

**El *Sumak Kawsay* – *Suma Qamaña* y el acontecimiento indígena:
Una crítica desde la ontología política de la resistencia**

Pablo Dávalos

Pontificia Universidad Católica del Ecuador

A José María Muenala

In memoriam

¿Es el concepto del *Sumak Kawsay* en su voz andino-kichwa, o *Suma-Qamaña* en su versión aymara, solamente una representación de una manera de ser-en-el-mundo de los pueblos indígenas, en este caso kichwa y aymara andino-amazónicos? ¿Es solo una oportunidad para replantear el debate sobre el desarrollo y el crecimiento económico bajo otros esquemas conceptuales y éticos? ¿Es posible identificar en esos conceptos no solamente una trama conceptual diferente pero acotada al Ser de estos pueblos, sino la alteridad radical a la misma textura del mundo? ¿Es posible que exista “algo más” en estos conceptos que impliquen una nueva comprensión de las categorías de base para el pensamiento moderno y, en consecuencia, la posibilidad de comprender no solo de otra manera estas categorías sino, incluso, enunciar otras categorías que le sean diferentes e irreductibles? ¿Qué significa una “ontología política de la resistencia”?

A riesgo de forzar y extender la interpretación del concepto *Sumak Kawsay–Suma Qamaña* a dominios que aparentemente no le pertenecerían, como es el caso de la ontología política, puede ser que, efectivamente, en estos conceptos de los pueblos indígenas andino-amazónicos radique la posibilidad de comprender los problemas que ahora nos conciernen y que, definitivamente, ameritan otras respuestas, otras perspectivas y, por supuesto, otras soluciones.

Estamos en un momento en el que un cambio de perspectiva teórica es fundamental para comprender, asumir y, en consecuencia, transformar al mundo, y el concepto del *Sumak Kawsay – Suma Qamaña* puede ayudarnos, porque nos permite comprender al mundo desde una perspectiva diferente, y es esa “diferencia” la que puede marcar la ruptura clave en el pensamiento actual. Como lo establece el filósofo portugués Boaventura de Souza Santos: “vivimos en tiempos de preguntas fuertes y respuestas débiles” (Santos: 2013, 9). Son tiempos caracterizados por fenómenos sociales que exigen un cambio radical en la perspectiva teórica para abordarlos y comprenderlos.

El concepto andino-amazónico del *Sumak Kawsay – Suma Qamaña*, más que una propuesta acotada a sus circunstancias específicas y concretas sería, en realidad, la posibilidad de proponer un giro epistemológico radical que demandan nuestros tiempos y sus problemas. Ese giro epistemológico radical implica un proceso de olvido y desaprendizaje del canon establecido, o como lo establece I. Wallerstein “impensar las ciencias sociales” (Wallerstein: 2004), pero ahora desde otra perspectiva civilizatoria, porque solamente desde el des-

aprendizaje puede re-construirse una mirada más plural que implique perspectivas diferentes.

En efecto, es necesario realizar un cambio de perspectiva en la forma por la cual comprendemos, asumimos y realizamos nuestra vida. Los problemas del siglo XXI ameritan respuestas del siglo XXI. Son problemas que han nacido desde nuestra forma de asumir y actuar sobre Lo Real. A medida que nuestra visión y nuestra percepción de Lo Real sigan imbricadas en una forma de ver al mundo con categorías que pertenecen al siglo XIX, será cada vez más difícil que podamos articular respuestas y soluciones para los problemas del presente. El concepto del *Sumak Kawsay* – *Suma Qamaña*, es justamente la posibilidad de volver a ser contemporáneos de nuestro tiempo histórico porque plantean un cambio de perspectiva civilizatoria que es fundamental para poder comprender y resolver los problemas creados desde la trama civilizatoria de la modernidad y el capitalismo. Sin salir de esa trama civilizatoria creada desde la modernidad, asumir, comprender y resolver los problemas que esa misma modernidad genera es virtualmente imposible.

A la noción del *Sumak Kawsay* - *Suma Qamaña* cuya traducción más verosímil sería aquella de “*vida en plenitud*”, habría que agregarle un conjunto de nociones que emergen desde de la praxis política de los movimientos indígenas, fundamentalmente, kichwa y aymara andino-amazónicos, en especial de Ecuador y Bolivia; por ejemplo, los conceptos de *Estado Plurinacional*, “*Ñaupá*”, “*Tinku*”, etc., y que se vinculan a otros discursos de los pueblos indígenas del continente como: “*mandar obedeciendo*”, “*cambiar al mundo sin tomar el poder*”, “*un mundo donde quepan todos los mundos*”, “*para todos todo, para nosotros, nada*”, etc.

La trama histórica de los conceptos

Esos conceptos no nacen desde una práctica institucional del saber y la verdad creada desde la trama civilizatoria de la modernidad. No han sido forjados desde el gabinete de trabajo de ningún investigador o académico, ni desde un centro de investigación o un *think tank* determinado. Son conceptos creados desde una praxis de resistencia y movilización social. Están impregnados de sus circunstancias, y éstas hacen referencia a vastos procesos de transformación social que nacen desde la dialéctica de la violencia del capitalismo contemporáneo y de la modernidad que le sirve de sustento, con las resistencias que provoca y suscita.

Cuando un concepto nace desde una praxis social de resistencia su consistencia epistemológica es diferente a aquella que nace desde la academia, porque la consistencia teórica de la academia es volátil y siempre está en relación con un determinado régimen de verdad como lo demuestran, por ejemplo, todas las reformas universitarias del proceso de Bolonia que se generaron durante la globalización neoliberal de inicios del siglo XXI; mientras que aquellas teorías, conceptos e ideas que nacen desde la trama política de su propia historia y que tienen como sustento procesos teóricos en los que participa la sociedad misma, van más allá de la academia porque su horizonte de referencia es, precisamente, esa trama histórica a la que cuestionan y con la que están involucrados en una dialéctica incesante. En consecuencia, remitirse a esos conceptos, a estas ideas, como aquellas que provienen desde el *Sumak*

Kawsay – Suma Qamaña, implica hacer referencia a esa praxis política desde la cual cobran consistencia, coherencia y condiciones de posibilidad.

