

## Cosmopolítica y Yuxtaposición en la Propuesta de Estado Plurinacional de Bolivia

*Cosmopolitics and Justaposition in the Proposal of the Plurinational State of Bolivia.*

Salvador Schavelzon<sup>i</sup>

### RESUMEN

En este trabajo analizamos la propuesta de plurinacionalidad como forma novedosa de control y regulación estatal, que como principios rectores busca autolimitar su soberanía al dar lugar a la autonomía y al pluralismo. Revisando bibliografía reciente vinculada al llamado giro ontológico en antropología, abordamos el caso de las propuestas constitucionales de indígenas y campesinos en Bolivia. A partir del mismo, constatamos la necesidad de articular enfoques que parten de la inconmensurabilidad de mundos y ontologías a los que se desarrollan en escenarios de yuxtaposición y combinación de *diferencia*.

Palabras clave: *Ontologías, Cosmopolítica, Plurinacionalidad, Bolivia, Constitución*

### ABSTRACT

In this paper I analyze the plurinationality proposal as a kind of State control that seeks to self-regulate its own sovereignty, allowing autonomy and pluralism as guiding principles. Reviewing recent literature related to the so called ontological turn in anthropology, I address the case of constitutional proposals of indigenous people and peasants in Bolivia. From there, I realize the need to articulate approaches that are based on the incommensurability of worlds and ontologies to those developed in scenarios of juxtaposition and combination of *difference*.

Key words: *Ontologies, Cosmopolitics, Plurinationality, Bolivia, Constitution.*

---

i Universidade Federal de São Paulo. Dirección postal: Rua Galeno de Almeida, 107/81A, Pinheiros, São Paulo, SP, CEP 05410030, Brasil. Correo-e: schavelzon@gmail.com

## INTRODUCCIÓN

En este texto presentamos el caso de la propuesta de nueva Constitución en Bolivia, partiendo de una revisión de algunas herramientas conceptuales que vemos útiles para pensar el encuentro de mundos indígenas o tradicionales con el marco institucional de los estados nacionales contemporáneos en Sudamérica. Dejando atrás el indigenismo, como corriente clásica de pensamiento estatal o para-estatal sobre temas indígenas, y de reconocimiento (limitado) de la territorialidad, vemos hoy en la región la posibilidad de pensar otro tipo de Estado y de marco institucional, donde no sólo distintos pueblos, sino también distintos mundos, puedan ser contemplados y ya no meramente representados o reconocidos.

Lo que pondremos en diálogo, a continuación, es este intento de pensar el Estado a partir del pluralismo y la no eliminación de lo diferente, con desarrollos conceptuales provenientes del pensamiento social. Desde la antropología, la filosofía alejada del *mainstream* y también los estudios de la ciencia, vemos esfuerzos por garantizar o exigir condiciones de autonomía para cada forma de existencia, en el plano del reconocimiento epistemológico de ontologías modernas y no modernas. Abriendo la discusión con trabajos identificados con el llamado “giro ontológico” en antropología, y dedicados al encuentro entre mundos como problema, concluiremos con elementos de nuestra etnografía sobre la redacción de la Constitución boliviana que declara al Estado como Plurinacional (Schavelzon 2012).

Las reformas constitucionales de Bolivia (elaborada entre 2006 y 2008, promulgada en 2009) y de Ecuador (con texto de 2008), pero fundamentalmente las discusiones a las que éstas dieron lugar y que hoy recorren la región, incluso considerando conflictos de resistencia opuestos a los gobiernos que auspiciaron tales reformas, representan un marco en la búsqueda de refundar el Estado a partir de un constitucionalismo plurinacional que supere el multiculturalismo. Este constitucionalismo se plantea como opuesto a la posición asimilacionista del nacionalismo, y al reconocimiento liberal que no se dispondría a reformular sus principios organizativos al ser confrontado con formas políticas diferentes. La

plurinacionalidad es la propuesta de un régimen abierto a principios de organización alternativos de pueblos indígenas y campesinos, como modelo de institucionalidad que se basa en la igualdad jerárquica entre formas de vida, justicia y organización social (Schavelzon 2015).

Más allá de la efectiva implementación o no de un Estado diferente que no se articule con proyectos de homogeneización, centralización, unificación, expansión, control y captura de la diferencia, esa discusión surgida del movimiento indígena e incorporada en la carta magna de los citados países se articula con el debate de cierta antropología preocupada por la comprensión de la realidad de otros pueblos. Una etnografía del control en el contexto de los debates sudamericanos actuales sobre el marco constitucional, nos lleva así necesariamente a pensar la posibilidad de un Estado como aparato de control que a su vez se encuentra controlado y limitado desde una multiplicidad autónoma empoderada más allá, inclusive, de la cuestión indígena.

En el contexto de debate acerca de la sociedad de control (Deleuze 1992), como forma que está más allá del modo de disciplina característico de las instituciones modernas, el paradójico caso de diseño constitucional que busca un reconocimiento de la pluralidad y la autonomía desde el propio Estado, deberá llevarnos a preguntar si se trata de un verdadero auto-control de la máquina de regulación gubernamental entendido en el sentido sugerido por Pierre Clastres para las sociedades que conjuran la aparición de un poder centralizado (Clastres 2003) o, por el contrario, apenas una forma más sofisticada de gubernamentalidad y gestión neoliberal que se sitúa más allá del Estado, la masa y el individuo, para dar lugar a la gestión omnipresente y post-institucional que supera las formas de poder clásicas, pero sin dar lugar necesariamente a una forma de vida más autónoma. En términos de Deleuze y Guattari (2000), la pregunta es si es posible pensar una máquina de guerra invadiendo los debates constitucionales del Estado, desde una posición problemática e inmanente a las luchas del afuera.

Un nuevo Estado Plurinacional, leído desde los problemas de descolonización y autodeterminación epistémica, nos lleva a preguntarnos por un encuentro de ontologías

que estaría presente en un texto constitucional que incorpora la Pachamama, el Vivir Bien/Buen Vivir, la autonomía y los derechos de la naturaleza (en las constituciones de Bolivia y Ecuador), junto a la oficialización de lenguas y métodos de justicia indígena campesina. El desafío de la propuesta de indígenas y campesinos, en Bolivia, sería el de dar lugar a una institucionalidad estatal definida por la coexistencia de modelos civilizatorios o soberanos en conflicto, yuxtaponiendo formas de derecho y absteniéndose a ejercer un monopolio estatal integrador y uniformizador.

Esto tendría consecuencias territoriales directas en el reconocimiento de pueblos autónomos con sus formas ancestrales o reinventadas de vida. Pero también implicaría dar lugar a una discusión política mucho más compleja, donde se tomarían en cuenta formas de control no estatal sobre la naturaleza y el cosmos, en una cosmopolítica que nos muestra un mundo formado por muchos mundos, desde el límite de lo que puede continuar llamándose Estado.

## DESCOLONIZACIÓN Y ONTOLOGÍA

Una serie de autores vinculados por caminos diferentes a una antropología etnográfica interesada en tomar en serio los mundos en que otros pueblos viven, viene asociando visiones y respuestas comunes a los problemas de la disciplina a lo que actualmente se identifica como “giro ontológico”. Esta es una antropología heredera —y que a la vez explora los límites— del estructuralismo francés, por su interés en los mundos simbólicos y relacionales, que cuenta con una importante base etnográfica de origen generalmente etnológica, pero también con influencia de los Estudios de la Ciencia y la Tecnología y otras sub-áreas no ajenas, además, a la filosofía de la diferencia (cf. Blaser 2013; Carrithers *et al.* 2010; Holbraad *et al.* 2014; Pedersen 2012).

