

Comunidad cosmopolítica, feminismo comunitario y ontologías en Bolivia: registro de algunos debates y posibilidades constituyentes

Salvador Schavelzon

📍 *Universidade Federal de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil*

✉ *schavelzon@gmail.com*

RESUMEN

En este artículo, buscamos abrir un espacio de reflexión sobre las posibilidades de la imaginación política boliviana, partiendo de vínculos entre proceso político y la investigación social. A partir de una transformación en el lenguaje político que en las últimas décadas abandonó el clasismo como foco de las investigaciones y programas políticos, analizo el desarrollo de una mirada étnica que dará lugar a un nuevo marco político pautado por la plurinacionalidad. Este, por un lado, se desarrollará sin conflicto con las instituciones modernas, como versión de un republicanismo popular con énfasis en la inclusión social. Por otro, posibilitará una matriz cosmopolítica de descolonización y autonomía, construida desde las relaciones comunitarias, apuntando a un nuevo tipo de institucionalidad. Explorando estas posibilidades, buscaré aportar elementos vinculados al estado actual del debate académico y político en tres ámbitos: 1) de las discusiones del feminismo boliviano; 2) de la conexión de una cosmopolítica indígena con trabajos surgidos en diálogo con el “giro ontológico” en antropología; y 3) del desarrollo y transformación del concepto de plurinacionalidad.

PALABRAS-CLAVE

Plurinacionalidad, Feminismo comunitario, Cosmopolítica, Bolivia, Andes.

LA POLÍTICA INDÍGENA Y LA INVESTIGACIÓN EN BOLIVIA

En las últimas décadas, los estudios sobre Bolivia vivieron una transformación que siguió de cerca los cambios en el lenguaje de la propia política del país. La lucha de clases alrededor de la producción, que encontraba su sujeto revolucionario en los mineros, sería substituida por una política sensible al conflicto postcolonial de discriminación étnica. Este sería el marco de varios ciclos y proyectos de movilización y actividad política, que no tardaría en acoplarse a una estrategia política en escala nacional. La valoración y vigencia de la comunidad, de la lengua y de la organización andina daría a Bolivia condiciones especiales para protagonizar un cambio político donde se cuestionaría las formas políticas modernas, explorando las posibilidades de pensar un Estado con autonomías indígenas, con democracia y justicia comunitarias, y con otras formas de representación y de territorialidad colectivas.

En su desarrollo más radical, en el sentido de un mundo radicalmente diferente, y no de ideas radicales en un mundo que permanece igual, las propuestas constitucionales discutidas por el indianismo en Bolivia permiten cuestionar las bases de una sociedad colonial y racista; al mismo tiempo en que cuestionan la propia epistemología moderna. Indios y mujeres —más cercanos a la naturaleza, según el pensamiento dominante que se articula con un modelo de sociedad y de Estado— son ubicados en un nuevo lugar por el pensamiento político pluralista, que impulsa la llegada al gobierno de campesinos e indígenas y que se prolonga incluso una vez cerrada la posibilidad de transformación desde el Estado.

Desde el feminismo comunitario y el indianismo descolonizador, así, vemos surgir en Bolivia la ocasión de un régimen de coexistencia, pautado por una política del afecto inclusiva de no humanos, como la Pachamama andina y los espíritus de la selva de los pueblos de las tierras bajas. Así, se abren caminos para pensar otro orden civilizatorio, construido desde la movilización indígena y de la rebelión de las ciudades cholas, de la brujería, de proyectos políticos utópicos o de comunidades que bloquean caminos con piedras que son tenidas en cuenta, en un mundo social abierto al cosmos multinaturalista, de muchas naturalezas, participantes del mundo social de los hombres, mujeres y animales.

El proceso político boliviano reciente, que llevó a la presidencia a Evo Morales, no se reduce a la política indígena o al constitucionalismo plurinacional relacionado con esa propuesta. Aun así, nos interesan explorar aquí la dimensión rupturista en ellas presente, que plantea un diálogo con ciertos desarrollos intelectuales y del pensamiento político contemporáneo. Exploraremos tres de estos elementos situados en las fronteras y posibilidades de una política no moderna: la política feminista de la comunidad y contra la comunidad; la plurinacionalidad, con la posibilidad de pensar una cosmopolítica indígena de escala

estatal; y una cosmopolítica surgida de la movilización indígena que se conecta con una apertura de un plano de yuxtaposición de ontologías en los Andes.

Mientras, en la década de los '80, la Central Obrera Boliviana (COB) y las federaciones mineras perdían espacio, tal cual una izquierda partidaria de viejo cuño, organizaciones de nacionalidades indígenas iban siendo construidas en diálogo con ONGS y con una nueva política de reivindicación de derechos especiales, política esta que reflejaba los cambios en el marco jurídico internacional y también la fuerza de una organización campesina cada vez más indianizada. Los sindicatos campesinos herederos de la reforma agraria vivían un proceso de crítica hacia las formas políticas modernas como partido, sindicato y Estado nación, asociadas en Bolivia al Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), mayor partido en la segunda mitad del siglo XX.

La recuperación de una herencia comunitaria-indígena, cada vez más, ocuparía un lugar en el plano formal-ritual y del imaginario de la política. El sindicalismo campesino se refundaba, en 1979, como organización katarista, que buscaría sumar la perspectiva étnica a la de clase, ampliamente difundida y ya establecida entre las izquierdas latinoamericanas y boliviana de los '60 y '70. Es apenas entonces cuando se escucharía hablar, por primera vez, de plurinacionalidad, en un movimiento que rápidamente dejaría la esfera sindical para ser un actor político crucial, pues se ramificaba en la cultura, en la intelectualidad, en la economía campesina y también en el espacio urbano.

La década de '80 y el principio de los '90 fue el punto de inflexión, en la política y en la investigación, con enfoques que se inclinaban por enfatizar dimensiones culturales, étnicas o de afirmación de una nacionalidad aymara, junto a la de otras pertenencias étnicas originarias. Desde la historia y la antropología, se empezarían a dejar atrás los enfoques más sociológicos y centrados en una perspectiva de clase, especialmente los ligados al mecanicismo marxista. Rossana Barragán (2016, n.p.) da cuenta de ese proceso, mencionando la influencia de ONGS como Indicep, Ceres, ASUR y Cipca, con apoyo extranjero, académico y de congregaciones religiosas a los pueblos indígenas, que contribuyeron para la emergencia del indianismo y su desarrollo. El primer impacto institucional de ese movimiento fue durante la vicepresidencia de Víctor Hugo Cárdenas, en el periodo 1993-1997, cuando se da el reconocimiento constitucional del carácter multiétnico y de la "tierra" indígena (sin reconocimiento "territorial", todavía), y cuando se producen políticas como la educación bilingüe, la participación social, etc. En el plano de las organizaciones sociales, la formación de organismos autónomos en regiones indígenas resultaría en la formación de la Confederación de Ayllus, Marqas del Qollasuyo (Conamaq), nutrida de los trabajos de intelectuales indígenas y del contacto con investigaciones de etnohistoria en los Andes.

Rossana Barragán también da cuenta de las resistencias a una perspectiva étnica:

después de la guerrilla del Che en 1967 y la Asamblea Popular o Poder Paralelo al estado conformado por mineros y fabriles en 1970, se dio el golpe de estado que entronizaría a Hugo Banzer en 1971. Sin embargo, las corrientes marxistas continuaron dominando tanto en los movimientos políticos como en el análisis de las ciencias sociales. Conceptos claves en ese entonces eran modo de producción, formación social, antagonismo y contradicción de clases. La clase como categoría analítica que privilegiaba fundamentalmente aspectos económicos sólo reconocía campesinos, procesos de descampesinización o proletarización. La reivindicación predominante de los intelectuales iba hacia el proletario, el minero, el campesino o el pueblo [...] Algunos de los intelectuales más prestigiosos de la época – como Guillermo Lora, autor de varios tomos de la Historia del Movimiento Obrero, Régis Debray e incluso René Zavaleta – pensaban que las comunidades eran comarcas “gentilicias”, atrasadas, incapaces de lograr conciencia de clase, caracterizándolas incluso de infrapolíticas (2016: n.p.).

Barragán sitúa entre 1985 y 1992 el periodo crucial en que el sujeto central protagonista cambió del obrero proletario y minero, no al indígena, sino a los pueblos indígenas en plural. Para esto, la autora detalla la importancia de un pequeño grupo de académicos de Inglaterra, Francia, y algunos bolivianos o investigadores de otras nacionalidades, cuyo periodo más productivo se ubica entre 1977 y 1980¹. En esa época, cuando las universidades discutían la descampesinización, las diferencias de clase en las comunidades y las relaciones de producción y explotación, la crítica del discurso liberal, de un Estado que destruía y fragmentaba las comunidades, todavía era patrimonio de un grupo académico reducido.

Como veremos, ese cambio de paradigma se encontraría con reflexiones de los propios campesinos, que iniciarían un proceso de apertura hacia la cuestión étnica y ancestral, en este caso no sólo en el plano del proyecto político y la visión, con efectos en el discurso político y formas organizativas, sino como reconocimiento de una realidad comunitaria de la que los sindicatos campesinos, e incluso el trabajador minero, nunca había dejado de participar. En términos de “mundos”, veríamos en estos reacomodamientos, un quiebre y ruptura en el camino moderno de la izquierda, el nacionalismo y el sindicalismo combativo, para situarse en un nuevo espacio donde este proyecto anterior no sería descartado, pero donde habría espacio para que otros recortes ontológicos de la realidad se expresaran. Esta emergencia de mundos conectados con una cosmopolítica de la comunidad, con la Pachamama, y parte de la ancestralidad

1 Natan Wachtel, Tristan Platt, Olivia Harris, Piere Riviere, Xavier Albó, Therese Bouysse Cassagne, Carlos Mamani, Roberto Choque, Silvia Rivera, Enrique Tandeter, entre otros.

andina que era introducida en la política nacional y las organizaciones de izquierda, sería relatada como un cambio en la perspectiva clasista, que se abriría para la discusión “cultural”, o “Indígena”.

Una revisión del campo de estudios sobre Bolivia, publicado en 1988, de la antropóloga americana Brooke Larson, permite dar cuenta de perspectivas de clase y de etnia, presentes en distintos enfoques para el estudio de comunidades. En la controversia entre June Nash y Ricardo Godoy que Larson (1988: 71-76) encuentra como representativa de esa época, es posible ver dos investigaciones rigurosas que llegan a conclusiones diferentes sobre el lugar de la vuelta hacia las raíces que, ya en esa época, era visible en la escala local.

Para Godoy (1981), que investigó comunidades andinas del norte de Potosí que participaban del circuito de la minería (Llallagua), las rivalidades étnicas eran alimentadas desde el Estado con la finalidad de presionar y controlar al sector minero. En este contexto, la visión del autor es que la etnicidad no permite defender la comunidad, pues forma parte de estrategias de división y represión impulsados desde el Estado y el gobierno militar, contra el entonces poderoso movimiento minero. Godoy también asocia el reconocimiento de la etnicidad al deterioro de las condiciones de vida, en una explicación que podemos ver como causal y utilitarista de la indigeneidad (Larson, 1988: 75).

