

En Roman, Maximiliano, Vega, Guillermo y Lencinas, Javier, *Pensar lo propio. Perspectivas filosóficas en torno de los político y social*. Resistencia (Argentina): El Apagón.

# La potencialidad política de la cultura indígena americana.

Roman, Maximiliano.

Cita:

Roman, Maximiliano (2009). *La potencialidad política de la cultura indígena americana*. En Roman, Maximiliano, Vega, Guillermo y Lencinas, Javier *Pensar lo propio. Perspectivas filosóficas en torno de los político y social*. Resistencia (Argentina): El Apagón.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/maximiliano.roman/32>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/prH0/Rsf>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.  
Para ver una copia de esta licencia, visite  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

*Acta Académica* es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. *Acta Académica* fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

## La potencialidad política de la cultura indígena americana

Maximiliano Román\*

El estudio del desarrollo de la lucha de clases en cada país requiere, además de abordar sus generalidades, una especial atención a sus formas particulares. De este modo, podríamos distinguir aquellos caracteres que diferencian y aquellos que asemejan las luchas desarrolladas en distintos lugares del mundo. Esto, a su vez, permite evitar el transplante mecánico de experiencias y teorías elaboradas en los países centrales, favorecer su recepción crítica y participar de una elaboración creativa capaz de incidir en la dinámica social concreta.

Una de las singularidades principales de los países latinoamericanos es la preexistencia y presencia de diversos pueblos indígenas, herederos de culturas milenarias. El genocidio y la explotación ejercidos contra ellos desde la invasión de 1492 persiste hasta el día de hoy, dejando a los sobrevivientes en una posición de despojo material dentro de sociedades que les niegan sistemáticamente toda oportunidad de una vida digna. En su mayoría, los indígenas del continente forman parte de las clases oprimidas de nuestras sociedades. Sin embargo, esta situación no impidió la formación de una suerte de “cultura de la resistencia” que, ambigualmente, permite su subsistencia mediante una serie de elementos resultantes de la combinación entre sus antiguos modos de vida y las exigencias de la cultura occidental.

Considerar el aporte de los pueblos originarios a las luchas por la emancipación y a la manera en que éstas son pensadas exige tomar en cuenta no sólo su participación en tanto actores sociales, sino también su cosmovisión, sus conocimientos y sus formas de organización para la revisión de prácticas y concepciones libertarias elaboradas desde supuestos cualitativamente diferentes. En este sentido, coincidimos con Alcira Argumedo, quien afirma que “en las tradiciones de las clases subalternas no sólo existen sentimientos e intuiciones, sino herramientas de fundamentación capaces de cuestionar muchos de los supuestos que guían los saberes predominantes en la política y en las ciencias sociales”.<sup>1</sup>

Entre los países americanos con mayor presencia indígena se encuentra Bolivia, cuna de una serie de insurrecciones populares a comienzos del siglo XXI que, luego de la destitución de dos presidentes, hicieron posible la asunción de Evo Morales, primer jefe de Estado indígena de la República Boliviana. En el libro *Dispersar el poder*, Raúl Zibechi efectúa un análisis de dichas insurrecciones intentando hallar los elementos específicos que se hacen presentes en el accionar de los movimientos sociales bolivianos. Dicho autor destaca como uno de los elementos centrales, la construcción de relaciones sociales no capitalistas. Las mismas surgen en el ámbito cotidiano de la comunidad y constituyen la base de las rebeliones.

Casi 40 años antes de los sucesos mencionados, el filósofo argentino Rodolfo Kusch (1922-1979) estudió ampliamente la cultura de los pueblos indígenas bolivianos, buscando las características particulares de la forma de vida y del pensamiento americanos. Los elementos que halló le permitieron fundamentar la diferencia histórico-ontológica entre un modo de ser europeo y un modo de ser americano.

---

\* Profesor de Filosofía. Estudiante de Licenciatura en Filosofía (UNNE). Becario de postgrado del CONICET. E-mail: maxiroman@hotmail.com

<sup>1</sup> Argumedo, Alcira. *Los silencios y las voces en América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular*. Colihue, Buenos Aires, 2002. P. 9.

