "vivir bien" o "buen vivir", también *sumaj qamaña* y *sumak kausay*.

En resumen, pasamos del concepto de descolonización, decodificado como lucha antiimperialista, al concepto de descolonización, decodificado como deconstrucción de la modernidad. No es que estos conceptos sean excluyentes; al contrario, hasta pueden ser complementarios. Lo sugerente es que nos encontramos en el contexto de formaciones discursivas ecologistas, culturalistas, civilizatorias, nómadas, que también interpretan la colonización como afectación e inscripción violenta en los cuerpos, que interpretan la colonialidad como herencia estructural en las sociedades llamadas postcoloniales. La colonización ya no es sólo el sometimiento de las sociedades conquistadas por parte de la metrópoli imperial, sino, sobre todo, la universalización, la globalización, la extensión y la irradiación de una forma de civilización mundial. Por lo tanto, la colonialidad es la

reproducción estructural de una economía política racial. En este sentido, la descolonización viene a ser el enfrentamiento contra la pretensión universal, global, contra la extensión e irradiación de la civilización moderna. Así también, la descolonización viene a ser la crítica de la economía política racial, su destrucción y desmantelamiento, incursionando en el devenir contante de los cuerpos.

La crítica marxista a esta interpretación pluralista de la descolonización estriba en que la señala taxativamente como a-política, por haber descartado la lucha de clases o por haberla subordinado a luchas culturalistas. Dejemos a un lado las "acusaciones" de posmodernismo, que buscan descalificar a estas interpretaciones como teorías delirantes, pues estas pretendidas "acusaciones" no son consistentes, no tanto por lo de posmodernismo, sino porque delatan la propia incomprensión de la modernidad como cultura del modo de producción capitalista. Lo que interesa discutir es la calificación de luchas a-políticas, de luchas culturalistas, a estas luchas descolonizadoras de los pueblos indígenas y de los movimientos sociales anti-sistémicos que conforman al bloque descolonizador.

Hay varias preguntas. ¿La política se circunscribe a la lucha de clases o la lucha de clases sobrepasa la política, exigiendo un más allá de la política? ¿O, mas bien, la política contiene a la lucha de clases, comprendiendo una composición mayor, de luchas de mayor interpelación al poder? ¿Las luchas descolonizadoras, que buscan destruir la economía política racial, abren un horizonte que va más allá de la política? ¿De esta manera, se plantea la emergencia de una democracia más profunda, pluralista, participativa, directa, comunitarista? Estas son las preguntas que debemos responder, antes de seguir con las reflexiones sobre descolonización y política.

La tesis de la lucha de clases puede ser resumida a la figura de la guerra entre una clase dominada contra la clase dominante; este figura puede adquirir una connotación plural cuando se habla de clases dominadas y subordinadas por parte de la coalición de clases dominantes. Que este esquema interpretativo adquiriera un sentido económico, como cuando se dice que la lucha de clases es la lucha del proletariado, la última clase, despojada de toda propiedad de medios de producción, obligada a venderse como fuerza de trabajo, contra la burguesía, propietaria monopólica de los medios de producción, es una

variación determinista en el contexto de figuras de la lucha de clases. Figuras emitidas por los discursos de las rebeliones, que atravesaron las historias de las sociedades, diseminadas por la modernidad, desterritorializadas por el capitalismo y reterritorializadas en la institucionalidad del Estado-nación. La lucha de clases no se reduce a la lucha del proletariado contra la burguesía, como pretendió el marxismo del determinismo económico. La lucha de clases es la lucha de las clases subyugadas, dominadas, explotadas, subordinadas, contra la coalición de clases dominantes, que detentan del Estado y usan los diagramas de poder para reproducir su dominación. La reducción del marxismo economicista empobrece el análisis político y debilita la lucha política de los dominados.

Ahora bien, es difícil sostener que la política se circunscribe a la lucha de clases. Si comprendemos la política como luchas por la suspensión de los mecanismos de dominación, podemos ver que, las dominaciones polimorfos atraviesan las clases, se inscriben en los cuerpos, dejan su huella en los territorios, se internalizan en subjetividades, afectan los ciclos de la vida, entonces, la política no se circunscribe a la lucha de clases, sino que comprende emancipaciones y liberaciones diversas. De las clases, de los cuerpos, de la potencia social, del devenir múltiple de las subjetividades. Desde este punto de vista, la lucha de clases no va más allá de la política, sino que se encuentra conformando una parte componente de la política, además de encontrarse en el más acá de la política.

Ahora bien, si optamos por la concepción concentrada de la descolonización, comprendiéndola como la destrucción de la economía política racial, en sus múltiples formas, las luchas descolonizadoras, si bien comprenden las luchas de clases, no se retienen en los planos de intensidad en los que se manifiestan estas luchas, pues abarcan otros planos de intensidad, otros espesores de intensidad, hurgando en la incorporación del poder en la constitución de subjetividades y la modulación de los cuerpos, además de afectar las mentes y los cerebros. La complejidad de la crítica descolonizadora es mayor que la crítica derivada de la lucha de clases. Sin embargo, no hay que olvidar, que la crítica descolonizadora no excluye la crítica de la lucha de clases; al contrario, la enriquece, le otorga concreción, especificidad, singularidad y cuerpo. Por otra parte, al interpretar las dominaciones en

sus formas múltiples y articuladas, explica la genealogía de las dominaciones de una manera más completa de lo que hace la teoría de la lucha de clases.

Son las luchas descolonizadoras las que exigen ir más lejos que el horizonte trazado por la política, ir a un más allá de la política. ¿De la democracia integral, que correspondería al horizonte último de la política, pasaríamos a la *eco-cracia* integral, a una *bio-cracia* integral? ¿Al ejercicio pleno, fluido, creativo, en constante devenir, de la *bio-política*? Dejemos estas preguntas pendientes; concentrémonos en las significaciones contemporáneas de descolonización.

No nos vamos a detener en la etimología de la palabra, sobre todo en el prefijo romance *des*, que significa la inversión de la acción, que nos llevaría a interpretar descolonización como la inversión de la colonización. Tampoco nos vamos a detener en el sentido marxista de antiimperialismo. Interesa la apropiación de la palabra por parte de los pueblos indígenas. Ciertamente las palabras tienen una raíz, se conforman por composiciones vinculadas a la raíz, por lo tanto, comprenden significaciones iniciales. Empero, en la medida, que la gente le da un uso práctico, se producen desplazamientos, alejamientos del sentido inicial, para adquirir connotaciones imprescindibles, siguiendo con la metáfora, en la copa de los árboles, en las ramas, empujadas por el viento. Las palabras tienen raíces y tienen ramas, tienen tronco y tienen hojas, hasta flores; son, como los árboles, nichos ecológicos. Hay pues turbulencias en las palabras. Pareciera que tuviesen vida; aunque esta vida la dan las gentes que usan las palabras, que adecúan las palabras al uso práctico. Adquiriendo las palabras tal frondosa proliferación de connotaciones, que la raíz se cubre, hundiéndose en el suelo, ante la magnificencia primaveral de los colores de la floresta.

Descolonización, siendo una palabra, quizás ya no sea ni siquiera un concepto, pues contiene la posibilidad de varios. Es una herramienta múltiple para ser usada de acuerdo a los requerimientos. Una herramienta útil para desarmar, por lo menos discursivamente, la colonización y la colonialidad. Se entiende entonces que descolonización sea un término por excelencia interpelador; ilumina los insondables cimientos, los cementerios indígenas, sobre los que se construyeron las sociedades coloniales. Puede que tampoco ya haya una teoría ordenada,

sistemática, de la descolonización, sino una combinación dinámica de hipótesis y tesis en movimiento, interpretando la complejidad de la reproducción de las dominaciones, interpretando también la renovación constante de las luchas anticoloniales. ¿Qué es lo que importa en todo esto? ¿Qué es lo que preocupa? ¿Qué no haya teoría? ¿No es, mas bien, que la lucha anticolonial sea efectiva, sea destructiva, demoledora, de las estructuras, de las instituciones, de las relaciones coloniales? No se trata de descartar la teoría, sino que la teoría no se convierta en un obstáculo en la lucha, no la inhiba. Esto ocurre cuando la "teoría" de-colonial se convierte en una narrativa fundamentalista; de manera contrastante, esto ocurre cuando la "teoría" de-colonial se convierte en una persuasión para no actuar o en una retórica.