Estos trabajos, bastante heterogéneos, coinciden en hablar de “mundos” y no de “culturas” o “civilizaciones”, porque buscan problematizar justamente lo que se entiende por “mundo” desde el punto de vista de un encuentro, entre la sociedad del investigador y la de los pueblos que éste estudia, sin dar por sentada la presencia y articulación —en sentido dicotómico— de las categorías que fundan el

pensamiento —y el mundo— moderno. La antropología se encuentra así con sociedades y gentes que difieren incluso en la forma de diferir (Wagner 1975). El desafío que asume esta antropología es el de transitar la experiencia límite de asumir cuestionamientos de las bases epistemológicas de nuestro mundo, sin que esto signifique decretar un relativismo paralizante ni la reducción de la diferencia a ilusiones o fantasías irreales que nuestro régimen de verdad desautorizaría. La ontología se vuelve un punto estratégico, como orientación hacia otras formas de ser y concebir lo que se es, en una ruptura epistemológica con la ciencia moderna que no puede hacerse sin cuestionar simultáneamente al propio estatuto de la epistemología como punto de vista que se reivindica como privilegiado. Toda ontología, así, contiene una posibilidad de epistemología; resultando en una simultánea “democratización” ontológica que desbanca el estatuto privilegiado de la epistemología (y ontología) occidental.

En ese sentido el “giro ontológico” en antropología asume un “multinaturalismo” donde no hay más un punto de vista privilegiado reconociendo una naturaleza (“un mundo”) común. Es lo que ocurre con la subjetivación perspectivista con la que Viveiros de Castro (1998) describe un pensamiento donde el cuerpo se antepone al espíritu, donde encontramos una variación continua de formas corporales (de naturaleza) con una humanidad disputada por todos los seres. En lugar de una antropología que se debe a un naturalismo que registra variaciones locales, tenemos un mundo de encuentros y ontologías diferentes que pueden eventualmente coexistir e interactuar, o diferenciarse. En la misma dirección avanzaría una filosofía de la diferencia, contra la Ciencia de Estado y a favor de los agenciamientos (Deleuze y Guattari 2000); una contra-epistemología (de Sousa Santos 2007: 24); o Latour, cuando propone un punto de vista simétrico entre naturaleza y sociedad, cuestionando la “Constitución Moderna” de grandes divisores dicotómicos (1993). Nuestra hipótesis es pensar esta perspectiva en sintonía con el desafío de las lecturas más radicales de la propuesta de un Estado Plurinacional.

### *Yuxtaposición o guerra de ontologías*

En trabajos de etnología vinculados al giro ontológico, vemos un abordaje que atribuye cierta

estabilidad a las ontologías de colectivos indígenas estudiados por los antropólogos. En teorías como la del perspectivismo amerindio, donde opera subterráneamente una lógica de oposición propia al estructuralismo, convive el diálogo del universo post-levistraussiano con una cercanía hacia la crítica al eurocentrismo desde los trópicos, de cuño articulable con la crítica post-colonial, y también afín a las inversiones simetrizantes de Latour. Desde una mirada que suspende la constatación de un mundo común donde todo se hibridiza y es alcanzado por el capitalismo, se vuelve posible comparar las ontologías amerindia y moderna, encontrando contrapuntos e inversiones con la tradición dominante de la filosofía occidental y el naturalismo, opuestas así a sociologías infinitesimales, nómades, fronterizas, inmanentistas y relacionales.

La inversión de un mundo antropofágico de flujos y relaciones con otro rey, fe y ley, permite medir los alcances conceptuales de un encuentro o choque entre dos mundos, donde sin embargo, no se deriva en una antropológica indigenista del contacto que pensaría los indios siempre como provincia de un juego definitivamente nacional, capitalista y moderno (cf. Viveiros de Castro 1999). Aunque esta perspectiva cosechó críticas que acusan de exceso de generalización, o de perspectiva sincrónica sin historia, es claro que se trata de una generación de etnógrafos conscientes de los límites de las ficciones de la antropología moderna, que sin embargo no renuncian en la reconstrucción de pensamientos y racionalidades otras, sin asumir la mirada desencantada que vería la expansión capitalista como desestructurando definitivamente todo mundo no moderno. El divisor entre “nosotros” y “los otros” se mantiene, en este enfoque, a veces como exageración heurística o política de diferencias (cf. Strathern 1999). Esto significa que los “mundos” coinciden con colectivos diferenciados. Los pueblos indígenas mantienen esa autodeterminación epistémica que la antropología puede intentar reconstruir.

Para pensar una realidad como la de la Asamblea Constituyente de Bolivia, esta mirada permite entender el fondo civilizatorio que fundamenta la idea de Estado Plurinacional. El indianismo aymara, y las propuestas que surgen del encuentro de organizaciones y pueblos indígenas en el proceso constituyente boliviano, no encarnan un discurso progresista de inclusión social, sino de la

experimentación de modelos que permitan pensar un país formado por universos autónomos y sin subsunción a la normatividad estatal republicana. Por otra parte, sin embargo, resulta interesante combinar ese abordaje con uno que pueda dar cuenta de escenarios de combinación de imaginarios e interculturalidad entre mundos que interactúan y se interconectan, abandonando así la idea de pueblos con ontologías que se diferencian de forma universal. La oposición entre mundos alternativos es necesaria a la hora de hablar de la vigencia de formas políticas y sociales no modernas o híbridas.

También el giro ontológico permite ir más allá de la guerra de ontologías propia del encuentro (colonial) entre sociedades e instituciones distintas, con herramientas que exploremos más abajo para pensar la yuxtaposición y abigarramiento de sociedades o propuestas políticas que abren para un mundo formado por matrices diferentes en relación. Este es el aporte de trabajos situados en los estudios de la ciencia y tecnología, aunque aquí nos centraremos en estudios de poblaciones tradicionales más cercanas a las que en Bolivia y Ecuador inspiraron las nuevas constituciones.

Una idea de guerra de ontologías nos lleva al encuentro colonial y a la idea de incompatibilidad de mundos diferentes, con un Estado como máquina en esencia etnocida e incapaz de convivir con lo que no controla (cf. Clastres 2004). Pero vemos que desde trabajos que comparten referencias con la antropología citada arriba, la oposición puede articularse con la yuxtaposición, entendida ésta como pluralismo y horizontalidad de un mundo donde quepan otros mundos, y del encuentro, la articulación relacional y coexistencia inmanente de diferencias. A esto nos lleva la idea de una ontología plana, que también se presenta como alternativa a la separación moderna entre ontología y epistemología. Esto es, donde el mundo y las ideas sobre el mundo se mantienen en el mismo plano (cf. de Landa 2006; Escobar 2008).

Con la idea de “conflicto entre ontologías” y de “ontología política”, Mario Blaser (2009, 2010, 2013) da cuenta de los malos entendidos y “equivocaciones controladas” en los intentos de integrar conocimientos indígenas a las agendas del desarrollo y la conservación del ambiente<sup>1</sup>. El caso etnográfico nos sirve para entender como el embate

y juxtaposición de mundos se expresa en la forma de problemas de comunicación y entendimiento entre mundos diferentes. En su trabajo sobre caza sustentable entre los Yshiro del noreste del Paraguay, Blaser muestra como expertos que incluso son empáticos con la “cultura” indígena, y tienen una actitud solidaria hacia ellos, se basan en una burocracia y ciencia que reproduce una idea de naturaleza opuesta a la local, donde la idea de separación entre sociedad y naturaleza no es operativa. Para los Yshiro no existen entidades pre-existentes como el “medio ambiente”, no hay seres de la selva que puedan verse como independientes de las relaciones de reciprocidad que los cazadores y sus presas entablan en el territorio, definen por los Yshiro con el término Yrmo, que tiene connotación de “mundo” o “cosmos”, más que de tierra o territorio (Blaser 2009:13-19).