Nuestro propósito es analizar la posibilidad de enriquecer la comprensión particular del proceso insurreccional boliviano, analizado por Zibechi, a partir de las categorías elaboradas por Kusch para pensar el modo de vida de los pueblos bolivianos originarios. Conjeturamos que la noción de *estar* como experiencia vital americana puede vincularse al ámbito de la comunidad y a las relaciones que se construyen en su cotidianeidad, mientras que el concepto de *estar siendo* puede utilizarse en referencia a la dinámica que las comunidades adquieren durante la insurrección, como despliegue de su propio *estar* comunitario. Desde esta confluencia, intentaremos demostrar la potencialidad política de la cultura indígena americana y de su basamento comunitario para replantear el modo de abordaje filosófico de los fenómenos socio-políticos contemporáneos, en el ámbito teórico, y para aportar a las luchas por la emancipación del ser humano, en el ámbito práctico.

### **Esa paradoja llamada Bolivia**

Bolivia, antigua sede de una de las ciudades más ricas del virreinato del Perú, la Villa Imperial de Potosí, es actualmente el país más pobre de América según el *Índice de pobreza humana para países en desarrollo* (70%). Sin embargo, su tierra es fecunda en riquezas: como antes los cerros potosinos desbordaban plata, hoy el subsuelo boliviano alberga reservas de gas natural que se cuentan entre las más importantes del mundo. Este contraste entre un territorio tan rico y una población tan empobrecida aparece como una de las tantas paradojas que atraviesan toda la historia del país andino; paradojas que sólo pueden entenderse por el grado de dependencia y explotación al que es sometido el pueblo boliviano por parte de las oligarquías nacionales y los monopolios multinacionales.

Las riquezas de Bolivia también se reflejan en el ámbito cultural. En su territorio existen 33 grupos indígenas, agrupados en una docena de grupos lingüísticos diferentes.<sup>2</sup> El 60% de su población, más de 8 millones de personas, adscribe su identidad a un pueblo indígena. Entre los más populosos se encuentran quechuas (30%), aymaras (25%) y guaraníes (4%). La mayor parte de estos pueblos constituyen la población rural del país, mientras que en las ciudades, los emigrantes del campo oscilan entre 40% y 70% de la población urbana asentada especialmente en las periferias de La Paz, Cochabamba y Santa Cruz de la Sierra. Los mestizos, por su parte, constituyen el 32% de la población.<sup>3</sup>

Este mismo pueblo tiene una larga historia de lucha y rebeldía, desde los movimientos dirigidos por Tupac Amaru contra las autoridades coloniales en el siglo XVIII hasta los movimientos kataristas del siglo XX. En nuestro caso, centraremos la atención en una serie de insurrecciones populares consecutivas protagonizadas por los movimientos sociales bolivianos a comienzos del siglo XXI.

A partir del año 2000, y repetidamente en los años siguientes, se produjeron importantes movilizaciones contra la privatización de los servicios de agua potable, hechos conocidos como la “guerra del agua” por los duros enfrentamientos de la población con las fuerzas de seguridad. En febrero del 2003, el entonces presidente Gonzalo Sánchez de Lozada aplicó un recorte del 12,5% en el salario de los trabajadores, generando numerosas movilizaciones que fueron reprimidas por el gobierno con un saldo de 200 heridos y 55

---

<sup>2</sup> Cfr. Gavaldà, Marc. “Etnocidio petrolero en Bolivia”. Revista *Theomai*. N° 12, segundo semestre de 2005.