Es esa praxis política de los movimientos indígenas de un continente al que los indígenas se resisten a llamar “América” y ahora han adoptado el nombre dado por los pueblos kunas: *Abya Yala*, la que crea esas condiciones de posibilidad para que estos conceptos no solamente interpelen una forma de Estado-nación, de cultura, de identidad, de la política, del derecho, de la justicia, y de otras nociones de base de nuestro mundo, sino que cuestionen radicalmente la trama civilizatoria que los sustenta y les da contenido.

En la emergencia política de los movimientos indígenas del continente y su resistencia a la globalización neoliberal, subyace algo más que el cuestionamiento a estructuras de poder y dominación que, en realidad, se estructuran y sostienen desde la conquista europea al Abya Yala y atraviesan toda la colonia hasta las repúblicas modernas. Se trata, en consecuencia, de comprender ese “algo más” al que hace referencia la lucha y la praxis política de los pueblos indígenas, como un cuestionamiento radical a la estructura del mundo tal como lo conocemos, tal como lo apreciamos, tal como lo vivimos.

La traducción imposible: academia y poder

No obstante, hay que indicar que la academia occidental y moderna ha empezado a dar cuenta de ese proceso de creación teórica que nace desde la resistencia a la modernidad y al capitalismo que realizan los movimientos sociales y los movimientos indígenas, y al situar esa praxis teórica en su radar institucional intenta integrarla a su canon traduciéndola a sus coordenadas institucionales y políticas. Al integrarla dentro de su propia praxis institucional ha suprimido todas aquellas aristas que podían haber lastimado la razón moderna.

Esa traducción e integración las ha convertido en variaciones de *Lo Mismo*. Es un proceso relativamente contradictorio, porque esa misma academia dominante, que alguna vez negó cualquier posibilidad a los indígenas (en cuanto oprimidos) de que puedan cuestionar al mundo por fuera de ese horizonte que estructuraba la misma opresión (por ejemplo, los estudios culturales de la academia anglosajona), ahora considera que su praxis política, con todo lo radical que pueda parecer, en realidad, sería otra expresión de *Lo Mismo*. Según esa traducción académica, esa crítica que realizan los indígenas, a pesar de su aparente radicalidad, formaría parte de la estructura ontológica de Lo Real en cuanto Real. Tal es la propuesta que empieza a emerger desde la academia dominante con relación a varios conceptos e ideas de los pueblos indígenas pero, en especial, con respecto al *Sumak Kawsay – Suma Qamaña*.

Desde esta perspectiva de *Lo Mismo*, la praxis política de los movimientos indígenas del Abya Yala ha sido reducida a una lucha por los derechos humanos y colectivos, por la democracia en su formato liberal, por la ampliación de la ciudadanía, por el desarrollo económico y la lucha contra la pobreza, por la integración regional, por el respeto a sus identidades culturales, por la autonomía de sus territorios; en fin, toda una serie de discursos que, en definitiva, inscriben esa lucha y esa praxis política siempre al interior de *Lo*

Mismo y clausuran su posibilidad de que contengan un sustrato diferente e irreductible a *Lo Mismo*, vale decir, su carácter de Alteridad Radical.

Sumak Kawsay: el desafío a lo Real

Mi criterio es que la fuerza que tienen estos conceptos, estas ideas de los pueblos indígenas del *Abya Yala*, se debe al hecho de que efectivamente se inscriben por fuera del marco teórico-epistémico que enmarca y define la estructura del mundo tal cual lo conocemos, lo valoramos, lo vivimos. Son un desafío al mundo de *Lo Mismo*. Son un desgarramiento radical y ontológico a la realidad en cuanto realidad y que es producida y re-producida desde la trama de la razón moderna. En otros términos, no puede comprenderse al *Sumak Kawsay - Suma Qamaña* desde las estructuras teóricas de la ontología de lo Real en cuanto Real y de su régimen de verdad-saber sin denunciar, precisamente, la ontología de lo Real y la consistencia ideológica de todo régimen de verdad-saber.

Por ejemplo, en el caso del *Sumak Kawsay – Sumac Qamaña*, este concepto no critica solamente las derivas del discurso del desarrollo y del crecimiento económico, sino que el contenido de su verdadera crítica hace referencia al marco conceptual que estructura y define al desarrollo y crecimiento económico como realidad en sí misma, como colonización y reificación de lo Real en cuanto Real, como un orden separado de toda estructura social e histórica, es decir, el Orden del *oikos* (economía). Si se quiere, la crítica del *Sumak Kawsay – Suma Qamaña* no es solo una crítica epistémica a cualquier teoría del desarrollo económico, sino una crítica radical al contenido de *realidad* en cuanto realidad que subyace y que emerge de toda noción de desarrollo y crecimiento económico, en consecuencia, una crítica radical al *oikos* en cuanto Orden que define y estructura Lo Real en la modernidad y el capitalismo tardío.

No se trataría de un cuestionamiento radical a las teorías del desarrollo económico y del crecimiento y la propuesta de que es posible un “otro” desarrollo o, quizá, la posibilidad de un “posdesarrollo” que incorpore contenidos éticos en un “universo reiterativo” (Walzer, 1989, cit. por Pablo Mella, 2014), sino la posibilidad de un cambio de perspectiva teórica en la cual se constata la violencia del *oikos* como un orden que pretende colonizar lo Real y, desde esa colonización, otorgarle consistencia ontológica. Desde el concepto del *Sumak Kawsay – Suma Qamaña* podemos proponer la hipótesis de la desaparición necesaria e histórica del orden del *oikos* como fundamento de toda emancipación humana. Hasta ahora, toda estrategia de emancipación pasaba por la liberación del orden del *oikos* y su inscripción en lo social-histórico. Con el concepto del *Sumak Kawsay – Suma Qamaña* podemos ir más allá y proponer su disolución en cuanto Orden y colonización de lo Real.