Como resultado de una trayectoria intercultural, el conflicto de ontologías se expresa también en las ideas de Davi Kopenawa, chamán indígena del pueblo yanomami, que en su trabajo co-autoral con el antropólogo Bruce Albert (Kopenawa y Albert 2010), da cuenta de una apropiación ontológica de conceptos de la política moderna. En lo que Albert (1995) define como crítica chamanística de la economía política, Kopenawa permite ver una reapropiación estratégica que se muestra poderosa en términos políticos, tanto como bella en términos de narrativa intelectual creativa. En un texto anterior enmarcado en el mismo diálogo, Albert constata continuos “males entendidos interétnicos” producidos por la incompatibilidad entre una idea de naturaleza entendida como objeto y otra que la aprehende cosmológicamente, asociándola al demiurgo creador y de carácter intangible, no traducible al lenguaje de la mercancía que se encuentra incluso en el ecologismo postmoderno occidental con la idea de “conservación” (1995).

Desde un ejercicio que podemos asociar al de la antropología reversa (Wagner 1975), Davi Kopenawa llevaría adelante una apropiación creativa yanomami del discurso de Estado, reinterpretando cosmológicamente la invasión de buscadores de oro, la delimitación territorial e intervención militar, la epidemia del sarampión, y el discurso del “medio ambiente”, considerado por Davi como “un ambiente partido al medio”, en una crítica que señala, desde el punto de vista yanomami, la incongruencia

de la idea occidental de naturaleza tangible en que se presupone un sujeto de la civilización urbana industrial externo al ambiente en cuestión. Introduciendo una narrativa que no excluye espíritus de la selva, chamanismo y enseñanzas del demiurgo, el pensamiento de Kopenawa puede vincularse al multinaturalismo, donde se opone una socialización de la naturaleza con intercambio simbólico y reciprocidad cosmológica entre múltiples sujetos, a la idea occidental de naturaleza conservadora y conservacionista, basada en el utilitarismo, y la lógica de la mercancía, a la que se reduce la naturaleza a ser protegida.

La voz indígena de Kopenawa aparece como apropiaciones creativas producto de una historia donde una lógica nativa y otra del mundo “de los blancos” son transformadas. Según Albert (1995), se superan así maniqueísmos fáciles como el de asimilación y resistencia, manipulación y autenticidad, con la creatividad de individuos que actúan dentro de un horizonte lógico o estratégico de negociación intercultural, que para este autor es mejor entendido después del trabajo de Sahlins (1985) sobre metáforas históricas y estructuras míticas. Una perspectiva abierta a ver que lo importante ocurre siempre en una nube no histórica (en la cita de Nietzsche recordada por Deleuze) nos permite entender tanto el encuentro de mundos como lo irreducible de ontologías que no son asimiladas ni reducidas a la lógica de la sociedad englobante y colonizadora. En lugar de los indios naturalistas del ecologismo, que naturalizan la cultura, dice Bruce Albert (1995), se trata de una culturalización chamanística de la naturaleza. Un ecologismo indígena posible, así, remite directamente al multinaturalismo y a la guerra yanomami, lejos del ambientalismo gerencial proteccionista y del buen salvaje con que la política indígena hoy es cuestionada desde el neodesarrollismo latinoamericano.

Encontramos la guerra y la juxtaposición también en el trabajo del antropólogo brasileño Mauro Almeida (2013a), que se refiere a una “guerra de ontologías” en el encuentro de la ontología Caipora, en la que el dueño de la caza debe ser respetado para garantizar provisión continua, y la ontología económica mercantil en la que sólo existe lo que se transforma en mercancía. En su estudio de las poblaciones tradicionales del Acre, esos mundos se encuentran en programas de caza “sustentable”

de los que participan *seringueiros*, técnicos, científicos y conservacionistas, cada uno con otra idea sobre lo que existe y lo que no existe (Almeida 2013a: 16-21). En estas disputas, estaría en juego la propia existencia de entes en sentido pragmático, por tanto no se trataría de conflictos epistemológicos o culturales, sino ontológicos (Almeida 2013a: 22).

En su trabajo de décadas con los pueblos del brasileño Estado de Acre, Mauro Almeida siguió de cerca un movimiento similar al emprendido por pueblos bolivianos que dejaron atrás una política de reivindicación de tierras, para abrirse a una cosmopolítica donde otros mundos son tenidos en cuenta. Aprovechando espacios de debate ecologista y de derechos ambientales e indígenas abiertos en el Estado brasileño y boliviano de la década del 90, la apertura de la política al cosmos fue haciéndose lugar. Desde el trabajo de Almeida, un concepto que nos sirve para pensar la nueva política posible es el de “reservas de diferencia en el entorno e interior del capitalismo” (2013b), con el cual se refiere a la creación de reservas de extracción de caucho como espacios donde los pueblos no sólo ofrecen una alternativa para la selva, sino también para guerreros y chamanes, en discusiones familiares para quienes discutían sobre el derecho de la naturaleza en el Ecuador o el Vivir Bien en Bolivia.

En este contexto, Almeida llama la atención del riesgo de sustitución de una multiplicidad de metafísicas por una única metafísica universal de Estado y la figura de ciudadanos individualizados, donde la definición poblaciones remanecientes de descendientes de esclavos, o de identidades de género o etnia aparecen simplemente como redundantes de esa ciudadanía universal, sin supuestas “esencializaciones” que, sin embargo, no toman en cuenta al “individuo libre” también como una esencialización del mismo orden. Es en este sentido que Mauro Almeida critica una antropología ocupada de la “limpieza ontológica” contra toda identidad o diferenciación en tanto espuria. Opta más bien por la multiplicación de ontologías que permite ver no solamente luchas por reconocimiento de existencias, sino también la existencia que se da como resultado de un proceso en las interacciones de unos con otros (2013a: 24-25).

Desde la antropología de la ciencia (y médica), Annemarie Mol (2002) trabaja con la

noción de “multiplicidad de ontologías”, que confluye con la propuesta de Latour y en conceptos como agenciamiento y rizoma de Deleuze y Guattari (2000). Con esta idea, las ontologías no se asocian a poblaciones pre-existentes, coloniales o milenarias. Las ontologías surgen continuamente a partir de distintas prácticas, con menos estabilidad, en diferentes mundos que no remiten a encuentros coloniales inmensos sino a interacciones, escrutando la complejidad del mundo, en este caso, “Euro-americano” (Mol 2011; Law y Mol 2002). En su investigación en un hospital de una ciudad media de Holanda, Mol encontraba que los distintos métodos para tratar la arteriosclerosis o la anemia constituían objetos diversos; en lugar de distintos puntos de vista sobre un único objeto, cada uno daba lugar a un evento. Lo que aquí ocurría era explicado entonces con el término de ontologías. De esa forma, encontraba una política que no tenía que ver con el quién y la otredad, sino con el qué, en contiendas entre versiones de la realidad. Pero lejos del relativismo, en que todo depende de qué lado mires algo, se trata de que no hay más un “algo” singular que pueda ser mirado desde puntos de vista relativos (Mol 2014).

La idea de yuxtaposición de ontologías que nos permiten estos abordajes, debe ser diferenciada, sin embargo, de otras teorías de la mezcla y la diversidad como el multiculturalismo y el mestizaje, que es el fondo contra el que surge la propuesta de Estado Plurinacional en los debates de las organizaciones indígenas. Como dice Elizabeth Povinelli (2014), criticando las políticas liberales y de bienestar social en la realidad indígena de Australia, el giro ontológico permite encontrar un camino entre el multiculturalismo social constructivista y el esencialismo ontológico o culturalista. Otro tanto puede decirse de la plurinacionalidad en el proceso constituyente boliviano. No se trata de una ontología pre-moderna que busca su lugar en una institucionalidad moderna. Aunque pueda alinearse con posiciones de un juego institucional determinado, la ontología sirve para abrir una discusión que transita en otro nivel, como mundo verdaderamente irreductible a los términos del otro, aunque al mismo tiempo abierto a formar combinaciones, ensamblajes y bloques coyunturales.