En cambio, en el caso del segundo trabajo referenciado por Brooke Larson, de June Nash, la etnicidad es conceptualizada de forma positiva. Esta identidad colectiva, diferenciada de la criolla, fortalece la solidaridad en un contexto donde ya no se trataba de campesinos con circulación en la economía minera, sino de mineros *full time*, en Oruro. El estudio de Nash explora la cultura de la clase trabajadora, no enfocando en la consciencia política y poder de movilización y organización, sino en las influencias culturales y significados simbólicos presentes en la vida cotidiana de mineros (Larson, 1988: 74-76).

Este contraste nos sirve para dar cuenta de una modulación más amplia, anterior y paralela a estas reflexiones en los estudios académicos, en que la comunidad deja de tener un signo de atraso para verse positivamente, desde una política que incluso excede la comunidad y, cada vez más, pasó a explicar la política nacional boliviana, no sin conexión con cambios similares en otros lugares del mundo, en el pensamiento de izquierda y en la imaginación política del siglo xx. Lo que ya en los '80 eran puntos firmes entre los movimientos sindicales indianistas, en los '90, llegaría a las instituciones y, en los '00, sería un sentido común que permitiría construir por detrás una mayoría electoral, elegir un presidente “indígena”, y declarar al Estado, en la nueva Constitución, como “Plurinacional Comunitario y con autonomías”. El contraste también se refleja como un cambio de perspectiva en los estudios sobre Bolivia.

El trabajo de Nash sería utilizado como fuente etnográfica por Michael

Taussig (1980) en su estudio sobre el fetichismo de la mercancía entre campesinos y mineros colombianos y bolivianos, que llegaría a conclusiones parecidas. La creencia en el diablo no es resistencia del pasado que el nuevo sistema de despojo iría a dejar atrás, sino recreación moderna que toma impulso y que se expande con formas distintas ante la desaparición de un modo de producción de trabajo doméstico que garantizaba mejores condiciones de vida con autonomía. El diablo se asocia a la expansión capitalista, que, como diría Frank Salomon, en 1982, debería abrir un campo de estudio donde lo indígena y lo cultural dejarían de ser “falsa conciencia” (*apud* Larson, 1988: 71).

El marxismo recorrería ese camino, en Bolivia y otros lugares, abriendo el campo de lo que el análisis mecanicista hubiera desterrado como superestructura. Todo un mundo se descubriría, así, en estrategias de movimientos y en la investigación social en campos como de los estudios culturales y postcoloniales, de la antropología simbólica y de la literatura. La clase trabajadora mostraba su dimensión cultural, mientras movimientos sociales, indígenas y nacionalismos mostraban su relevancia empírica. En Bolivia, sectores campesinos darían lugar a proyectos territoriales de autonomía y reconstrucción de formas originarias de autoridad, justicia y economía, recuperando fragmentos vigentes de un pasado ancestral, o reinventándolo desde nuevas formas de lo comunitario, incluso en la ciudad.

En la jerga política, el clasismo sería substituido, a veces, o complementado, en otras, por un interés “culturalista”, en la “indigeneidad” que pasaba a ser mayoritariamente reconocida en la propia auto-inscripción étnica de los bolivianos. Por este camino, las investigaciones con el foco puesto en la reforma agraria iniciada en 1953 y en el desarrollo de luchas del movimiento minero darían lugar al estudio de una Bolivia indígena, en un momento que coincidiría con el cierre de la minería estatal y con un panorama de migraciones internas, crecimiento de urbanizaciones y colonización de áreas agrícolas, como fue en el Trópico de Cochabamba, de donde surgiría el MAS, y que también desplazaba la investigación de sus campos habituales.

Este proceso se acopla con una dirección encontrada por los movimientos sociales bolivianos para plantear sus estrategias políticas y luchas de resistencia en clave “indígena” y “popular”. La clave étnica que se imponía, no lo hacía desde un nacionalismo indígena sino desde el reconocimiento de una Bolivia abigarrada, de coexistencia de mundos, de una textura urbana compleja, y eso permitiría que incluso organizaciones campesinas no embarcadas en una mirada étnica, se conformen en base popular, y no clasista, de un proceso político con abertura para mundos indígenas. El movimiento campesino sería pionero en esta búsqueda, robando protagonismo de los mineros, y creando nuevas organizaciones sindicales, de inspiración “indianista katarista”, como la propia Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (Csutcb), que dejaría atrás

el sindicalismo que había sido partícipe del “pacto militar-campesino”. Surgirían también nuevas organizaciones de pueblos indígenas en los ‘80, que se convertirían en el sujeto político sintonizado con un cambio de época.

La mayoría indígena constatada por el censo de 2001 (llegando a registrar el 64% de autoreferencia étnica) sería el camino para la construcción de una mayoría política que, en 2005, ganaría las elecciones presidenciales con un candidato reconocido como indígena, en un partido organizado por los sindicatos campesinos. En las discusiones internas del movimiento campesino, habría una creciente reflexión crítica respecto al proyecto del nacionalismo, al mestizaje, a los sindicatos, al partido-Estado, al Estado nación y a otros dispositivos políticos cada vez menos adecuados para un proyecto que apuntaba hacia la plurinacionalidad, la descolonización y el pluralismo. Desde ese lugar, ni siquiera la reforma agraria, símbolo del periodo anterior entre los trabajadores del campo, permanecería en el centro. Los campesinos en devenir indígena querrían discutir territorios colectivos, organizaciones comunitarias y descolonización con autonomía. También discutirían Estado, y desde lo popular posteriormente cuestionarían las visiones indianistas o “culturalistas” más fuertes, como veremos. Lo importante aquí, sin embargo, es constatar que, en un primer momento, un lenguaje vago sobre lo indígena, estaría en el centro del discurso político y daría lugar a visiones desde la comunidad y “otros mundos” en ruptura con las formas políticas modernas anteriores.

Si observamos estudios de ciencias sociales sobre Bolivia, vemos que, en este periodo, los distintos acercamientos a las particularidades de lo andino desde la etnohistoria, la etnología y otras disciplinas se vuelven pertinentes para entender algo que ya no quedaba limitado a la comunidad o al pasado colonial, sino que revestía los discursos políticos de movimientos que, después de un largo recorrido de marchas, levantamientos y organización, llegarían al primer plano de la política con la elección de Evo Morales, en diciembre de 2005, y con la aprobación de una nueva Constitución, en enero de 2009.

Como ejemplo de cooperación entre movimientos e investigadores, puede señalarse que investigadores y estudiantes se integraban al proceso político como militantes, asesores o coordinadores de instituciones, en cercanía con esa vuelta para lo indígena que se vivía primero en el campo cultural y social, después también en las instituciones. El Taller de Historia Oral Andina (THOA), por ejemplo, formado en 1983, retomaba una tradición de estudios históricos, pero lo hacía en contacto con las comunidades. De esos diálogos, se beneficiaría Conamaq, que iniciaría proyectos de reconstitución territorial con apoyo institucional y académico (Stephenson, 2000). Sin duda, este sería uno de los canales desde donde la política indígena desarrollaría posiciones que en el proceso constituyente llegaría al Estado. El Vivir Bien, concepto que remite a una alternativa

del desarrollo modernizador, por ejemplo, surgiría del diálogo provocado por la experiencia en las comunidades, en el encuentro del fracaso de proyectos de desarrollo modernizador, con formas de resistencia y vida económica recíproca, comunitaria y de referencia ancestral (Rivera Cusicanqui, 1992).

La investigación informaría, pero principalmente reflejaría, el avance del movimiento indígena que, una vez enterradas las viejas estructuras de la época anterior, tomaría la posta de los mineros, en la lucha dirigida primeramente en contra de la dictadura y, después, por la búsqueda de distintos caminos cerca o lejos de los gobiernos. El katarismo, con su articulación de visiones clasistas y étnicas, se conformaría así en núcleo intelectual de las reformas que llegarían en las décadas siguientes, después de haber regado el campo político boliviano con diversas expresiones políticas, culturales, de organización y política institucionales, de lucha armada, de reconstitución del *Ayllu*, de llevar adelante políticas de desarrollo en las comunidades, y también su crítica. El katarismo sería, entonces, un marco de imaginación política del que derivarían las bases para la aprobación de leyes y para una reforma constitucional realizadas aún en la década del '90, así como para aquella hecha durante el primer gobierno de Evo Morales. La mediación de intelectuales sería importante en este proceso, como traductores al plano institucional, como articuladores del contacto de lo comunitario con la izquierda, y también como posible desencuentro, equivocación, y problemas en términos de “hablar en nombre de”, aunque la densidad y desarrollo del indianismo permitió que campesinos e indígenas estén de hecho en el lugar de las decisiones.

Una vez establecido el nuevo marco, donde se abría un momento político para la comunidad y para los pueblos indígenas, nos interesa discutir dos caminos. Uno es de cierre y estabilización, donde lo indígena se encuentra en una matriz política moderna, tanto social como liberal, donde la potencia indígena se traduce como derechos formales o como políticas públicas de inclusión. El otro, de la llegada de lo indígena a las instituciones y al campo político, es un camino de apertura para una cosmopolítica que exceda las mismas instituciones y plantee un debate civilizacional. En este sentido, la inminencia de un cambio político que a inicios del nuevo siglo se sentía en el aire, se imaginaba menos como revolución y más como *Pachakuti*, concepto indígena que remite a la reversión del espacio-tiempo, con evocación a un pensamiento cósmico y cíclico que llegaría junto a un espíritu de rebelión, como tiempo pasado que se presentificaba.

Mientras el cambio de lenguajes y perspectivas (cosmo)políticas se cocinaba, puede verse un proceso de organización consolidándose desde Tierras Altas y Bajas. En los Andes y Valles, el sindicalismo katarista se movilizaba desde sus dos direcciones en disputa de Cochabamba, con foco cocalero, y el altiplano aymara, con Felipe Quispe. Así también, lo hacía a partir de la citada experiencia de Conamaq, que buscaba la reconstrucción del *ayllu* y consolidación de terri-

torialidad precolonial, con varias regionales organizadas como *marqas* y *suyos*, buscando acercarse a los mapas de las naciones indígenas en la época colonial. Con ramificaciones que tendrían experiencias de gobierno, de investigación y de organización insurgente, las Tierras Altas mantendrían su doble perspectiva de clase y de etnia, dando lugar a un pensamiento indianista que, inspirado en Fausto Reynaga, se transformaría en un ejército nacional descolonizador que luchaba por la nación indígena de manera ambigua: a un mismo tiempo, contra el gobierno de Bolivia y a favor de acceder al poder oficial, de modo a recuperar las instituciones del país para sus mayorías, reconocidas como indígenas y no como de clase trabajadora u obrera.