La teoría no está separada de los humanos, forma parte de sus condiciones de posibilidades biológicas e históricas. La teoría no está separada de la acción, tampoco del cuerpo. El haber supuesto esta dualidad fue parte de la conjetura de escisión metafísica. Esta dualidad sólo está en la cabeza de los filósofos; tal dualidad no existe, no se da, no es posible. La integralidad del ser humano se afirma en la composición indisoluble de teoría, práctica, cuerpo, vida. La teoría es parte de la vida como virtualidad, como racionalidad múltiple. La teoría no es ajena a la experiencia corporal; sencillamente es una interpretación y análisis de la experiencia. La teoría es un dispositivo más de sobrevivencia y reproducción humana. No hay que buscar en la teoría la iluminación, ni el camino a la verdad; que fueron las obsesiones de las religiones, de la metafísica, de la filosofía, de la ciencia disciplinaria moderna. La teoría es la mirada, como el tercer ojo, si se quiere, el sexto sentido o el séptimo, si se sigue con el dicho popular del sexto sentido, atribuido a las mujeres. La teoría entonces es la combinación del conjunto de dispositivos racionales que ayudan a explicar para actuar; la teoría, en este sentido, está subordinada a la acción.

La teoría, en el proyecto político de descolonización, tiene que servir a la acción, para desmontar y destruir los diagramas de poder coloniales. No, como alguna gente cree, para adquirir prestigio, para convertirse en "vanguardia" de foros y seminarios académicos, incluso de programas; tampoco para mostrar las heridas, las llagas, los dolores,

para mostrarse como víctima, por lo tanto pretender el “centro” de la lucha anti-colonial. La teoría en la descolonización es un arma.

La descolonización es desmontaje del poder, de los mecanismos de dominación polimorfos que se inscriben en los cuerpos. La descolonización es una actitud deconstructiva y destructiva de los aparatos de dominación, de los aparatos “ideológicos” de legitimación. La descolonización es un accionar constante contra-hegemónico, contracultural, de contra-poder. La descolonización consiste en desplazamientos moleculares, molares, subjetivos, imaginarios, de una larga guerra contra la economía política racial, en sus múltiples formas. La descolonización es asumir que todos somos indígenas, que todos defendemos los derechos de los pueblos indígenas, que todos defendemos la madre tierra, pues no sólo nos identificamos con estos pueblos, sino que vemos que la alternativa al capitalismo, a la modernidad y al desarrollo se encuentra, en buena parte, como alteridad y resistencia, en los pueblos indígenas.

“Vivir bien”, “buen vivir”, *sumak kausay*, *sumaj qamaña*

La traducción imposible

Se ha traducido *sumak kausay/sumaj qamaña* por “buen vivir” y “vivir bien”, traducción no correcta, sin embargo, ya popularizada y difundida. Ciertamente, toda traducción es complicada, pues se trata de interpretar la otra lengua desde la lengua de referencia. De todas maneras la decodificación e interpretación no queda en la traducción, pues, después, intervienen las apropiaciones de la gente. Con esto no decimos que es un problema de traducción, que de lo que se trata es de mejorar la traducción. No, no es esto. Las lenguas vivas tienen sus propias dinámicas, se transforman, aunque lo hagan imperceptiblemente; también se localizan, se regionalizan. Se puede decir que la lengua se territorializa. En el caso del *sumak kausay/sumaj qamaña*, del proyecto político cultural, se trata de saber si la interpretación oficial ha logrado expresar el alcance de la pretendida revolución cultural y democrática, sobre todo si ha logrado expresar el sentido de la descolonización.

Quizás David Choquehuanca tenga razón cuando dice que *sumaj qamaña* quiere decir vida plena, no vivir bien, asociando *sumaj qamaña* con el *taki*, el camino, el recorrido de los turnos de las autoridades originarias, y con la maduración de la sabiduría. En esta misma perspectiva, dice que *sumaj qamaña* tiene que ver con *pacha*, que de acuerdo a su interpretación, significa equilibrio; en otras palabras, armonía con la madre tierra y la comunidad. Sin embargo, la apropiación del *sumak kausay/sumaj qamaña* no termina ahí. La Conferencia Mundial de los Pueblos contra el Cambio Climático, de Tiquipaya-Cochabamba, ha definido el “vivir bien”/“buen vivir” como proyecto civilizatorio alternativo al capitalismo, a la modernidad y al desarrollo. Siguiendo con el curso de las apropiaciones, interpretaciones y desarrollo de la conceptualización del “vivir bien”/“buen vivir” el Pacto de Unidad de las cinco organizaciones campesinas e indígenas han desarrollado una concepción más elaborada del “vivir bien”/“buen vivir”, *sumaj qamaña/sumak kausay*, cuando elaboraron, durante un año, el Anteproyecto de Ley de la Madre Tierra⁸. En este anteproyecto, sobre todo en el preámbulo, en las fundamentaciones de los artículos, en la definición conceptual, además en la estructura de los artículos mismos, las organizaciones sociales, campesinas e indígenas, logran articular tres estratos conceptuales; la concepción ambientalista, la teoría ecológica y las cosmovisiones indígenas. Lo sugerente de este anteproyecto es la visión cíclica, la incorporación de los derechos de los seres de la madre tierra, la configuración integral de los ciclos vitales. Desde este punto de vista “vivir bien”/“buen vivir”, *sumaj qamaña/sumak kausay*, es liberar la potencia de la vida.

Teniendo en cuenta esta revisión, obviamente que no se puede decir que la construcción de la teoría del “vivir bien”/“buen vivir” ha concluido, construcción, que además debe ser colectiva. Mucho menos se puede decir que el proyecto del “vivir bien”/“buen vivir”, entendidos tanto como derechos, así como valores, además de las transformaciones estructurales e institucionales que implica, ha comenzado de ser aplicado. Estamos muy lejos de esto. Lo que ha ocurrido, por parte del gobierno, es un uso retórico del “vivir bien”/“buen vivir”; uso apropiado para legitimar la conducción política gubernamental.

⁸ Se puede bajar el *Anteproyecto de Ley de la Madre Tierra* en la web de Dinámicas moleculares.

Una pregunta se hace necesaria: ¿Se trata de aplicar el proyecto político y cultural de “vivir bien”/“buen vivir”? Otra pregunta también se hace necesaria: ¿Se puede hablar de bien, de bueno, cuando nos referimos al vivir? Siguiendo: ¿Tiene sentido incorporar valoraciones dualistas como bien y mal cuando nos referimos a la vida? Partamos de una premisa indispensable: la vida está más allá del bien y el mal, la vida está más acá del bien y el mal. Por lo tanto, no se puede atribuir a la vida valoraciones morales; la vida es memoria sensible, memoria afectiva, memoria genética. Por otra parte, en esta misma perspectiva, no se puede enseñar a vivir a nadie. La vida nos antecede, nos atraviesa, nos desborda; somos una invención de la vida. Es, mas bien, de la vida de la que debemos aprender. La sabiduría humana consiste en aprender de la “sabiduría” de la vida. Cuando el humano se comporta antropocéntricamente, cuando se considera, imaginariamente, estar por encima de la vida, como enseñoreando, es cuando expresa patentemente sus propios límites. Es cuando deja de aprender, para repetir tautológicamente engréidos discursos, que son cantos a sí mismo.

¿Dónde radica la importancia de las cosmovisiones indígenas del continente? En el animismo, en el inmanentismo, en el pluralismo, del “espiritualismo”, es decir, en la relación numismática de pertenencia a los ciclos del “cosmos”. Radica en comprender que todo es vida, que todo tiene vida, que el “cosmos” es vida, que formamos parte de los ciclos de la vida. Que la relación con los demás seres debe ser de complementariedad y reciprocidad. Esta co-pertenencia de los seres a los ciclos de la vida nos convierte en partícipes de la reproducción y de la invención constante de la vida. De ninguna manera en la pretendida dominación del hombre sobre la naturaleza, como presupone la “ideología” de la modernidad. Estas cosmovisiones, que obviamente, se manifiestan en su diversidad y pluralidad, desde sus territorialidades y experiencias colectivas, no confirman la traducción del *sumaj gamaña/sumak kausay* en “vivir bien”/“buen vivir”.

Con lo que acabamos de decir no proponemos que la traducción es totalmente equivocada, sino que, si bien se puede reconocer una intersección, que tiene que ver con la idea de armonía, se dan significaciones contrastantes, entre el referente lingüístico de la traducción y la traducción misma. Haciendo una revisión rápida de las

consecuencias de esta traducción, nos encontramos con una gama de figuras sorprendentes. Por ejemplo, cuando se propone el "vivir bien" como un ascetismo, de carácter, mas bien, relativo a las religiones "orientales", incluso en formas reductivas como el listado de prácticas que aconsejan comer bien, dormir bien, etc. Estos procedimientos, que tienen que ver con el cuidado de uno mismo, en las religiones "orientales", están vinculados a la meditación. En el caso de la traducción del "vivir bien"/"buen vivir", se quedan a mitad del camino. Por parte de los gobiernos progresistas también se ha llegado a reduccionismos asombrosos; se ha aproximado el "vivir bien"/"buen vivir" al concepto de bienestar, incluso al grado extremo de decir que los gobiernos tienen la responsabilidad de imponer el bienestar a las comunidades indígenas, aunque éstas se resistan. Este es el caso patente del conflicto del TIPNIS, como de otros conflictos de los gobiernos progresistas con comunidades indígenas, donde se quiere imponer el desarrollo.