Desde los Andes, la guerra y la yuxtaposición pueden ser abordados desde la lógica que Silvia

Rivera Cusicanqui (2010) presenta como “*ch'ixi*”, concepto aymara de origen visual ejemplificado con la imagen de leña que está entre prendida y apagada, o de una piedra que es blanca y es negra, sin volverse gris, y que permite entender encuentros sin síntesis. La diferencia que coexiste sin fundirse en una nueva unidad homogénea, y la posibilidad de ser un conjunto de opuestos que no se anulan uno a otro. En la política boliviana, lo “*ch'ixi*” remite directamente a lo indígena originario campesino, como lógica combinatoria que se introdujo en la constitución por parte de las organizaciones indígenas y campesinas que propusieron el Estado Plurinacional. De esta forma, el pluralismo del encuentro de diferentes que se articulan como concepto unitario pero no homogéneo ni estable, permitía pensar un nuevo Estado. Más que lo indígena o lo campesino como identidades definidas, lo que el trabajo de Silvia Rivera y la propia propuesta indígena nos presenta, es una Bolivia de intersticios, tal como se encuentra en las calles, mercados, chicherías, zonas de colonización o las minas (Rivera Cusicanqui 1993).

En esta lectura etnográfica “generosa”, así definida por moverse más allá de posibles límites metodológicos más rígidos, no se trata de conceptos cosmológicos concebidos como clásicos objetos de la etnología, que podrían o no adaptarse a una legalidad particular del Estado, su estructura territorial y/o política. Si bien lo que la antropología estudia como cosmología y su encuentro conflictivo con las instituciones concretas de la república boliviana son una de las formas en que podemos entender un embate colonial que permanece vigente, es posible ver en el debate de las ontologías un conflicto que puede ser definido en términos ontológicos, sin apoyarnos así en viejos conceptos esencialistas, estáticos o a-históricos. Como Holbraad argumenta (en Caritherset *al.* 2010) la ontología no es un nuevo término para referirse a cultura.

## MULTINATURALISMO Y COSMOPOLÍTICA ANDINO-AMAZÓNICA

Como parte del giro ontológico en antropología y 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. En el “multinaturalismo” se invierte en varios planos la clásica ontología mono-naturalista del positivismo evolucionista, de la que esfuerzos de Latour (2013) y Stengers (2005) por seguir prácticas y asociaciones también buscan distanciarse en el propio campo de las ciencias modernas. Tanto para indígenas como para científicos modernos, 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 lo que diferencia a todos los seres del cosmos no es el alma, el lenguaje o la cultura (como en la religión, ciencia y política moderna), sino los cuerpos, de una naturaleza que se muestra múltiple y diversa mientras una misma capacidad subjetiva se mantiene fija, aunque bien distribuida entre todos.

Algunos autores ya señalaron la recurrencia del multinaturalismo indígena más allá de la amazonía, alcanzando las tierras altas andinas aunque allí no se presente a partir del intercambio de puntos de vista entre humanos y animales del perspectivismo amazónico de Viveiros de Castro (que por su vez puede considerarse una transformación del modelo ontológico de Descola 2013), sino en las formas del intercambio de esfuerzos y dispendio de energía (Cavalcanti-Schiell 2007, 2014); o en la transformación humano-animal para el ritual o la guerra (Platt 2010); en motivos estéticos del arte de tejer (Arnold y Espejo 2013); o en las técnicas culinarias de mujeres andinas (Pazzarelli 2010). Un campo de estudio en eferescencia, que tiene que ver con estas discusiones que también recorrían los debates constituyentes, permite reconstruir una continuidad antes invisible entre tierras bajas y altas de América del Sur<sup>2</sup>.

También desde los Andes, Marisol de la Cadena (2010) da cuenta de conflictos relacionados a montañas sagradas como Ausangate, cerca del Cuzco, y el cerro Quilish, en Cajamarca, considerados por ella verdaderos seres de naturaleza-cultura, o seres de la tierra donde la separación ontológica moderna entre esas dos dimensiones no funciona, a pesar de la traducción de naturaleza en “recursos naturales” que viene creciendo en la región. En este contexto, propone pensar conceptos cosmopolíticos que sean considerados *nopolíticos* o exceso para

la política y que, en lugar de tolerancia, puedan provocar una capacidad irritable localizada de “provincializar” (cf. 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, traducción mía)<sup>3</sup>.

En el Ayllu, de acuerdo con Marisol de la Cadena, en lugar de representación tenemos una ontología como forma de vida que no se presenta en discontinuidad con la realidad. Explica que en los Andes, cuando la comunidad toma una decisión no se apoya en representantes. El sistema no representativo de los Andes no sería ni un Estado autoritario ni un cuerpo autónomo oficial. Para de la Cadena, en lugar de escuchar al “ciudadano”, el corazón de la vida colectiva está en la asamblea. En un sistema complejo donde usualmente son consultados ancestros, hoja de coca y montañas, y donde el parentesco también hace parte de la ecuación, la comunidad es la lógica permanente de la asamblea, por ejemplo en su forma actual de las rondas campesinas del Perú, donde incluso los líderes actúan con prácticas no representacionales, siendo “en-Ayllu”, nunca sin el colectivo, que es donde reside su poder (de la Cadena 2015).

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 (donde se reconoce por primera vez a la naturaleza como sujeto de derechos) con una propuesta de postdesarrollismo que se sitúa más allá del pensamiento dicotómico, mecanicista, objetivista, reduccionista con que el mundo se reduce a una única verdad logocéntrica (2013: 13). Todo un desafío para pensar la redacción de artículos constitucionales. En su libro *Territories of Difference*, sobre lugar, movimientos, vida y redes, Escobar discute el Proceso de Comunidades Negras de Colombia, desde un balance de abordajes de ontología plana para entender movimientos auto-organizados en red (2008: 259-276, 284-296). Se pregunta, en ese contexto, si las diferencias económicas, ecológicas y culturales pueden ser vistas como instancias de diferencia intensiva y, así, si éstas pueden ser puestas en acto de un campo mucho más amplio de virtualidad, donde el espectro de estrategias, visiones, sueños y acciones se traduzca en estrategias políticas que

incorporen modos múltiples de conocer, evitando el sueño moderno de organizar a la gente en formas reduccionistas y logocéntricas (Escobar 2008: 297).

En un similar cuestionamiento del mismo paisaje moderno, Bruno Latour (1993) propone justamente una irónica reforma de la “constitución moderna” desde un pluralismo ontológico (Blake 2014; Latour 2013), que sin duda tiene paralelos con la propuesta Plurinacional y el proyecto indígena boliviano de hacer pública su cosmopolítica de la comunidad. Como ya adelantamos, Latour analiza como componente constitucional que debe ser reformado la separación oficiosa entre sociedad y naturaleza que, desde el siglo XVI en que fue establecida, los modernos no harían más que incumplir (y por eso, el “nunca fuimos modernos” del título de su ensayo). Los pueblos pre-modernos, o indígenas, en cambio, advierten la existencia de seres y cosas híbridas, o de mediadores entre las grandes divisiones, careciendo más bien de la posibilidad moderna de hacerlos proliferar (la revolución expansiva de fuerzas productivas). La reforma que Latour propone tiene que ver justamente con el reconocimiento de la proliferación de híbridos de naturaleza y sociedad sin los cuales la modernidad, su ciencia y su política no serían posibles. Reconociendo las prácticas “del medio”, como dice Latour, nos acercamos al contexto desde el cual pueblos indígenas irrumpen en los movimientos políticos que buscan pensar un constitucionalismo transformador y descolonizado.