Es necesario comprender que desde la emergencia del capitalismo el Orden del *oikos* coloniza lo Real y lo estructura en conformidad con sus propias prescripciones. En el capitalismo es casi imposible visualizar lo Real fuera de las coordenadas del *oikos*. Pero también es imposible comprender lo Real por fuera de la racionalidad que emerge con la burguesía. Lo Real, de esta forma, está colonizado tanto por una estructura de pensamiento que se ha autodefinido como “racional”, cuanto por un Orden que lo trasciende y que adopta la forma del *oikos*. El concepto del *Sumak Kawsay – Suma Qamaña*

propone la descolonización de lo Real en cuanto “racionalidad” y en cuanto adscripción alienada al Orden del *oikos*; tal es su fuerza.

“Lo Real es racional” (?)

La estructura de lo Real en cuanto Real desde la emancipación política de la burguesía en los siglos XVIII y XIX tiene una consistencia de racionalidad. Fue el filósofo alemán G. W. F. Hegel quien establecía que “lo real es racional” al interior de la ilustración europea de los siglos XVIII y XIX (Hegel, 1988). La apelación a una estructura racional de Lo Real no era una apelación a una necesidad de la renovación de la filosofía o a la necesidad de un nuevo orden de saber, sino que obedecía a la necesidad política de la burguesía de situar un nuevo *locus* para las relaciones de poder que emergían desde la disolución del orden teocrático y medieval europeo y la conquista planetaria del capitalismo. La estructura racional de Lo Real era y es una necesidad política de dominación y poder.

Esa idea de “racionalidad” contaminó la forma de comprender y asumir Lo Real en cuanto Real al extremo que el mismo filósofo alemán G. W. F. Hegel, en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* dice con respecto al mundo (*Abya Yala*) que vienen a “descubrir” los europeos en los siglos XVI y XVII justifica y legitima el genocidio por la constitución ontológicamente inferior de los “americanos”:

“Pero en la época moderna, las tierras del Atlántico, que tenían una cultura cuando fueron descubiertas por los europeos, la perdieron al entrar en contacto con ellos. La conquista del país señaló la ruina de su cultura, de la cual conservamos noticias; pero se reducen a hacernos saber que se trataba de una cultura natural, que había de perecer tan pronto como el espíritu se acercara a ella. América se ha revelado siempre y sigue revelándose impotente en lo físico como en lo espiritual. Los indígenas, desde el desembarco de los europeos, han ido pereciendo al soplo de la actividad europea. En los animales mismos se advierte igual inferioridad que en los hombres... En general todo el mundo americano ha ido a la ruina, desplazado por los europeos. Las tribus de la América septentrional han desaparecido o se han retirado al contacto con los europeos. Decaen poco a poco y bien se ve que no tienen fuerza bastante para incorporarse a los norteamericanos en los Estados libres. Estos pueblos de débil cultura perecen cuando entran en contacto con pueblos de cultura superior y más intensa.” (Hegel, 1986: 170-171).

El filósofo latinoamericano Enrique Dussel criticaría esa violencia inherente a la estructura racional del mundo y situaría en ese acto de conquista y violencia el nacimiento de la modernidad. La modernidad no nace con el “descubrimiento” sino con el “encubrimiento del Otro” (Dussel, 1994). El *locus* verdadero de la modernidad es la violencia sistemática, persistente y estructurada con respecto al Otro en cuanto Otro. La estructura que sostiene esa violencia y la configura en sus condiciones históricas como parte de Lo Real en cuanto Real es, precisamente, la racionalidad del mundo. Esa racionalidad creó un sistema sustentado en la dominación política a través de la idea de raza (Quijano, 2014).

En consecuencia, es imprescindible asumir que el concepto clave de la modernidad: “Lo Real es racional” es un concepto violento en su esencia, porque apela a un sujeto de racionalidad y a una estructura de racionalidad que desprecia la complejidad y diversidad del mundo. porque se construye desde una visión homogénea de Lo Real que excluye la Alteridad Radical.

Esa violencia que emerge desde la racionalización del mundo aparece de forma transparente cuando la burguesía coloniza Lo Real desde el orden del *oikos*. En el medioevo europeo la estructura de Lo Real estaba atravesada y constituida desde la apelación a un orden trascendente, metafísico y cuyo eje central era la idea de Dios. En la emancipación política de la burguesía, se fractura ese eje estructurante de lo Real y emerge el *Logos* (el *cogito* cartesiano) como fundamento de la racionalización a lo Real que realiza la burguesía. Empero, ese formato de racionalización está acompañado por la violencia de la invisibilización a toda forma de racionalidad que no comparta el supuesto de que “lo Real es racional”. La invisibilización implica la desaparición necesaria del Otro en cuanto Otro. La construcción de lo Real que nace desde la emancipación política de la burguesía implica la desaparición del Otro en cuanto Alteridad.

El concepto del *Sumak Kawsay – Suma Qamaña* que emerge desde la lucha política de los pueblos indígenas andino-amazónicos es la constatación de esa frontera de violencia de la racionalidad moderna. Es la constancia de que detrás del núcleo de lo Real es racional existía una dialéctica que no se encerraba en sí misma sino que tenía como polo alternativo al Otro en cuanto Otro. El concepto de *Sumak Kawsay – Suma Qamaña* permite comprender la violencia implícita en toda estructura racional y moderna de lo Real en cuanto Real.

El *oikos* como colonización de lo Real

La realidad del capitalismo adopta la forma de la mercancía. Pero la mercancía no es solo un objeto destinado al intercambio, es la estructura misma que asume Lo Real en cuanto Real desde el capitalismo y que ha sido sancionada y definida como tal desde la estructura racional del mundo. La mercancía se presenta como un hecho racional a pesar de que a su interior esté desgarrada por la reificación y el fetichismo.

Lo Real asume la forma de mercancía y, desde esa forma, la mercancía es Lo Real en cuanto Real. Un fenómeno que había sido ya advertido por Marx en 1844: los hombres (y mujeres) crean la realidad pero ésta no les pertenece, al contrario, se les aparece como un poder externo y amenazante; solo cuando se sitúan fuera de esa realidad que diariamente crean, se sienten libres, se sienten humanos. La realidad que crean es inhumana pero la realidad en la que son humanos no pertenece a la realidad. Una paradoja y una contradicción que nace desde la reificación de la mercancía y el fetichismo mercantil.