<sup>3</sup> Cfr. Lozada Pereira, Blithz. *Identidades y visiones del mundo en las culturas tradicionales andinas de Bolivia: el caso de los Aymaras*. Edición digital: <http://qollasuyu.indymedia.org/es/2005/03/1774.shtml>

mueritos. En octubre de ese mismo año se produjo una nueva insurrección cuando la población se alzó contra los acuerdos entre el gobierno y las multinacionales para la explotación de los hidrocarburos, exigiendo una serie de reivindicaciones que incluían la renuncia del presidente, la “agenda de octubre”. Estos sucesos han pasado a la historia como la “guerra del gas”. Luego de la renuncia de Lozada, asumió la presidencia el entonces vicepresidente Carlos Mesa, pretendiendo finalizar el mandato sin alterar la política económica vigente. En Mayo y Junio de 2005 se produjeron nuevas movilizaciones en reclamo por la nacionalización de los hidrocarburos, las cuales culminaron con la renuncia de Mesa y la convocatoria a elecciones para ese mismo año. Evo Morales, partidario del Movimiento al Socialismo (MAS) y proveniente del sector sindical cocalero, triunfó en las urnas y accedió a la presidencia en Enero de 2006.

### **La invención de la comunidad**

Durante las insurrecciones populares de 2000-2001, 2003 y 2005, uno de los principales focos de irradiación rebelde fue la ciudad de El Alto, ubicada en las colinas que rodean a La Paz, capital administrativa de Bolivia. Esta zona es una de las más pobres del país y constituye una verdadera “ciudad dentro de la ciudad” con características peculiares, construidas por las sucesivas oleadas migratorias de comunidades enteras de mineros y campesinos indígenas que allí se asentaron.

La inseguridad e indefensión de las unidades familiares que arribaban a La Paz, junto con la “memoria larga” de tradición indígena, propició la recreación de fuertes lazos sociales comunitarios en El Alto. El loteo de los terrenos vacíos, la instalación de los servicios básicos, la organización de las unidades económicas, la autogestión educativa y hasta la impartición de justicia quedaron en manos de los vecinos, agrupados principalmente en las denominadas *Juntas Vecinales*. Estas instituciones se encargaron de regular la construcción del barrio, encarar proyectos productivos de supervivencia, resolver conflictos entre vecinos y mejorar o controlar la educación escolar. Su lógica de organización es muy similar a la de los antiguos *ayllus* rurales, las comunidades tradicionales de los indígenas andinos, basadas en los principios de reciprocidad, propiedad colectiva de los espacios comunes, gestión comunitaria de la educación, la salud y la justicia.

Raúl Zibeche considera que estas características indican la existencia de comunidades urbanas en las cuales, al igual que en las comunidades rurales, las relaciones sociales no se encuentran divididas en ámbitos diferenciados (económico, político, cultural, etc.). A esto refiere el concepto de *sociedad indivisa* acuñado por Pierre Clastres, en oposición a las sociedades occidentales en las cuales el mayor símbolo de la división es la existencia de un órgano de poder político separado de la sociedad, el Estado.<sup>4</sup>

Sin embargo, en el caso boliviano, “no se trata de que como emigraron de las áreas rurales llegaron a El Alto con una ‘conciencia comunitaria’ y lo que hicieron los aymaras urbanos fue ‘hacer revivir’ la comunidad. En realidad crean otro tipo de comunidad, la re-inventan, la re-crean. (...) Las relaciones colectivas, hegemónicas en el mundo andino, operan como una suerte de ‘sentido común’ al que se acude de forma permanente para

---

<sup>4</sup> Cfr. Clastres, Pierre. *Investigaciones en antropología política*. Gedisa, Barcelona, 1981.

solucionar las pequeñas y grandes dificultades”.<sup>5</sup> La reinención de múltiples comunidades en el espacio urbano implica la creación de una “sociedad otra”, en tanto sus principios de funcionamiento son opuestos a los de la sociedad capitalista.

La idea de una “sociedad otra”, tal como es denominada por Zibechi, no refiere a la convivencia de dos sociedades limitadas espacialmente, sino a la interrelación de dos modos de organización social cualitativamente diferentes. No es una institución permanente instalada en el seno de la sociedad capitalista pero sin relaciones con ésta, sino una creación constante de nuevas relaciones sociales en lucha con las relaciones sociales existentes. “La comunidad no es, se hace; no es una institución, ni siquiera una organización, sino una forma que adoptan los vínculos entre las personas”.<sup>6</sup>