Empero, como dijimos, no es un problema de traducción, sino un problema político. El problema para las luchas emancipatorias y libertarias es ¿cómo destruir el colonialismo?, ¿cómo realizar la descolonización?, ¿cómo destruir el poder?, ¿cómo liberar la potencia social, la potencia comunitaria?, ¿cómo recuperar lo común de la expropiación privada y pública?, ¿Cómo liberar a los cuerpos de la marca racial inscrita por la colonialidad?, ¿cómo hacer posible otros mundo, otras civilizaciones, alternativas?, ¿cómo salvar a la madre tierra de la vorágine capitalista? El problema político es un problema de acción, de convocatoria, de movilización masiva, colectiva, social, comunitaria. El problema político es desmontar la maquinaria por excelencia colonial, que es el Estado. En definitiva, el problema político es vencer a las fuerzas de las dominaciones polimorfas, a las fuerzas coloniales y capitalistas, que controlan y dominan el mundo. ¿Cómo se hace esto?

Política de-colonial y descolonización política

La política descolonizadora, en otras palabras, la acción descolonizadora, que pone en suspenso los mecanismos de dominación coloniales, se enfrenta no sólo a los que tienen parte, a los que tienen títulos, a los que tienen riqueza, como lo que ocurre con la política, en general, sino que se enfrenta a los que detentan la diferencia racial, se enfrenta a la economía política racial. La política descolonizadora no solamente es democracia, en sentido amplio, como suspensión de los mecanismos de dominación, a nombre de la igualdad, sino que es ejercicio de la democracia en sentido profundo; democracia cultural, democracia civilizatoria, democracia plural, democracia comunitaria, democracia directa, democracia participativa. La política descolonizadora penetra al substrato mismo del capitalismo, llega a la matriz colonial del sistema-mundo capitalista, cuestiona, interpela, de-construye y demuele las composiciones de esta matriz. Interpela el despojamiento y desposesión, territorial, corporal, cultural, civilizatorio. Exige la recuperación plena de lo común, de lo comunitario, de las comunidades, expropiando a los expropiadores, públicos o privados.

La política descolonizadora implica la descolonización de la política. La política, en general, se ha ocupado de poner en suspenso las desigualdades, las jerarquías, los monopolios de la representación; sin embargo, no ha ahondado en las formas de dominación colonial, en las formas de dominación racial. La descolonización de la política requiere no sólo cuestionar las desigualdades sino la diferencia racial. La dominación basada en la economía política racial, en el procedimiento de la diferenciación racial, despoja a los cuerpos de su dignidad, despoja a los cuerpos de su posesión. Retrocediendo a la teoría de la crítica de la economía política, en sentido restringido, marxista, se parte de la premisa de que el proletariado pierde toda propiedad de los medios de producción, quedándole la propiedad de su propio cuerpo, de su fuerza de trabajo, que la oferta en el mercado de la fuerza de trabajo; en lo que respecta a las relaciones coloniales, a los condenados de la tierra no les queda ni su propio cuerpo, pues, inclusive éste ha sido expropiado, de éste ha sido despojado. Literalmente no le queda nada, salvo la conciencia de la indignación, salvo la memoria de sus ancestros, salvo la certeza de su humanidad abolida. La destrucción del capitalismo ha llegado a extremos de despojamiento y desposesión inauditos, apropiándose de los propios cuerpos, separando cuerpo del y de la que forma parte del cuerpo, separando cuerpo de "sujeto", si usamos este

término discutible. El "sujeto" queda levitando, en suspenso, como un alma en pena, como un fantasma errante. El colmo del colonialismo es haber llegado a este extremo desmesurado, a este arrancar el cuerpo convirtiéndolo no sólo en instrumento de trabajo, sino en la degradación absoluta, en cuerpos cuya vida no les pertenece, pues ésta alimenta la vorágine del capitalismo, así como alimenta la economía política racial, llevándola al extremo de la desvalorización, hundiendo la diversidad somática en un devenir blanco, en una simulación donde el modelo blanco se impone y reaparece, incluso cuando se es moreno, pues el blanqueamiento moreno pasa por la investidura de los comportamientos, las conductas, las modas, los consumos, la modernización.

La descolonización de la política exige que la política profundice en estas luchas anti-coloniales. La política tiene que salir de los límites de las luchas económicas, sociológicas, jurídicas, debe luchar en los espacios conformados por las territorializaciones, desterritorializaciones y reterritorializaciones corporales. La política se transforma en una biopolítica emancipatoria y libertaria, opuesta al biopoder del diagrama exhaustivo del control, disciplinamiento, suplicio, despojamiento, absolutos.

La descolonización de la política implica luchar contra estos despojamientos y expropiaciones del cuerpo, implica liberar al cuerpo de estas capturas coloniales, implica liberar la vida de estas capturas tecnológicas. La descolonización de la política pone como cuestión primordial, como problema fundamental, esta malla colonial de capturas corporales, que es la matriz misma inaugural del sistema-mundo capitalista. Las otras luchas, las del proletariado, las de los pueblos, las de las mujeres, las de las subjetividades diversas, adquieren alcance, adquieren fuerza explosiva cuando son interpretadas desde la lucha anticolonial y descolonizadora. No hay pues una lucha consecuente, radical, contra el capitalismo, contra el imperialismo, contra la dominación masculina, contra la dominación patriarcal, si no es fundamentalmente una lucha anti-colonial y descolonizadora.

Empero, no se trata tan sólo de una interpelación teórica, tampoco de un discurso político denunciativo; esto sólo, quedaría en alegato discursivo testimonial, sea teórico o político. No se trata sólo de detenerse en el juicio acusatorio; se trata del efecto práctico

deconstructivo, destructivo y dismantelador de la fabulosa ingeniería institucional de la malla colonial. Se trata del ejercicio político como acción destructiva de la heurística colonial. Si no se toma en cuenta esta tarea primordial, se termina jugando a ser voceros, a ser "vanguardia", de los condenados de la tierra, acumulando prestigio político, prestigio simbólico, prestigio intelectual, beneficiándose con el papel de Quijote de la Mancha o de Robín Hood. Este es otro juego de poder, esta vez ejercido por los intelectuales "críticos". La interpelación, la denuncia, el juicio acusatorio, la teoría "crítica", son obviamente necesarios, pero en el contexto de las luchas efectivas de los pueblos, en el contexto de los procesos de las luchas políticas. Tienen sentido, adquieren sentido, en los horizontes abiertos por las luchas políticas.

La política de-colonial y la descolonización de la política no pueden ser sino también concreta, fuera de conceptual, pues la acción política no puede realizarse sino respecto a referentes concretos. No puede divagarse. Uno de los referentes concretos de la política de-colonial son las instituciones; el enfrentamiento es con las instituciones, que son los agenciamientos concretos de poder. Se trata de desarticular estas instituciones para construir, en vez de ellas, otro mapa institucional; un mapa de instituciones flexibles, aperturantes, plurales, que habiliten los flujos interculturales, los flujos de las potencias culturales, la creatividad de las comunidades. Al respecto, un tema crucial, para Bolivia y Ecuador, es el relativo a la construcción del Estado plurinacional, establecido por sus constituciones. El Estado plurinacional no puede conformarse sino sobre la base de una confederación de naciones, donde las naciones y pueblos indígenas constituyan autonomías integradas en esta figura de gestión política de gubernamentalidad plural.

La lucha contra el Estado-nación homogeneizante, mestizo, centralizador, es una lucha de-colonial. No puede eludirse esta lucha con utopías vagas, investidas de telúricas trascendencias, contenidas como fines, *telos*, en la máscara cultural de "instituciones" ancestrales, que solo existen en la cabeza de los místicos. No se puede apostar a la hipótesis de la excepcionalidad indígena, que es complementaria a la hipótesis de la excepcionalidad europea. Ambas hipótesis se retroalimentan, forman parte del imaginario colonial, por más paradójico que parezca inclinarse por la excepcionalidad indígena; en realidad se

acepta la excepcionalidad europea, que es la base de la argumentación de legitimación colonial. El misterio indígena formó parte del asombro, de la curiosidad y de la representación colonial⁹. Hoy en día, cuando nuevamente han estallado las luchas de los pueblos indígenas, ahora a nombre de la defensa de la madre tierra y en la perspectiva de un proyecto civilizatorio alternativo al capitalismo, a la modernidad y al desarrollo, sacar a luz tesis telúricas sobre la impenetrabilidad indígena y su excepcionalidad, es repetir, en el contexto actual, el mismo asombro colonial. Esta inclinación por la ceremonialidad y el rito, supuestamente propios, olvidándose que se trata de sincretismos cristianos, deja de lado las luchas concretas de los pueblos y comunidades indígenas movilizadas contra el modelo extractivista, el Estado-nación y el desarrollismo. Es una distracción que beneficia a las instituciones dominantes, que ven con cierto beneplácito esta forma simbólica de rescatar lo indígena.