La estructura racional de la modernidad crea las condiciones de posibilidad para la reificación de lo Real y para la colonización de lo Real desde la mercancía. Esa colonización trasciende a la propia mercancía. Se sitúa más allá de la reificación mercantil y crea un orden trascendente y ahistórico para lo Real en cuanto Real. Ese Orden en el cual se inscribe la modernidad es el

oikos como alienación permanente. El Orden del *oikos* se extiende, consolida y coloniza lo Real desde varias formas, una de ellas, quizá la más importante en la globalización neoliberal, sean los discursos del desarrollo económico en todas sus formas, incluidos sus críticos.

Desarrollo y crecimiento económico: *théos* y *télos*

En efecto, el discurso de desarrollo y crecimiento económico rebasa el marco que lo aloja, en la ocurrencia aquel del *oikos*, y crea un sentido de ser-en-el-mundo que determina pautas de comportamiento, modos de relacionamiento, expectativas individuales y sociales, formas de valorar la realidad así como las maneras de asumir y comprometerse con ella y que estructuran la realidad humana en cuanto realidad.

La preeminencia de una razón cuantitativa-instrumental, ese deseo de *plus* que se inscribe en la psiquis misma de los seres humanos y en su relación con su propia realidad, la mimesis con la forma-mercancía que marca la reificación moderna, entre otros fenómenos, dan cuenta de que el discurso del desarrollo y crecimiento económico, en cuanto discurso, rebasa su propio marco conceptual explícito y forma parte de una construcción imaginaria, de una realidad simbólica, que se convierten en el núcleo duro de la ideología moderna. El discurso del desarrollo y del crecimiento económico se asientan sobre un sustrato simbólico que determina no solo el alcance y límites de una actividad humana concreta, en este caso el Orden del *oikos*, sino la realidad en sí misma.

Ahí subyace un complejo fenómeno social que hay que comprenderlo; y es que el concepto de desarrollo y crecimiento económico rebasan su propio contenido. Es decir, cuando hablamos de desarrollo y crecimiento económico no hacemos solamente referencia a un conjunto de técnicas, políticas, estrategias, discursos y praxis que tienen en el discurso de la economía su razón última, sino que hay un excedente simbólico en estos conceptos que no puede ser reducido a la trama teórica de la economía ni de la política.

Si el discurso del desarrollo y el crecimiento económico es eficaz y moviliza a las sociedades en el capitalismo, es por ese excedente simbólico que no puede ser ni comprendido ni asumido por el discurso económico y político, porque su conformación radica, precisamente, en el exceso. Cuando cualquier discurso crítico se aproxima y pretende comprender estos conceptos, hay algo que se escapa por los intersticios de estos discursos y, por tanto, no puede ser comprendido o, en todo caso, racionalizado desde estos discursos críticos.

En los conceptos de *desarrollo* y *crecimiento* siempre habrá ese resto simbólico irreductible a cualquier analítica y racionalidad y que conforma su núcleo duro. Quizá esto puede aparecer con más precisión cuando el discurso del desarrollo y el crecimiento se confronta al discurso crítico del "*decrecimiento*". En esa confrontación no es la episteme ni la racionalidad la que rescatan al discurso del desarrollo y del crecimiento, sino ese excedente simbólico que los conforma. En la matriz racional occidental y moderna, el discurso del "*decrecimiento*" provoca "ruido simbólico" en el sentido de que altera ese resto simbólico del discurso del desarrollo.

En la vida cotidiana de millones de seres humanos y que han sido inscritos al interior de la trama moderna de ser-en-el-mundo (o mundo-de-la-vida), el discurso del desarrollo despliega las condiciones de posibilidad en las que cada una de estas personas comprenden su tiempo y su futuro; por ello este discurso se presenta como una solución de continuidad con la idea decimonónica del “progreso”. Esas condiciones de posibilidad son estratégicas e instrumentales, qué duda cabe, pero también, y fundamentalmente, son simbólicas.

El concepto del *Sumak Kawsay – Suma Qamaña*, en consecuencia, es una crítica radical al Orden del *oikos* en cuanto sentido y coherencia de la producción de Lo Real en cuanto Real. Al criticar al orden del *oikos* critica el sustrato que contiene y define su coherencia y esta crítica es tan fuerte que cuestiona radicalmente el contenido de lo Real en cuanto realidad.

Ahora bien, es necesario indicar que la crítica al discurso del desarrollo económico acompaña a su misma formulación. Desde su enunciación en 1949 por parte del Presidente americano Truman, ese discurso del desarrollo económico ha sido criticado incluso desde la misma academia que lo fundamentó y lo consolidó. Hay una larga tradición de crítica radical al desarrollo económico y que lo muestra como falacia, como simulacro, como dispositivo ideológico, en fin, como producto ideológico de una relación dada de poder, pero esa crítica con todo lo radical que ha sido y es, no ha logrado fracturar el núcleo simbólico fundamental del discurso del desarrollo y que se relaciona con el discurso simbólico del progreso.

Empero, el caso del concepto del *Sumak Kawsay – Suma Qamaña* es algo diferente, porque no se trata de continuar una crítica que forma parte de la episteme misma de ese discurso, sino de un cambio de perspectiva radical que genera importantes consecuencias, no solo analítica y teóricas sino, fundamentalmente, históricas y sociales. Lo mismo puede decirse del concepto de Estado-plurinacional. En este caso es el orden de la *polis* el que se somete a una crítica radical, incluido sus conceptos canónicos como aquellos de democracia, participación, ciudadanía, derechos, etc.