Por otro camino y con repertorios conceptuales y de lucha diferentes, los pueblos étnicos minoritarios avanzarían en un largo recorrido de organización, en su mayor parte, confluyendo en la Central de Pueblos Indígenas de Oriente (Cidob), que sería uno de los redactores de la propuesta plurinacional de constitución junto al sindicalismo campesino y a las organizaciones étnicas de Tierras Altas. Estas organizaciones formarían, cerca del 2004, el Pacto de Unidad, a partir del cual se abriría un diálogo inédito entre nacionalidades, proyectos y tradiciones políticas que serían el canal para la intrusión cosmopolítica en la política nacional boliviana. Su forma informal y discontinua de funcionamiento permite abandonar los esquemas de la sociología de movimientos sociales, en que sectores sociales se traducen en demandas que el poder podrá o no atender, para pensar un modelo de complejidad y de coexistencia de proyectos, en un diálogo que también pone en cuestión las reglas del juego político en curso (Schavelzon, 2013). El cambio de perspectiva y discurso político, sin duda venía acompañado de un cambio en las formas de organización, y en la propia forma en que las instituciones son pensadas en relación con la disputa política, descolonizadora y no solo de demandas o conflicto en términos de antagonismo entre clases.

En el caso de las Tierras Bajas, su participación en la política nacional y en el centro del proceso político se da con la “Marcha por la Dignidad y el Territorio”, en 1990. Ese evento daba cuenta de procesos de organización de una década y sería seguido de cuatro nuevas marchas hasta el inicio de la Asamblea Constituyente en 2006 (Schavelzon, 2012). En las mismas, se concretaría el encuentro de las organizaciones de las Tierras Bajas con las de Tierras Altas que, incluso, enfrentarían al gobierno del MAS cuando sus propuestas serían bloqueadas durante la Asamblea Constituyente (dando lugar a una sexta marcha, que seguía la tradición abierta en 1990) o de la defensa del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore (Tipnis), especialmente en las marchas octava y novena de 2011 y 2012. La represión policial reservada a los manifestantes en la marcha de 2011 sería el marco de una nueva época, pautada por el alejamiento del gobierno de Evo Morales de las organizaciones indígenas, con quienes se había aliado

para luchar en favor del proyecto de Estado Plurinacional y en contra las elites regionales de la Media Luna (Schavelzon, 2015a). Esta ruptura, sin embargo, ya no se plantea en términos de perspectivas étnica y de clase. El sector identificado con el gobierno de Morales continuaría reivindicándose como movimiento indígena, aunque la identidad campesina recobraría peso, y también otras identidades del proyecto político como popular, bolivariano o, simplemente, evista.

Con vistas a pensar las posibilidades de una cosmopolítica surgida desde el espacio de movilización indígena, Cristina Rojas (2016) conecta los esfuerzos organizativos y de movilización de las organizaciones de las Tierras Bajas (guaraníes, chiquitanos, ayoreos, mojeños, chimanes, entre otros) con los movimientos milenaristas de busca de la Tierra Sin Mal o de la “loma santa”. Rojas cita el testimonio de Petrona Nosa, participante de la marcha de 1990, que da cuenta de esta conexión cuando se refiere a marchar juntos como en el tiempo de los abuelos (Rojas 2016 *apud* Lehm, 1999: 425). Al contrario de la idea de que la organización de centrales indígenas correspondería a una llegada de la política moderna y estatal a los pueblos indígenas, Rojas cita a Lehm en el sentido de marcar la continuidad entre memorias de la búsqueda de la loma santa y de la creación de organizaciones con rol prominente femenino (Lehm, 1999: 424 *apud* Rojas, 2016: n.p.).

Los impulsos indígenas fundamentales para el proceso que se abriría se combinarían con levantamientos urbanos, como los que acompañaron la “Guerra del Agua” y las “Guerras del Gas”. La primera, en 2000, que propiciaría el encuentro de sectores campesinos con trabajadores urbanos, se desarrollaría como asambleas de defensa del agua, y expresarían un imaginario político autónomo, de autogestión e impugnación al Estado, como agente del capitalismo transnacional. La Guerra del Gas de octubre de 2003, por su vez, sería el acontecimiento que fijaría en la agenda de un gobierno popular futuro la necesidad de garantizar los recursos naturales para el pueblo—en reacción al proyecto de exportación por puertos de Chile para Estados Unidos, propuesto por Sánchez de Lozada—y la convocatoria de una Asamblea Constituyente.

En el texto “La muerte de la condición obrera del siglo xx. La Marcha Minera por la Vida” (2000), el futuro vicepresidente de Evo Morales, Álvaro García Linera, escribiría un “réquiem” para la clase obrera y sus formas de movilización política, dejadas atrás después de la marcha de mineros que siguió al cierre de minas estatales por decreto en 1986. Contrastando la organización minera tradicional con las nuevas formas de lucha que emergían en la Cochabamba del 2000, García Linera da cuenta de cómo la reivindicación orientada al Estado y al aumento del salario quedan atrás en la reivindicación de la gestión colectiva del agua y acceso a la tierra. Comunidad y autonomía estaban allí donde el obrero carecía de un “horizonte de acción autodeterminativo”, y donde su mitología

política no permitía cuestionar la autoridad del Estado, aceptando una subordinación al mismo (2000: 52-56).

El grupo Comuna, del que participaba García Linera, sería un espacio de discusión intelectual e invención política. En diálogo con la Bolivia indígena que había dejado atrás el lenguaje clasista y el sujeto obrero como eje del conflicto político, ese grupo asumiría el movimiento de una izquierda en dirección al pluralismo, a la autonomía y a la comunidad. La llegada al gobierno, sin embargo, mostraría una cisión entre sus integrantes. Mientras Raquel Gutiérrez (2009), Luis Tapia y Raúl Prada explorarían por distintos caminos una crítica a la capacidad de transformar el poder desde el Estado, con una visión crítica sobre el curso del gobierno del MAS, García Linera y Oki Vega —este, más sutilmente— apoyarían la fase estatal de transformaciones y su rumbo.

Ya en el Gobierno, García Linera dejaría de lado influencias autonomistas e indianistas que habían propiciado la formulación de propuestas y la fundamentación de posiciones, para encontrarse con una perspectiva de la transformación histórica que él mismo remitía a Hegel y que, como a buena parte de la izquierda o “progresismo” latinoamericano, lo acercaba a puntos de vista comunes a las experiencias estatales de la izquierda real en el poder. Desde ese lugar, García Linera aceptaba que “los movimientos pueden ser algo en un periodo, pero después tienen que bajar, descansar, tiene que haber un Estado para fijar los puntos altos y después en años, otros movimientos sociales podrán avanzar” (*apud* Negri et al., 2008). Como tendencia de clausura de las posibilidades de una cosmopolítica que se acercaba al zapatismo, con su avance en dirección a la autonomía y a *un mundo en que quepan muchos mundos*, veremos más adelante cómo estas posiciones se despliegan desde las propias propuestas de la plurinacionalidad, en oposición a nuevas luchas sociales, y con la reformulación del concepto de Estado Comunitario en clave universalista, remitiendo a un sujeto indígena homogéneo y genérico, que antes que a construir una propia institucionalidad comunitaria clamaba por inclusión social y en alcanzar el status de “clase media” (Schavelzon, 2015b). Sin abandonar lo indígena como lugar de enunciación, en esta versión de la plurinacionalidad defendida desde el gobierno del MAS ya consolidado en el poder, había una reaproximación a las instituciones de la República, al nacionalismo y al desarrollismo, antes cuestionados o, al menos, tensionados.

A continuación, exploraremos la propuesta de constitución del feminismo comunitario y de la plurinacionalidad como espacios abiertos a una política ontológica de diferencias, posible como desdoblamiento que surge a partir de la reorientación étnica del proyecto político del movimiento social, y que va más allá de la misma, dejando de lado una política identitaria, pero partiendo de la cosmopolítica indígena como espacio para abrir un campo de disputa entre

mundos no abarcados por la institucionalidad y forma de ver el mundo moderna. Trataremos, también, de un cierre estatal que, al cohibir la construcción de una institucionalidad descolonizada, dejaría de lado impulsos comunitarios cuestionadores de la civilización moderna.

¿UN CONSTITUCIONALISMO QUE PERMITA LA EMERGENCIA DE OTRAS ONTOLOGÍAS?

En un primer momento, la introducción de propuestas indígenas en el texto constitucional puede ser vista como embate colonial entre dos ontologías, de un lado la comunidad, del otro, el logocentrismo y el binarismo moderno con sus formas liberales o republicanas. Pero la visión de totalidad organizando la situación política que sugiere este enfoque, con su valor político estratégico, pide también dar cuenta de una complejidad matizada. En un segundo momento, que puede pensarse también en simultaneo, el embate daría lugar a la yuxtaposición y encuentro de voces a su vez ya también mezcladas o combinadas. De esa forma, se trataba de un mundo de confrontación y negociación política por demandas concretas con nuevos actores en el marco de las instituciones, y así era realmente la situación desde una perspectiva de la política estatal. Entre los dos momentos, profundizando la observación desde una perspectiva ontológica (cf. Schavelzon, 2016), podía verse en juego una guerra entre mundos, acerca de cuál mundo hablamos y sobre qué bases—y con quiénes—debería pensarse una constitución, la vida en común o las instituciones. No una guerra entre diferentes culturas, visiones de mundo o posiciones políticas en disputa por alcanzar el Estado. Diferentes mundos².

En el proceso constituyente, las fuerzas políticas que habían ocupado las calles se constituían en propuestas y reivindicaciones traducibles al lenguaje estatal-normativo. Mientras el movimiento en dirección a lo indígena se consagraba, se introducía un largo catálogo de derechos indígenas y símbolos, aun cuando la falta de consenso con la oposición y con el propio gobierno del MAS no permitiría desarrollarlos en forma de mandatos constituyentes más detallados. Al mismo tiempo, la nueva Constitución combinaba el reconocimiento de derechos en un marco republicano, con el cuestionamiento de la propia forma-república; en la línea indianista de cuestionar la continuidad del colonialismo más allá de la Independencia. El texto constitucional fortalecía la presencia estatal en la economía y como ejecutor de políticas, pero introducía posibilidades de institucionalidades autonómicas, comunitarias, plurinacionales. La Pachamama y el Vivir Bien compartían espacio, así, con un proyecto de desarrollo, industrialización y enfoque social con modelo de Estado de Bienestar, como camino para el país. Como desarrollamos en otra parte, se trataría de una Constitución abierta, con conflicto en su interior (Schavelzon, 2012).

2 El trabajo de la socióloga e historiadora Silvia Rivera, cercana al movimiento campesino katarista, puede leerse también en esta clave de coexistencia de diferencias, tal como conceptualizado desde la lógica “cheje”, extraída como principio lógico presente en la lengua aymara (Schavelzon, 2012; Rivera, 2010). La tonalidad del pensamiento boliviano, en esta época, tanto en el mundo intelectual como político, sería el de un indianismo pluralista, de una Bolivia formada por camadas civilizatorias que componen un paisaje barroco y de complejidad.

Entendiendo la aprobación de una Constitución para un Estado Plurinacional y Comunitario como el punto más alto del movimiento en dirección a la cultura y etnicidad, veríamos a continuación dos posibilidades. Por un lado, la citada reconducción del proceso, abandonando los elementos indígenas, que pasarían a ser considerados, en ese nuevo momento, como mera retórica de un proyecto político que más bien prometía inclusión social, libertad y democracia. Por otro lado, y eso es lo que nos ocupa a continuación, avanzaba un proyecto de indianización del Estado y de una cosmopolítica que abría la posibilidad de pensar el mundo sin visión dicotomizante basada en la oposición cultura / naturaleza, antropocéntrica y orientada al crecimiento económico y constitución de un poder político centralizado y separado de la comunidad.