No se está en contra, de ninguna manera, de las reivindicaciones culturales, de la lucha por integrar la cultura propia fragmentada por la conquista y la colonización; al contrario, se persigue precisamente la reconstitución como premisa fundamental de la política colonial y de la descolonización de la política. Empero, la lucha por la reconstitución no se puede confundir con la recurrencia al hermetismo místico. Por esta recurrencia se opta por un camino fácil y directo; sin embargo, imaginario, declarando que la descolonización se reduce a la representación religiosa. Estos fundamentalismos místicos no son otra cosa que conservadurismos extáticos, que afianzan, paradójicamente, las cadenas de la opresión y los mecanismos de dominación colonial polimorfos. La reterritorialización de los fragmentos dispersos, su articulación e integración, corresponden a una lucha política de-colonial, no a la mimesis de ceremonialidades religiosas.

Los territorios indígenas, los territorios comunitarios, que tienen que ser reconstituidos, se encuentran amenazados por el avance de la frontera agrícola, por la instalación de concesiones extractivistas, sean mineras o hidrocarburíferas, por la extensión de la tala de bosques, por la contaminación y depredación de los ecosistemas, además de la afectación a los sistemas de las cuencas, provocando cambios climáticos

⁹ Ver de Raúl Prada Alcoreza *Epistemología, pluralismo y descolonización*; Dinámicas moleculares; La Paz 2013; Rebelión; Madrid 2013.

desastrosos. La defensa de los territorios indígenas, de los territorios comunitarios, de los ecosistemas, requiere de convocatorias, de alianzas, de movilizaciones, de interpelaciones claras a las leyes y a la institucionalidad, puestas al servicio del modelo extractivista. En esta lucha no resulta efectivo recurrir sólo al misticismo y a la interpretación telúrica. Al convertir esta recurrencia religiosa en fundamental sólo se debilita la lucha descolonizadora de los pueblos y las comunidades indígenas.

No se entienda lo que dijimos como una descalificación de las interpretaciones místicas; de ninguna manera nos colocamos en papel de jueces, tampoco de portadores de la verdad. Los jueces y los portadores del fuego santo ocupan el lugar del poder. No va por ahí la cosa. Estas interpretaciones pueden ser sugerentes o aproximaciones, aunque discutibles, a los imaginarios "propios". No estamos discutiendo estas aproximaciones. Los que creen en la pertinencia de estas interpretaciones, son libres de hacerlo. El debate se encuentra en cómo se hace efectiva la descolonización. Nosotros creemos que la descolonización es un acontecimiento político.

El problema que nos planteamos es ¿cómo efectuar la descolonización?, que es lo mismo que decir ¿cómo destruimos la colonialidad? Obviamente, hacer esto, realizar la descolonización o, si se quiere, destruir la colonialidad, no es sólo un problema que se resuelve en sentido práctico, a través de la ejecución de tareas prácticas, pues para lograr potenciar las prácticas, para darles el alcance de efectividad, en este caso destructivo, se requiere de la comprensión de la complejidad donde se mueven las prácticas. Esta comprensión es, en primer lugar, intuitiva, y, en segundo lugar, conceptual. La comprensión intuitiva y la comprensión conceptual suponen la memoria colectiva, la memoria social, que se construyen a partir de la experiencia colectiva, de la experiencia social. No hay ningún misterio en la construcción de esta comprensión, que deviene conocimiento. La experiencia social se sedimenta conformando la memoria social; el uso de la memoria es selectivo y restringido cotidianamente. Cuando estallan las crisis, cuando se da lugar a emergencias, desde la profundidad misma de las dinámicas sociales, la memoria se activa, se hace fluida su sedimentación, dando lugar a actualizaciones fuertes de los espesores de la memoria en los planos de intensidad del presente. La recreación y

la invención forman parte de los dispositivos de las luchas sociales, colectivas, comunitarias y de los pueblos. Que en los planos de intensidad del presente los pueblos indígenas hayan puesto en escena la cuestión de la vida, que hayan recuperado el sentido de plenitud como ética comunitaria, cuando defienden la vida contra su captura por parte de un modo de producción de la valoración abstracta y su institucionalidad estatal, es un acontecimiento crucial en el decurso de la crisis estructural del capitalismo tardío y de la crisis civilizatoria de la modernidad. Este acontecimiento crucial es político y epistemológico; político pues irrumpe en la composición conceptual e imaginaria de la política, remueve el campo político, cuestionando el juego de las fuerzas; epistemológico, pues irrumpe en la composición institucionalizada del saber de las disciplinas sociales. Es a la vez una subversión política y una subversión de los saberes colectivos.

Desde el levantamiento de los indígenas mayas zapatistas (1994) hasta la movilización prolongada en Bolivia (2000-2005), recogiendo las nueve marchas indígenas de tierras bajas en Bolivia, desde 1990 hasta la fecha, retomando las manifestaciones, interpelaciones y marchas indígenas en Ecuador, incluyendo la rebelión indígena en la Amazonia del Perú, las marchas de los indígenas mapuches en Argentina y Chile, la interpelación y la movilización de los indígenas de Colombia, la defensa de su territorio, del agua y de las cuencas de los indígenas amazónicos en Brasil, enfrentándose a los megaproyectos hidroeléctricos, asistimos a la irrupción y al desplazamiento del acontecimiento político más alterativo del ciclo de la modernidad. La rebelión indígena convoca a los pueblos del mundo a defender la madre tierra y a enfrentarse al capitalismo destructor, contaminador y depredador de los nichos y continentes ecológicos, de los ecosistemas. La rebelión indígena convoca a los pueblos del mundo a construir mundos alternativos al sistema-mundo capitalista. La rebelión indígena convoca a los pueblos del mundo a conformar una gobernanza mundial de los pueblos. Este es el acontecimiento político.

¿Por qué el modo de producción capitalista es un modo de acumulación de capital, que es lo mismo que decir, un modo de acumulación de la valoración abstracta? ¿Qué se satisface con esta acumulación ampliada de valor? ¿Qué "necesidades"? Sin compartir la tesis del "valor de uso", de las "necesidades" y de la "motivación", tesis

que criticamos en *La colonialidad como malla del sistema-mundo capitalista*¹⁰, podemos observar que las "necesidades" han crecido exponencialmente como efecto, no sólo del crecimiento de la población, sino de la producción de "necesidades" por un modo de consumo compulsivo, inherente al modo de producción capitalista. También podemos observar que la pobreza ha aumentado en términos absolutos. Según el informe del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), Cerca de 416 millones de personas del mundo son clasificadas como "muy pobres". El mismo informe dice que las personas que viven con menos de un 1 dólar diario han pasado del 28% al 21%, lo que significa que hay mil millones de personas en esta lamentable condición. La pregunta es categórica, ¿qué "necesidades" satisface el capitalismo? La diferencia entre la proporción de los más ricos y la proporción equivalente de los más pobres ha venido aumentando notoriamente en las últimas décadas del siglo XX y en la primera década del siglo XXI. ¿Cómo explicar entonces esta compulsión por la acumulación abstracta? Ciertamente, se puede aceptar que las llamadas "clases medias", las que ingresan al consumo insaciable del mercado de bienes suntuarios, han crecido también en el mundo, en términos absolutos, durante las últimas décadas; empero, ¿esta población de "clases medias" ha logrado la felicidad o vive una dramática angustia contante, al volverse adictiva a un consumo hedonista sin precedentes? ¿Cuál la razón, si se quiere, la "motivación" por esta acumulación abstracta? En *Devenir y dinámicas moleculares*¹¹ dijimos que el capitalismo se explica, en última instancia, como *biopoder*, es decir, como control y captura de la vida. Por lo tanto, se enfrenta a las resistencias y a la potencia de la vida. Las sociedades alterativas se enfrentan al *biopoder* del capitalismo con la *biopolítica* de las multitudes, de sus dinámicas moleculares.

La rebelión indígena en el continente replantea las luchas sociales en los términos de las resistencias y las luchas emancipatorias biopolíticas. Se trata de resistencias de los cuerpos, de la movilización

¹⁰ Ver de Raúl Prada Alcoreza *La colonialidad como malla del sistema-mundo capitalista. Apuntes para una crítica de la economía política generalizada*. Bolpress, Dinámicas moleculares, Horizontes nómadas; La Paz 2012; Rebelión; Madrid 2012.