Sumak Kawsay – Suma Qamaña: acontecimiento y crítica

La praxis política de los movimientos indígenas es una praxis histórica y, en ese sentido, es contemporánea de sí misma, del mundo en el que viven y del mundo al que apuestan. Su apelación al pasado es un recurso a su memoria ancestral para comprender al presente y valorar el futuro que puede ser. Su apelación a su propia memoria es parte de su vivencia. Ningún pueblo en ninguna parte puede vivir sin ese recurso a su propia memoria. La memoria de los pueblos indígenas es memoria viva. Es memoria que se rehace constantemente con el presente. No niega al presente, sino que lo reconfigura a través del recurso a la memoria; y no es una memoria como recurso nemotécnico, sino como vivencia. Esa memoria le hace comprender que la vida humana es, por definición, una aventura cósmica y, por tanto, holística, compleja, contradictoria, en permanente creación, en donde el caos se imbrica sobre sí mismo para crear orden y viceversa. Esa memoria viva se confronta a esa otra memoria que es producida desde el poder y la racionalidad moderna y

que, en cambio, es instrumental, estratégica, operacional. El conflicto es inevitable.

Ese conflicto puede ser visualizado como resistencias a la modernización, o como lo prefiere el pensamiento conservador como “choque de civilizaciones”, pero es un conflicto que revela que al interior de la sociedad es posible abrir espacios para situar otra forma de comprensión del mundo y otorgar nuevos contenidos a los discursos emancipatorios y liberadores.

Pienso, por tanto, que ahí radica esa fuerza de los conceptos indígenas, que al formar parte de una praxis política permiten situar esa praxis como discursos alternativos que cuestionan el sentido y la estructura del mundo. El mundo no puede ser el mismo luego de ese *acontecimiento*. Hay algo que permite comprender que ese mundo tal como lo conocemos es una creación humana y que la realidad de la que releva puede ser transformada radicalmente.

A esta praxis histórica y social que fractura el sentido, la coherencia, la estructura del mundo y que, al mismo tiempo, abre la posibilidad de pensar y actuar de *otra* manera, cabe denominarlo como *acontecimiento*. Este es un concepto fuerte y está emparentado con la filosofía y la ontología, empero puede servir para comprender la praxis política del movimiento indígena y la importancia que implica. Esa praxis es un *acontecimiento* porque el sentido de la realidad y la estructura del mundo no son y no pueden ser las mismas después de su emergencia y constitución. Es un *acontecimiento* que abre el espacio de posibles sociales y sitúa en ese espacio las coordenadas de otra realidad o, si se quiere, de que *otro* mundo es posible.

Es tan fuerte el *acontecimiento* provocado por la praxis política de los movimientos indígenas que creó las condiciones de posibilidad para la emergencia y constitución de los gobiernos progresistas de América Latina de fines de los noventa y de toda la primera y segunda década del siglo XXI, así como de todas las transformaciones sociales e institucionales que ellos provocaron, incluidas las declaraciones constitucionales en Ecuador y Bolivia en el año 2008 como Estados plurinacionales y la referencia constitucional a los conceptos de *Sumak Kawsay* – *Suma Qamaña* como nuevos referentes para el desarrollo y la economía.

No solo eso, sino que los mismos gobiernos progresistas de esa época emergieron desde ese *acontecimiento* pero para clausurarlo de forma definitiva. Los gobiernos progresistas latinoamericanos utilizaron toda la fuerza del liberalismo y la violencia del Estado-nación para restaurar el sentido de orden y la estructura del poder como principio de realidad del capitalismo y la modernidad, y que habían sido desgarradas en su estructura más íntima por la praxis política de los movimientos indígenas.

Los gobiernos progresistas latinoamericanos de ese entonces, a contrapunto de la interpretación oficial que los sitúa como una avanzada de las ideas más progresistas, democráticas e incluyentes, en realidad, fueron la respuesta del poder ante el *acontecimiento indígena*. Si el *acontecimiento* creado desde la praxis política indígena abrió el espacio de posibles histórico sociales, los gobiernos progresistas de ese periodo se empeñaron con todas sus fuerzas y todos sus recursos, en cerrarlo.

Sumak Kawsay – Suma Qamaña: la crítica radical a Lo Real y al Orden

Empero y más allá de la dialéctica de la confrontación entre el Estado-nación y la praxis política de los pueblos indígenas, el *acontecimiento* que nace desde esa praxis política del movimiento indígena no solo cuestiona al sistema capitalista, ni tampoco las formas que asume la modernización, sino que al mismo tiempo que cuestiona radicalmente a la modernidad y al capitalismo abre el *espacio de posibles sociales e históricos*, y es un espacio que integra todos los aspectos de la vida social. En él caben las dimensiones económicas, sociales, políticas, jurídicas, simbólicas, semióticas, epistémicas, etc.

Es necesario, en consecuencia, comprender al *acontecimiento indígena* como una crítica radical a la totalidad de la vida social que al tiempo de criticarla abre la posibilidad de pensar y actuar de otra manera. Esa crítica radical abre un espacio de posibles sociales e históricos que comprende a la totalidad de la vida social.

La totalidad de la vida social es un concepto que hace referencia al mundo que vivimos, valoramos y en el cual consta nuestra praxis de todos los días. Es una realidad reificada, qué duda cabe, pero es *nuestra* realidad. Nuestra propia praxis la ratifica cotidianamente. En virtud de que define el mundo en el que somos y en el que actuamos, nada puede haber fuera de él. Aquello que excede a esa realidad puede asumir la forma de la estética, como por ejemplo en la plástica o la literatura, o la forma de *esquizo*; es decir, como una realidad patológicamente no-real. Pero sabemos claramente dónde termina la estética y dónde comienza Lo Real, así como distinguimos claramente al *esquizo* y su exceso patológico de realidad. Pero cuando está en juego el espacio de posibles sociales e históricos, aquello que se juega es precisamente la consistencia y permanencia de aquello que hasta hace unos momentos configuraba al mundo tal como lo habíamos conocido desde siempre. El mundo deja de ser el mismo, pierde esa consistencia de una realidad establecida de antemano y para siempre, y apela a la interrogación sobre ese mismo sentido y esa consistencia del mundo.

En esa interrogación sobre la estructura del mundo emerge una voluntad de poder para cerrar esa interrogación, es decir, para clausurar el espacio de posibles histórico-sociales, para acotarlo, para reducirlo, finalmente, a las dimensiones del poder. Esa voluntad de poder es más fuerte mientras más amplio es el espacio de posibles histórico-sociales que se abre. Pienso, por ejemplo, en la fuerza con la que el poder se opuso a cualquier alternativa en los casos de los territorios indígenas, TIPNIS en Bolivia y Yasuní-ITT en Ecuador. Más allá de cualquier consideración de valoración económica y que legitimaba los argumentos del poder, tanto en Bolivia como en Ecuador, lo que estaba en juego era clausurar la posibilidad de que la humanidad se desprenda del concepto del *oikos* y que visualice el hecho real de que *Otro mundo es posible*.