Escribiendo sobre el poder político y poético de la voz crítica chamanística de Davi Kopenawa, Bruce Albert se refiere a culturas y sociedades que no aparecen ni como mónadas metafísicas aisladas, ni como satélites sociológicos de la frontera (1995). Las ontologías están más cerca de lo que Silvia Rivera concibe como producto *ch'ixi* de un conflicto o yuxtaposición de ontologías, que a juzgar por el curso de la política indígena en los Andes, podemos pensar como coexistencia de heterogéneos que se articula y encuentra sin excluir manifestaciones guerreras. Las reapropiaciones colectivas que Davi Kopenawa interpreta a partir de un repertorio ontológico de su pueblo, como los ejemplos Yshiro y de los recolectores de caucho acompañados por Almeida, en la Asamblea Constituyente aparece como proyecto de elementos de una Constitución donde otras ontologías se introducen en el discurso



y legalidad estatal que son, así, en ese mismo acto cuestionados.

En la misma dirección de cuestionar la representación política y la representación del mundo de los que gobiernan, avanzan movimientos políticos que también se conectan con un escenario que cuestiona las bases de racionalidad asumidas como universales, en una política cada vez más orientada al cuerpo y los afectos (Beasley-Murray 2010). Junto al giro ontológico y a la plurinacionalidad como propuesta que se introduce al nivel del Estado, por otra parte, cabe reconocer puntos de encuentro de todo un contexto intelectual donde encontramos autores vinculados al giro de colonial, estudios de subalternidad, la epistemología del sur; el proyecto modernidad/colonialidad, y la presencia cada vez más grande del intelectuales indígenas.

## BOLIVIA DE ONTOLOGÍAS NO MODERNAS Y PLURINACIONALIDAD

Sin posibilidad de resumir un complejo proceso constituyente como el boliviano, objeto de nuestra etnografía (Schavelzon 2012), nos limitaremos aquí a señalar algunas discusiones en las que la Constitución boliviana avanza por caminos que dialogan con la discusión planteada más arriba. Antes, me centraré en el sujeto colectivo que se constituye como alma de la nueva Constitución, y que se define, sin embargo, como encuentro de diferentes que difícilmente remiten a un sujeto de identidad fija (“indígena”, “boliviano”, “trabajador”) en un sentido político clásico.

### *Pacto de Unidad como yuxtaposición constituyente*

En el proceso constituyente, el lugar de la yuxtaposición o encuentro de ontologías era el Pacto de Unidad, como articulación de organizaciones indígenas de tierras altas y bajas, mujeres y hombres campesinos y campesinas, de donde salió el primer borrador de propuesta de Constitución (Pacto de Unidad 2007), que algunos constituyentes lograron introducir en la fase de comisiones de la Asamblea, y sería mantenido en el texto finalmente aprobado. Según Luis Tapia, el Pacto de Unidad no fue marginal y se constituyó en instancia de articulación en el

nivel ético-político, que también había operado en la fase de lucha contra el neoliberalismo. No operaba como instancia de negociación corporativa, sino como intelectual orgánico colectivo de campesinos y pueblos indígenas, y a quien se debe la introducción de la propuesta de Estado Plurinacional, afirma Tapia (2011: 92-95). El Pacto de Unidad representaba institucionalmente a la base de apoyo del gobierno del MAS. En la realidad del proceso político, constituía una desordenada, poco burocrática y productiva fuente de conceptos, en un encuentro que articulaba posiciones históricas de organizaciones con el trabajo de traducción de asesores y líderes políticos que formaban parte de las discusiones y acción coordinadas del espacio político<sup>4</sup>.

Entre 2006 y 2009, la fuerte oposición de los viejos partidos contra la propuesta indígena campesina del Pacto de Unidad haría de la Asamblea Constituyente un lugar de guerra de ontologías. La articulación de organizaciones, fue más bien un espacio de multiplicidad ontológica, donde distintos encuentros posibilitaron el proyecto de Constitución. Mientras se desarrollaba la guerra, sin embargo, en otra dimensión ocurría un diálogo prolífico de organizaciones indígenas de tierras altas y bajas, en un trabajo *ch'ixi* de tejedores que retomaban conceptos que remitían a las luchas y formas de vida alternativas, un silencio de la comunidad campesina indígena se haría voz en la política y la ley boliviana.

En el Pacto de Unidad, la política de mayorías del campo y la ciudad se encontraban con visiones minoritarias de territorios originarios que podían así ser protagonistas del proceso constituyente. Junto a posiciones políticas desde lo minoritario o como mayorías en el poder, el Pacto de Unidad posibilitaba el encuentro de un movimiento orientado a garantizar y defender la soberanía sobre los recursos naturales, de otros que desde una visión menos globalizante buscaban la posibilidad de pensar la vida desde concepciones diferentes de desarrollo. En el encuentro de mundos del diálogo interno a la nueva mayoría política, propuestas indígenas se *campesinizaban* y algunas ideas del sector campesino se *indianizaban*. El proyecto del Estado Plurinacional Comunitario saldría de un trabajo de *bricoleur* realizado con pedazos de civilización, silencios e invisibilidades, ideologías mezcladas y propuestas nuevas generadas por la coyuntura y la confluencia de voces y experiencias. Asesores, dirigentes y

militantes se convertían en alquimistas que opinaban y encontraban acuerdos parciales que una y otra vez eran sometidas a revisión y cambio.

En otro trabajo discuto la forma del Pacto de Unidad como propuesta cosmopolítica (Schavelzon 2013), tomando elementos de la filosofía rizomática de Deleuze y Guattari, con la que orientan un pensamiento del afuera, guiado por principios como los de conexión, heterogeneidad, multiplicidad, en una superación del subjetivismo y objetivismo de ruptura asignificante, y que permite recomenzar un trazo en cualquier parte (2000: 13-16). En las discusiones del Pacto de Unidad, y su propuesta de Constitución que lejos de una estructura cartesiana presentaba una serie de conexiones traídas por distintas organizaciones o voces, con territorializaciones y desterritorializaciones que unían el pensamiento de un nuevo país descolonizado con elementos de organización social tradicionales, y también algunas innovaciones provenientes del mundo comunitario o de los sindicatos campesinos, y la lógica de movimiento no necesariamente ancestral.

El ejemplo de la relación entre una orquídea y una avispa, trabajado por Deleuze y Guattari (2000:6), nos es también sumamente inspirador para entender la relación entre la parte indígena y campesina del Pacto de Unidad. Allí, se trata de devenir y de deseo, donde a partir del territorio propio uno adquiere formas de movimiento del otro, en un proceso de doble captura y de relación sin puntos de llegada definitivos. Ahí encontramos fuerzas políticas que, al pensar una nueva sociedad, se dejan contagiar por las otras, adoptando visiones del otro y sus formas, no porque, digamos, indígenas quieran ser Estado de los campesinos o porque campesinos quieran ser un Ayllu autónomo, sino porque unos han incorporado el movimiento del otro al suyo propio, o porque se deja capturar por el deseo del otro, formando una nueva composición campesino-indígena en este caso.

El Pacto de Unidad, así leído, no es solamente un conjunto de cinco organizaciones sociales compuestas por federaciones, subcentrales y miembros o dirigentes. Se trata también de campesinos que devienen indígenas; o comunidades ancestrales que reaparecen en la coma de la propuesta de un artículo constitucional que separa indígenas y campesinos, para después pasar por la institucionalidad del Estado con una ley o la búsqueda

de descolonizar las instituciones de gobierno. El Pacto de Unidad puede entenderse a partir de la dinámica política convencional, donde una sociedad separada de un Estado busca incidencia a través de grupos sociales que presionan a las autoridades para ser contemplados en reformas políticas o en políticas públicas; o donde sectores de la sociedad civil se organizan para alcanzar el poder político. Pero el Pacto de Unidad está mucho más allá de esa dinámica, y se inscribe en procesos que exceden el juego institucional y la política tradicional de partidos y sectores sociales.