Los vínculos comunitarios se expresan en formas económicas y políticas. En lo económico, los recursos, de propiedad colectiva, son administrados por las familias de El Alto. A su vez, el control familiar de los tiempos y las formas de producción evita la apropiación del trabajo ajeno y la alienación, características del trabajo en el capitalismo. En lo político, las relaciones comunitarias se expresan en la deliberación colectiva (asambleas) y la representación obligatoria, rotativa y por mandatos. En definitiva, “se trata de una maquinaria social que evita la concentración del poder o, lo que es lo mismo, impide que surja un poder separado de la comunidad reunida en asamblea”.<sup>7</sup> No se trata del establecimiento, de una vez y para siempre, de una sociedad con características diferentes, sino de la creación de relaciones sociales que impiden permanentemente el funcionamiento del capitalismo.

### ***Estar en la comunidad***

La aparición en el ámbito urbano de la lógica comunitaria originariamente rural implica la recreación de un modo de existencia, tal como es vislumbrado por el filósofo argentino Rodolfo Kusch en la experiencia vital de aymaras y quechuas. A través de numerosos estudios antropológicos del pasado y del presente boliviano, Kusch postuló la existencia de un modo de ser americano, diferente del modo de ser europeo, que persiste en la experiencia vital de las comunidades indígenas, así como en la cultura popular urbana. Para referir a esta distinción, el filósofo utilizó la diferencia en el idioma castellano entre los verbos *ser* y *estar*.

*Ser* o *ser alguien* hace referencia a la búsqueda de un estado permanente, de un fundamento último capaz de ser definido cabalmente mediante la razón humana. Su principio fundamental, surgido con la burguesía comercial europea del siglo XV, es la creación de *un mundo sobre el mundo*. Es decir, la elaboración de un mundo artificial capaz de desterrar el mundo natural y la inseguridad existencial que éste conlleva. Esta “segunda naturaleza” encuentra su fundamento último en los objetos creados por el hombre en reemplazo de los elementos naturales.<sup>8</sup> Su expresión más acabada es la ciudad, transformada en un “patio de objetos” dentro del cual se impone el orden humano y queda aparentemente desterrado todo sesgo de irracionalidad, arbitrariedad e inestabilidad. En este

---

<sup>5</sup> Zibechi, Raúl. *Dispersar el poder. Los movimientos sociales como poderes antiestatales*. Tinta Limón, Buenos Aires, 2006. P. 44.

<sup>6</sup> *Ibíd.* P. 38.

<sup>7</sup> *Ibíd.* P. 40.

<sup>8</sup> Cfr. Kusch, Rodolfo. *América profunda*. Biblos, Buenos Aires, 1999. Pp. 112-115.

orden se pierde todo lazo comunitario y los individuos dependen sólo de sus propias fuerzas para sobrevivir, en lo que constituye una *economía de desamparo*, el capitalismo.

*Estar o mero estar*, en cambio, refiere al modo de vida que se hace patente en las comunidades indígenas de Bolivia. En éstas se asume la precariedad del ser humano, la inevitable coexistencia con lo irracional y la necesidad de conjurar constantemente lo nefasto para asegurar la vida. Por lo tanto, no se busca un fundamento esencial o permanente, sino más bien accidental o contingente. La *sabiduría* propia de esta experiencia vital concibe toda construcción como circunstancial y toda definición como transitoria, histórica y cambiante. Ante esta indefensión del individuo frente al mundo natural, la cultura surge como una herramienta para asegurar la supervivencia de la comunidad, administrando las energías de todos sus miembros mediante una *economía de amparo*.<sup>9</sup> La vida del individuo sólo es posible en la construcción inestable y continua de lazos comunitarios. La comunidad “no es, se hace”, al decir de Zibechi.

*Ser y estar* no constituyen expresiones metafísicas o esencialistas, sino que son inseparables de su expresión histórica. Así como podemos establecer un paralelo entre la lógica del *ser* y la concepción liberal capitalista de los individuos atomizados y competitivos que prevalecen por sobre la comunidad, también es posible relacionar la lógica del *estar* con las prácticas cotidianas de los habitantes de El Alto, cuya existencia individual adquiere sentido en el marco de las relaciones comunitarias. De acuerdo con esta última concepción, el fundamento de la vida no es la construcción de un dominio del hombre para asegurar la supervivencia, sino la conjuración de la muerte mediante el fortalecimiento de la comunidad.