Se trata de una constante histórica. Ante cualquier signo que rebase la estructura de la realidad, su consistencia y su sentido que da estructura al mundo-de-la-vida, la voluntad de poder asume la forma, por decirlo de alguna manera, de un anti-acontecimiento. La voluntad de poder cierra ese espacio de posibles sociales e inaugura una dialéctica de confrontación con esas resistencias sociales, una dialéctica que no se cierra nunca, porque el espacio

de posibles sociales representa, precisamente, la resistencia a esa voluntad de poder que siempre está presente.

La historia da cuenta de una gran cantidad de acontecimientos que fueron cerrados algunos de ellos de la forma más violenta porque representaban amenazas radicales al orden. Consta, por ejemplo, la Comuna de París, la insurrección de Túpac Amaru, entre otros acontecimientos.

La forma por la cual el poder crea todos los argumentos y la parafernalia ideológica-simbólica que, por supuesto, incluye la fuerza, para cerrar el espacio de posibles sociales que nace desde el concepto de *Sumak Kawsay* – *Suma Qamaña*, amerita una comprensión diferente del poder.

Hacia un marco teórico de las ontologías de la resistencia (I)

En efecto, el poder no solo es dominación de clase. No solo es dominación desde un campo del saber. No solo es dominación desde un argumento racial y étnico y que determina una colonialidad del poder. No es solo la violencia patriarcal. El poder no solo es la capacidad de ejercer legítimamente la violencia. Tampoco puede reducirse a la microfísica de poderes que circulan por el plexo social; el poder, evidentemente, contiene a todas estas formas de dominación, control y sujeción, pero hay un resto que lo excede, que lo rebasa en su praxis misma como poder. Precisamente por ese “exceso”, el poder no puede ser referido a un campo específico, por ejemplo, el orden del *oikos*, el *nomos*, la *episteme* o la *polis*. El poder se inscribe efectivamente en cada uno de esos órdenes pero los rebasa. Es poder económico, pero también es poder político, y también poder jurídico, y también poder teórico; en fin, el poder siempre vive en el exceso. Pero es un exceso a sí mismo. Ese excedente da cuenta de que el poder tiene la capacidad de crear y re-crear la realidad en cuanto realidad.

Más allá de su voluntad de dominación, el poder tiene la capacidad de crear un bucle recursivo con el principio de realidad que lo aloja. Por ello, crea las condiciones para el saber-verdad y también para la hegemonía de ese saber-verdad. El poder crea y re-crea Lo Real y, al mismo tiempo, es re-creado por éste. De todas las dinámicas que nacen desde el poder y que van desde la microfísica de las relaciones de poder hasta la violencia legítima del Estado, quizá la capacidad que tiene el poder de imbricarse con Lo Real en un bucle recursivo, en el cual el poder a la vez que crea es re-creado por Lo Real, sea la más significativa. Esto quiere decir que lo Real en tanto que Real es una producción del poder y que éste, a su vez, se retroalimenta, por decirlo así, desde esa realidad que él contribuye a crear.

Asumo a lo Real en su consistencia ontológica, es decir, como definición del Ser en cuanto Ser. La apelación a una ontología de lo Real se debe al hecho de que Lo Real como principio de realidad siempre tiene un resto que la rebasa a sí misma; siempre produce un excedente de sí mismo y la única forma que se puede asumir ese excedente es, no hay otra forma, por un atajo metafísico y cuya expresión más coherente quizá haya sido realizada por el filósofo alemán G. Hegel quien establecía que “*Lo Real es Racional y Lo Racional es Real*”.

Si el poder crea y re-crea Lo Real en un bucle recursivo, se abre, al interior de la sociedad, un conflicto que tiene que ver, precisamente, con ese bucle

recursivo entre el poder y Lo Real. Ese conflicto asume una dimensión dialéctica pero con una distinción que me parece importante: es una dialéctica que nunca se cierra en ninguna síntesis; es decir, es una dialéctica radicalmente abierta; y está radicalmente abierta porque el conflicto que se produce y genera desde el poder no altera solamente su voluntad de dominación sino su capacidad de crear y re-crear el principio y sentido de realidad en sí misma. Aquello que está en juego con la dialéctica del poder es, en última instancia, el sentido de lo Real en cuanto Real, y Lo Real nunca está definido ni cerrado.

Lo Real define todo lo que somos y todo lo que pensamos. Establece el marco de coordenadas fundamentales para Ser-en-el-mundo. Esas coordenadas refieren a una frontera en la cual cabe Lo Real en cuanto Real. Esa frontera tiene que, por definición, ser infinita o indelimitada. Su infinitud hace referencia a su capacidad de asumir y comprender lo Real como *totalidad*. En esa *totalidad* no pueden existir excedentes que la rebasen porque implicaría una falsa totalidad y, en consecuencia, ello denunciaría su carácter ideológico. Para evitar esa denuncia y cualquier punto de fuga la frontera que contiene a Lo Real en cuanto Real debe ser infinita. El único concepto que alberga racionalmente al infinito es el concepto teológico de Dios, por ello Lo Real es universal, necesario y suficiente en sí mismo. Casi todas las sociedades han articulado un concepto teológico que alberga su sentido de realidad.

Hacia un marco teórico de las ontologías de la resistencia (II)

La sociedad moderna es de las pocas sociedades que han abandonado de forma explícita la referencia a la teología para fundamentar su sentido y principio de Realidad. Al desalojar toda hipoteca especulativa han apelado a su propia capacidad de racionamiento (Lo Real es racional y lo racional es Real). Lo Real está dado por esa capacidad de comprender “racionalmente” el mundo, una comprensión sin ninguna apelación a teología alguna; en consecuencia, *Lo Real siempre es racional*.