En lugar de un sujeto de la historia, o un “nuevo” sujeto encontrado por la izquierda para su revolución, el Pacto de Unidad, en su encuentro, avanza como proceso de desubjetivación y salida del humano-centrismo. En lugar de ser sujeto que se realiza en un Estado universal, vemos que una guerra y yuxtaposición de ontologías dentro del Pacto de Unidad, daría lugar a la expresión de silencios constituyentes como el de la comunidad, la Pachamama y el Vivir Bien. La Plurinacionalidad, en su sentido fuerte, sería la forma política apropiada para expresar esos deseos no estatales de una sociedad distinta. Aunque la fuerza de lo indígena encarnada en el proceso boliviano era evidente, sin embargo, esto no significa que este proceso sea dominante ni traducible en los resultados “concretos” medibles desde una ansiedad moderna que en realidad no tenía medios para visibilizar o escuchar lo que estaba pasando. El resultado era permitir un encuentro, en la redacción de la nueva Constitución, que continuara otros del pasado, en marchas, reuniones de articulación, frentes de lucha o espacios institucionales.

A pesar de la potencia y capacidad de transformar la realidad política y social, desde el proceso constituyente, la propuesta que surgía del encuentro del Pacto de Unidad era un objeto invisible y no reconocido para el Estado y las anteojeras de la ontología moderna. Por eso hablamos de silencios, y también de equivocaciones, en el sentido en que conceptos indígenas originales se traducían a la lógica del Estado liberal, social o multicultural. De lo que se trataba, para crear un Estado Plurinacional con lugar para otros mundos, era de crear bases para coexistir sin eliminar todo lo que no se pudiera traducir. El desencuentro, sin embargo, era permanente cuando la idea de lo colectivo chocaba con la individualización,

o cuando se exigía normas de regulación de la justicia y la democracia comunitaria. Esto ocurría en reuniones de comisión de la Asamblea Constituyente, o en la revisión congresal que se impuso al texto constitucional. Como en otros momentos con armas, expulsiones de tierras o con la imposición de la propiedad privada y el régimen de hacienda, en la redacción de artículos constitucionales se vivían verdaderas guerras coloniales entre ontologías y mundos.

### *La nueva Constitución boliviana*

Mi lectura de la nueva Constitución de Bolivia aprobada en 2009, destaca su carácter “abierto” e indefinido, como forma que permitió incluir de forma no desarrollada ni definitiva, algunos elementos que perfilan un Estado con rasgos novedosos en continuidad con formas y conceptos de origen campesino indígena (Schavelzon 2012, Cap. 5). Para referirme a los elementos del mundo campesino indígena que buscaban ser constitucionalizados, recurro a la idea de “silencios”, como algo que aparece como invisible para la política y legalidad moderna, evidenciando el encuentro de mundos o incompatibilidad de perspectivas. Esos elementos eran voces singulares, pero sólo de forma silenciosa, indefinida y ambigua podrían introducirse en el nuevo marco constitucional plurinacional. Extremadamente limitados en la letra de los artículos constitucionales, los silencios serían no obstante públicos, participando en guerras ontológicas entre distintas formas de ser en el mundo, y yuxtaposiciones de formas urbanas, ancestrales, modernas y comunitarias.

La llegada al Estado de gente del pueblo que había sido en años anteriores protagonista de movilizaciones, significaba también la llegada de sus lenguas y vestimentas, de la hoja de coca, las mantas y sombreros. Junto a Evo Morales se abrió un espacio para la política de reivindicaciones a través de sectores que ocupaban el Estado por primera vez con nuevas demandas. Pero la política indígena postulaba también un cuestionamiento radical hacia las formas de la política estatal desde una propuesta descolonizadora. Esto es, no un proyecto de ocupar las instituciones sino de cambiarlas; y no un proyecto de inclusión e igualdad social, sino de garantías para la autonomía y la diferencia. Al mismo tiempo en que el gobierno del MAS (Movimiento al Socialismo)

buscaba devolver protagonismo al Estado, avanzar en el control soberano de los recursos naturales y garantizar nuevos derechos, la propuesta de Estado Plurinacional se inscribía en un horizonte político que discute el quiebre de la política estatal moderna y republicana, cuestionando límites de la representación y el multiculturalismo.

El punto de encuentro entre formas campesinas incorporadas en gran medida a dinámicas de mercado, con una visión política centrada en la presión y respuesta desde el Estado; y formas indígenas que no se proponen integrar las instituciones, habitando la reconstrucción de formas de vida comunitaria que apuntan hacia otro horizonte. Pero me interesa justamente el momento anterior al de sindicatos campesinos y organizaciones indígenas siguiendo rumbos irreconciliables. Es un momento productivo en que silencios se hacían públicos y las formas firmes de una legalidad colonial y capitalista eran cuestionadas. El diálogo abierto entre campesinos e indígenas era también un momento de encuentro entre proyectos estatales y de autonomía que no aparecían como antitéticos, sino como aliados.

Son estos elementos los que buscaban formular una política pluralista que diese lugar a ontologías no occidentales, y que vemos emparentada con la idea de “un mundo donde quepan muchos mundos” de los zapatistas. En Bolivia, esta discusión bebía de aguas kataristas y de marxismo crítico, en la caracterización de coexistencias de civilizaciones en una sociedad abigarrada y en un marco de colonialidad, que no se había interrumpido en la república liberal o del nacionalismo. Ideas como “capitalismo andino-amazónico”, “Sistema Comunal” y “Vivir Bien” fueron discutidas en esta época. De ese contexto intelectual nacía también la idea de plurinacionalidad que, sin embargo, en la definición conceptual que se utilizaba desde el gobierno, iría mutando hacia una significación más tenue relacionada con la demanda de inclusión en cargos públicos, y reconocimiento social del ascenso económico de quechuas y aymaras<sup>5</sup>.

Abrir un lugar para otros mundos en la política campesino indígena boliviana significaba dar un lugar constitucional a la Pachamama, expandir los límites de las instituciones modernas y la representación democrática individualizadora para

la comunidad. Significaba pensar formas económicas plurales, alternativas al desarrollo, desde visiones cósmicas y ontológicas que la etnología andina registra y que puede asociarse a la propuesta de diplomacia y cosmopolítica trabajada por Isabelle Stengers (2005) y Bruno Latour (1993) en el sentido de la urgencia de dejar de pensar la política sin el cosmos (y el cosmos sin política), o de presumir que el cosmos es el mismo para todos. Desde ahí se materializa el fuerte llamado por la inclusión de los no humanos en la política del mundo común.

En la nueva Constitución de Bolivia, estas discusiones significarían tomar en serio la idea de vivir bien (*Suma Qamaña*, *SumakKaway*), de ñandereko (vida armoniosa), *tekokavi* (vida buena), *ivimaraei* (tierra sin mal) y *qhapañan* (camino o vida noble), “principios étnico-morales” de la sociedad plural incluidos en el artículo 8 de la primera parte de la Constitución. Estos conceptos se introducirían en la Constitución no sin ambigüedades y rastros de desencuentros ontológicos que comenzaban por la descaracterización y equivocación sobre las formas no estatales. Al igual que la antropología, el desafío para los constituyentes era el de aprehender un mundo diferente, incluso cuando sus bases entrasen en colisión con el propio mundo. Al mismo tiempo, los principios indígenas reconocidos no podían separarse del pensar un constitucionalismo que esté más allá de las políticas de reconocimiento del multiculturalismo y que introduzca elementos para avanzar en una propuesta alternativa de organización política y de desarrollo a partir del bien común y el respeto a la vida.