Sin embargo, el *ser* y el *estar* no constituyen modos de vida excluyentes. Ambas se encuentran en permanente interacción de acuerdo con una dinámica propia que Kusch denomina *fagocitación*, presente desde el momento en que la Conquista europea impuso su modo de vida en América. No obstante, a pesar de la supremacía material del *ser*, el *estar* prevaleció en los demás ámbitos, fagocitándolo al “reabsorberlo y volverlo propio en coherencia con su sí mismo”.<sup>10</sup> El modo de ser impuesto, aunque con mayores manifestaciones visibles, careció siempre de sustento vital en nuestro continente. Por el contrario, debido a su vínculo con el territorio, a su coherencia interna y al fondo afectivo en el cual se desempeña, el *estar* permaneció subyaciendo al *ser* en la diversidad de formas de la cultura popular. Cuanto más se pretende imitar las formas y los modos occidentales, más queda en evidencia la superficialidad del *ser* en América.

La fagocitación ubica al *ser* en el plano de la apariencia, permitiendo a los pueblos originarios sobrevivir en el marco de la hegemonía occidental y mantener el *estar* en el plano comunitario. Esta dinámica se evidencia en El Alto, donde sus habitantes conviven con esa dualidad. “Cada uno de los miembros urbanos de la etnia se desempeña en funciones insertas en el mercado capitalista, que al atomizar a las personas y reducirlas a mercancías (fuerzas de trabajo) las despoja de su carácter de comunidad”.<sup>11</sup> Los alteños no se encuentran aislados del resto de la sociedad, sino que poseen trabajos informales en la economía capitalista, como un “objeto” más en el “patio de objetos”. Sin embargo, las relaciones comunitarias de su vida cotidiana presentan caracteres no capitalistas, como si el

---

<sup>9</sup> Cfr. *Ibíd.* P. 89.

<sup>10</sup> Bordas de Rojas Paz, Nerva. *Filosofía a la intemperie. Kusch: ontología desde América*. Biblos, Buenos Aires, 1997. P. 64.

<sup>11</sup> Zibechi, Raúl. *Op. Cit.* P. 79.

*ser alguien* en la maquinaria capitalista fuera constantemente fagocitado por el *estar* comunitario en sus propias personas, en las relaciones sociales que los constituyen. El *estar* que prevalece silenciosamente en lo profundo de América adquiere visibilidad pública al desplegarse en los momentos de insurrección como *estar siendo*.

### ***Estar siendo en la insurrección***

Las insurrecciones bolivianas del período mencionado se caracterizan, al igual que otras luchas latinoamericanas de fines del siglo XX, por la insubordinación a los aparatos dirigentes centralizados, la inexistencia de vanguardias institucionalizadas y la desaparición de la clásica diferencia entre dirigentes y dirigidos. Pero, además, las luchas del pueblo boliviano poseen la característica de sostenerse en las relaciones comunitarias establecidas durante la vida cotidiana (vecindad, amistad, compañerismo, compadrazgo, familia, etc.), es decir, en aquella experiencia vital que denominamos *estar*.

Si bien el inicio de las insurrecciones pudo haber sido impulsado por instituciones como la Federación de Juntas Vecinales (FeJuVe) e incluso por sindicatos obreros y campesinos, la acción de las masas terminó por desbordar sus planificaciones por la simultaneidad de acciones múltiples y masivas. Durante los enfrentamientos, la ciudad de El Alto funcionó como refugio de los manifestantes, como punto de reunión y aprovisionamiento, y al mismo tiempo, como base desde la cual los manifestantes salían a asediar los edificios gubernamentales, a bloquear los caminos y a enfrentar la represión policial. Los vecinos establecieron espontáneamente “gobiernos barriales” que acordaban las medidas necesarias para la ocupación y defensa de los territorios.