¹¹ Ver de Raúl Prada Alcoreza *Devenir y dinámicas moleculares*. Dinámicas moleculares, Horizontes nómadas; La Paz 2013. Rebelión; Madrid 2013.

de cuerpos, de la defensa de los cuerpos, en contra de la violencia expropiadora de despojamiento y desposesión de la estrategia neoliberal, que busca resolver la crisis del capitalismo por la recurrencia extendida de la acumulación originaria del capital, por el ensanchamiento inaudito del modelo extractivista. La interpelación a la economía política racial, en sus múltiples formas, es cuestionar al capitalismo por esta inscripción en el cuerpo de la taxonomía racial, despojando a los cuerpos de su dignidad, de su autodeterminación, de su autonomía. La defensa de los territorios, de las cuencas, del agua, de los suelos, de los bosques, es la defensa de los ciclos de la vida. Todas estas son luchas biopolíticas, contra la captura institucional de los cuerpos, contra la explotación de su energía vital. Si, además, comprendemos que forma parte de estas luchas la defensa de las lenguas, de las culturas, de los imaginarios, de los sistemas simbólicos propios, vemos que se defiende la vida en su complejidad, entendida en la proliferación de sus códigos, escrituras, hermenéuticas y heurísticas. La vida es defendida en su integralidad, en sus combinaciones y composiciones complejas, virtuales y efectivas, virtuales y materiales. Estamos entonces ante formas de pensar, formas de saber, que se asumen como formas de comunicación con los innumerables seres que pueblan el cosmos. A estas formas de pensamiento inmanentista, a esta actualización del inmanentismo ancestral, llamamos acontecimiento epistemológico.

Interpretaciones del *sumak kausay* y del *sumaj qamaña*

Antes de seguir con la reflexión "ontológica" y política sobre el *sumak kausay* y el *sumaj qamaña*, retomaremos interpretaciones de estos conceptos, en lengua quechua y en lengua aymara, mediante palabras que se refieren a la vida. De acuerdo a las interpretaciones, lo que parece ocurrir es que se habla de la vida de la comunidad y de los miembros de la comunidad, las y los *runa*, las y los *jaqi*, de las relaciones de la comunidad, de las relaciones entre comunidades, de los *runa*, de los *jaqi*, con los seres que pueblan la *pacha*, el espacio tiempo cósmico. Puede entonces apreciarse que se trata de una ética, de la relación ética con el mundo, de la relación ética con los seres del mundo, para lograr una vida plena, para lograr la plenitud de la vida.

Ariruma Kowii en *El Sumak Kawsay*¹² escribe:

Wawakunaka yurakunashna wiñan, alli wakichikpika alli wiñan, mana alli wakichikpika mana alli wiñankachu. Se suele decir que las personas crecen igual que las plantas, si los cuidados son adecuados, su crecimiento y sus frutos son buenos, si no se los cuida, entonces los frutos tampoco serán buenos.

En las comunidades agrarias existe especial cuidado en preparar la tierra, se realiza los **tumines** o los pagos, es decir el permiso a la madre tierra para intervenirla y proceder a preparar la tierra, la preparación de la tierra implica: abonarla, nutrirla de agua y humus, arar la tierra, realizar la siembra, protegerla y realizar la cosecha, cada acción articulada al ciclo lunar, su precisión permitirá garantizar una buena producción.

Las comunidades artesanas y comerciantes combinan estos ciclos con la dinámica y la realidad económica de la población; en el primer caso, debían tener un conocimiento adecuado de las plantas de las cuales obtenían los distintos colores, así como de los animales que les abastecía de la materia prima que necesitaban.

En la definición de los valores, fuera de los popularizados, que sostienen esta ética el autor describe los siguientes:

Llankayka kushikuypa shunkumi kan, este pensamiento kichwa significa "que el trabajo es el corazón de la felicidad", y se sostiene en la trilogía anteriormente mencionada.

Pakta kausay, el equilibrio.

La trilogía anterior regida por el trabajo permite garantizar el equilibrio individual, familiar y colectivo. En la actualidad en las comunidades kichwas a pesar del deterioro de sus matrices culturales y espirituales conservan rezagos de estas prácticas.

El equilibrio no se refiere únicamente a la estabilidad de los miembros de la comunidad, se refiere también al equilibrio emocional que debe lograr cada persona, dicho equilibrio constituye una garantía para que la comunicación sea horizontal y adecuada y no se vea

¹² Ver de Ariruma Kowii *El Sumak Kawsay*. Ministerio de Educación del Ecuador.

afectada por alteraciones de comunicación que finalmente pueden afectar el logro de los objetivos.

En este sentido continúa con los siguientes valores:

Alli kausay, la armonía

Como se anota anteriormente el trabajo, el equilibrio permite sostener la armonía del individuo, la familia y la comunidad. Un individuo, una familia, una comunidad que logra estas dimensiones puede contagiar su entorno y lograr que las diferentes actividades sean positivas, influye incluso en el espacio y en lugar por donde fluya dicha energía, de ser afectada en cambio sucede lo contrario y los resultados no siempre serán los esperados, la armonía garantiza fluidez.

wiñak kausay, la creatividad

*La presencia de estos valores es el ingrediente que motiva en las personas a recrear y crear sus iniciativas. La creatividad está regida por un mecanismo clave que se denomina el **tinkuy**. El **tinkuy** es la búsqueda permanente de nuevas innovaciones, para lo cual los elementos existentes se encuentran en permanente revisión o confrontación, de dicha fricción surge una nueva luz, un nuevo elemento que contribuye a superar lo anterior.*

*El **tinkuy** se lo simboliza en los rituales del **inti raymi** con las danzas guerreras que rememoran la confrontación de las comunidades por mantener la hegemonía de los espacios rituales , la confrontación sin embargo no genera enemistad, concluido el inti raymi las comunidades mantienen los lazos de apoyo y solidaridad.*

samak kausay, la serenidad

Aprender a cultivar la serenidad del horizonte, la serenidad de los lagos al amanecer, es una tarea de perseverancia, disciplina, está orientado a aprender a crear mecanismos que permiten controlar reacciones compulsivas, acciones sin previa meditación. Los Yachak al realizar las curaciones tienen la costumbre de hacer un corte y mantener el diálogo para recuperar la energía y luego continuar hasta culminar la misma. Un agricultor acostumbra a detenerse en medio de la jornada y respirar con profundidad, mirar su entorno, el trabajo realizado y continuar con sus labores hasta concluirla.

Cultivar la serenidad en las acciones de trabajo, de enseñanza, ayuda a que cada acto se lo desarrolle en paz y respeto hacia el otro que en estos casos es un reflejo de nuestro yo o de lo que pretendemos transmitir.

runakay, el saber ser

*El **runakay** es la suma de todos los elementos anotados anteriormente. Runa literalmente significa persona, humano, el runakay sintetiza la realización del ser humano, para lograr esta dimensión es indispensable aprender a cumplir paulatinamente, todos y cada uno de los valores descritos anteriormente.*

El sumak kawsay

Es una concepción andina ancestral de la vida que se ha mantenido vigente en muchas comunidades indígenas hasta la actualidad. Sumak significa lo ideal, lo hermoso, lo bueno, la realización; y kawsay, es la vida, en referencia a una vida digna, en armonía y equilibrio con el universo y el ser humano, en síntesis el sumak kawsay significa la plenitud de la vida¹³.

Estamos ante una concepción ética quechua, ante lo que podríamos decir los principios categóricos de la razón práctica quechua. Tal como nos lo presenta Ariruma Kowii, se trata del sentido práctico, de la praxis ética quechua, íntimamente vinculada a las actividades comunitarias, sobre todo al trabajo agrario. Trabajo sostenido por relaciones y normas complementarias. **Pakta kausay**, el equilibrio; **Alli kausay**, la armonía; **wiñak kausay**, la creatividad; **samak kausay**, la serenidad; **runakay**, el saber ser; **sumak kawsay**, plenitud de la vida. Relaciones y normas, principios categóricos, que corresponden a una cosmovisión donde el equilibrio, la armonía, la creatividad, la serenidad, el saber ser, realizan la plenitud de la vida.

Podríamos decir también que estamos ante una hermenéutica de las subjetividades comunitarias. Hermenéutica quechua ligada a prácticas constitutivas de las subjetividades comunitarias. Subjetividades comunitarias cuyas condiciones de posibilidad son

¹³ Ibídem.

precisamente el equilibrio, la armonía, la serenidad, el saber ser; equilibrio y armonía que se logran por el control de la crisis, de los desequilibrios, a través de la simulación de la violencia, el **tinkuy**. Se tiene conciencia del equilibrio, pero, también del desequilibrio; de la armonía, pero, también de las discrepancias; de la serenidad, pero también de la inquietud. Se busca controlar los desequilibrios, las discrepancias, la inquietud, tanto por el consenso, que pasa por la deliberación de la asamblea, como por el **tinkuy**, que es la teatralización festejada de la guerra, de la confrontación. Esta filosofía no es dialéctica, en el sentido hegeliano; no se trata de superar las contradicciones en una síntesis unificadora. Si usamos el término de "síntesis", como aproximación, podemos recurrir a la figura de "síntesis" disyuntiva¹⁴, que parece más apropiada para este caso. Pues se produce una composición, que no disuelve su contradicción, su dualidad.