Como había sido con el giro indianista que se inicia en los '70, en diálogo con trabajos académicos en los Andes, esta posibilidad de una política ajena a la propia epistemología moderna es sumamente marginal. En el caso de la cosmopolítica, una política abierta al cosmos que vea al mundo como necesariamente poblado de mundos, además, es posible que ella nunca pueda convertirse en vector para la construcción política y para llegar al Estado, como pudo ser la etnicidad masiva de la población de Bolivia. Como ruptura quizás más radical de lo que significaba el paso del sujeto obrero al indígena, en la medida en que cuestiona el propio lenguaje con que hablamos sobre el mundo, es importante situarla como debate que no desplaza una centralidad política Estatal, desarrollista y nacionalista. Su relevancia, sin embargo, va más allá de los debates intelectuales y académicos, si la vemos presente en la concretización de relaciones de reciprocidad, en la organización social comunitaria y en las concepciones sobre el mundo, del vivir bien, del trabajo, de la fiesta y de la agencia no antropocéntrica por fuera del capitalismo, la mercantilización de la vida y el Estado-nación moderno.

En el plano de las luchas concretas, América Latina se encuentra hoy sembrada de inúmeros conflictos cosmopolíticos, en el encuentro de mega obras, proyectos extractivistas, expansión del agronegocio y otros tipos de explotación del territorio, como parte de la investigación social se ocupa de registrar y denunciar. La resistencia a estos proyectos no se da en términos de un ecologismo clásico, y es posible ver su despliegue en forma de movimientos populares, además de indígenas, así como con mucha irradiación en las ciudades³.

En este espacio, en Bolivia y Ecuador, es trabajado el concepto de Vivir Bien (Buen Vivir en español del Ecuador, *Suma Qamaña* en Aymara y *Sumak Kawsay* en quechua), que circula por los procesos constituyentes y que pasa a ser incluido en las nuevas constituciones. Ese concepto se conecta con el trabajo en torno de una economía comunitaria vinculada a las formas tradicionales, a partir de reflexiones surgidas de la experiencia frustrada con proyectos de cooperación para

3 Ver por ejemplo los trabajos de Maristela Svampa, Alberto Acosta, Eduardo Gudynas y Martínez Allier.

el desarrollo, pero también a debates donde se dialoga con corrientes decrecionistas, ecologistas o antidesarrollistas, y que ensayan escenarios alternativos para pensar una superación de la economía extractivista en Sudamérica (Gudynas, 2011; Schavelzon, 2015a). Este es hoy uno de los espacios de desarrollo de un pensamiento nuevo, vinculado a los movimientos indígenas, a formas sociales con énfasis en la autonomía indígena y territorialidad no moderna, no estatal, pero también al ambientalismo y a la crítica del Antropoceno, como punto de alarma en la crisis ecológica planetaria (Danowsky y Viveiros de Castro, 2014).

Pensando el “diseño ontológico” a partir de la experiencia de movimientos sociales latinoamericanos, Arturo Escobar vincula el Vivir Bien y los cambios constitucionales de Bolivia y Ecuador a una propuesta de postdesarrollismo que se sitúa más allá del pensamiento dicotómico, mecanicista, objetivista, reduccionista que reduce el mundo a una única verdad logocéntrica (2013: 13). Todo un desafío para pensar la redacción de artículos constitucionales. Desde los Andes peruanos, Marisol de la Cadena (2010) da cuenta de conflictos cosmopolíticos que se expresan en la defensa de fuentes de agua, montañas, o espacios que pueden ser considerados verdaderos seres de naturaleza-cultura, o seres de la tierra donde la separación ontológica moderna entre esas dos dimensiones no funciona. En este contexto, propone pensar conceptos considerados no políticos o exceso para la política moderna y que, en lugar de tolerancia, puedan provocar una capacidad irritable localizada de “provincializar” (en términos de Chakrabarty, 2007) la naturaleza y la cultura, desde prácticas o nociones que la “política usual” expulsó de su terreno, para ponerlas en simetría política con lo que no es ni naturaleza ni cultura (de la Cadena, 2015). En el *Ayllu* andino, Marisol de la Cadena encuentra una ontología política sin representación, expresada en un funcionamiento social en que, en lugar de escuchar al “ciudadano”, el corazón de la vida colectiva permanece en la asamblea, y usualmente son consultados ancestros, hojas de coca y montañas, con un papel también para el parentesco (de la Cadena, 2015).

Como parte del giro ontológico en antropología y en los estudios de la ciencia y la tecnología, el trabajo sobre pensamiento amazónico de Eduardo Viveiros de Castro (2010) se volvió arquetípico a la hora de presentar imágenes no modernas concretas para subvertir la distinción moderna de cultura y naturaleza, y también al proponer una subjetivación perspectivista, que no “representa”, como en el culturalismo relativista. En el “multinaturalismo”, se invierte en varios planos la clásica ontología mono-naturalista del positivismo evolucionista. Desde esta forma de ver las cosas, lo universal ya no debe buscarse en el ámbito de la naturaleza trascendente, sino en una bien distribuida capacidad subjetiva y de lenguaje que permita que objetos de laboratorio o voces de la selva formen parte de un mundo común. Para el multinaturalismo amerindio,

en su caso arquetípico descrito por Viveiros de Castro, lo que diferencia a todos los seres del cosmos no es el alma, el lenguaje o la cultura (como en la religión, en la ciencia o en la política moderna), sino los cuerpos, de naturaleza múltiple y diversa, mientras una misma capacidad subjetiva se mantiene fija, aunque bien distribuida entre todos.

Tomando en cuenta los elementos más inventivos del nuevo constitucionalismo plurinacional andino, relacionados con la puesta en tensión de la forma en que Sociedad, Hombre y Naturaleza se conceptualizan, en Ecuador el artículo 71 de la nueva Constitución incorpora una concepción biocéntrica, donde la naturaleza es concebida como sujeto de derechos, la nueva Constitución de Bolivia incorpora, en su artículo 8, el Vivir Bien y otros conceptos provenientes de nacionalidades indígenas, como el *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (Tierra Sin Mal) y *qhapaj ñan* (camino o vida noble) —todos ellos como “principios étnico-morales” de la sociedad plural. En Bolivia, el artículo primero de la Constitución promulgada en 2009, caracterizaría al Estado como “Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario”, a lo que se agregará, en el mismo artículo, la condición de “intercultural” y con “autonomías”, definiendo también que “Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico dentro del proceso integrador del país” (República de Bolivia, 2009). En un disputado proceso, la plurinacionalidad se completaba con la autonomía de pueblos, regiones y comunidades campesinas e indígenas, dando espacio al reclamo indígena y, al mismo tiempo, buscando neutralizar el desafío planteado desde regiones ricas en recursos naturales que exigían autonomía y se oponían al gobierno central.

La nueva Constitución incluiría herramientas para pensar una plurinacionalidad más allá del reconocimiento cultural, presente a partir de una serie de leyes que acompañaron las reformas multiculturales de la década del '90. En ese sentido, hay reconocimiento de una jurisdicción, de una democracia y de una economía “comunitarias”; se abre lugar a procesos de representación directa de grupos étnicos en los órganos del gobierno y se avanza en el derecho al territorio y sobre sus recursos naturales (renovables), con autonomía y necesidad de consulta previa a la explotación. Además de postular la descolonización e incorporar el Vivir Bien como modelo que deberá regir su desarrollo, la nueva Constitución agrega la nomenclatura de “Plurinacional” a instancias fundamentales de gobierno, como la Asamblea Legislativa, los órganos judicial y electoral, o el Tribunal Constitucional, insinuando la necesidad de modificación “descolonizadora” en estos ámbitos.

El mero hecho de que el Estado reconociera a la Pachamama, o se declarara comunitario y plurinacional, bastaba para que sectores conservadores pusieran el grito en el cielo contra lo que sería una amenaza al Estado de Derecho y

a la igualdad de derechos entre comunidades étnicas e individuos mestizos. Como proyecto de ruptura, el Pacto de Unidad se permitía un dialogo inédito entre mayorías y minorías, entre Tierras Altas y Bajas, entre propuestas de autonomía y de un nuevo Estado (Schavelzon, 2011, 2013, 2015b). La reconstrucción de un horizonte común, o de encuentro, entre las Tierras Altas y Bajas amerindias, viene siendo un prolífico campo de reflexión, donde el multinaturalismo de la Amazonia encuentra lugar también en los Andes, en una matriz compleja que sin muestra el sistema de transformaciones míticas y sociales estudiadas por etnólogos (Cavalcanti-Schiell, 2007, 2014; Platt, 2010; Arnold y Espejo, 2013; Pazzarelli, 2010).

El recorrido que describimos hasta aquí, en que la clase deja lugar a la etnia, no sería un lugar de llegada definitivo para la política boliviana. Desde el interior del propio progreso, un discurso orientado a la clase media, a la impulsión del consumo, al desarrollo y la industrialización, lo desplazarían en un movimiento que puede ser visto como pérdida de ambigüedad y cierre de posibilidades cosmopolíticas.

El debate del “pachamamismo” circuló en Bolivia con el sentido de impugnar la posibilidad de una política indígena que cuestionara las bases de lo posible (Schavelzon, 2012, 2015a). La intención de ese debate, surgido en el periodismo, puede haber sido la de señalar una contradicción entre un discurso orientado a la Madre Tierra central en la participación de Bolivia en Foros internacionales, y el discurso de campaña electoral para las reelecciones de Evo Morales en 2009 y 2014, que ponía énfasis en el desarrollo, el salto industrial y el consumo. Pero la crítica fue leída desde un realismo cuestionador de la presencia espiritualista en la política, como si se tratara de charlatanería. El discurso, que se tomó, en aquel momento, como crítica al gobierno, puede ser leído en realidad como preámbulo a un cambio en el propio gobierno, donde elementos comunitarios y de abertura para otros mundos perderían lugar.

En el mismo sentido, el ámbito académico se volvería un campo de discusión política que separaría románticos de desencantados. Los primeros serían tratados como cultores de una vuelta a la naturaleza, el buen salvaje que existiría de forma virgen en la selva. Los segundos, cuestionarían que se justificaba el embate contra pueblos indígenas concretos, a quienes se les imponía una forma de desarrollo que llevaría a su desaparición, o a la destrucción y violación contaminante de su territorio. En conflictos como el de la carretera por el Tipnis, o proyectos extractivistas que generaron movilización, estas discusiones se alineaban con un reacomodo de posiciones en la política boliviana, que fue central durante buena parte del gobierno del MAS iniciado en 2010.

En la descripción de los investigadores, la crítica al pachamamismo pasaría por constatar comunidades que no estaban separadas del resto del país y de

las organizaciones sociales, así como de sus prácticas económicas y políticas. El clientelismo, la participación en el mercado y la presencia de costumbres modernas serían suficientes para negar la posibilidad de una cosmopolítica. En la observación detallada de formas de vida y participación política, sin embargo, la fuerza de lo comunitario en Bolivia posibilita reconocer un espacio para la diferencia, que no necesariamente se opone a la participación en el mundo moderno y capitalista. La organización política del katarismo en los '70 y de los pueblos de las tierras bajas en los '80, siempre consistió más bien en construcciones que aprovechaban herramientas de un mundo moderno, cada vez más urbano, y organizado con leyes liberales, siempre en riña con la comunidad.