La base de estas acciones no puede ser sino la existencia de una red de relaciones entre las personas, vínculos comunitarios que se construyen en el *estar* en la comunidad y que ahora se despliegan hacia “afuera”, en los espacios públicos, con la misma lógica. Al igual que en la vida cotidiana, la comunidad en movimiento no construye cuerpos separados para la toma de decisiones ni para la lucha. Construye lo que Zibechi denomina “poderes no estatales”, poderes no escindidos de la sociedad cuyo objetivo no es el Estado sino la conformación de una “sociedad otra”. “Lo que encontramos en el mundo aymara, rural y urbano, durante las insurrecciones, son precisamente poderes no estatales. En estos movimientos la organización no está separada de la vida cotidiana, es la vida cotidiana desplegada como acción insurreccional”.<sup>12</sup>

En la insurrección de Octubre de 2003, particularmente, los mecanismos que impidieron la formación de un cuerpo separado de la comunidad parecen haber sido, principalmente: la decisión colectiva, el desborde de las instancias organizativas formales por sus bases, y la rotación de dirigentes y tareas. Mediante estos mecanismos, las comunidades en movimiento conformaban partes independientes capaces de desarrollar la totalidad de las funciones, de manera que si una parte era derrotada, el movimiento continuaba actuando. En el aparato estatal militar, en cambio, sus componentes especializados desarrollaban una única función, y por lo tanto, si uno de ellos era derrotado se desmantelaba todo su funcionamiento. La insurrección que enfrentó a las comunidades con el Estado y el ejército significó el enfrentamiento entre un órgano indiviso basado en la

---

<sup>12</sup> *Ibíd.* P. 77.

lógica del *estar* y un órgano especializado basado en la lógica del *ser*. Este último fue derrotado por el primero, no sólo debido a su masividad sino también a su indivisión.

El despliegue de las comunidades en la insurrección no adopta las formas tradicionales del enfrentamiento entre “ejércitos”, sino que más bien sigue la misma lógica comunitaria que constituye su *estar*. Esto nos permite conjeturar que las insurrecciones constituyen aquello que Kusch denomina *estar siendo* como “potencia que se manifiesta súbitamente para dar todo de sí misma”.<sup>13</sup> La fórmula del *estar siendo* hace referencia a la posibilidad de recuperar la autonomía del modo de ser americano y no implica la desaparición del *ser*, sino su instalación sobre la base del *estar*. El nivel de lo que *es* puede recibir su sentido de la comunidad y no de una imposición externa, de la misma manera que el levantamiento de las comunidades alteñas recibe su sentido de los vínculos comunitarios construidos durante la vida cotidiana.

### ***Estar en otras luchas populares***

El alcance continental otorgado por Kusch a sus categorías permitiría utilizarlas para analizar otros procesos de lucha, desarrollados en América Latina, con características similares a las insurrecciones bolivianas. De hecho, algunos autores han utilizado la noción de *estar* para referirse a la dinámica social desplegada durante las jornadas del 19 y 20 de diciembre de 2001 en Argentina, así como a las organizaciones que intervinieron en o surgieron de ellas.

Utilizando el aparato conceptual de Kusch, Mauro Emiliozzi intenta comprender el surgimiento de la identidad “piquetera” y del “piquete” como expresión del sustrato cultural americano. En referencia a los primeros cortes de ruta protagonizados por trabajadores desocupados en el interior del país, Emiliozzi sostiene que en el piquete se afirma la dimensión del *estar* ante fuerzas antagónicas, representadas por la naturaleza del *paisaje* y por la respuesta del Estado. El retorno de los piqueteros a su origen territorial, el *barrio*, daría cuenta de su carácter comunitario y permitiría la afirmación de su identidad, constituyendo el *estar siendo*. De esta manera, “se verifica cómo se produce el tránsito desde el *mero estar* (expresado en ese estar-en-la-esperanza-del-*piquete*) hacia el *estar-siendo* que refleja la concreción de esa nueva afirmación identitaria, tanto desde lo individual como desde lo colectivo”.<sup>14</sup>