Entonces no se puede definir este equilibrio y esta armonía como conceptos estáticos; al contrario, estamos ante conceptos dinámicos. Hablamos de un equilibrio tenso, de una armonía tensa; de un equilibrio que se logra por equilibraciones, de una armonía que se logra por reconstitución de la armonía. El equilibrio y la armonía no están, sino se construyen comunitariamente, por consenso y por simulación de la violencia, por el juego y la fiesta que teatraliza la violencia. No se puede interpretar tampoco la *pacha*, el espacio-tiempo, ni de manera estática, paradójicamente, ni de manera rutinaria, como ciclos repetitivos rutinarios, como se acostumbra, pues se trata de movimiento "cósmico", que si bien es percibido cíclicamente, se remite a ciclos transformadores.

Pablo Dávalos, en *Sumak Kawsay (La Vida en Plenitud)*, escribe:

La noción de "Sumak Kawsay" (o Sumaj Qamaña, en aymara), forma parte del discurso político de los movimientos indígenas del continente, en especial del movimiento indígena de Ecuador y de Bolivia, y, en tal virtud, forma parte de su proyecto político e histórico. Esta noción que ha sido traducida como "Buen Vivir", pero cuya acepción más pertinente sería "Vida en plenitud", ha sido retomada y recreada desde

¹⁴ Concepto propuesto por Gilles Deleuze.

la confirmación de las vivencias ancestrales de los pueblos indígenas y de su forma de construir tanto su socialidad como su relación con la naturaleza. En la recuperación de sus formas ancestrales de convivencia, los pueblos indígenas han encontrado, de una parte, las formas políticas de resistencia al capitalismo y a la modernidad y, de otra, las alternativas a ese mismo sistema capitalista¹⁵.

En la definición del *sumak kawsay* continúa:

El Sumak Kawsay, de su parte, es la crítica más fuerte y radical que se ha realizado a los paradigmas de crecimiento económico por la vía de los mercados, y a la noción teleológica del desarrollo como posibilidad histórica. Ambas demandas: plurinacionalidad y Sumak Kawsay, van de la mano, y expresan las demandas y utopías de un sujeto histórico, que amplían el horizonte de posibles humanos a la emancipación.

Es desde esa perspectiva política e histórica que debe ser visualizada la noción del Sumak Kawsay. Esta noción solamente puede tener sentido al interior de esa demanda de Estado Plurinacional, es decir, como una contractualidad que incorpore las alteridades radicales, y como parte de las propuestas de interculturalidad, en la perspectiva de abrir la sociedad al reconocimiento y diálogo de las diferencias radicales que la atraviesan y la conforman. Desde un Estado plurinacional y una sociedad intercultural, puede comprenderse y construirse una forma diferente de relación entre la sociedad y la naturaleza y la sociedad y sus diferencias. Esta forma de relacionamiento, que nada tiene que ver con los comportamientos de individuos egoístas que maximizan sus preferencias, puede ser adscrita a la noción del Sumak Kawsay.

De la misma manera que el Estado Plurinacional es la alternativa a la contractualidad liberal del Estado moderno, y la interculturalidad es la condición de posibilidad para que la sociedad pueda reconocerse a sí misma en las diferencias que la constituyen, el Sumak Kawsay es la alternativa al modo capitalista de producción, distribución y consumo. Es también una alternativa al mecanismo de regulación social por la vía de

¹⁵ Ver de Pablo Dávalos *Sumak Kawsay (La Vida en Plenitud)*.

los mercados autorregulados, y es una forma de devolverle a la sociedad el control sobre la producción. El Sumak Kawsay plantea, además, una forma de relacionamiento diferente entre seres humanos en la que la individualidad egoísta debe someterse a un principio de responsabilidad social y compromiso ético, y un relacionamiento con la naturaleza en la cual ésta es reconocida como parte fundamental de la socialidad humana. Hasta el momento, es el único discurso y práctica coherente que puede detener las derivas predatorias e inhumanas de la acumulación capitalista, que al ritmo que avanzan se convierten en una amenaza para la vida humana sobre el planeta¹⁶.

Pablo Dávalos también interpreta el *sumak kausay* como plenitud, como vida plena. Ideal alcanzable mediante un descentramiento, mediante un desplazamiento histórico, mediante una ruptura epistemológica con la *episteme* de la modernidad. Se trata de salir del paradigma desarrollista, economicista, determinista, de la modernidad, de la colonialidad, del capitalismo, de la "cultura" occidental". Se trata también de fundar otra institucionalidad, correspondiente al Estado plurinacional y a la interculturalidad emancipadora. Se trata de retomar lo común de la comunidad, la comunidad de lo común, así como la comunicación con los seres con los que conviven los seres humanos. También se desprende esta lectura del *sumak kausay* desde la configuración de las complementariedades y reciprocidades. El *telos*, si podemos hablar así, es lograr la armonía, retornar a la armonía, reconstituir la armonía, resolviendo las discrepancias, los desacuerdos, las contradicciones, los desajustes, las fracturas, a las que ha llevado el colonialismo y la colonialidad del capitalismo.

El *sumak kausay* no es pues sólo un concepto quechua, sino define un modo de vida, perdido, buscado, latente, recuperable. Desde este punto de vista el modo de vida se opone al modo de producción; la madre tierra no puede ser reducida a condición de posibilidad de la producción, no puede ser reducida a medio de producción; la madre tierra es creación, recreación, reproducción de vida, en la manifestación de sus múltiples ciclos vitales. La vida no es producción sino invención, es acontecimiento de la energía "cósmica". La relación con esta energía

¹⁶ *Ibíd.*

es la de formar parte de esta fuerza y dinámica. Esta relación tiene que ver con la recepción de esta energía, también de la administración de esta energía, así como con la comunicación con esta energía. Se trata de modo de vida abierto a otros modos de vida de otras formas de vida; no cerrado, como una clausura defensiva o dominante. La idea de convivencia está implícita en esta praxis de la complementariedad y la reciprocidad, en esta ética de la convivencia múltiple y plural, en esta filosofía de la armonización y la equilibración.

Las significaciones del *sumak kausay* y el *sumaj qamaña* son similares, a pesar de sus variaciones. Esto nos muestra una cosmovisión compartida por quechuas y aymaras. Una revisión rápida nos evidencia las analogías. En quechua, *sumak* significa excelente; *sumax* significa bien, exquisito, bondadoso; *sumaxyachiy* significa embellecer; *sumaxyachiy* significa arreglar, asear; y *sumayniyux* significa honrado. En tanto que *kausana*, significa existir, también vivir; *kausarina* significa revivir; *kausayniok* significa experimentado; y *kausay* vida. De aquí viene la traducción de *sumak kausay* como vida plena.

En aymara *sumaj* significa hermoso, bueno; *sumachaña* significa reconciliar, que supone conciliar, mejorar; *sumachasiña* significa adornarse; *sumachuymani* quiere decir de buen corazón. *sumankaña* quiere decir estar en armonía, estar tranquilos; *sumata/sumataki* significa de buena manera; *sumthapiña* quiere decir hacer las paces; *sumthapiyaña* significa ayudar a la reconciliación. En tanto que *qamañ uru* quiere decir todo un día; *qamaña/tuliña* significa ocuparse; *qamaqi* se refiere al zorro; *qamasa* quiere decir coraje; *qamasiña* quiere decir tomar sitio para descansar, también vivir con alguien; *qamayaña* quiere decir hacer convivir; *qamäwi* significa lugar de residencia; *qamiri*, palabra que se refiere al *jaqi* rico, significa también colcha hecha de retazos de tela; y *qamaña* significa vivir, también residir. Se puede decir, tomando en cuenta este breve glosario, que, de estas traducciones, se ha interpretado *sumaj qamaña* como "vivir bien". ¿*Qamaña* puede interpretarse como vida? ¿*Sumaj* puede interpretarse como excelencia? Entonces, ¿podemos también interpretar *sumaj qamaña* como vida plena? Lo más sugerente es que así lo hagamos, sobre todo por las concomitancias entre el aymara y el quechua. Nada mejor que recurrir a un investigador y estudioso aymara, para responder a estas preguntas.

