

I

Las estructuras fundamentales de la reciprocidad

El análisis teórico de la reciprocidad permite sacar a luz diferentes estructuras sociales de base que tienen la capacidad de producir los valores fundamentales de la vida en sociedad. En general, estas formas elementales pueden ser resumidas en dos estructuras fundamentales: la Alianza y la Filiación, reconocidas en todas las sociedades como los fundamentos de los que brota a todos su sentimiento de *ser humano*, ser una *humanidad*, y de su conciencia; pero como este sentimiento no pertenece a nadie en particular y se presenta, además, como trascendente, es que es nombrado como Dios y se dice que los hombres lo reciben. Hoy en día, sin embargo, ya no nos servimos de imágenes para narrar los primeros momentos del nacimiento de este sentimiento de humanidad, sino de razonamientos. Por eso llamamos “*reciprocidad binaria*” y “*reciprocidad ternaria*” a estas dos estructuras de base. La primera es más precisamente la sede de la *amistad*, que Aristóteles llama *philia*; la segunda de la *responsabilidad*.

La reciprocidad ternaria y la responsabilidad

La responsabilidad se inscribe, desde el origen, en la filiación de parentesco que sigue vigente todavía en muchas sociedades. Pero cabe notar, aquí, que se halla omnipresente en lo que llamamos el *mercado de reciprocidad*, porque éste se estructura según el modo de la *reciprocidad ternaria*: si cada intermediario, entre dos miembros de la comunidad de reciprocidad, *recibe de un lado y da del otro*, se convierte entonces en la sede de *una relación contradictoria* (que consiste en dar y recibir a la vez). De ahí brota su conciencia como ser humano y, a saber, de modo tal que aquí (en la *reciprocidad positiva*) la conciencia

de ser donador emerge sin nadie al frente que le reenvíe una imagen de esta conciencia, como sucede en el caso de una *relación cara a cara* (reciprocidad binaria). Así, en la *reciprocidad binaria cara a cara*, cada uno ve, en el rostro del otro, la transfiguración producida por el advenimiento de un sentimiento superior de humanidad, común, tanto al uno como al otro, y que se presenta como un *Tercero*. El *otro* es el revelador del *Tercero* que se puede llamar también el *Otro* (con mayúscula). El otro es entonces el *espejo* en el cual se refleja la *conciencia* como *advenimiento espiritual* en el ser humano.

En la *reciprocidad ternaria*, en cambio, el individuo encuentra en sí mismo la razón de su sentimiento de ser humano: la *individuación* o *encarnación* de lo que se considera, en la reciprocidad de alianza, como no pertenencia ni a sí mismo ni a otro, sino a un Tercero entre ambos, llamado *Dios*. En la *reciprocidad ternaria*, parece que el hombre sea no solo un porta-voz del sentimiento común sino también su fuente.

De ahí derivan los nombres de Hijo (de Dios) para el hombre y Padre (para Dios). Ahora bien, todo ser humano nace como intermedio entre generaciones y es Hijo, antes de ser Padre. Esta *individuación* del ser en conciencia de sí mismo, soberana y absoluta, funda la dignidad de cada individuo como Humanidad en sí. La verdadera *individuación*, creada por la *reciprocidad ternaria*, no tiene nada que ver con la particularidad biológica de los individuos. Pero ¿cómo puede entenderse esta individuación sin imagen, que atestigüe de su realidad? El sentimiento de responsabilidad nace de una estructura específica, ¿pero no tiene espejo en el cual reconocerse! La experiencia muestra solamente que si la cadena de la reciprocidad se interrumpiese y la estructura de reciprocidad se destruyese, el sentimiento de responsabilidad, que acompaña la *individuación*, desaparecería.

Esta *vulnerabilidad* de la *individuación* obliga entonces, de manera imperiosa, a respetar la estructura o ley que asegura su reproducción. La ausencia de “espejo” obliga a concebir que el *otro* sea *a priori* ne-

cesario al advenimiento del *Otro*, al advenimiento del sentimiento de ser humano, o sea, la ausencia de espejo obliga a imaginar a cualquier otro ser humano como co-creador del sentimiento de humanidad; se tiene que responder por él, en su propio nombre: una apuesta arriesgada, pero esta apuesta es lo que llamamos *responsabilidad*.

Cabe señalar que al encontrarse cada uno en la misma situación, la responsabilidad de los unos hacia los otros es la misma para todos, sea cual fuere la particularidad de cada uno. Basta haber nacido y compartir un lenguaje: haber recibido un nombre, para ser humano de manera universal.

A partir de la *reciprocidad ternaria simple*, nace otra estructura fundamental. Si la relación, que acabamos de comentar, se redobla en sentido inverso, es decir, si la relación de aquel que recibe, de un lado, y da, del otro, no sigue su curso hasta formar un círculo sino, por el contrario, choca con un límite que reenvía, al final de la cadena, el movimiento en sentido inverso (gracias a una relación de *reciprocidad binaria*) y que *el don de retorno* pasa por el mismo camino que el *don de ida* (como la lanzadera de un telar), el intermedio se encuentra en la situación contradictoria de dar, de un lado, y de recibir, del otro, pero de dos maneras que se invirtieron, la una en relación a la otra.

Puede ser también que los dones circulen según varias vías y que se constituya una red de relaciones que obliga, igualmente, a cada uno a preguntarse qué tenga que retornar a cada uno de sus donadores.

El hombre *responsable*, en la encrucijada de caminos, se pregunta *cómo ser justo*. Lo *justo* es un sentimiento que se impone, tanto como previamente la responsabilidad o la amistad. Pero es generado por la *reciprocidad ternaria bilateral*.

Ahora bien, el “¿cómo ser justo?” hace intervenir a la Razón. La Razón contesta esta pregunta diciendo: por la *igualdad*. Debemos a Aristóteles el haber demostrado este punto en la *Ética a Nicómaco*.

La Razón se apropia de lo que hasta entonces dependía sólo de las *obligaciones* que se imponían a los individuos, por la única fuerza de la convicción moral. Desde entonces, sabemos cómo en los mercados, la circulación de mercancías se desarrolla de manera libre aunque medida y mediada de *manera racional*: es que está ordenada al sentimiento de justicia que procede de la *reciprocidad ternaria generalizada*.

La reciprocidad ternaria generalizada como mercado de reciprocidad

Recientemente, el análisis del Mercado recibió dos contribuciones: una de J.-P. Guingane y otra de Simón Yampara, que añaden a las observaciones de Adán Smith valiosas correcciones. Adán Smith observaba una relación de fuerza, estabilizada por el intercambio entre intereses privados (comentaba, en efecto, su relación con su carnicero). Consideraba esta relación de fuerza como el fundamento del Mercado y propuso la idea que el Mercado obedecía a la Ley de la oferta y la demanda. Pero generalizó, luego, esta Ley del Mercado capitalista, naciente en Inglaterra, para hacer de ella la Ley de todos los mercados del mundo.