## NOTAS FINALES

Los cambios constitucionales abrirían varios debates en el mundo político boliviano. La mera mención de elementos indígenas como los citados, o la inclusión de la medicina tradicional, la democracia y justicia comunitarias, la autonomía, autodeterminación de los pueblos indígenas, y el pluralismo en todos los niveles no establecía un nuevo paradigma por su sola enunciación. Surgían preguntas, que siguen abiertas en la fase de implementación de la nueva Constitución: ¿cuánto la introducción de elementos y derechos indígenas vinculados al territorio y formas de organización

social podría desafiar los límites de las formas políticas republicanas?, ¿hasta dónde sería mero simbolismo y retórica o caminos para pensar una descolonización real?, ¿sería posible encontrar un lugar político para la temática indígena que no sea ni el del fatalismo desencantado ni la del esencialismo culturalista romántico?

Pensando el desafío de la antropología de dar cuenta de ontologías también en contextos como el de la política estatal, por otra parte, la pregunta que surge es si es posible mantener cierta continuidad ontológica de un mundo no moderno, aún cuando nos sirvamos de instituciones estatales nacidas de un contexto republicano que se definen por el combate a lo comunitario y cosmopolítica no estatal.

Si, como afirman Deleuze y Guattari (2000: 366) en su homenaje crítico a Pierre Clastres, “el Estado siempre existió” y el problema del Estado y contra Estado no se da en clave de “todo y nada” sino, más bien, de exterioridades e interioridades; podemos aceptar el ámbito del proceso constituyente boliviano como terreno para el encuentro y yuxtaposición de ontologías que, no obstante, no deja de expresar una guerra contra el Estado y el capitalismo, como lo veía Clastres. A pesar de la colonización y el molde liberal del Estado, encontraríamos espacios abiertos para que silenciosamente y de forma subterránea o no tanto, haya vida y comunidad.

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 binarismo moderno. En un segundo momento, que puede darse en simultáneo, el embate daría lugar a la yuxtaposición y encuentro de voces a su vez ya también mezcladas o combinadas. De esa forma, no se trataba tan sólo de un mundo de confrontación y negociación política por demandas concretas con nuevos actores en el marco de las instituciones, sino también una guerra *entre* mundos, acerca de cuál mundo es que hablamos y sobre qué bases –y con quiénes– debería pensarse una Constitución, la vida en común o las instituciones. No diferentes culturas, visiones de mundo o posiciones políticas. Diferentes mundos.

**Agradecimientos:** A Marcelo González Gálvez y Cristóbal Bonelli por invitarme a escribir este texto. A los procesos constituyentes que contaron con la participación de los que siempre quedaban afuera. A la Universidad Federal de São Paulo (UNIFESP). La investigación en que se basa este trabajo recibió financiamiento de CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales) y CAPES (Ministerio de Educación, Brasil).

## NOTAS

- <sup>1</sup> El concepto de “equivocación controlada” proviene de la definición que Viveiros de Castro (2004) hace del perspectivismo indígena como teoría de la equivocación, como alteridad referencial entre conceptos homólogos. La equivocación aparece acá como el modo de comunicación por excelencia entre diferentes posiciones perspectivas y, así, al mismo tiempo, como condición de posibilidad y límite de la experiencia antropológica.
- <sup>2</sup> En este punto de encuentro entre tierras altas y bajas, que discute con una vieja imposición metodológica no sin fundamentos pero cuya relativización hoy está siendo productiva, podemos incluir trabajos antropológicos sobre quechuas amazónicos: Uzendoski (2005), Whitten y Scott Whitten (2008), Uzendoski y Calapucha-Tapuy (2012), Nuckolls (2010) y Kohn (2013). Ver también Tipití (2014) dedicado a los pueblos quechuas amazónicos. Sobre el encuentro cosmopolítico de tierras altas y bajas en el contexto constituyente, ver Schavelzon (2011).
- <sup>3</sup> El espacio donde de la Cadena (2015) encuentra seres de la tierra es el Ayllu, y el “ser en el Ayllu” que define como la práctica de relaciones inherentes en la cual humanos y no humanos (*other-than-humans*) ocupan simultáneamente el lugar y confunden la distinción entre naturaleza y cultura. De la Cadena escribe que “como tales, seres humanos y no humanos no sólo existen individualmente porque están inherentemente conectados, siempre ya componiendo el Ayllu del que son parte y que es parte de ellos”. Habla así de personas fractales en los Andes (Wagner 1975) como “entidades con relaciones integralmente implicadas”, presentando al Ayllu como un modo relacional de ser en el mundo, como colectivo socio-natural de humanos, no humanos, animales y plantas conectados entre sí (2015: 44 *traducción mía*).
- <sup>4</sup> Para un análisis del papel del Pacto de Unidad en el proceso constituyente ver Garcés (2010, 2013) y Schavelzon (2012, 2013). Las organizaciones del Pacto de Unidad construirían una propuesta de Constitución “de consenso”, a partir del trabajo en varios encuentros nacionales. El 5 de agosto de 2006, en la inauguración de la Asamblea Constituyente, entregó la “propuesta para la Nueva Constitución Política del Estado”. El documento era presentado por “organizaciones campesinas, indígenas, originarias y de colonizadores”. Una versión definitiva sería presentada a los Constituyentes en mayo de 2007. Firman este último documento un bloque de organizaciones campesinas: la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB),

la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB), luego rebautizados como Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia (CSCIB); la Federación de Mujeres “Bartolina Sisa” (FNMCB-BS, que agregarían a su nombre el “campesinas originarias indígenas”); y un bloque de organizaciones indígenas, con la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB) y la Consejo Nacional de Marqas y Ayllus del Qollasuyu (CONAMAQ), cada una incluyendo decenas de centrales indígenas regionales. También participarían organizaciones como el Movimiento Sin Tierra de Bolivia (MST-B) y la Asociación Nacional de Regantes (ANARESCAPYS), que no obstante dejarían el escenario durante la Asamblea, cuando el Pacto de Unidad haría seguimiento del trabajo de Comisiones, asesoramiento técnico, convocando a importantes movilizaciones.

- <sup>5</sup> Análisis las raíces y sentidos de los términos plurinacionalidad y vivir bien (en Bolivia y Ecuador) en Schavelzon (2015). Al lado de una versión ecualizada por el estado fuerte y lo social, que traducía la plurinacionalidad como inclusión y anti racismo, había versiones que se inspiraban por el deseo de indianizar la socialidad, descolonizar el pensamiento, crear un Estado diferente con presencia indígena en sus órganos de decisión y no reducido a la ocupación de espacios de poder anteriores.

## BIBLIOGRAFÍA

- Albert, B.** 1995. *O Ouro Canibal e a Queda do Céu: uma Crítica Xamânica da Economia Política da Natureza*. Série Antropologia 174. Universidade de Brasília, Brasília.
- Almeida, M.** 2013a. “Caipora e outros conflitos ontológicos”. *R@U Revista de Antropologia da UFSCar* (1): 7-28.
- Arnold, D. y E. Espejo.** 2013. “El textil en sus aspectos tridimensionales”. *Revista Boliviana de Investigación* 10 (1) agosto de 2013: 91-122.
- 2013b. “Sociodiversidade e desenvolvimento”. Ponencia presentada en 28ª Reunión Brasileira de Antropologia, São Paulo.
- Beasley-Murray, J.** 2010. *Posthegemonia*. Paidós, Buenos Aires.
- Blake, T.** 2014. *On the Existence of Bruno Latour's Modes: From Pluralist Ontology to Ontological Pluralism*. Versión del autor. Disponible en: [https://www.academia.edu/7453695/ON\\_THE\\_EXISTENCE\\_OF\\_BRUNO\\_LATOURS\\_MODES](https://www.academia.edu/7453695/ON_THE_EXISTENCE_OF_BRUNO_LATOURS_MODES) (consultado 31 de marzo de 2015)
- Blaser, M.** 2009. “The threat of the Yrmo: the political ontology of a sustainable hunting program”. *American Anthropologist* 111(1): 10-20.
- 2010. *Storytelling Globalization from the chaco and Beyond*. Duke University Press, Durham.
- 2013. “Ontological conflicts and the stories of peoples in spite of europe: toward a conversation on political ontology”. *Current Anthropology* 54 (5): 547-68.
- Carrithers, M, M. Candea, K. Sykes, y M. Holbraad.** 2010. “Ontology is just another word for culture”. *Critique of Anthropology* 30: 152-200.