Pero la apelación a lo racional como fundamento de Lo Real no significa en modo alguno que se renuncie a la visión de totalidad y la metafísica que le es inherente. La racionalidad de Lo Real obliga a ver a lo Real como un Real universal, necesario y suficiente en sí mismo. Aunque el argumento de comprensión de Lo Real no es teológico, el marco en el cual actúa esa racionalidad que comprende al mundo, y por tanto a Lo Real, sigue siendo metafísico y, en cierto sentido teológico, y es así porque la categoría de totalidad es, por definición, metafísica.

Quizá sea necesario un ejemplo histórico. En la Edad Media europea era imposible considerar Lo Real por fuera de la idea de Dios. Desde las relaciones de poder hasta la forma de garantizar su propia pervivencia como sociedad, la idea de Dios articulaba, definía y estructuraba al mundo en cuanto mundo y a la realidad en cuanto realidad medieval. Actuar por fuera de ese principio articulador de Lo Real que era la idea de Dios implicaba actuar desde un principio de caos y, en consecuencia, un principio del mal. Cuando la iglesia persigue a los apóstatas, herejes y brujas, lo hace pensando en salvaguardar ese sentido de realidad que consta como evidencia fáctica y como garantía de sobrevivencia histórica. Igual cuando persigue a Bruno, Galileo o Harvey.

Asimismo, la sociedad moderna sitúa sus condiciones de posibilidad en una *razón* (logos) que le permite comprender al mundo y Ser-en-el-mundo sin apelar a ninguna referencia teológica como principio articulador de su propia sociedad. Ni la política, ni el derecho, ni la economía, ni la estética, ni el conocimiento, entre otros campos y praxis sociales, apelan a teología alguna para legitimarse socialmente y garantizarse como principio de realidad para su propia sociedad.

Empero, en esas narraciones se oculta el núcleo teológico que las sostiene y estructura. Ese núcleo teológico que define Lo Real en cada caso específico, sea el derecho, la economía, la política, la estética o la ciencia, consta en las metáforas fundacionales que son apelaciones metafísicas y teológicas: el *estado de naturaleza* para fundar la violencia del orden político moderno, la *mano invisible* para la economía y su pretensión de equilibrio y armonía social, *el velo de la ignorancia* y la posición inicial de justicia para fundamentar al derecho, entre otras. Entre el mundo moderno burgués y el mundo feudal europeo hay más que coincidencias, hay un sentido de estructurar su propia realidad en un principio trascendente y metafísico.

Ambas sociedades sitúan ese principio de Lo Real en cuanto Real en un marco que trasciende a esas sociedades y, en tal virtud, se convierte en un marco meta-físico (en el sentido que Andrónico dio al término). Ese marco metafísico es el que hace de la razón moderna un proceso universal, necesario y suficiente en sí misma para articular el principio de realidad. Sin ese marco metafísico no existiría esa capacidad de asumir Lo Real al interior de una frontera infinita y que se cierra sobre sí misma. En la sociedad moderna, la Razón Moderna fundamenta la frontera que delimita Lo Real. Empero, la justificación última de la existencia de esa frontera no es racional en sí misma porque su contextura es metafísica.

Hacia un marco teórico de las ontologías de la resistencia (III)

La categoría de *totalidad* es otra forma de comprender Lo Real como creación de sí misma sin posibilidad de restos y excedentes. La totalidad remite a las condiciones de universalidad, necesidad y suficiencia para el Ser-en-el-mundo. Al procesar lo que existe como referencia a sí misma, la totalidad es también tautológica y es tautológica porque parte de un principio de identidad consigo misma. Por definición, la totalidad, para ser tal, debe incorporar a su interior incluso aquellos valores que la niegan y la contradicen. Al proceder de esta forma liquida todo resto del Ser y los incorpora dentro de un solo Ser en cuanto Ser. Remite, de esta forma, al pensamiento de Parménides en el cual el Ser es y el No-Ser, simplemente, no es.

Pero lo que es y lo que existe en cuanto existencia y que permite situar cualquier principio de realidad se trasciende a sí mismo porque niega cualquier otra forma de ser-en-el-mundo que no sea aquella determinada por la existencia de un solo ser y que está definido desde la noción de totalidad. Esa trascendencia en sí mismo cierra la frontera de Lo Real sobre sí mismo. Es siquiera impensable, inimaginable, inconcebible pensar, imaginar, concebir algo por fuera de esa frontera de Lo Real en cuanto Real. Esa retorsión sobre sí mismo de Lo Real hace que éste cree un resto que lo excede pero que lo conforma y afirma como Real, ese resto que nace de esa retorsión, de ese

pliegue de Lo Real sobre sí mismo, es la dimensión de Orden como estructura del mundo y de la realidad en cuanto realidad.

No solo que Lo Real define lo que somos o creemos ser, y lo que pensamos, sino que al plegarse sobre sí mismo crea una estructura para esa creencia, para ese pensamiento, para esa racionalidad. Esa estructura que nace desde la propia realidad pero que al mismo tiempo la excede a sí misma, es el sentido de Orden subyacente a toda realidad. El sentido de Orden le otorga a Lo Real una dimensión a-temporal. Al situarlo por fuera de cualquier contingencia temporal Lo Real se rebasa a sí mismo, y no solo que es totalidad e identidad consigo mismo, sino que también es trascendencia.

Quizá sea necesario una mayor elaboración teórica al respecto. Como lo había establecido, Lo Real define las fronteras desde las cuales somos y pensamos al mundo. Se trata de una frontera en la cual debe caber absolutamente todo lo que conforma nuestro ser en cuanto ser y nuestra capacidad de pensamiento. Esa frontera es la frontera de lo Real en cuanto Real. Esa frontera se nos presenta como totalidad y se legitima a sí misma desde un marco metafísico porque se considera a sí misma como universal, necesaria y suficiente, y esta forma de considerarse a sí misma, en realidad, no es sino la expresión del principio de identidad del Ser en cuanto Ser.