Según Guingane, que observa el mercado africano, la relación fundamental se presenta como un compartir (según el mito: entre aquella que llevó el *dolo* y aquel que llevó el *milo* para saciar, la una, la sed del otro y el otro el hambre de la una, en una asamblea que trataba de la justicia). Compartir (*milo* y *dolo*) instauro la primera *equivalencia de mercado*, a partir de la necesidad del otro, en condiciones sociales comunes. Se puede decir que la equivalencia está determinada por el compartir en función de las necesidades socialmente reconocidas y no por el intercambio en función a intereses particulares.

Estas observaciones, que sustituyen el *intercambio* por el *compartir* y la ley de la *oferta* y la *demand*a, por la ley de *demand*a y de la *oferta*, implican el hecho de que ya no es el más fuerte el que impone

su precio, sino el más débil. J.-P. Guingane vuelve a encontrar aquí la teoría de la necesidad, *creía*, de Aristóteles¹.

Según Yampara, que observa el mercado andino de El Alto (uno de los más grandes mercados llamados “informales” del mundo), el Mercado hace intervenir tres elementos, además de la equivalencia de reciprocidad: la demanda de un “sacrificio” suplementario (la *yapa*), la contra-demanda de un “contra-sacrificio” y, entre estas dos obligaciones frente a frente que crean el sentimiento de amistad entre contrapartes, la “celebración”.

La equivalencia (*maíz-chuño*, por ejemplo) es distinta según que la cosecha del uno sea más o menos abundante que la del otro, y la demanda de un “sacrificio” y la contra-demanda permitan ajustar la equivalencia en base a la equidad y no sólo a la justicia. Las equivalencias de reciprocidad se ajustan a las circunstancias, no en función de la oferta y de la demanda, según el interés del más fuerte, sino de acuerdo a la demanda del más débil, es decir, que al sentimiento de la justicia se suma aquel de la equidad que resulta entonces de la articulación de la amistad y la justicia².

En ambos casos, los autores revelan estructuras de reciprocidad que difieren de la lectura de A. Smith del *mercado de libre cambio* y su imputación a todos los mercados.

Estos autores describen relaciones de reciprocidad que parecen ser de tipo *binario* y no *ternario* como hemos referido. Eso se debe, tal vez, al hecho que los protagonistas de la *reciprocidad ternaria* no tienen una imagen para representarse el valor de la responsabilidad producida en la *relación ternaria*, y al hecho que tienen que remitirse a la

¹ Jean Pierre Guingane, *Le Marché comme espace de communication. Place et fonction socioculturelle du Marché Africain*, Conférence-Cauris, 7 mai 2001, <http://afrique.cauris.free.fr>.

² Simón Yampara y Dominique Temple, *Matrices de civilización. Sobre la teoría económica de los pueblos andinos*, Altu Pata/El Alto, 2008.

representación del valor producido en las *relaciones binarias*. Pueden, en efecto, segmentar la *relación ternaria bilateral generalizada* en *relaciones binarias*. Es, al final, una manera de prestarse el rostro del valor producido por la *reciprocidad binaria*. O también se dan la alegría de añadir a la *reciprocidad ternaria* invisible, una *reciprocidad binaria*, y a la justicia, la amistad ¡para inventar la equidad! La *reciprocidad ternaria bilateral* puede ser interpretada como una relación, *a la vez*, ternaria y binaria, por lo cual puede ser considerada como una *estructura fundamental*.

Simón Yampara observa que las relaciones de reciprocidad en cuestión forman redes que se adaptan a las redes de la reciprocidad de parentesco. Las redes de parentesco anticipan entonces las relaciones de mercado.

Añadiremos a las observaciones de estos autores, aquellas de Bartomeu Melià sobre los mercados guaraníes. Confrontados a los occidentales, los guaraníes interpretan *la oferta y la demanda*, que practican con ellos los colonizadores, en términos de *reciprocidad de venganza*. Melià muestra, por tanto, que la noción de *mercado de reciprocidad* no se limita a la interpretación más común: como *reciprocidad generalizada positiva*, sino que hace intervenir también la *reciprocidad negativa*, ante la evidencia de que el extranjero ha demostrado ser un predador.

Aquí también, el rostro del valor producido por la *reciprocidad binaria* (positiva o negativa) suple la ausencia de rostro del valor creado por la *reciprocidad ternaria*. Esta ausencia puede ser llamada –para parafrasear a Adán Smith– el *rostro invisible de la responsabilidad*.

Yampara y Guingane muestran, finalmente, que el Mercado, hoy, es el lugar donde se entrecruzan varios tipos de relaciones de reciprocidad, así como relaciones de trueque, de intercambio y de provecho.

La Empresa de reciprocidad

La *individuación* obliga a toda persona, que quiera producir para acceder libremente al Mercado, a innovar para poder aportar una mercadería complementaria a aquella llevada por otro. Aparece, por lo tanto, una relación de necesidad entre *Mercado* y *Empresa*. La *Empresa* tiene por función ofrecer un servicio, cuya iniciativa corresponde a cada uno por su inserción en la *reciprocidad ternaria* (en una economía de mercado ... de reciprocidad). Se debería llamar a esta *empresa libre: empresa responsable*. La *empresa libre*, nacida del *mercado de reciprocidad*, es la *empresa responsable*.

A partir de las relaciones de reciprocidad que forman un sistema, como las relaciones de *reciprocidad ternaria generalizada y centralizada* asociadas entre sí en un contexto familiar o aldeano (por ejemplo el sistema de reciprocidad andino (*ayllu*) estudiado por Jacqueline Michaux), aparecen empresas familiares o comunitarias ordenadas a la producción de un valor ético específico: para las empresas comunitarias de tipo *ayllu*, la *chuyma* (la *excelencia*), evidenciada por la “celebración” (*taqi chuyma*).

La Redistribución como *reciprocidad ternaria centralizada*

La *reciprocidad ternaria*, que estructura *el mercado de reciprocidad*, no se opone sólo al *librecambio*, sino que entra también en competencia con otras formas de economía como aquella que es dinamizada por la *estructura ternaria centralizada*, llamada también *Redistribución*. J.-P. Guingane explica que, según el ritual del mercado de Ouagadougou, el *Mercado* habría aparecido como sustituto o alternativa a la *Redistribución*.