**Cavalcanti-Schiel, R.** 2007. "Las muchas naturalezas en los Andes". *Periferia* 7. Disponible en: <http://www.raco.cat/index.php/Periferia/article/viewFile/146581/198401> (consultado el 31 de julio de 2014).

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

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

**Clastres, P.** 2004. "Do etnocídio". En Clastres, P. *Arqueologia da violência*, Pp. 81-92. Cosac Naif, São Paulo.

----- 2003. *A Sociedade Contra o Estado*. Cosac Naif, São Paulo.

**de la Cadena, M.** 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*. Duke University Press, Durham.

**de Landa, M.** 2006. *A New Philosophy of Society. Assemblage Theory and Social Complexity*. Continuum, Londres.

**de Sousa Santos, B.** 2007. "Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes". *Novos Estudos do CEBRAP* 79: 71-94.

**Deleuze, G.** 1992 "Post-scriptum sobre a sociedade de controle". En *Conversações*, editado por G. Deleuze, p. 219- 226. Editora 34, São Paulo.

**Deleuze, G. y F. Guattari.** 2000. *Mil Mesetas, Capitalismo y Esquizofrenia*. Pre-textos, Valencia.

**Descola, P.** 2013. *Beyond Nature and Culture*. University of Chicago Press, Chicago.

**Escobar, A.** 2008. *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes*. Duke University Press, Durham.

----- 2013. "Notes on the ontology of design". Ponencia presentada en *Sawyer Seminar*, Davis, California.

**Estado Plurinacional de Bolivia.** 2009. *Constitución Política del Estado*. Disponible en: <http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Bolivia/bolivia09.html> (consultado el 31 de marzo de 2015)

**Garcés, F.** 2010 *El Pacto de Unidad y el proceso de construcción de una propuesta de Constitución Política del Estado* (Sistematización de la experiencia). La Paz: Pacto de Unidad/NINA/CEFREC/ Caritas/CEJIS/CENDA/Agua Sustentable. Disponible en: [http://www.redunitas.org/PACTO\\_UNIDAD.pdf](http://www.redunitas.org/PACTO_UNIDAD.pdf) (consultado el 31 de marzo de 2015)

----- 2013. *Los Indígenas y su Estado (Pluri)Nacional: Una Mirada al Proceso Constituyente Boliviano*. UMSS, CLACSO, JAINA, Cochabamba.

**Holbraad, M., M. A. Pedersen, y E. Viveiros de Castro.** 2014. *The Politics of Ontology: Anthropological Positions, Theorizing the Contemporary*. Disponible en Cultural Anthropology website, January 13.

**Kohn, E.** 2013. *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. University of California Press, Berkeley.

**Kopenawa, D. y B. Albert.** 2010. *La Chute du Ciel. Terre Humaine* / PLON, Paris.

**Latour, B.** 1993. *We Have Never Been Modern*. Harvard University Press, Cambridge.

----- 2013. *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*. Harvard University Press, Cambridge.

**Law, J. y A. Mol** (Eds.). 2002. *Complexities in Science, Technology and Medicine*. Duke University Press, Durham.

**Mol, A.** 2002. *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Duke University Press, Durham.

----- 2011. "One, two, three. Cutting, counting and eating". *Common Knowledge* 17(1): 111-116.

----- 2014. "Other words: stories from the social studies of science, technology, and medicine". *Cultural Anthropology Online*, January 13, Disponible en: <http://www.culanth.org/fieldsights/472-other-words-stories-from-the-social-studies-of-science-technology-and-medicine> (consultado 31 de marzo de 2015)

**Nuckolls, J.** 2010. *Lessons from a Quechua Strongwoman: Ideophony, Dialogue, and Perspective*. University of Arizona Press, Tucson.

**Pacto de Unidad.** 2007. *Propuesta de Constitución del Estado Boliviano (propuesta consensuada por el Pacto de Unidad)*. Disponible en: <http://www.constituyentesoberana.org/31/propuestas/osio/propuesta-cpe-pactounidad.pdf> 23/5/2007 (consultado 31 de marzo de 2015)

**Pazzarelli, F.** 2010. "La importancia de hervir la sopa. Mujeres y técnicas culinarias en los Andes". *Revista Antípoda* 10: 157-181.

**Pedersen, M. A.** 2012. "Common Nonsense: A Review of Certain Recent Reviews of the 'Ontological Turn'". *Anthropology of This Century* 5.

**Platt, T.** 2010. "desde la perspectiva de la isla. guerra y transformación en un archipiélago vertical andino: Macha (norte de Potosí, Bolivia)". *Chungará, Revista de Antropología Chilena* 42(1): 297-324.

**Povinelli, E.** 2014. "Geontologies of the otherwise." Disponible en *Fieldsights - Theorizing the Contemporary, Cultural Anthropology Online*, January 13.

**Rivera Cusicanqui, S.** 1993. "La raíz: colonizadores y colonizados". En: *Violencias Encubiertas en Bolivia*, Tomo. I, editado por X. Albó y R. Barrios, Pp. 25- 139 Aruyiwiri, La Paz.

----- 2010. *Ch'ixinakaxutxiwa. Una Reflexión sobre Prácticas y Discursos Descolonizadores*. Ed. Retazos / Tinta Limón, Buenos Aires.

**Sahlins, M.** 1985. *Islands of History*. University of Chicago Press, Chicago.

**Schavelzon, S.** 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* 2011.

----- 2012. *El Nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia: Etnografía de una Asamblea Constituyente*. PLURAL/CLACSO/IWGIA/CEJIS, La Paz.

----- 2013. "El Pacto de Unidad como encuentro cosmopolítico". *Revista Boliviana de Investigación* 10: 235-261.

----- 2015. *Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir. Dos Conceptos en Formación leídos desde Bolivia y Ecuador Post-Constituyente*. AbyaYala, Quito.

**Stengers, I.** 2005. "The cosmopolitical proposal". En *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, editado por B. Latour y P. Weibel, pp. 994-1003. MIT Press, Cambridge.

**Strathern, M.** 1999. "No limite de uma certa linguagem". *Mana* 5(2): 157-175.

**Tapia, L.** 2011. "Sociedad abigarrada. Repensando la democracia multicultural en Bolivia. Entrevista a Luis Tapia Mealla por Marianela Carrasco". *Revista Estudiantil Latinoamericana de Ciencias Sociales* 17/10/2011.

**Tipiti.** 2014. "Amazonian Quechua". *Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 12 (1).

**Uzendoski, M.** 2005. *The Napo Runa of Amazonian Ecuador*. University of Illinois Press, Urbana.

**Uzendoski, M. y E. Calapucha-Tapuy.** 2012. *The Ecology of the Spoken Word: Amazonian Storytelling and Shamanism among the Napo Runa*. University of Illinois Press, Urbana.

**Viveiros de Castro, E.** 1998. "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(3): 469-488.

----- 1999. "Etnologia Brasileira". En *O que ler na Ciência Social Brasileira 1970-1995*, Volume 1, editado por S. Micelli. p. 109-224. São Paulo: Sumaré: Anpocs.

----- 2010. *Metafísicas Canibales. Líneas de Antropología Postestructural*. Katz, Buenos Aires.

**Wagner, R.** 1975. *The Invention of Culture*. University of Chicago Press, Chicago.

**Whitten, N. y D. Scott Whitten.** 2008. *Puyo Runa: Imagery and Power in Modern Amazonia*. University of Illinois Press, Urbana.