RELACIONES DE GÉNERO EN LOS ANDES

La presencia de mujeres en la política boliviana sería un avance desde el punto de vista de la inclusión. Muchas mujeres, del campo y de la ciudad, lograron presencia en espacios de autoridad después de la llegada de Evo Morales al gobierno y en la Asamblea Constituyente, haciendo valer la regla de complementación y *chacha-warmi*, sobreponiéndose al machismo y aportando en los debates al mismo tiempo en que cuidaban sus hijos. Mujeres campesinas cumplieron roles políticos importantes durante la Asamblea Constituyente, pero la política de género que se impondría en los debates sería de un género universalista, sin lugar para voces disidentes que enunciaran desde la diferencia con el modelo civilizacional. Si consideramos voces comunitarias, voces de la política nacionalista, de la izquierda y del *lobby* religioso de las iglesias católica y evangélicas, el escenario de una guerra ontológica puede ser fácilmente imaginado. Además de una voz comunitaria que aquí buscaremos rastrear, el lugar para una política descolonizada sobre género y también no discriminatoria de homosexuales, era inexistente.

A lo políticamente correcto introducido por expertos, oenegés y un sentido común progresista urbano, en el proceso constituyente, debe sumarse una fuerza considerable de las iglesias, consolidando un paradigma represor de sexualidades no heterosexuales clásicas, totalmente cerrado incluso para las reivindicaciones del feminismo occidental. La referencia a la familia como núcleo fundamental de la sociedad, la mención de “el matrimonio entre una mujer y un hombre”, introducido en la Constitución ilegalmente en su fase de revisión “de forma” del texto (en diciembre de 2007), da cuenta de cómo otras sexualidades se mantendrían silenciosas, o enmudecidas. Grupos gay activistas en Sucre tenían total consciencia de su debilidad, y tenían entonces una agenda mínima, que en lugar de proponer reconocimiento de derechos buscara evitar que se incluyeran las posiciones más conservadoras en el borrador de la Constitución (Schavelzon, 2012).

El feminismo boliviano tiene vertientes más y menos militantes, y más o menos abiertas al giro indianista del proceso político. Un feminismo urbano fue activo durante la asamblea constituyente, inaugurada en 2006, con la labor de incluir normativas que garanticen paridad de género, el compromiso del Estado en la no discriminación por tareas, salario o sexualidad. Las modificaciones constitucionales concretas fueron relativas a la prevención de violencia de género (art. 15); a la no discriminación por sexo, género y embarazo (art. 14); a derechos sociales y laborales, como el de misma remuneración e de inamovilidad hasta el año de edad de los hijos (art. 48); y al reconocimiento del valor económico del trabajo en el hogar (art. 338). Esas alteraciones fueron introducidas con presión y disputa, pero se integrarían en imaginarios políticos distintos a los de las ontologías indígenas y campesinas en los que acá focalizamos.

Desde un feminismo militante y de la calle, el grupo Mujeres Creando abre discusiones importantes para situar las transformaciones y variantes de los ricos imaginarios políticos bolivianos. Julieta Paredes y María Galindo permiten entender dos variantes de un feminismo comprometido. La primera se aleja de la organización en 2002 para formar Comunidad Mujeres Creando Comunidad, asumiendo un “feminismo comunitario”, y buscando pensar la sexualidad en la comunidad indígena, pero también en comunidades nuevas y no rurales. María Galindo, por su vez, defiende un feminismo crítico del machismo presente también en la comunidad y política indígena o de movimientos sociales, sin importar el campo político desde donde se constate la opresión. Julieta Paredes apoyaría el gobierno de Evo Morales, en términos de la posibilidad de poner el Estado al servicio del pueblo. María Galindo, en cambio, es sumamente crítica de esa experiencia de gobierno, que la encontró varias veces protagonizando protestas performáticas contra la autoridad. Paredes reconoce el carácter colonial, blanco, burgués, neoliberal, racista, machista y patriarcal del Estado boliviano, y agrega que el MAS no estaría al margen de eso, pero mantiene un apoyo de tipo “estratégico”. Desde un horizonte que dialoga con un feminismo fundado en bases ontológicas no modernas, ella hace el siguiente llamado:

Superemos la revolución francesa y permitámonos crear, proponer a la humanidad una nueva forma de organización social, ¿para qué reciclar el Estado colonial? Entonces la Comunidad de Comunidades, que también proviene de nuestras aguas anarquistas, apuesta por el autogobierno (Paredes, 2009a: n.p.).

En un debate hacia adentro del campo de apoyo al gobierno de Evo Morales, Paredes defiende que

Nosotras no queremos Estado, el Estado es la invención del Liberalismo occiden-

tal y sirve a privilegios de un grupo. En este momento se habla de Estado comunitario, eso está en los planes del gobierno, pero nosotras consideramos que es parchar una tela vieja con un tejido nuevo. Nosotras como Asamblea Feminista proponemos otra forma de organización social sin Estado y en su lugar la Comunidad de Comunidades (Paredes, 2008: n.p.).

Incluso reconociendo el machismo y patriarcalismo de Evo Morales, Paredes diferencia un presidente “indio” de un presidente “gringo” como Sánchez de Lozada. Desde ese lugar, ella llega incluso a participar en el viceministerio de género del gobierno del MAS, sin dejar de observar que “está segura que muchos movimientos sociales irán más allá de Evo”. En cuando a la nueva Constitución, Paredes afirma que “no es la que queríamos pero ante la derecha es la que defenderemos como punto de partida para continuar luchando, para que éste sea un proceso de cambios revolucionarios” (2009b: n.p.). En otra entrevista, profundiza: “Esta Nueva Constitución y su aprobación en el referéndum es simbólica aunque mal hecha, la ha hecho el pueblo y no un grupo de doctores. Y es un punto de partida contra la Derecha” (2008: n.p.).

Sobre su pensamiento acerca de las formas indígenas de género que se introducen en los debates políticos bolivianos, Paredes dice

hemos sexuado la Comunidad, el concepto chacha-warmi que es la complementariedad para los aymara, lo hemos tomado y lo estamos girando sobre su eje de tal manera que ya no sea ‘mujer debajo del hombre’, mujer ‘su complemento’, sino mujer y hombre, uno al lado de la otra, por eso hablamos de ‘warmi-chacha’. Y no estamos hablando de pareja heterosexual, no, hablamos de representación política y simbólica de dos miembros iguales de la comunidad. Es la verdadera alteridad. Hemos dicho que no aceptamos que las mujeres —y los hombres— seamos heterosexualizadas por obligación, que no estamos con aquello de si quieres ser reconocida tienes que tener pareja heterosexual, casarte. Esas interpretaciones son herencia patriarcal y colonial (2008: n.p.).

María Galindo, desde Mujeres Creando, fue parte de discusiones que quedaron afuera de la Asamblea Constituyente, pero no de los debates políticos que la acompañaron y la continúan. En el libro *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar* (2009), María Galindo critica el papel de las oenegés y consultores en el proceso constituyente, que habría “invadido” e “intermediado” el proceso, imponiendo e infiltrando sus discursos en el texto de la Constitución; despolitizando el lenguaje y fragmentando el sujeto político en distintos sujetos que tendrían identidades fijas y cerradas (2009: n.p.).

La intervención de Mujeres Creando se dio con la propuesta de una Consti-

tución Política Feminista del Estado, que fue distribuida de forma impresa con el subtítulo de “el país imposible que creamos las mujeres”. En el preámbulo, se lee:

fue redactada en una gran cocina mientras pelábamos papas y las niñas y niños ayudaban con las arvejas. La forma de aprobación fue por consenso y el uso de la palabra rotatorio. No se permitió que nadie hablara en nombre de ninguna otra por lo que a su tiempo hasta las mudas tomaron la palabra (2009: n.p.).

Y afirman también que:

no escriben desde la generalidad de la voz de las mujeres sino desde tres voces concretas: las indias, las putas y las lesbianas. Recuperando tres lugares de opresión desde donde hemos construido saberes importantes, las indias que conocemos el colonialismo y su relación con la cultura, las putas que conocemos al extremo la condición de objetos en la sociedad y la doble moral que juzga al hombre con una vara y a la mujer con otra. Y las lesbianas que expulsadas de la condición de mujeres exploramos el placer en la lectura infinita de nuestros cuerpos y que rompemos la más antigua de las leyes que es la de la heterosexualidad obligatoria (2009: n.p.).

En un escenario de yuxtaposición de ontologías, podemos ver estas posiciones desde lo que para la ontología del Estado de Derecho o para la moralidad católica conservadora era ilegal, sucio y perverso. En ese sentido, podemos pensar en silencios que establecen lazos secretos de comunicación con lo salvaje, lo peligroso para las instituciones y lo prohibido para la mentalidad colonial.

A diferencia de la Comunidad Mujeres Creando Comunidad, Mujeres Creando no apoyaría el referéndum de aprobación de la Constitución, por ser un proceso que “no consulta sobre los contenidos y es un pacto entre hombres por repartijas de poder”, “con su potencial transformador mutilado por el cálculo y la ambición que lo acompañó en todo el proceso de redacción y conciliación” (2009, n.p.). Y sobre la cuestión indígena, escriben en su propuesta de Constitución que:

los usos y costumbres no expresan a los pueblos ni a su libertad y en muchos casos como el chicote y otros son formas de asumir prácticas de dominación del colonizador. Los usos y costumbres expresan muchas veces formas de introyección de la colonización y no formas de descolonización [...] La condición indígena, sus estructuras comunitarias y organizativas se estructuran en base a la jerarquía en la relación hombre-mujer, en la relación joven-viejo, en la relación fuerte-débil. Por eso los usos y costumbres son instrumentos de control de la rebeldía en

la comunidad. Convertir los usos y costumbres en ley es darle poder a los jefes de la comunidad y convertir la condición indígena en un deber ser conservador y conservacionista que expulsara y castigara a quienes deseen cambiar las cosas (Galindo, 2009: n.p.).

En el proyecto feminista de Constitución de Mujeres Creando, también se critica que “El pregonado *chacha-warmi* es lo que establece una relación jerárquica obligatoria entre hombre y mujer”. Mujeres Creando rechaza así el concepto caro a la política indígena, y declaran el “derecho de las mujeres indígenas a la desobediencia cultural y al desacato de mandatos de las costumbres” (2009: n.p.). Oponiéndose a importantes elementos defendidos por el Pacto de Unidad, el citado texto agrega que “no hay territorios indígenas porque los y las indígenas no necesitamos de fronteras y reservas, territorializar culturas crear jerarquías, y es auto-reclusión asfixiante” (2009: n.p.). Señalando una crítica a todo nacionalismo, no se suman en la defensa de lo plurinacional y critican la propiedad colectiva, como una forma más de propiedad que debiera ser abolida. En lugar de eso, la tierra debe considerarse la madre de todas las criaturas vivas. Criticando incluso el andinocentrismo del país, Mujeres Creando señala que en los Andes también se intercambiaban mujeres como objetos, por ejemplo, con las mujeres que eran seleccionadas por las comunidades como ofrendas para el Inca (2009: 175-6).