La *Redistribución* es una *relación ternaria centralizada*: todos los protagonistas eligiendo o padeciendo de un solo intermediario. Los bienes convergen así hacia el centro de la comunidad. El centro asegura, luego, su reparto. Sólo el centro goza de la *situación contradictoria* que hace de él la sede de los sentimientos de responsabilidad y de justicia;

los demás miembros de la sociedad actualizan otros sentimientos, como la *obediencia* y la *solidaridad*.

Pero he aquí que la diferenciación de estatus conduce a una “jerarquización” de las competencias (las sociedades de castas). La sujeción a la Ley es reforzada en desmedro del sentimiento de libertad individual; sujeción que conduce a la denuncia de la iniciativa individual, al castigo ejemplar, a la reeducación o a la reinserción mediante la integración a la comunidad. En pocas palabras, el estatus se impone al individuo, lo domina, aunque la “obediencia” sea libremente aceptada al punto que la esclavitud es llamada “vasallaje voluntario”. Si tiene el estatus de criminal, será un criminal. Puede, incluso, llegar a suceder que si una persona es considerada “pobre” ¡termine creyéndose pobre y asumiendo el estatus de la pobreza! La *reciprocidad ternaria centralizada* no genera el sentimiento de *responsabilidad*, salvo para el centro.

Los seres humanos parecen preferir, hoy, la *estructura ternaria generalizada* a la *estructura ternaria centralizada*, que llamaremos, en adelante, Mercado, siendo claro que no entendemos por tal al “mercado” confiscado por la ideología capitalista (la *privatización*), sino, al contrario, entendemos el Mercado como algo universal, es decir, liberado de toda privatización.

El trabajo y la *propiedad* desde la *reciprocidad ternaria*

Señalemos una última característica importante de la *reciprocidad ternaria generalizada*: la incidencia de la responsabilidad sobre el *trabajo* y la *propiedad*.

El *trabajo* de cada uno encuentra su notoriedad en el hecho de ser reconocido por el otro y es medido por su *complementariedad con el trabajo de los otros*. La *responsabilidad* de cada uno implica entonces una *competencia* que funda el *trabajo* como *trabajo para el otro* (por ejemplo, el médico o el albañil). El trabajo útil, *sólo para uno mismo*, indiferente a los demás, es por tanto antinómico del concepto de *trabajo para el otro*. Por esta dimensión de *responsabilidad*, el *trabajo* no

puede ser entendido como referido sólo al *interés para uno mismo*. De ahí deriva la idea de no apropiarse del trabajo ajeno.

El código de trabajo occidental es un anexo del código de comercio capitalista, porque trata el trabajo como una mercancía que se intercambia, según el interés del más fuerte. Esta concepción es indefendible, desde el punto de vista de la reciprocidad. En una economía de reciprocidad, el *trabajo* no puede ser tratado como una utilidad según la definición capitalista de utilidad. En el sistema de reciprocidad, la utilidad se define por la necesidad del otro.

En los sistemas de reciprocidad, la *propiedad* depende de los bienes útiles que necesita el otro. El trabajo, pues, tiene relación con el *bien común*. Esta interdependencia le otorga un carácter universal que se entiende como el reconocimiento por el otro de su legitimidad. La *propiedad* tiene como razón el *bien común*; todo ciudadano es responsable de producirlo. Sin embargo, la *propiedad* puede también ser atribuida a personas morales que asocian ciudadanos según el principio de reciprocidad. Desde este momento, la *propiedad* puede derivar en propiedad individual, familiar, aldeana, regional, nacional, internacional, mundial. Esta concepción de la *propiedad universal* se opone a la concepción de la propiedad como propiedad *privada*.

El derecho y los derechos de propiedad

La Constituyente boliviana no pudo zanjar un debate que, desde hace décadas, opone a los partidarios del sistema capitalista y a los partidarios de un sistema post-capitalista.

En los sistemas de reciprocidad tradicionales, tributarios de su imaginario, la *propiedad* está sometida al *estatus*. El *dominium* –término latín que significa la autoridad del señor– es una relación de dominación, del *pater familias* sobre su casa, por ejemplo. Las propiedades, aun cuando son concedidas a título hereditario, son sometidas al *dominium*, es decir, a la relación de dependencia o interdependencia de los hombres entre sí; dicho de otro modo: a relaciones de sujeción.

Las grandes revueltas populares de 1789, en Francia, se dieron contra del abuso de los privilegios de los amos. En agosto de 1789, con la abolición del derecho feudal, la *propiedad* se libera del *dominium*. Y la nueva justificación de la *propiedad* es el Contrato Social. *La Enciclopedia* dice lo siguiente: “La propiedad es el derecho que cada uno de los individuos, que componen una sociedad, tiene sobre los bienes que adquiere legítimamente” (Tomo XII, p. 491, 1765). La preocupación del filósofo fue asegurar el goce de la cosa poseída, sin que ésta esté sometida al control de una autoridad basada en el estatus. El goce en cuestión es garantizado porque toda sujeción es destruida desde el momento en que se establece un lazo directo de responsabilidad del individuo sobre el fruto de su trabajo, pero tal goce es posible, sólo si el bien adquirido lo es legítimamente; lo que nos lleva directamente a la Ley.

Pero ¿qué Ley? Ésta ya no depende de la trascendencia divina; es el fruto del Contrato social entre hombres y mujeres libres e iguales, es decir, depende de la reciprocidad generalizada (universal), que la Razón reconoce como fundamento de la sociedad (la *regla de oro* del *Imperativo categórico*). “En los Estados en los que se sigue las reglas de la razón, las propiedades de los particulares se encuentran bajo la protección de las leyes”³.

³ Estudios recientes que interrogan los lapsus, olvidos, errores, en fin, el *inconsciente de la historia*, revelaron estas visiones antagonistas sobre la *propiedad* en diferentes textos constitucionales. La simple cuestión de artículo que introduce la propiedad (*la* o *las*) en los textos fundadores de la revolución de 1789 atestiguan de una lucha entre tres protagonistas. El primero es la nobleza. Por ejemplo, en Julio de 1789, Luís XVI al abrir el debate de la Asamblea, le otorga largas prerrogativas, pero recuerda la concepción de la monarquía utilizando el plural (*las propiedades* significa entonces propiedad definida por su *dominium*, es decir, que están ubicadas bajo el yugo feudal). El segundo es la Asamblea popular que, algunos días después, abroga el derecho feudal y declara *La propiedad* un derecho inviolable y sagrado (Declaración de los Derechos Humanos, artículo 17, Acta de la sesión del 8 de Agosto de 1789).