En *Viaje del Jaqi a la Qamaña. El hombre en el Vivir Bien*¹⁷. Simón Yampara comienza su exposición situándose en el/la *jaqi*, alguien, ambos, hombre y mujer; escribe:

*Al considerar Género, en la concepción aymara, el concepto más próximo es **Jaqi** (Persona / pareja humana), pero para comprender **Jaqi** es necesario, por una parte, a) buscar la comprensión conceptual, b) hacer un viaje a la y en la **Pacha**, c) comprender la institucionalidad del **ayllu** como la casa local de **Jaqi**, d) bienestar del **Jaqi** en la **Qamaña**¹⁸.*

En lo que respecta a las condiciones para comprender el *jaqi*, Yampara las expone de la siguiente manera:

a) Comprensión conceptual de jaqi / cha

*Sabemos que jaqi es una palabra aymara. En este sentido, la raíz **ja** indica hálito / espíritu, que proviene de otra palabra: **japhalla** (designación de la deidad). Por otro lado, **qi** denota un ser, como el ser de la gente; de donde:*

***ja-qi**, sería espíritu de la gente o gente con espíritu. Por otro lado, en la vida cotidiana, el concepto **jaqi** está referido al ser humano, al género humano, pero también a la pareja humana consagrada ritualmente en la **jaqicha** (matrimonio). Así, pues, desglosando tendríamos: **ja** (espíritu), **qi** (gente o especie humana), **cha** (acción de crear, hacer, unir). **Jaqicha**, acción de unir la gente / pareja con espíritu / habilitado para interaccionar con el mundo de las deidades.*

b) Viaje del Jaqi a la Pacha

*En la cultura aymara, una vez consagrada la pareja, al constituirse en nueva familia dentro la trama del **Ayllu**, está preparada para interaccionar con el mundo físico natural y con el mundo espiritual de las deidades. Esta nueva familia, al consagrarse en la **jaqicha**, en su ciclo de vida, emprende un viaje e interactúa con la **Pacha**.*

¹⁷ Ver de Simón Yampara *Viaje del Jaqi a la Qamaña. El hombre en el Vivir Bien*. En *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Vida Buena*. PADEP/GTZ; La Paz 2001.

¹⁸ *Ibidem*.

Ahora razonemos qué quiere decir **Pacha**. **Pa**, en aymara, designa doble / dos; **cha** es fuerza/energía espiritual.

*Pacha, doble fuerza o energía, con espíritu. Entonces, la familia constituida, siendo doble, **jaqi**, en el viaje de su vida, busca comunicarse / emularse con el más allá, con sus antepasados y con el espacio desconocido, con la **Pacha**. Este viaje lo realizan a través del mundo de las deidades biológicas (antepasados) y las deidades naturales (astros, cerros nevados, la pachamama). En este caso con el mundo biológico espiritual de sus antepasados los **Pacha-achachila** (abuelos de tiempos inmemoriales) la **Pacha-mama** (señora del cosmos andino, madre de la naturaleza) y el mundo del cosmos astrológico representado por **Tata-Willka** (padre sol cosmológico) y **Phaxsi-mama** (madre luna cosmológica).*

Ello hace que la "religiosidad" aymara sea más natural y humana. Es decir, la emulación / empatía entre pueblos y deidades (naturales y espirituales) es permanente y periódica, practicada a través de ceremonias rituales.

Yampara continúa con la interpretación de la cosmovisión dualista:

En el caso de jaqi-cha, expresa también una energía doble, tanto del hombre como de la mujer, que hacen pareja para el proceso de la reproducción de la especie humana. Pero cada uno de ellos también actúa procesando energías positivas y negativas.

Tal es así, que según afirman algunos investigadores: "en la mayoría de las culturas tradicionales, la gente cree que para mantener la salud y vitalidad de los seres humanos, animales, plantas y ambientes, tienen que dirigirse a fuerzas que se hallan tanto en el mundo espiritual como el natural". Las culturas andinas, tanto como las mayas, consideran que la vitalidad y la salud son el resultado de vivir en armonía con las leyes de la sociedad, la naturaleza y el mundo divino".

Entonces esta manera de diseñar y organizar la vida con vitalidad orgánica no es exclusiva de los aymaras; mejor dicho, no se limita a ellos, sino, así como hay variedad de espacios eco climáticos, también

hay variedad de maneras de adaptación a la misma, donde cada pueblo genera su "saber hacer" y donde la relación de "género" es parte de esa cosmología de vida¹⁹.

c) Institucionalidad del Ayllu: casa cósmica andina

La agrupación de las familias, **jaqi -jaqichanaka**, constituyen la **jatha**; donde **ja** significa espíritu y **tha** semilla; por tanto, entendemos **jatha** como semilla con espíritu. Los **jaqinaka** constituyen, en una primera instancia, la **jatha**, comunidad de gentes con espíritu, semillero del **Ayllu**.

El **Ayllu** es una organización de la vida, propia de los Andes. La **jatha** es la célula estatal de los Andes; es la constitución de la casa cósmica con ordenador tetraléctico y en una espaciación complementaria de la tetralidad "ayllu utt'awi tiwanxaru" que consideramos como la casa cósmica, puesto que siendo **jatha**, en su expansión e interacción, transita por el **ayllu**, la **marka** hasta llegar al "pusi - tiwana / tawan -tinsuyu" (cuatro espacios territoriales del Estado Inka).

En lo que respecta a la interpretación de *sumaj qamaña*, Yampara se expresa así:

Sumaj Qamaña La comprensión indígena de la Vida Buena

La constitución de la **jatha**, semilla, como semejando a una célula viva, va generando una serie de envolturas / estadios superiores y complementarios de organización, tomando la forma de una espiral, donde la envoltura principal va de derecha a izquierda y la complementaria a la inversa.

En la segunda envoltura encontramos el **Ayllu**, que forma parte de la célula matriz, estructurado por cuatro elementos principales: Territorio, Producción-Economía, Complejo tejido cultural y Gobierno político.

¹⁹ Ibídem.

En la tercera envoltura está la **Marka**, pueblos territoriales, que, además de los cuatro elementos, subdivide en dos parcialidades, alineando **Ayllus** en los espacios del **urin-aransaya**, **alasya - masaya**, hasta constituir el **suyu**, territorio del gran pueblo, como el **Qullasuyu**, parte integrante del **Tawantinsuyu**.

Toda esta estructura territorial está subdividida, por un eje diagonal, en dos espacios complementarios que expresan género territorial: **urqusuyu**, espacio territorial con valor y fertilidad masculina, y **umasuyu**, espacio territorial con valor y fertilidad femenina.

Ambos espacios interaccionados por el **Taypisuyu** (donde está ubicada la sede andina del gobierno), ambos espacios hacen la unidad territorial de los Pueblos andinos, del mismo modo como **chacha - warmi**, hacen **jaqi** (constituyendo la pareja humana ínter genérica en la familia).

Aquí vemos cómo la acción del territorio, como parte orgánica y vital, está constituida por elementos de género. Eso nos hace afirmar que género, entendido como **jaqi**, rebasa los límites sociales humanos. En los Andes no sólo que todo tiene vida, sino que todo tiene género: el mundo animal, el mundo vegetal, el mundo del territorio y, por supuesto, el mundo humano.

Más adelante especifica otras connotaciones:

Sumaj Qamaña La comprensión indígena de la Vida Buena

Otro aspecto que se observa es la dupla de la dualidad: la espaciación tetraléctica; es decir, al espacio horizontal de **urqu / umasuyu**, se suma la espaciación vertical del territorio en **alaja / aynacha, alaxsaya / manqhasaya** (espacios de arriba - abajo). En esta estructura territorial aparecen los niveles de organización que pueden emitir energías expansivas y concéntricas que van de la célula, **jatha**, (semillero, micro organismo) al **Ayllu** (institución con bases tetralécticas), a la **marka** (institución emuladora de la doble tetralidad) y al **suyu** (espacio territorial parte del **Tawantinsuyu / Pumisuyu**, macro organismo).

Cada uno de estos espacios, organizativos y territoriales, tienen también sus correspondientes autoridades políticas, interaccionando género en el ejercicio de sus funciones, poniendo en práctica el ejercicio político de un gobierno diárquico.

*Esas autoridades son las siguientes: **Tata / Mama, Awatiri / Tamani**. A la instancia del **Ayllu** le corresponde **Tata / Mama Jilaqata** (familia sobresaliente del ayllu). En el nivel de la **Marka**, están los **Tata / Mama Mallkunaka**, (autoridades políticas de la Marka). A nivel de los **Suyunaka**, están los **Tata / Mama, Apu / Mallkunaka** (autoridades políticas de los espacios territoriales: **suyus**).*

Después de estas consideraciones, Yampara se hace la pregunta relativa a la geografía política andina:

*Aquí surge la interrogante ¿por qué los cuatro elementos constitutivos de **Tiwanaku** y **Tawantinsuyu**? **Tiwana**, en aymara, es cuatro; donde **Tiwana-ku**, significa ordenado por cuatro Pueblos / espacios. **Tawa**, en qhichwa, también es cuatro; por eso, **Tawantinsuyu** es la constitución confederada del **Qulla, Anti, Kunti y Chinchasuyu**.*

En conclusión:

***Sumaj Qamaña es la comprensión indígena de la Vida Buena, que supone el Bienestar del Jaqi en la Qamaña.** Así pues:*

*El paradigma ideológico y la búsqueda permanente del pueblo aymara-qhichwa, están expresados precisamente en la ceremonia ritual de la **jaqicha**. Más que la búsqueda del bienestar material, buscan la armonía entre lo material y lo espiritual; es decir, el bienestar integral / holista y armónico de la vida, que tiene que ver con cuatro tipos de crecimientos: a) crecimiento material, b) crecimiento biológico, c) crecimiento espiritual, d) gobierno territorial con crecimiento.*