Para medir el lugar de la comunidad en cuanto a las relaciones de género, cabe considerar un registro más, en el trabajo etnológico de Olivia Harris. En sus textos sobre la cultura laymi (1978, 1980), Harris presenta una imagen de la sexualidad andina que se aleja del simbolismo habitual sobre la sexualidad femenina en que, dice la autora, lo femenino se vincula a la perversión, a lo no totalmente reprimido o de carácter “cultural”, como lo sucio, antisocial y peligroso, simbolismo este que, para la autora, se hace presente tanto en la concepción de la tradición psicoanalítica lacaniana como en descripciones etnográficas de la antropología. Su trabajo no se encuentra con las discusiones de hoy en la política boliviana y las propuestas de reforma constitucional. Eso remite a “silencios constituyentes”, y a una guerra ontológica que la comunidad puede estar llevando solo en un nivel subterráneo, talvez para siempre ya perdido.

En la descripción de Olivia Harris (1980: 77), esta caracterización no se ajusta a las representaciones de los laymis sobre la sexualidad femenina. Los niños crecen en ambientes con referencias constantes a la sexualidad, la virginidad no tiene un valor especial, y mucha gente tiene muchas experiencias sexuales variadas antes de casarse. Por otra parte, en el proceso de seducción, no hay intercambio de regalos y puede robarse una prenda de vestir del otro, lo que denota deseo. Según Harris, cuando una mujer queda embarazada, no hay

estigmatización. En el encuentro sexual de los laymi, la mujer escapa, en activa participación, siendo considerada tonta la que se mantiene pasiva frente al hombre. La cohabitación es decidida entre ambas partes y, cuando el hombre va a vivir a la casa de la familia de su amante, ella no necesita avisar a ninguno de sus parientes. La menstruación se asocia a fertilidad, no a polución.

Además, en el análisis de Harris, la mujer no aparece más cercana a la naturaleza que el hombre, y la organización simbólica de la sexualidad entre los laymis no va en sentido de clasificar a la mujer afuera de la cultura. Su rol activo, y la relación entre esposos, expresada en el *chacha-warmi*, es el de la complementariedad. Si hay una oposición entre domesticado y salvaje, esta no aparece entre el hombre y la mujer, sino entre la pareja casada y los solteros. De manera similar a lo que otros señalaron en distintos lugares, Harris apunta que entre los laymi tampoco se verifica el intercambio de mujeres como momento metafórico o real en que nace la cultura y la sociedad, tal cual sugerido en el modelo teórico del estructuralismo. Si bien el lugar simbólico del hombre y la mujer son diferentes, y ellas aparecen externas al lenguaje, sin participación en el discurso del poder entre otros hombres, en otras comunidades y en el mundo espiritual, para Harris esto no justifica localizar a las mujeres afuera de la cultura ni avalar la teoría lacaniana. Por el contrario, el lugar de las mujeres en la danza, el canto y el tejido las ubica en el centro de ciertas formas de lenguaje con importancia ritual elevada (1980: 78-79 y 90-91).

Harris continúa, explicando que en la vida laymi las estructuras de poder masculino son limitadas y cortadas por la organización doméstica, que separa hombres y los une con sus mujeres. En una región que ha sido dominada por siglos por estructuras estatales externas, sería equivocado no considerar las formas de control político que son externas a todo control del propio pueblo laymi. En su crítica a Ardener y otras voces feministas y de antropología, la autora apunta que generalizar una visión particular del mundo, usando el discurso dominante europeo de cultura para universalizar las categorías de “masculino y femenino” y de “naturaleza y cultura”, es un equívoco que nos deja sordos a formas alternativas de estructurar el mundo (1980: 93). Una posibilidad de una crítica a las formas modernas de la política se articula desde la comunidad y también desde el feminismo. En la misma dirección, se puede citar a Raquel Gutiérrez Aguilar, que después de haber participado activamente del proceso político boliviano que se abrió por el camino del indianismo, estudia desde México las posibilidades de un pensamiento femenino con voz propia. Para eso, considera que:

sólo podemos tener voz propia en medio de una trama colaborativa, cooperativa de sostén recíproco. Es por ello que, para tener voz propia, autónoma, en términos

políticos, es necesario contar con condiciones mínimas de autonomía material, individual y colectiva. Y es por ello también que la negación de la autonomía política pasa por la imposición de condiciones de despojo de las posibilidades de autonomía material (Gutiérrez, 2016: n.p.).

Autoras como Donna Haraway, con su feminismo ciborg abierto a mundos animales, bacterianos y de otros no humanos, o de Silvia Federici, sobre la expropiación del cuerpo femenino para la expansión del capitalismo y el mundo moderno, son importantes para pensar en la transformación del paisaje intelectual que en Bolivia llevó del marxismo clásico al indianismo, en diálogo con una izquierda abierta a la diferencia. En este diálogo del proceso boliviano con una época en que se profundiza y complejiza el estudio del poder, por caminos que van más allá del economicismo mecanicista, vemos la articulación del pensamiento de la comunidad con la búsqueda de autonomía, contra el capitalismo sudamericano (sea en sus versiones estatistas de izquierda, o liberales de derecha), en un movimiento que rechaza buena parte de los dispositivos de poder establecidos —que, como es sabido, excluyen todo lo que no se adapte a las normas dominantes, en una especie de eliminación de todo lo que sobre o exceda los binarismos estructurantes de la modernidad.

Consultada en una entrevista realizada en Ecuador por las agendas de lucha de las mujeres, contrastada con la existencia de un feminismo estatal que defiende políticas como la tipificación de delitos contra mujeres, o la presencia de mujeres en el parlamento o cargos públicos —tal como se discute con relación a indígenas— Federici responde:

hemos verificado que las mujeres que son integradas al Estado, que hacen política, como el caso ejemplar de la señora Hillary Clinton, que puede ser la próxima presidente de los Estados Unidos y que ella se presenta como feminista, no cambian la política del Estado [...] Cuando las mujeres se juntan al Estado, no cambian la política del Estado. Solamente nos dan la ilusión que algo ha pasado. Acá se ve lo del Plan Familia, la legislación contra el aborto. La política no se cambia. Por eso no tengo confianza en las mujeres que son del Estado, tengo confianza en las mujeres que están construyendo desde abajo, desde nuevas formas de organización. (Federici, 2016: n.p.).

Desde las tierras bajas de Bolivia, podemos encontrar rastros de un mundo cosmopolítico, sin duda inspirador para proyectos de autonomía y plurinacionalidad, pero también conectado con la exploración de un feminismo comunitario, o de apertura para un mundo de brujas e indias. En un trabajo de Cristina Rojas (a partir de investigaciones propias y de Zulema Lehm), se menciona el movi-

miento conocido como Guayocheria, después conocido como de búsqueda de la Loma Santa, y que evocaba la “sociedad libre de colonialismo”, según Lehm, con mujeres líderes que basaban su autoridad en comunicación con espíritus, combinando elementos de la cultura mojeña con embate contra los blancos y sus asentamientos. El movimiento milenarista también evidenciaba tensiones con el reclutamiento de indígenas para el trabajo en plantaciones. Sobre las mujeres, además:

Women, concludes Lehm, were central to the movement in search for loma santa; they regulated power relations between political and spiritual authorities. Furthermore, they were in charge of setting the rules of movement; based on their responsibility for the reproduction of life they limit “the length of the movement by considering its social cost as they walked carrying children, and assuming the responsibility for food, which was generally scarce; they remembered the suffering and death of children and the elderly during more than one hundred years of the millenarian movement” (Z. Lehm apud Rojas, 2016: n.p.).

LA PLURINACIONALIDAD ENTRE LA COMUNIDAD Y EL ESTADO

Para concluir un recorrido sobre las posibilidades de una cosmopolítica que parta de la experiencia constituyente de los indígenas bolivianos, revisaremos el lugar de la plurinacionalidad, símbolo central de las propuestas que el bloque del gobierno y la izquierda introdujeron en la nueva Constitución. Lejos de las políticas de incorporación colonial de poblaciones o de su versión nacionalista de asimilación por medio de la cultura nacional, la propuesta indígena que llega en 2006 a la asamblea constituyente buscaría un nuevo diseño para el Estado, uno que permitiera la coexistencia de naciones. Los pueblos indígenas no serían apenas reconocidos por un papel formativo de una nación, sino como sujeto superador de los aportes parciales.

La experiencia de introducción de una legislación indígena en la década anterior, en consonancia con los mandamientos de las Naciones Unidas, dejaba claro que una indianización del poder debía aspirar a un cambio institucional más radical. Lejos del independentismo y de la construcción mítica que reconocía lo indígena como pasado (pero no como territorialidad política, con derechos a decidir de forma autónoma su organización), en Bolivia (y Ecuador) la (pluri)nacionalidad remitía a grupos étnicos con demandas de autonomía política, representación directa y justicia propia, en el marco soberano de los modernos países latinoamericanos. La ruptura, de inspiración indianista, aspiraba a revisar la concepción del Estado, partiendo de una definición plural del

pueblo (entendido, en Bolivia, como “naciones y pueblos indígena originario campesinos”) y abandonando la referencia directa a la nación, al punto de que, en versiones iniciales del proyecto para la nueva Constitución boliviana, esta no sería mencionada.

Antes de la llegada de la plurinacionalidad a las Asambleas Constituyentes de Bolivia y Ecuador, la idea de una sociedad plural, multicivilizatoria y de coexistencia de diferencias ya era de amplia difusión en debates políticos. El lugar que ocuparía la plurinacionalidad sería, en lo político, un alejamiento del nacionalismo que permeó buena parte de la política en la segunda mitad del siglo xx. En lo jurídico y lo constitucional, por otra parte, la plurinacionalidad buscaría superar las reformas multiculturales de la década del '90, que habían incorporado derechos indígenas sin conflicto con el liberalismo y, así, sin que la comunidad y la autonomía indígena tuvieran realmente posibilidad de desarrollo (Grey Postero, 2009).

Si bien el debate sobre la materialidad de la plurinacionalidad siempre reconoció un carácter indefinido, de no desarrollo de elementos simbólicos que permanecerían abiertos o abstractos, los grupos étnicos de población minoritaria, organizados en centrales que impulsaron importantes movilizaciones, constituían una referencia ineludible a la aspiración de unidades territoriales autónomas. Por su parte, pueblos indígenas y campesinos de alta densidad poblacional reconocerían en ese proyecto un camino para el desarrollo de su base comunitaria. Entre lo autonómico y lo comunitario, en un fructífero diálogo entre poblaciones de Tierras Altas y Bajas, o de la costa, la sierra y la selva en Ecuador, se combinarían visiones que están también en la base de la idea de plurinacionalidad.

En el debate boliviano, la idea de una figura jurídica estatal para países de formación social compleja remitía a la imagen desarrollada por René Zavaleta (1974) de una Bolivia abigarrada, que derivaría en trabajos de una izquierda crítica como la del grupo Comuna (García Linera, Tapia y Prada, 2007) y Silvia Rivera Cusicanqui (2010). Esta última autora se posicionaría de forma crítica frente a la idea de plurinacionalidad como definición del carácter de un Estado. Aunque la pluralidad y la coexistencia de heterogéneos eran fundantes en su concepción, presentes ambas en la definición del concepto ya citado de “cheje”, la autora se oponía a una idea de plurinacionalidad que implicara un mapa con círculos étnicos encapsulados como islas sin interacción ni movimiento (Rivera y Santos, 2014). Lo plural consistiría, más bien, en una realidad comunitaria presente en la sociedad boliviana contemporánea, de raíz indígena, que no se expresaba especialmente como diseño territorial o de instituciones de gobierno.