Los redactores de la Declaración, adoptada el 26 de Agosto de 1789, escriben sin embargo *las propiedades*. Recién en 1791 se notó el “error” de los redactores. El debate parlamentario muestra que no era un “error”, sino una última sumisión de los redactores al derecho feudal. El “error” es corregido y *La propiedad* es entonces declarado un derecho *universal*, la Asamblea instituyendo a favor de los comentarios de M. Jean-Louis Roederer: “No se puede decir que las propiedades sean

La *propiedad* significa, desde entonces, una relación sin intermediación entre el beneficiario y el objeto poseído. Hay que subrayar esta interdependencia, entre el sujeto y el objeto, porque un segundo debate se instaurará, esta vez entre republicanos⁴. A partir de 1796 aparece, al lado del sustantivo *propiedad*, el adjetivo *privado*. Por *privado* se entiende un derecho absoluto sobre la cosa, sin referencia a la Ley. Lo *privado* se opone por tanto a lo *universal*. Ya no es necesario que la relación con el otro interfiera, para reconocer la legitimidad de *su* propiedad. Incidencia notoria: en adelante, es la relación de fuerza de las cosas entre sí, la que determina la relación de los hombres entre sí. El enfeudamiento de la relación de los hombres a la relación de las cosas, se efectúa mediante la privatización de la propiedad y el librecambio. La noción de propiedad ya no remite a la *Voluntad general* o al *Imperativo categórico*. En Francia, se constituye un tercer actor: la *burguesía capitalista* que, por la democracia censataria (el dinero) controla el poder. Ella asegura la enfeudación del hombre al hombre, por medio del enfeudamiento del hombre a las cosas. Lo que justamente instituye la propiedad privada: *es la era de la explotación del hombre por el hombre*.

En la otra visión, minoritaria a partir de este momento, *la propiedad* es un derecho universal. De ahí la referencia a la primacía de la Ley.

II

La “propiedad” en la propuesta de nueva Constitución en Bolivia

En Bolivia, el Derecho español, heredero del Derecho burgués francés, tropieza con el “Derecho amerindio”. Para la comunidad indígena, la

un derecho, es la propiedad que es un derecho”. Luego sale a la palestra un tercer actor: la burguesía capitalista.

Ver: Marc Suel, *La Déclaration des Droits... Revue de Droit Public et Sc. Pol. en France et à l'Etranger*, 90, 1974, pp. 1295-1318 « L'énigme de l'article 178 sur le droit de propriété ».

⁴ Bartolomé Clavero « Les domaines de la propriété. 1789-1794 : Propiedades y propiedad en el laboratorio revolucionario » *Quaderni Florentini* (“Per la storia del pensiero giuridico moderno”) 27 (1998), Milano-Dotte, A.Giuffrè Editore.

propiedad es universal (la Pachamama) y nadie puede privatizarla. Por otro lado, la sociedad está regida por la reciprocidad, y el *trabajo* es *autónomo* y *responsable*. La *propiedad* es entonces un derecho de todo miembro de la comunidad sobre los bienes de los cuales dispone para *asumir sus responsabilidades*. El reconocimiento de la comunidad es la condición de toda propiedad: individual, familiar, comunitaria, social. En términos modernos, la *función social de la propiedad* es la condición de su legitimidad y, asimismo, la condición social del trabajo es la condición de su legitimidad. En este sentido la *explotación del hombre por el hombre* es imposible.

Ahora bien, la Constituyente utiliza⁵ en dos ocasiones la expresión de *propiedad privada*; en los otros casos utiliza preferentemente la expresión *propiedad individual*.

La noción de *propiedad privada* remite a la de *dominio público* para lo que no está privatizado, pero esta noción entonces es negativa: a falta de poder ser definida de manera positiva, se reduce a delimitar “lo que está en espera de ser privatizado”. Es así que todos los territorios “indígenas” (interpretados por las comunidades indígenas como *propiedad comunitaria*) fueron tratados por los colonizadores como territorios “vacíos” o públicos y, por lo tanto, privatizables. Hoy en día, el Ártico o el Antártico, el espacio, el océano, las especies vivientes e incluso hasta el genoma humano, son considerados de *dominio público* lo que implica que están amenazados de privatización. Para hacer frente a esta amenaza, sería necesario entender a todo lo que se considera de *dominio público* como *propiedad universal*, para poner un candado a las pretensiones capitalistas, con un concepto que asegure a todos la propiedad de bienes que pertenecen a todos.

El legislador boliviano quiso, sin embargo, subrayar el carácter social, universal, de la propiedad, puesto que en el artículo 391 vuelve a su for-

⁵ Hacemos referencia aquí al texto constitucional aprobado por la Asamblea Constituyente en Oruro el 9 de diciembre de 2007 y cuya aprobación popular será el objeto del próximo referéndum del 7 de diciembre de 2008.

mulación en los siguientes términos: «*El Estado reconocerá y garantizará la propiedad pública y la propiedad privada individual o comunitaria de la tierra, en tanto cumplan una función social o una función económica social*» Y sigue, como para superar la contradicción entre los términos de privatización y función social: «El Estado reconocerá, protegerá y garantizará la propiedad comunitaria, que comprenderá el territorio indígena originario campesino y de las comunidades interculturales. La propiedad comunitaria se declara indivisible, imprescriptible, inembargable, inalienable e irreversible y no está sujeta al pago de impuestos a la propiedad agraria. Las comunidades podrán ser tituladas reconociendo la complementariedad entre derechos colectivos e individuales.

Esta *complementariedad* es la misma que la *complementariedad* que une el individuo a la humanidad entera, puesto que ésta es una comunidad en la cual cada uno implica a todos los demás de manera recíproca. Ahora bien, esta *complementariedad* es la que suprime la noción de *privatización*.

Si se declara que el territorio indígena (y la noción de territorio es significativa) es imprescriptible, inembargable e inalienable al igual que el aire, el agua, el fuego, ¿cómo imaginar que pueda ser privatizado, es decir, que pueda ser separados de estos atributos que consagran su carácter universal?

El legislador reconoce la *complementariedad entre derechos colectivos e individuales*, pero la niega autorizando la ruptura de esta complementariedad por la privatización. He aquí una contradicción lógica. De manera más concreta, ¿cómo imaginar que los miembros de un ayllu puedan vender a especuladores sus *sayañas* (tierras de usufructo familiar), lo que autorizaría la *privatización* de la propiedad individual o que un ayllu venda sus *aynuqas* (tierras de cultivo comunes), lo que autorizaría la *privatización* de la propiedad comunitaria o que el Estado venda el subsuelo petrolífero de la nación a empresas transnacionales, lo que autorizaría de nuevo la *privatización* a nivel del Estado? La contradicción entre *propiedad* y *privatización* debe ser levantada en beneficio de la *propiedad* y ésta debe ser proclamada un derecho universal y sagrado.