Interaccionando simultáneamente estos cuatro factores, en un proceso holista, se llega a la armonía integral de la vida de los pueblos

*andinos que, en aymara, se llama: **Sumaj Qamaña**: "vivir bien en armonía con los otros miembros de la naturaleza y con uno mismo". Es decir, que los pueblos aymara-qhichwa, no sólo se limitan al crecimiento material y con ello, al bienestar. Van más allá. Se preocupan del propio crecimiento biológico, entendido como los mundos vegetal, animal, lítico y territorial. Todo esto tiene que ver con el crecimiento de las wak'as (deidades naturales). Estos espacios están regidos y administrados por un gobierno político diárquico.*

Por lo tanto, *sumaj qamaña* es la comprensión indígena de la Vida Buena:

*Las familias, jaqi, son producto de jatha. La jatha viene de la sangre y el ADN da características a la sangre; entonces de estos elementos está constituida / sustentada, la institucionalidad del **Ayllu** en la vida de la Qamaña. Como tal buscan el bienestar con felicidad, alegría, gozo, donde las actividades son una diversión / realización, más que desgaste físico o tortura, pero también no todo es monótono; combinan lo familiar-privado con las acciones comunitarias. Rito-trabajo-rito-fiesta, parecen ser los elementos de la dinámica de vida de los pueblos andinos, donde las relaciones de reciprocidad, **ayni**, complementariedad, **yanapa**, redistribución **jilir/ phuñchawi**, son prácticas cotidianas de la vida de los comunarios²⁰.*

Estamos ante la exposición de una ética, que llamaremos andina, siguiendo a sus expositores. Incluso, precisando, podemos decir que, estamos ante una hermenéutica actual de esta ética andina, del conjunto de sus principios categóricos, presentados como sistema ético. Por eso, como dijimos, estamos ante una razón práctica andina, cuyo objeto son los comportamientos de la comunidad, del *ayllu*; al interior de la comunidad, de el/la *jaqi*, la pareja, la dualidad *chacha-warmi*, que hacen la *jatha*. Comportamientos y conductas del *ayllu*, de el/la *jaqi*, que hacen a la *marka*; en su territorialidad de alianzas, codificados en sus relaciones duales, bajo una lógica tetraléctica, hacen al *suyu*. En la confederación de pueblos, en la integración de espacio-tiempo cardinal,

²⁰ *Ibídem.*

hacen al *Tawantinsuyo*. Se trata pues de la hermenéutica actual del sistema ético andino.

¿Por qué decimos hermenéutica actual? De ninguna manera con ánimos de cuestionar la interpretación; sino porque somos conscientes de que, en lo que respecta a los periodos y las épocas precolombinas, se requiere de investigaciones antropológicas y arqueológicas, etnohistóricas y sociohistóricas. Las fuentes de los cronistas alcanzan apenas un siglo antes de la conquista y la colonización, además de ser fuentes sesgadas. Las tradiciones orales no son suficientes como para reconstruir los perfiles, la distribución, los alcances de aplicación, de las formas de expresión de la ética andina, en los distintos pueblos y naciones pre-coloniales. La hermenéutica actual de la ética andina forma parte no sólo de la memoria larga, mejor dicho, de la activación actualizada de la memoria larga, sino también de las resistencias y de las luchas de las naciones y pueblos originarios a la colonialidad. Esta interpretación tiene un valor político en los enfrentamientos de los pueblos y en la lucha descolonizadora. Así que se trata de todo lo contrario, de valorizar esta hermenéutica de la ética andina. Aunque también de situarla en el contexto y coyuntura actual, en los procesos contradictorios dados en los países de Sudamérica, conducidos por gobiernos progresistas, paradójicos y atravesados por contradicciones profundas.

Insistimos en la calificación de hermenéutica ética, no tanto así en la hermenéutica de la "filosofía" andina, lo que otros han remarcado, pues esta "filosofía" requiere también de una investigación prolija y minuciosa, evitando dar un perfil homogéneo y único, como se ha hecho hasta ahora. Además requiere de una previa aproximación "epistemológica", usando este término, que hasta puede ser discutible para el caso, buscando configurar las "*episteme*" andinas, los "suelos" sobre los que se desprendieron los procesos formativos de saberes y conocimientos. Tenemos una tercera razón más; la ética tiene una incidencia práctica en la política, en las prácticas políticas y en las acciones. El objetivo de este ensayo es reflexionar sobre las potencialidades de una "ontología" política del *sumak kausay/sumaj qamaña*. Por eso, dejamos pendiente los alcances "filosóficos" de esta

hermenéutica; preferimos concentrarnos en este lugar, si se quiere, núcleo de la "filosofía", qué es la ética.

De acuerdo a sus definiciones usuales, sabemos que la ética es parte componente de la filosofía; se puede decir que la ética estudia la moral, en tanto reglas que orientan los comportamientos y las conductas. En la tradición "occidental", la ética también se ocupa de la virtud, del deber, de la felicidad, incluso del buen vivir. No es pues sorprendente esta relación de la ética con el buen vivir; fue una preocupación de las sociedades antiguas asiáticas, después europeas. La vida plena, la plenitud de la vida, ha sido una preocupación no sólo de la filosofía antigua, sino incluso, sobre todo de las religiones. Esta gran temática y preocupación forma parte de los horizontes perseguidos por las sociedades antiguas. Corrientes religiosas, corrientes filosóficas, hermenéuticas, praxis morales, con sus respectivas peculiaridades y diferencias, se han ocupado de orientar comportamientos y conductas, buscando formar voluntades suspendidas sobre las contingencias y las necesidades, saberes que alcanzan el conocimiento suprasensible, a través de la meditación, comunidades que logren la armonía, la plenitud. Lo sugerente es que hoy vuelvan a plantearse esos ideales, estas utopías, estos proyectos éticos, que adquieren un perfil crítico e interpelador al sistema-mundo dominante, hegemónico y vigente.

Bibliografía:

Dávalos, Pablo: *Sumak Kawsay (La Vida en Plenitud)*.

Deleuze, Gilles: *Diferencia y repetición*. Amorrortu, Buenos Aires 2002.

Gilles Deleuze y Félix Guattari: *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II*. Pre-Textos 2000; Valencia.

Foucault, Michel: *Defender la sociedad*. Fondo de Cultura Económica; Buenos Aires 2006.

Hartmann, Nicolai: *Ontología*. Fondo de Cultura Económica; México 1986.

Heidegger, Martín: *Ser y tiempo*. Trotta, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 2003. Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Enlace: <http://dinamicas-moleculares.webnode.es/filosofia-y-epistemologia/>. *Ontología; Hermenéutica de la facticidad*. Alianza Editorial, Filosofía y Pensamiento; Madrid 1999.

Kowii, Ariruma: *El Sumak Kawsay*. Ministerio de Educación del Ecuador.

Prada Alcoreza, Raúl: *Las armas de la crítica en la ontología de la praxis*. En *Las Armas de la utopía*, que se publicó en 1996, bajo el techo académico del CIDES-UMSA y la editorial Punto Cero. *Pensar es devenir. Pensar es devenir. Apuntes para una arqueología del pensar*. Se publicó el año 1999. Esta publicación estuvo a cargo de la Universidad Nuestra Señora de la Paz; la editorial a cargo fue Punto Cero. *Epistemología, pluralismo y descolonización*. Rebelión; Madrid 2013. *Dinámicas moleculares*; La Paz 2013. *¿Qué es la política?* Tres ensayos que siguen el debate. Los tres textos aparecen reunidos en *Política, democracia y crisis*; Dinámicas moleculares; La Paz 2013. *Paradojas de la "revolución"*; Dinámicas moleculares; La Paz 2013. *Epistemología, pluralismo y descolonización*; Dinámicas moleculares; La Paz 2013; Rebelión; Madrid 2013. *La colonialidad como malla del sistema-mundo capitalista. Apuntes para una crítica de la economía política generalizada*. Bolpress, Dinámicas moleculares, Horizontes nómadas; La Paz 2012; Rebelión; Madrid 2012. *Devenir y dinámicas moleculares*. Dinámicas moleculares, Horizontes nómadas; La Paz 2013. Rebelión; Madrid 2013.

Rancière, Jacques: *El desacuerdo. Política y filosofía*. Nueva Visión 1996. Buenos Aires.

Said, Edward: *Cultura e imperialismo. Cultura e imperialismo*. Barcelona 1996. Anagrama; pág. 170. Título original: *Culture and Imperialism*. Nueva York 1993. Alfred A. Knopf.

Yampara, Simón: *Viaje del Jaqi a la Qamaña. El hombre en el Vivir Bien*. En *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Vida Buena*. PADEP/GTZ; La Paz 2001.