Lejos del nacionalismo y el liberalismo, en sus variantes mono y multicultural, la plurinacionalidad permitía, por un lado, proponer un proyecto de “re-

territorialización” que delimitara territorios a partir de criterios étnicos, reconociendo la autonomía de nuevas regiones que dejarían atrás una geografía colonial. Por otro lado, desde sectores del indianismo, la plurinacionalidad se vincularía a un sentido descolonizador que “indianizaría” la sociedad boliviana, permitiéndole aflorar su trasfondo comunitario y rescatar un conocimiento indígena alternativo y no moderno. Es en ese punto donde la plurinacionalidad puede conectarse con un multinaturalismo y ontologías no modernas, aun cuando, desde el Estado, se buscará definir tal concepto sin ruptura con la institucionalidad moderna.

En su versión de reingeniería institucional, un trabajo de Álvaro García Linera (2003), previo a su invitación a ser candidato a vicepresidente, retomaba el término “Multinacional”, utilizado décadas atrás por el dirigente e intelectual comunista Ovando Sanz, y reutilizado en una propuesta que proponía autonomía para regiones departamentales y naciones indígenas (Boero, 2014). Más cerca de la Asamblea Constituyente, circularían proyectos próximos a las organizaciones indígenas, que reivindicaban jurisdicción de justicia, control de recursos naturales y administración colectiva de tierra y territorio para naciones indígenas.

La clasificación étnica y lingüística que, en Bolivia, había dado lugar a una lista con 36 pueblos, permitía acercar la discusión relativa a derechos indígenas a la de la forma territorial del Estado. Pero el impulso del concepto de plurinacionalidad vendría de las organizaciones indígenas de Tierras Altas y Bajas, donde el mismo circulaba desde hacía tiempo. Las organizaciones étnicas como Cidob y Conamaq, que habían adoptado la reivindicación de autonomía indígena e impulsaron procesos de consolidación de territorios ancestrales, serían centrales. Por otro lado, la pertenencia de los campesinos de la base del MAS a una central sindical fundada por el katarismo —que, ya en 1979, había postulado la plurinacionalidad— contribuiría para que proyectos indígenas de organizaciones étnicas que apostaban en la autonomía pudieran tener el apoyo del Estado, y de organizaciones sindicales con otra lógica de organización.

Una vez consolidado el gobierno de Bolivia, un momento de alta en los precios de *commodities* permitió poner el énfasis en un Estado distribuidor, que pasó a aumentar su presencia territorial, no dispuesta a ceder espacios de autonomía. En la nueva formulación, desde 2009, se acompañaba un discurso electoral y de plan de gobierno con hincapié en la industrialización y el desarrollo. El Estado Plurinacional debía ser el Estado de todos, pero un partido y un líder se interponían ahora como mediadores de un sujeto popular presentado como nueva clase media y ya no como nacionalidades y comunidades étnicas o campesinas, protagonistas de movilización y lucha emancipadora. Al mismo tiempo, el proceso político se cubría de una sensación de exceso de retórica y contradicción, entre el desarrollismo y la plurinacionalidad, mientras un nuevo

censo mostraría que incluso la autoadscripción étnica, reflejo de la constitución de un sujeto político, registraba una importante baja, del 61,3% en 2001 al 41%, en 2012 (Schavelzon, 2015b).

El concepto de plurinacionalidad que se presentaba desde el Estado fue, entonces, despojado de la propuesta de reingeniería estatal referida a unidades territoriales autónomas, así como de una cosmopolítica indígena antagónica de la institucionalidad liberal, sin poder interactuar positivamente con la realidad comunitaria del campo y la ciudad. Él aludiría, así, a una inclusión social de las clases más bajas que, al mismo tiempo en que fueron étnicamente descaracterizadas, eran interpeladas como sujetos, y pasaron a disfrutar del aumento del poder de consumo y del acceso a cargos en el Estado. El vicepresidente García Linera sería una de las voces que buscaría una nueva definición del concepto, adaptándolo a un camino político que abandonaba propuestas como las de capitalismo andino-amazónico y de Estado Multinacional, para las cuales este autor había contribuido antes de la llegada del MAS al gobierno, con el debate civilizatorio o de muchas sociedades coexistentes (García Linera, 2008).

De esa manera, la crítica anticapitalista y comunitaria, junto a la historia que había hasta entonces acompañado al concepto plurinacional, así como las posibilidades de una apertura cosmopolítica, desaparecerían de la escena estatal. Tampoco desde el campo de los pueblos indígenas y organizaciones campesinas, se constataría un proceso enérgico en defensa de esos proyectos, más allá del ya citado avance institucional en una quincena de municipios de mayoría indígena que adoptarían un régimen de autonomía, que siguieron los pasos de la nueva legislación en el marco de la Constitución boliviana de 2009 (Exeni, 2015). En un análisis sobre las condiciones para dar continuidad a procesos de autonomía territorial, deben contemplarse los embates a las organizaciones indígenas desde el poder ejecutivo que resultarían en divisiones internas, procesos judiciales, promoción estatal de estructuras organizacionales paralelas, ocupaciones de sedes y represión.

La definición de plurinacionalidad que surge de la experiencia estatal, y que podemos considerar “plurinacionalidad débil”, encuentra su símbolo en la presidencia de un aymara de origen pobre, pero se limita en términos de horizontes de reforma institucional, o de ruptura con el orden social dominante. En contraste, y en un sentido más cercano al llevado por las organizaciones indígenas de Bolivia y Ecuador hasta las asambleas constituyentes, se remite la “plurinacionalidad fuerte” al proyecto de autonomía política y territorial, con una discusión acerca del modelo civilizatorio y colonial, de sus instituciones y de la legalidad política multicultural o nacionalista.

En las movilizaciones previas a los gobiernos de Rafael Correa y Evo Morales, y en las asambleas constituyentes, las versiones fuerte y débil de plurinacionalidad

coexistían, gracias al encuentro de movimientos sociales e indígenas de perspectivas bien diversas. Ese encuentro excepcional, que hizo posible la abertura de un proceso constituyente y el desarrollo de proyectos indígenas en nuevas escalas y articulaciones, avanzaba en el marco de gobiernos progresistas de vocación antineoliberal, y encontraba el antagonismo de una reorganización de elites de regiones o ciudades ricas (como Guayaquil en Ecuador y Santa Cruz de la Sierra en Bolivia). Contra la plurinacionalidad, durante la Asamblea Constituyente de Bolivia, se enfrentaría el nuevo poder central con un reclamo de autonomía desde regiones, entendida en este caso como descentralización administrativa de competencias. Como respuesta, tanto la autonomía indígena como el proyecto de avance del Estado con políticas sociales se articularían en una proposición que contemplaba la plurinacionalidad pero también el centralismo.

En 2006, el concepto de plurinacionalidad, construido desde el campo de la movilización y lucha campesinas e indígenas, remitía a la autonomía de naciones y a un nuevo tipo de Estado. En 2009, sin embargo, él se encontraría con un proyecto de nuevos sectores en el gobierno, impulsando un Estado fuerte y presente en lo social, una vez dejada atrás la contienda con el autonomismo departamental. En este momento, la plurinacionalidad veía a la multiplicidad indígena reducirse a reconocimiento identitario en el marco de un Estado que integraba —y ya no excluía— a una mayoría que ahora encontraba legítimos representantes.

En una nueva transformación del concepto, en 2013 y 2014, cuando Evo Morales era reelecto por tercera vez, García Linera presentaría una nueva versión de la maleable plurinacionalidad, presentándola como modelo de integración regional de mercados, lejos de la autonomía y búsqueda de alternativas al desarrollo. Especialmente ante diversos auditorios universitarios y políticos, y al margen de los foros diplomáticos oficiales, el vicepresidente lanzaría la propuesta de Estado Plurinacional Continental Latinoamericano, entendido como proyecto de integración económica, financiera, empresarial y de compatibilidad jurídica desde México a Tierra del Fuego. La integración regional de diversas naciones, ya no indígenas, sino estatales y republicanas, sería impulsada por la riqueza de sus recursos naturales, en un proyecto de desarrollo económico (García Linera, 2014b).

Distinguiendo claramente “naciones estatales” (de los países latinoamericanos) de las “naciones culturales” (campesino indígenas), la argumentación de García Linera (2014a: 47) devolvía la política indígena a un campo restringido que se acercaba al otorgado por un multiculturalismo que cerraba las puertas a la autonomía territorial y política indígena. El empoderamiento indígena de otrora se encontraba con nuevas prioridades, como la de abrir el país a megaproyectos extractivistas, presentados en el debate político como indis-

pensables para sostener un modelo con énfasis en políticas sociales. Dejando de lado también el debate del encaje territorial y la resolución de jerarquías administrativas en un Estado-nación moderno, la plurinacionalidad se adaptaba a las tareas de completar una construcción fallida de nación y de asumir el lugar económico periférico desde un Estado que garantiza la gobernabilidad y el buen ambiente de negocios.

Cuando no ignorado, como término que había sido incorporado a las normas jurídicas pero que después se renunciaba a desarrollar, la plurinacionalidad seguirá su curso desde el Estado y también contra el mismo. En su recorrido, deja abiertos varios debates, como el de la posibilidad de una estatalidad diferente, que no sea necesariamente vector etnocida y desarrollista. Como espacio de confluencia de experimentación institucional y de proyectos de descolonización, la plurinacionalidad permite cuestionar la inevitabilidad del universalismo integracionista, de captura la diferencia y la verticalidad política. Con un fuerte impulso desde los Andes, y en el campo de las organizaciones indígenas, la plurinacionalidad fortalece al mismo tiempo una vieja resistencia de la comunidad, que florece en tiempos neoliberales, y que se encuentran con proyectos de autonomía, cosmopolítica y descolonización.

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo se benefició de debates en encuentros académicos como la Reunión de Antropología del Mercosur (2015) y el congreso de *LASA (Latin American Studies Association)*, en 2016. También del diálogo con Renato Sztutman, Marisol de la Cadena, Eduardo Gudynas, Maristela Svampa, Boaventura de Sousa Santos, Eduardo Viveros de Castro, Eduardo Natalino, Laura Gotskowitz, Rossana Barragán, Spensy Pimentel, Raúl Zibechi, Ricardo Cavalcanti-Schiel, Carmen Soliz, y Cristina Rojas.

Salvador Schavelzon possui graduação em Ciências Antropológicas pela Universidad de Buenos Aires (2003), mestrado em Sociologia e Antropologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2006) e doutorado em Antropologia Social pelo Museu Nacional da UFRJ (2010). Atualmente, é Professor e Pesquisador na Universidade Federal de São Paulo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARNOLD, Denise y ESPEJO, Elvira

2013 “El textil en sus aspectos tridimensionales”. *Revista Boliviana de Investigación*, vol. 10, n. 1. Disponible en: https://www.academia.edu/7581270/El_textil_tridimensional_pautas_hacia_la_naturaleza_del_tejido_como_objeto_y_como_sujeto, n.p.