Aunque tomamos distancia del rasgo marcadamente ontológico otorgado a la noción de *estar* en los análisis de Emiliozzi<sup>15</sup>, compartimos con el autor la apreciación de la potencialidad política presente en las luchas piqueteras: “el potencial de la *espera activa* (...) reside precisamente en que por ser auténticamente americana se halla como base efectiva para desplegar a partir de ahí cualquier proyecto que apunte a producir un cambio genuino en las estructuras político-sociales del país”.<sup>16</sup> El conjunto de relaciones comunitarias construidas “entre la ruta y el barrio” habilita a pensar las prácticas de los

---

<sup>13</sup> Kusch, Rodolfo. *Esbozo de una Antropología Filosófica americana*. Castañeda, Buenos Aires, 1978. P. 10.

<sup>14</sup> Emiliozzi, Mauro. *La dimensión existencial del piquete*. CEFAL, Rosario, 2007. P. 112.

<sup>15</sup> Cfr. *Ibíd.* P. 26.

<sup>16</sup> *Ibíd.* Pp. 106-107.

movimientos de trabajadores desocupados como una base firme para la conformación de un nuevo orden social y político.

También el Colectivo Situaciones ha utilizado la noción de *estar* para significar otro de los modos de lucha que adquirieron visibilidad después de las jornadas del 2001: las asambleas populares. Partiendo de la misma intuición que Kusch, aunque sin hacer referencia a sus elaboraciones conceptuales, los autores coinciden con algunos puntos destacados en este trabajo sobre la potencialidad política del *estar* comunitario. Nos permitimos citar en su totalidad la descripción del episodio que dio origen a la utilización del término y del análisis de los autores al respecto:

*En el barrio de Floresta, el día siguiente del asesinato de los tres pibes -cuando aún no expiraba el 2001- nació la primer asamblea popular.*

*Los vecinos, reunidos, discutían propuestas de todo tipo: petitorios, festivales y juntadas de firmas. Los amigos de los pibes merodeaban la asamblea sin mucho interés, pensando silenciosamente qué hacer con las ganas de arrasar la comisaría que protegía al asesino. Cuando los vecinos percibieron la aparente indiferencia de los pibes respecto a lo que estaban discutiendo, les pidieron que dijeran qué es lo que se podía hacer. Uno de los pibes tomó el megáfono y explicó: “a mí lo que se discute en las asambleas mucho no me interesa; ¡aquí lo que hay que hacer es estar!, no sé cómo, pero hay que estar, todos los días”.*

*Esta es, seguramente, una de las formulaciones que más claramente nos revela el significado de las jornadas del 19 y 20, y de la sucesión de hechos que se continuaron: la importancia del “estar”, no sólo como “opinadores” sobre lo que debiera pasar -como tristes jefes a quienes ya no obedece la tropa-, sino de ESTAR, simplemente, formando parte de un devenir que ya nadie puede aspirar a controlar, de un proceso que se autoproduce más allá -y a través- de cada uno de nosotros.*

*Esto no implica una posición pasiva, de espera. Al contrario, implica asumir que la actividad se desarrolla sin centros, sin líderes y sin promesas sobre el futuro, a partir de una indagación colectiva sobre las vías de un nuevo protagonismo social.<sup>17</sup>*

En este caso, *estar* refiere a la conformación de vínculos entre personas de acuerdo con una lógica diferente de las relaciones imperantes. No se trata de un proceso controlado racionalmente, tal como la definición permanente y acabada que pretende el *ser*. Por el contrario, el funcionamiento de las asambleas populares (al menos en sus orígenes) no reconocía la división entre dirigentes y dirigidos, ni aspiraba a una finalidad previamente determinada. Su misma existencia expresó la autoproducción de nuevas relaciones sociales en el espacio barrial cotidiano, del mismo modo que las comunidades aymaras de El Alto. La potencialidad política de ambas formas de organización reside en su capacidad de recrear relaciones comunitarias y conformar una base desde la cual podría ser posible la proyección y la construcción de una sociedad nueva.