El derecho de propiedad se basta a sí mismo. Es evidente que no se puede transmitir algo mediante el don, la redistribución, el compartir, el trueque o el intercambio sin derecho de propiedad y, en este sentido, el derecho de propiedad es necesariamente relativo al otro, y se inscribe en la relación con el otro. Si es llamado universal, es que se ubica en una relación de reciprocidad. Pero la *privatización* de la propiedad significa estar al margen de esta relación con el otro. Trasladar la alienación (del objeto) por el otro a sí mismo, suprime la reciprocidad y crea en su lugar una relación de no-reciprocidad que autoriza incluso el abuso. Una relación del sujeto al objeto, que mediatiza sólo una relación a sí mismo, tiene por consecuencia que la cosa poseída es la única en medir la propiedad, de tal manera que la relación al otro se vuelve dependiente de la comparación de las cosas entre ellas: es la relación de las cosas que define la relación de los individuos. La acumulación de las cosas se vuelve en seguida en el principal motivo de la economía de intercambio, lo que se traduce, en el sistema capitalista, por el provecho. Lo que está en juego en el provecho es el poder de dominación de los unos sobre los otros. El trabajo mismo es reificado en mercancía y se vuelve valor de cambio, etc.

Según algunos testimonios, el debate sobre la asociación de la palabra *privado* con aquella de *propiedad* fue muy animado hasta las últimas horas de la Constituyente. Un debate anterior delimitó el problema respecto a la propiedad de la tierra. La Confederación de los Campesinos de Bolivia, bajo la autoridad de Genaro Flores, había adoptado un texto prohibiendo la privatización de la tierra en términos similares a aquellos de la Constituyente: La propiedad de la tierra se declara *indivisible, imprescriptible, inembargable, inalienable e irreversible*.... Pero los gobiernos bolivianos se opusieron durante mucho tiempo a la inclusión de este texto propuesto por la Confederación de los sindicatos bolivianos en la Constitución. La Constituyente retoma la propuesta de los campesinos ⁶ dándole un alcance más amplio, pero no definitivo.

⁶ Cabe mencionar que la Ley del Instituto Nacional de la Reforma Agraria (Ley 1715 del 18 de octubre de 1996) ya reconoce la imprescriptibilidad, inembargabilidad, inalienabilidad e irreversibilidad de las tierras comunitarias de origen y las propie-

Si la Constituyente sepultó las “leyes malditas” del liberalismo, proclamando el derecho de todos a los *bienes primarios*, detallándoles con circunspección, no logró restaurar el *carácter universal de la propiedad*, aunque lo adoptó como principio, y se inclinó de alguna manera ante los partidarios de su *privatización*. Este compromiso se asemeja al compromiso de la Declaración de los Derechos Humanos de 1789, impuesto por los redactores de obediencia monárquica a la Asamblea Constituyente so capa de un error tipográfico.

Se dice que la Constituyente boliviana habría aceptado mencionar la propiedad privada, porque suprimiendo toda referencia a la privatización, muchas empresas se habrían encontrado inmediatamente fuera de la ley. La Constituyente habría temido consecuencias imprevisibles. Si esta interpretación fuese confirmada, hay que reconocer que el argumento es muy débil: la teoría de la reciprocidad defiende la propiedad individual, familiar y comunitaria y, en consecuencia, la libre empresa a partir del momento en que cumple una función económica social, pero se opone a toda supresión de esta función en nombre de su interés privado. Decir que la Constitución reconoce la propiedad privada, en la medida en que asume una función económica y social, es un *oxímoron*. Es a partir de esta falla que los capitalistas pueden esperar volver al poder. ¿Acaso no disponen de propiedades “privadas” de varias miles de hectáreas que pueden volverse en otros tantos bastiones de un poder oculto? Aquí está el peligro.

El pluralismo económico en Bolivia

Sin embargo, la Constituyente se enfrentó a otra dificultad todavía más grave: el rechazo de los partidarios del liberalismo económico de aceptar la idea que pueda existir otra interpretación de la economía, diferente a la suya.

Lo que Antonio Colomer Viadel describía en los siguientes términos: “Desde esta posición (la posición neoliberal en el marco del optimismo

dades comunitarias, pero protege la propiedad privada de las medianas propiedades y de las empresas agropecuarias.

liberal) se rechaza la muy difundida teoría de la dependencia, es decir, que América Latina constituya una sociedad del capitalismo periférico, para destacar que es precisamente la ausencia de un verdadero orden capitalista el origen de todos los males, ya que provoca un estancamiento propio del viejo sistema mercantilista y patrimonialista, sofoca las iniciativas privadas con exceso de regulaciones burocráticas, trabas arancelarias y privilegios tributarios. En este marco la economía sumergida o informal es una sana respuesta ante la economía trabada por el estatismo burocrático y expresa – según Hernando de Soto y otros autores – el anhelo de propiedad privada y libre empresa. Para estos autores el derecho en las sociedades latinoamericanas considera la riqueza un fondo fijo a ser redistribuido por el Estado en favor de distintos grupos demandantes de privilegios y con un sentido clientelista. Los informales ante los costes de tiempo y de dinero que requiere la vivienda formal, el comercio formal y el transporte formal, elaboran sus reglas y instituciones alternativas a partir de esa “voluntad de empresa” que los convierte en aliados naturales de la estrategia antiestatista de los neoliberales. »⁷

Esta ideología sigue, pero ya no en el estilo del optimismo capitalista, sino del pesimismo, bajo la pluma alerta de Mario Ronald Chuquimia que rechaza una aproximación de la historia que no sea la de la visión tradicional, al punto de interpretar a las poblaciones marginadas e indias de ser sólo “jóvenes fuerzas capitalistas”, accediendo al poder:

“La oligarquía paceña, la que inventó Bolivia, ha desaparecido. Es decir ha sido derrotada. Derrotadísima. (...) Y el control de La Paz, el control del poder, el control de lo que quede de ese invento que fue la Bolivia del XX, está ahora en manos de El Alto. Como en las leyendas clásicas, a La Paz y a sus elites, les derrotó uno de sus hijastros predilectos. El más feo, de cuantos pudo haber parido : El Alto. La derrota era casi inevitable. El Alto y su elite son jóvenes. La Paz y la suya, viejas. El Alto, aunque contiene pobreza profunda, goza -sin embargo – de una burguesía comerciante y despierta. Y rica. E informal. La Paz, por su lado,

⁷ “La filosofía del trabajo solidario en la economía sumergida latinoamericana”, en *Crisis y reformas en Ibero América ¿ y la revolución ?* p. 181, Col. Amadis, Ed. Nombres, Valencia 2002.

empobrecidísima. Y su vieja elite, soñolenta. Caduca. [...] El capitalismo – implacable – impone que la pobreza te vuelve provinciano, Y a los paceños los ha vuelto. E impone que la riqueza, en tres generaciones te vuelve universal. Y hasta guapo. [...] El Alto y sus elites son infinitamente comerciantes. Ejemplo mundial del capitalismo comerciante. El transporte en el mundo andino – que desde hace siglos es mundo de puro comercio – pertenece a El Alto. El Alto es puerto: da al Pacífico. Nada menos. Y es puerto para el contrabando feroz y para la importación formal. Puerto para Santa Cruz, por ejemplo. El Alto es una potentísima y muy abierta economía negra. Sería el delirio de los clásicos liberales... »⁸.