BARRAGÁN, Rossana

2016 (mimeo) “De puentes y precipicios: una perspectiva sobre el desarrollo de la antropología y las ciencias sociales en Bolivia en el área andina (1970-2003)”.

BOERO, Hugo César

2014 “Elementos para la historia del pensamiento social boliviano: Testimonio de Jorge Alejandro Ovando Sanz, en torno a los orígenes e impactos del concepto de Estado Multinacional en el problema nacional de Bolivia, con una nota sobre la importancia de su pensamiento”. *Khana Revista Municipal de Culturas*, n.55, n.p.

CAVALCANTI-SCHIEL, Ricardo

2007 “Las muchas naturalezas en los Andes”. *Perifêria 7*. Disponible en: <http://www.raco.cat/index.php/Periferia/article/viewFile/146581/198401>.

2014 “Cómo construir y sobrepasar fronteras etnográficas. Entre Andes y Amazonía, por ejemplo”. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 46(3): 1-13.

CHAKRABARTY, Dipesh

2007 *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, Princeton University Press.

DANOWSKY, Déborah y VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

2014 *Há mundo por vir? Ensaio sobre os Medos e os fins*. Editora Cultura e Barbárie.

DE LA CADENA, Marisol

2010 “Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond Politics”. *Cultural Anthropology*, 25 (2): 334-370.

2015 *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham, Duke University Press.

ESCOBAR, Arturo

2013 “Notes on the ontology of design”. Ponencia presentada en Sawyer Seminar, Davis, California.

EXENI, José Luis

2015 *La larga marcha. El proceso de autonomías indígenas en Bolivia*. La Paz, Fundación Rosa Luxemburg y Proyecto Alice.

LARSON, Brooke

1988 “BOLIVIA REVISITED: New Directions in North American Research in History and Anthropology”. *Latin American Research Review*, vol.23, n.1: 63-90.

GALINDO, María

2009 *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar. Teoría y propuesta de la despatriarcalización*. La Paz, Mujeres Creando.

GODOY, Ricardo

1981 “From Indian Miner and Back Again: Small-Scale Mining in the Jukumani Ayllu”.

GUDYNAS, Eduardo

2011 “Caminos para las transiciones post extractivistas”. In GUDYNAS, E. y ALAYZA, A. (orgs.), *Transiciones, postextractivismo y alternativas al desarrollo en Perú*. Lima, RedGe y CEPES.

HARRIS, Olivia

1980 “The Power of Signs: Gender, Culture and the Wild in the Bolivian Andes”. In MACCORNACK, C. y STRATHERN, M. (orgs.), *Nature, Culture and Gender*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 70-94.

1978 “Complementarity and Conflict: An Andean View of Women and Men”. In LA FONTAINE, J. (org.), *Sex and Age as Principles of Social Differentiation*. London, Academic Press.

GARCÍA LINERA, Álvaro

2000 “La muerte de la condición obrera del siglo XX. La Marcha Minera por la Vida”. En: GARCÍA LINERA, A.; GUTIÉRREZ, R.; PRADA, R.; y TAPIA, L. (orgs.), *El retorno de la Bolivia plebeya*. La Paz, Muela del Diablo, pp. 23-60.

- 2003 “Autogobiernos indígenas. Estado multinacional y multicivilizador: una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de naciones indias”. In *La descentralización que se viene. Propuestas para la (re) constitución del nivel estatal intermedio*. La Paz, ILDIS /FES/ Plural editores.
- 2008 *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Buenos Aires, Clacso, Prometeo.
- 2014a *Identidad boliviana. Nación, mestizaje y plurinacionalidad*. La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. Disponible en: http://www.vicepresidencia.gob.bo/IMG/pdf/identidad_boliviana_.pdf.
- 2014b Conferencia de prensa del Vicepresidente de Bolivia Álvaro García Linera: “Es la hora de construir una arquitectura plurinacional continental latinoamericana”. Disponible en: https://www.unrc.edu.ar/unrc/n_comp.cdc?nota=28564.

GARCÍA LINERA, A.; TAPIA MEALLA, L.; y PRADA ALCOREZA, R.

- 2007 *La transformación pluralista del Estado*. La Paz, La Muela del Diablo.

GREY POSTERO, Nancy

- 2009 *Ahora somos ciudadanos*. La Paz, Muela del Diablo.

GUTIÉRREZ, Raquel

- 2016 “Política del deseo” Entrevista a Raquel Gutiérrez Aguilar por Verónica Gago. Blog Lobo Suelto, 19 de marzo. Disponible en: <http://anarquiacoronada.blogspot.com.br/2016/03/politica-del-deseo-entrevista-raquel.html>, n.p.
- 2009 *Los ritmos del Pachakuti*, Bajo Tierra Ediciones/ Sisifo Ediciones/ Buap, México.

FREDERICI, Silvia

- 2016 “Desconfío del feminismo de Estado” 22 de mayo del 2016, REDACCIÓN PLAN V Disponible en: <http://www.planv.com.ec/historias/entrevistas/silvia-federici-desconfio-del-feminismo-estado?nopaging=1>, n.p.

LEHM, Zulema Ardaya

- 1999 *Milenarismo y movimientos sociales en la Amazonía boliviana: la búsqueda de la loma santa y la marcha indígena por el territorio y la dignidad*. Santa Cruz de la Sierra, Centro de Investigación y Documentación para el Desarrollo del Beni.

NEGRI, Toni; HARDT, Michael; COCCO, Giuseppe; REVEL, Judith; GARCÍA LINERA, Álvaro; y TAPIA, Luis

2008 *Imperio, multitud y sociedad abigarrada*. La Paz, Clacso / Muela del Diablo / Comuna / Vicepresidencia de la República.

PAREDES, Julieta

2008 “Feminismo comunitario es feminismo revolucionario”. *Kaos en la Red*. Disponible en: <http://old.kaosenlared.net/noticia/julieta-paredes-feminismo-comunitario-feminismo-revolucionario>, n.p.

2009b Entrevista a Julieta Paredes de Comunidad Mujeres Creando Comunidad (Bolivia), *Blog Difonent i Combatent*. Disponible en: <http://araniclara.blogspot.com.br/2009/01/entrevista-julieta-paredes-de-comunidad.html>, n.p.

2009a Entrevista a Julieta Paredes en el XI Encuentro Feminista de México. *America Latina Genera*. Disponible en: http://americalatina genera.org/es/index.php?option=com_content&view=article&id=1218&Itemid=388, n.p.

PLATT, Tristan

2010 “Desde la perspectiva de la isla. Guerra y transformación en un Archipiélago Vertical Andino: Macha (Norte De Potosí, Bolivia)”. *Chungará* (Arica), v.42, n.1. Disponible en: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So717-73562010000100037&lng=pt&nrm=iso.

PAZZARELLI, Francisco

2010 “La importancia de hervir la sopa. Mujeres y técnicas culinarias en los Andes”. *Revista No 10 Antropología de la Política Pública*, enero-junio, pp. 157-181. Disponible en: <http://antipoda.uniandes.edu.co/view.php/152/index.php?id=152>.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia

1992 *Ayllus y proyectos de desarrollo en el Norte de Potosí*. La Paz, Aruwiyiri.

2010 *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Ed. Retazos / Tinta Limón.

RIVERA, Silvia. y SANTOS, Boaventura de Sousa

- 2014 “Conversa do mundo IV – Boaventura e Silvia Rivera Cusicanqui”
[video] Disponible en: <http://alice.ces.uc.pt/en/index.php/santos-work/conversation-of-the-world-iv-boaventura-de-sousa-santos-and-silvia-rivera-cusicanqui-2/?lang=pt>.

ROJAS, Cristina

- 2016 “Ten Years of the ‘Process of Change’ in Bolivia: Ontological Negotiations for Territory and the Reproduction of Life”.
Presentación en congreso LASA, New York, n.p.

SCHAVELZON, Salvador

- 2011 “Terras altas e baixas na América do Sul e na Bolívia: A criação de uma política ameríndia constituinte e da multiplicidade”.
Cadernos de Subjetividade, São Paulo, ano 8, n. 13.
- 2012 *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia: etnografía de una Asamblea Constituyente*. Plural/Clacso/Iwgia/Cejis, La Paz. Disponible en: http://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/pais_autor_libro_detalle.php?id_libro=754&campo=autor&texto=3395&pais=7.
- 2013 “El pacto de unidad como encuentro cosmopolítico”.
Revista Boliviana de Investigación 10: 235-261.
- 2015a *Plurinacionalidad y vivir bien/buen vivir. Dos Conceptos en formación leídos desde Bolivia y Ecuador Post-Constituyente*. Quito, Abya Yala. Disponible en: http://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/pais_autor_libro_detalle.php?id_libro=1073&campo=autor&texto=3395&pais=7.
- 2015b “Mutaciones de la identificación indígena durante el debate del censo 2012 en Bolivia: mestizaje abandonado, indigeneidad estatal y proliferación minoritaria”. *Journal of Iberian and Latin American Research*, v. 20: 328-354.
- 2016 Cosmopolítica y Yuxtaposición en la Propuesta de Estado Plurinacional de Bolivia. *Revista Chilena de Antropología*. 33/1er Semestre 2016 87-101 Disponible en: <http://www.revistadeantropologia.uchile.cl/index.php/RCA/article/viewFile/43391/45376>

STEPHENSON, Marcia

- 2000 “The Impact on an Indigenous Counterpublic Sphere on the Practice of Democracy: the THOA in Bolivia”. Disponible en: <https://kellogg.nd.edu/publications/workingpapers/WPS/279.pdf>.

STENGERS, Isabelle

2005 "The Cosmopolitical Proposal". In LATOUR, B. y WEIBEL, P. (orgs.), *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*. Cambridge, MA, MIT Press.

TAUSSIG, Michael

1980 *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. México, Patria-Nueva.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

2010 *Metafísicas Caníbales*. Madrid, Katz.

ZAVALETA, René

1974 *El poder dual. Problemas de la teoría del Estado en América Latina*. Cochabamba, Los Amigos del Libro.

Ontologies, Communitarian Cosmopolitics & Feminism: Revisiting Some Debates and Constituent Possibilities

ABSTRACT

In this article, we seek to open a space for reflection on the possibilities of Bolivian political imagination, based on the links between political process and social research. From a transformation in the political language that in recent decades left classism as a focus of research and political agendas, I analyze the development of an ethnic view that will lead to the new political framework of plurinationality. On the one hand, it will run without conflict with modern institutions like version of a popular republicanism. On the other, plurinationality will enable a matrix of cosmopolitics decolonization and autonomy, built from community relations. Exploring these possibilities, I will seek to provide elements linked to the current state of academic and political debate in three areas: 1) discussions on Bolivian feminism; 2) the connection of an indigenous cosmopolitics with work emerged in dialogue with the "ontological turn" in anthropology; and 3) the development and transformation of the concept of plurinationality.

KEYWORDS

Plurinationality,
Communitarian
Feminism,
Cosmopolitics,
Bolivia, Andes.

Recebido em Agosto de 2016. Aceito em setembro de 2016.