## **Consideraciones finales**

---

<sup>17</sup> Colectivo Situaciones. *Asambleas, cacerolas y piquetes (Sobre las nuevas formas de protagonismo social)*. Borradores de investigación #3. 12 de Febrero del 2002. Edición digital: [http://194.109.209.222/colectivo\\_situaciones/borradores\\_03.html](http://194.109.209.222/colectivo_situaciones/borradores_03.html)

El análisis de las características particulares de las insurrecciones bolivianas recientes pretende aportar nuevos elementos para la comprensión de la lucha de clases en América Latina. Estos procesos, muchas veces calificados de “espontáneos”, parecen responder, por el contrario, a la construcción consciente y constante de relaciones sociales no capitalistas a nivel de la vida cotidiana. La recreación de estas relaciones propicia el surgimiento de múltiples comunidades indivisas que se expresan en formas económicas y políticas tendientes a impedir la concentración de recursos y su apropiación particular. Es allí donde se manifiesta de modo palpable el *estar* como experiencia vital americana, pero también potencialmente en las demás clases populares de todo el continente.

Las relaciones sociales construidas según la lógica del *estar* permiten la supervivencia de la comunidad en su conjunto, dentro de un contexto hostil, así como también habilitan la organización de sus integrantes para enfrentarse a los poderes instituidos, entablar comunitariamente otro tipo de vínculo con las cosas y, en definitiva, auto-emanciparse, modificar el mundo social. La misma lógica comunitaria se despliega en los momentos de insurrección como *estar siendo*, en mecanismos que impiden la formación de un cuerpo dirigente centralizado en el propio movimiento social y repelen la acción represiva del aparato estatal militar. Por esta razón, las “instituciones” creadas por el movimiento social boliviano no existen físicamente, sino como relación, como potencia capaz de activarse en los conflictos.

Ahora bien, esta última cuestión es particularmente problemática. La potencia desplegada por los movimientos basados en relaciones comunitarias durante las insurrecciones, tanto en Bolivia como en los casos mencionados de Argentina, no ha terminado por constituirse efectivamente en el germen de una sociedad nueva. Los avances históricos logrados por el pueblo boliviano durante la presidencia de Evo Morales no deben impedirnos observar la concreción parcial de los objetivos planteados por los movimientos sociales, la dificultad por modificar las estructuras políticas preexistentes y la ofensiva política emprendida por los sectores de derecha en el país andino, ante la cual el gobierno boliviano ha cedido más de una vez. Del mismo modo, la reconstrucción de la legitimidad política del régimen en Argentina a partir del 2003 se sustentó en la desmovilización de los sectores medios y la desaparición de muchas asambleas populares que los nucleaban, así como en la cooptación de algunos movimientos piqueteros y la sistemática represión padecida por los demás. El desafío pendiente es la construcción de una herramienta política asentada en las construcciones comunitarias que sea capaz de eludir la restauración de instituciones opresivas y de un orden social injusto.

Desde una perspectiva eminentemente política, los conceptos elaborados por Kusch configuran una fundamentación histórico-ontológica de la diferencia entre la experiencia vital europea y la americana. En su contexto temporal, esta diferencia otorgaba sentido a la lucha antiimperialista en el marco de la liberación nacional. Actualmente, gracias al aporte de Zibechi, es posible retomar estos planteos para pensar las nuevas experiencias de lucha del pueblo americano no sólo en pos de su liberación nacional sino también de su liberación social. Asimismo, este aporte nos permite también descentrar la mirada de la teoría política tradicionalmente vinculada a la observación del *ser*, desde las campañas electorales hasta las rebeliones populares, y trasladarla al ámbito del *estar* en la comunidad.

En definitiva, es posible señalar la importancia de la creación y recreación de nuevas relaciones sociales de carácter anticapitalista en nuestra cotidianeidad. Sobre este suelo comunitario del *estar nomás*, es posible generar mecanismos que conjuren constantemente la cristalización institucional del régimen. Pero, sobre todo, es necesario avanzar en la

construcción práctica y teórica de un *estar siendo* que exprese la lógica de las múltiples experiencias de lucha de los pueblos americanos por una sociedad nueva cuyo arraigo sea la comunidad de los libres e iguales.