Colomer Viadel resumía la tesis antagonista a ésta, a partir de una aproximación más atenta de la economía llamada informal y de la economía sumergida que pone en evidencia dos potentes actores de la economía emergente; a uno le llama indígena, al otro comunitario.

Del primero, dice: *“La economía informal o sumergida no es una nueva estrategia de supervivencia de grupos sociales que han quedado al margen del desarrollo económico contemporáneo, sino un modo de vida autónomo que cuenta con larga tradición. Esta estrategia actúa al margen de conceptos como los de mercado libre o planificación y tiene una actitud ambigua frente al Estado y la burocracia, al construir un circuito de pequeñas empresas basadas en obligaciones y prestaciones de servicios, al margen de la legalidad y utilizando brechas del sistema. Las viejas tradiciones andinas de antropología cultural y social, basadas en relaciones de reciprocidad, parentesco y compadrazgo, son fundamentales para explicar la actividad de este movimiento social que tiene sus propios valores y el sentimiento de orgullo de seguir una vieja civilización, más allá del consumismo occidental y del socialismo estatizante ».*

Del segundo, dice: *«Es interesante destacar cómo en algunas actividades económicas, tal es la vivienda popular realizada mediante ocu-*

⁸ Mario Ronald Chuquimia, *La nueva elite del Altiplano*, <http://elaltobolivia.blogspot.com/2007/11/bolivia-el-alto-la-nueva-elite-del.html> (copiado en julio 2008).

paciones de terrenos y posterior construcción de viviendas por los ocupantes, se ha ejercido de forma generalizada y sistemática un trabajo en común, un trabajo solidario que recuerda los métodos tradicionales andinos de la minga y otros que implican el concentrarse todos los miembros de la comunidad en la construcción precaria de la primera casa de un vecino y de algunos servicios de uso comunal, posteriormente, por el mismo método, continuar construyendo las restantes. La urgencia y la relativa violencia de la ocupación de tierras y la necesidad de crear situaciones de hecho consumado ha conducido a esta metodología comunitaria en la gran mayoría de los barrios y poblaciones jóvenes de las periferias de las grandes ciudades...».

He aquí dos tesis que se enfrentan y que ya nadie ignora, aun desde la lejana España. Y el rechazo de admitir el debate con la sociedad de origen amerindia puede ser sospechado entonces de mala fe. Lo esencial es el debate. El debate cuyo potencial es la seguridad del porvenir como dice Javier Medina: *«Estas dos energías : Occidente y la Indianidad, son nuestra mayor riqueza ; toda nuestra riqueza. Si nos viéramos cuánticamente, observaríamos taoístamente que dentro de nosotros mismos llevamos reprimida la indianidad ; no está afuera ; está dentro nuestro ; son nuestras reprimidas pulsiones ecológicas, comunitarias, animistas, sistémicas. Los indígenas, a su vez, podrán observar que dentro suyo llevan asimismo al resistido Occidente, no está fuera de ellos ; está también dentro suyo : en sus pulsiones desarrollistas, individualistas, monoteístas, progresistas. Ahora bien, sabemos por la física cuántica que el electrón puede colapsar como Onda, pero ello no implica que la función partícula esté ausente, está dentro suyo pero minimizada. Puede colapsar como Partícula, pero ello no quitará que la función onda también la constituya aunque subalternizada. Todo hace masa crítica de un lado u otro: esa es nuestra identidad principal, pero llevamos dentro minimizado nuestra energía contraria. Tenemos que reconocerla, mimarla y tender hacia un equilibrio al interior de nosotros mismos El resto vendrá por añadidura»*⁹.

⁹ Javier Medina, *Repensar Bolivia. Cicatrices de un viaje hacia sí mismo*, Garza Azul Editores segunda edición (2006).

No existen todavía trabajos de envergadura, excepto las cuatro últimas obras de Javier Medina, que reconstituye la emergencia de la voz indígena en el discurso político. Los recientes eventos fueron analizados a través de los prismas liberal y marxista. Y, según estos análisis, las comunidades indias deben superar diversas etapas de una evolución preconcebida, de manera acelerada, gracias a su sumisión a las directivas de los partidos occidentales.

La alternativa no despertó ningún interés, lo que permitió tal vez que se desarrollase sin dificultad.

Desde la fundación de los Consejos étnicos e interétnicos, que permitieron a las comunidades indígenas de la Amazonía tomar la palabra en la modernidad, se desarrollaron Marchas “bola de nieve” que obtuvieron resultados cada vez más importantes, particularmente en Ecuador y, luego, en Bolivia. Partidas de los territorios parcelarios, que habían sido consentidos a las comunidades, tenían la ambición de tener un alcance de conjunto y se dieron en general un marco nacional. En Ecuador, las Marchas fueron seguidas del sitio de la Presidencia hasta que la realidad indígena fue tomada en consideración y respetada.

En Bolivia, el 13 de mayo de 2002, una Marcha sobre La Paz pide convocar a una Asamblea Constituyente para “refundar Bolivia”. El relevo fue tomado por las comunidades del Altiplano y de El Alto cuando un gobierno neoliberal pretende confiscar la propiedad de uno de los bienes primarios (el agua) con la ayuda de la Compañía francesa de aguas. Este intento de privatización de una propiedad sagrada e inalienable de los pueblos aymara, qhishwa, uru... provocó la *guerra del agua*. Y poco después, ésta se redobra con la guerra del fuego (la energía; en Bolivia, la *guerra del gas*). La respuesta liberal, cuando los decretos que intentan suprimir la libertad o la gratuidad del acceso de las poblaciones a los bienes primarios (sea mediante la fiscalización, sea mediante la privatización) son denunciados por el pueblo, es siempre la violencia. Pero aquella, hoy, está bajo la mirada de la técnica mediática que graba y revela los hechos a pesar de todo el control del poder.