Empero, lo Real que produce Lo Real también produce la estructura que lo sostiene, que lo define, que lo enmarca. La totalidad necesita un marco desde el cual proceder con sus prescripciones. Ese marco, obviamente, está dado desde el mismo principio de Lo Real en cuanto Real, pero es como si este principio de Lo Real se excediese a sí mismo y tuviese que crear un bucle recursivo consigo mismo. Al hacerlo crea un excedente de sí mismo que se pliega sobre sí mismo. Es ese excedente de sí mismo el que actúa como soporte y estructura. Ese pliegue es Lo Real pero, por decirlo de alguna manera, en otra dimensión. Es una dimensión en la que no existe ni tiempo ni espacio. Mientras que lo Real opera en un tiempo y un espacio determinado, ese excedente que lo contiene, lo aloja y lo estructura, carece de una dimensión temporal definida y de cualquier referencia a un espacio concreto. Ese excedente de Lo Real que se pliega sobre sí mismo, es el sentido y estructura de Orden en cuanto Orden.

El Orden de Lo Real no es un orden temporal ni tampoco espacial. Es la forma y la estructura que asume la realidad en cuanto realidad. Está al interior de la realidad pero la trasciende. Pero no es una trascendencia por fuera de la realidad sino que nace desde su interior. Es un bucle recursivo de esa misma realidad consigo mismo. Ese pliegue de Lo Real consigo mismo hace nacer la estructura del Orden. La totalidad, en consecuencia, se convierte en una totalidad por fuera de toda dimensión temporal concreta y de toda referencia espacial explícita. Es una totalidad trascendente. Si esto es así, la frontera de Lo Real es una frontera no solo universal, suficiente y necesaria, sino también a-temporal y a-espacial.

La frontera del Orden se mantiene por la violencia. Es una violencia que crea una cesura en el mundo. Fuera de la frontera del Orden existe el vacío ontológico. Si lo Real en cuanto Real es, y si ese *ser* está contenido por la frontera del Orden en cuanto Orden, entonces la consistencia de Lo Real siempre es ontológica. Si la realidad es ontológica entonces el sustrato que

permite su comprensión siempre es racional y metafísico. Fuera de esa ontología existe el vacío. Lo que No-es no tiene posibilidades de existir. Para cobrar un estatuto de existencia aquello que No-Es tiene que cruzar la frontera ontológica que define Lo Real en cuanto Real. Por ello es tan fácil producir la desaparición ontológica de lo que No-Es, con el agravante de que a la desaparición ontológica corresponde el genocidio, el etnocidio y el epistemicidio. La estructura violenta de Lo Real en la modernidad y en el capitalismo implica, por concepto, la desaparición del Otro. La ontología implica un correlato de violencia. Decir que el mundo es, implica desconocer aquello que *No-Es*. Del desconocimiento a la desaparición solo media la historia de la violencia moderna.

Abrir la frontera del Orden en cuanto Orden es el desafío a lo Real en cuanto Real. Es crear un *acontecimiento* o, si se quiere, una ventana a la frontera del Orden para visualizar más allá de esa apertura el territorio del vacío ontológico creado por la razón moderna y el capitalismo. Es comprender que ese vacío es una producción del poder que crea Lo Real y el Orden. En ese vacío ontológico constan múltiples pueblos, tradiciones, costumbres, modos de vida y de ser que nada tienen que ver con la modernidad y el capitalismo.

El acontecimiento indígena

La praxis política de los movimientos indígenas de América Latina (*Abya Yala*) es un acontecimiento que rasga la contextura de Lo Real en cuanto Real y del Orden en cuanto Orden. Continúan a otro nivel aquello que emergió con fuerza en las movilizaciones de Seattle en el año 1999 y que recogía las resistencias a la globalización neoliberal: Otro mundo es posible. La praxis política de los movimientos indígenas es parte de su ontología política porque necesitan reivindicar su existencia como pueblos y como sociedades diferentes y alternativas a la modernidad y al capitalismo.

Sus movilizaciones, sus discursos, sus propuestas, entre ellas el concepto del *Sumak Kawsay - Suma Qamaña*, dan cuenta de esa ontología política que corresponde a aquello que podría denominarse como ontologías políticas de la resistencia, en donde aquello que está en juego es la posibilidad de un Ser diferente y con pleno derecho a la existencia. Esa ontología política crea el acontecimiento indígena y lo sitúa en las resistencias globales al neoliberalismo.

Ahora bien, el *acontecimiento* indígena permite situar ese principio de realidad y esa frontera de lo Real como Orden desde una textura crítica que permite su deconstrucción radical, y permite esa deconstrucción porque el *acontecimiento* indígena proviene desde una radicalidad que es exterior a esa realidad y a ese orden. Es una alteridad radical. El espacio de posibles que abre el acontecimiento indígena permite comprender lo real en su contextura ideológica, así como el sentido de orden que le es correlativo. Permite comprender y asumir otra contextura para Lo Real y permite cuestionar la frontera que lo establece.

El concepto de *Sumak Kawsay – Suma Qamaña* es la ruptura en la frontera de lo Real como Orden. Amplía el espacio de posibles histórico sociales hacia una dimensión en la que el orden del *oikos* pierde su carácter de estructura de Lo

Real. Es la pérdida de su condición en tanto estructura del mundo de Lo Real. Es la posibilidad de empezar a deconstruir la colonización de Lo Real hecha desde la reificación mercantil y el *oikos* como Orden. Es la respuesta más contundente y más coherente a la proclama de que *Otro mundo es posible*.

Referencias bibliográficas

Hegel, G. W. F. (1986). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. España: Alianza Universidad.

Hegel, G. W. F. (1988). *Fenomenología del espíritu*. (11ª reimpresión). México, FCE.

Dussel, Enrique (1994). *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. La Paz-Bolivia: Plural Editores.

Santos, Boaventura de Souza (2013). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Santiago de Chile: Ediciones Trilce.

Mella, Pablo (2014). *El debate ético político sobre el "buen vivir" (sumak kawsay, suma qamaña)*. Mimeo.

Wallerstein, Immanuel (2004). *Impensar las ciencias sociales* (4ª. Edición). México: Siglo XXI Editores.

Quijano, Aníbal (2014). *Cuestiones y Horizontes*. Argentina: CLACSO.