Los asesinatos provocaron la revuelta general. El liberalismo es botado de Bolivia. Una Constituyente es llamada a refundar a Bolivia sobre otras bases, en marzo de 2006. Tapia da una idea clara del espíritu que prevalecerá para la redacción de la Constitución: *«Hay que construir un núcleo común que no existe. La configuración del gobierno central y la estructura del Estado boliviano y el régimen de derechos que caracteriza a la actual constitución política del Estado responden a la historia de la cultura dominante, en este sentido no es común, es parte de relaciones de dominación y discriminación. Lo común sólo puede ser nuevo, lo nuevo construido, sin embargo, a partir de lo que contienen nuestras historias de resistencia en formas comunitarias e igualitarias de vida política y social, a partir de lo compartido en la historia de luchas contra el colonialismo, el liberalismo, el capitalismo (...) La convivencia democrática entre varios pueblos y culturas no se resuelve de manera exclusiva componiendo un núcleo intercultural común, que es lo político cultural de todos los pueblos (...) El derecho a la autodeterminación de los pueblos implica el reconocimiento del derecho a que cada uno de ellos se gobierne según sus propias instituciones y normas (...) Al pensar una ciudadanía multicultural igualitaria de cada pueblo y cultura cabe pensar procesos de integración en ambos sentidos. Por un lado, una integración más igualitaria de cada pueblo y cultura en estructuras comunes de carácter nacional o generales del país, pero también cabe pensar las formas de integración igualitaria de personas que producto de la historia colonial, republicana, nacionalista y neoliberal, todas ellas atravesadas por la expansión del capitalismo en el país, han llegado a vivir en territorios diferentes a los de su matriz cultural.»*

Los imaginarios en juego

Importa, sin embargo, hacer frente no sólo al peligro que representa el imperialismo capitalista, sino también a aquel que puede constituir el *imaginario tradicional*. Que la *individuación* sea el resultado incontestable de la *reciprocidad generalizada*, que no puede ser confundido con el interés privado, en el que se funda la economía capitalista, no tiene que hacernos olvidar que si no comprendemos las estructuras de producción de los valores humanos en términos racionales, las comunidades tendrán que verse limitados por la eficiencia de los valores

enseñados por la tradición y expresados en imaginarios particulares y anticuados. El imaginario de cada uno impone entonces su marco a la Ley, y la Ley misma se impone ciegamente. Ahora bien, sabemos que la Ley es distinta según el sistema de reciprocidad escogido. La Ley del sistema de Redistribución no es la misma que la Ley constituida a partir del Mercado de reciprocidad.

Jacqueline Michaux llama la atención sobre este problema del Imaginario: *“Pienso también que los tres niveles “lo real, lo imaginario, lo simbólico” tales como se plantean en la teoría de la reciprocidad son muy útiles para la comprensión de la reciprocidad, y del análisis social en general. Los aymaras (jóvenes y ancianos, hombres y mujeres, urbanos y rurales, etc.) tienden a encerrarse en un imaginario que provee mucha satisfacción inmediata, porque exagera sentimientos de pertenencia y de cohesión cultural, regional, local, comunitaria, grupal, familiar, etc. y permite sentirse fuertes, porque únicos. Cuestionar este imaginario, o por lo menos empezar a nombrarlo como tal, se vuelve una amenaza para el grupo y genera a menudo una actitud de duda, incluso de rechazo. Ahora bien, complacerse en su imaginario constituye a veces un obstáculo para el análisis y para generar una reflexión más fértil (y científica). Aquí, esta supremacía del imaginario se redobra con una actitud cada vez más fetichista de lo espiritual: se espera de los ritos que sirvan intereses personales (materiales, como la obtención de una casa, un camión, un pasaje de avión...) más bien que permitan la puesta en escena y la recreación de la reciprocidad de origen, o al menos una llamada de atención sobre la importancia de las relaciones de reciprocidad en la sociedad. Por lo tanto, me parece por supuesto importante trabajar en niveles “altos” de incidencia (gobiernos, organismos internacionales, etc.) pero también a nivel local (comunidades, municipios, etc.) porque sino la teoría de la reciprocidad corre el riesgo de ser vivida como una imposición y una nueva inquisición, al cuestionar la omnipotencia del imaginario”*¹⁰.

¹⁰ Texto preparatorio del Primer Congreso de la Reciprocidad (La Paz) e interrumpido por la masacre 12 de febrero de 2003.

Lógica y civilización

¿Cómo ir más allá del *Imaginario* para llegar a lo *Simbólico* y sobrepasar los particularismos mediante una expresión de alcance universal? He aquí para todos los pueblos del mundo un desafío a afrontar. ¿No será que los occidentales se han apropiado de la Razón y la han enfeudado a la lógica de identidad que les es familiar? La mundialización capitalista ¿no impondría entonces el carácter de esta lógica parcial a todos los acontecimientos humanos como si eran todos de naturaleza física ¿? Utilizan una sola lógica, la lógica clásica llamada “de identidad” para dar cuenta de todas percepciones y comunicar todas representaciones, pero, he aquí, que los eventos que aprehendemos no obedecen forzosamente a esta lógica de identidad ¿ Por otro lado, las sociedades no occidentales del Tercer Mundo, que Occidente pretende dominar, no expresan la misma preferencia por esta lógica!

El resultado, tal vez el más importante del debate democrático inaugurado por la revolución boliviana y la Constituyente, sea de haber puesto en escena la emergencia de dos interpretaciones de la historia. La segunda, empezando a formular sus categorías de manera filosófica y traduciéndolas de manera racional mientras que hasta la hora era escondida a tras de un imaginaria particular y no comunicable. La dificultad que hay que superar es que estas categorías no sólo son distintas, sino también antagonistas de las categorías occidentales!

Desde luego, todo el mundo puede acudir a las dos modalidades de la función simbólica así puestas en competencia; pero si los unos eligen la una, exclusivamente, llegan a desvalorizar la otra y viceversa, y la incompreensión se instala entre las dos partes. La hora ha llegado, sin embargo, para que se instaure un diálogo entre civilizaciones, el diálogo que fue rechazado por los occidentales desde el comienzo.

Sin duda, debemos a Javier Medina el haber aportado al debate constituyente las categorías lógicas y filosóficas que son necesarias para que cada uno pueda entender al otro, y de haber demostrado que la ci-

vilización india utilizaba a veces preferentemente las categorías de la *Palabra de Unión*¹¹. Pone también en evidencia una dificultad inherente a esta modalidad de la función simbólica. La *Palabra de Unión* no separa la potencia afectiva, nacida de una relación de reciprocidad (que ésta sea el sentimiento de justicia, el sentimiento de responsabilidad, el sentimiento de amistad, etc.) de la forma lógica que caracteriza su expresión. *Por lo tanto, la Palabra de Unión expresa todo sentimiento en una forma única*: son sentimientos contrarios que se encuentran así llevados a la unidad (y no sólo sensaciones o sentimientos, sino también sus símbolos o sus imágenes). “Todo está en todo”, tal es la consigna.

Las ventajas de esta perspectiva son, sin embargo, considerables: restablece el equilibrio entre el humano y la naturaleza, en el momento justo en el cual la economía occidental pone en peligro al planeta. He aquí posiblemente la razón por la cual la ecología encontró en la indianidad un aliado que le permitió marcar con su sello a la Constitución, a tal punto que podemos decir que la Constitución boliviana es la primera constitución ecológica del mundo.

Otra ventaja: la promoción de algunos valores - como la solidaridad - propios de las estructuras de reciprocidad colectiva (compartir entre otros) -, justo cuando el sistema capitalista alcanza una dimensión planetaria que suscita una respuesta planetaria. El acuerdo (de hecho, si no formal) entre la corriente marxista y la indianidad tiene como fondo teórico la *solidaridad universal* y no así la *lucha de clases*, pero esto es entendible sólo si se establece una equivalencia de categorías entre la *lucha de clases* y la *convivialidad* gracias al *principio de complementariedad antagonista*.

Sin embargo, no cabe duda que se trata de una dificultad: la unidad de la totalidad en la cual está focalizada la Palabra de Unión es una dinámica de poder que encierra los valores afectivos de las relaciones de

¹¹ Javier Medina, *Suma Qamaña: Por una convivialidad postindustria*, La Paz: Garza Azul 2006); *Diarquía. Nuevo paradigma, diálogo de civilizaciones y Asamblea Constituyente*, La Paz: Garza Azul, 2006; *¿Qué Bolivia es posible y deseable? Repensar lo local desde lo global*, (segunda edición), La Paz:Garza Azul, 2006.

reciprocidad en beneficio de su finalidad propia... ¡y el peligro es evidente!

Una cuestión teórica ineludible

La humanidad está, sin duda, feliz de lo que la ciencia le permita conocer: la *naturaleza física*: lo demuestra la ventaja que saca del control de las leyes físicas, que se mide fácilmente por el alargamiento de la duración de la vida. Pero estaría todavía más feliz si pudiera conocer las leyes de la *vida* y las del *espíritu*. El psicoanálisis, la filosofía y la antropología nos enseñaron que los sentimientos producidos en las relaciones de reciprocidad son de naturaleza ética y que se constituyen en un segundo Sujeto en relación a aquel de los individuos, nuestra consciencia “humana”, un Sujeto que es común a los unos y los otros y que, hoy en día, ya no nombramos Dios, sino Humanidad.

La Conciencia que resulta de la reciprocidad se vuelve en cada uno de los participantes de la reciprocidad este segundo Sujeto que podemos declinar, según las estructuras de reciprocidad en juego, como los diversos sentimientos de la Ética: *el sentimiento de amistad, el sentimiento de justicia, el sentimiento de responsabilidad*, etc. Todos estos sentimientos resultan de *situaciones en sí contradictorias*, puesto que en la reciprocidad *aquel que actúa padece, y aquel que padece actúa, de tal manera que la Conciencia de cada uno es siempre la resultante de la relativización mutua de dos contrarios*.

Tales sentimientos son eficientes, pero esta eficiencia no significa que se conviertan en fuerzas de lo real, de donde provienen. Se inventan por la Palabra una esfera de actualización que podemos llamar “sobre-natural”: el Lenguaje. Sin embargo, ¡la Palabra respeta la *lógica no-contradictoria*...! Y, por lo tanto, utiliza, bien el principio de oposición, bien el principio de unión, las dos perspectivas: holista e individualista.

Javier Medina desarrolló el concepto propuesto por Bohr a las ciencias humanas para enfrentar la dificultad del antagonismo de dos interpretaciones del mundo, la visión *holista* desarrollada en las expresiones

de tipo *animista* y la visión inversa (occidental) que se basa en el *principio de oposición*: mantener juntas estas dos perspectivas como *complementaria* la una de la otra, cuando se excluyen en campos de experimentación irreducibles el uno al otro, es lo que está en juego en lo que Medina llama la *complementariedad de opuestos* o la *complementariedad antagonista* (*Principio de complementariedad de Bohr*)

La *función contradictorial* (*Lógica dinámica del contradictorio de Lupasco*) que pertenece a la Consciencia humana define aquí un Concepto que se vuelve el campo de intervención del Estado. Reconociendo esta “diarquía” en la Constitución, los bolivianos resolverían no sólo la cuestión del *interfase de las dos palabras* en su campo, sino que abrirían el camino a la solución de conflictos que explotan en la línea de fractura entre las sociedades que dan la preeminencia a una de las dos palabras y aquellas que hacen prevalecer a la otra, o también de conflictos latentes en las sociedades que no han resuelto el problema de la coexistencia antagonista de las dos palabras en su seno.

Cuando utiliza la lógica de identidad, la función simbólica es eficaz, no sólo para asegurar la comunicación de los unos y los otros, sino para traducir la *naturaleza física* de las cosas. Es menos apta para rendir cuenta de lo que se enmarca en una lógica (inversa) que rige las relaciones sociales, tales como el compartir, la comunión, la redistribución y, de manera más general, las relaciones de la vida. Se encuentra casi en un callejón sin salida, cuando se trata de rendir cuenta de eventos cuya lógica interna desafía su principio de *no-contradicción* y pretende atestiguar de situaciones contradictorias, como aquellas que genera sistemáticamente la reciprocidad. Utiliza entonces términos como: misterio, invisible, irracional, espiritual, inefable, etc. y se entrega a la imagen, la metáfora, la metonimia y la poesía (el picaflor, la paloma, la serpiente, el tigre, la flor, el sol, el arco iris, el árbol, la manzana, la yuca, la coca, etc.), tantos recursos a lo imaginario que encierra a cada uno en su historia y el desconocimiento del otro.

¿Cómo controlar la lógica universal, que permitiría justificar todos los imaginarios, los unos frente a los otros, y llegar a lo simbólico puro?

¿Y cómo liberar la Razón de su sujeción a las leyes del mundo físico por la exclusiva de la lógica de identidad ? Y si eso sucediese, de su sujeción a las leyes del mundo biológico, puesto que la lógica intuitiva de la unión, que mueve la visión llamada *bolista*, se encuentra frente al mismo problema.

Hay que reconocer las lógicas particulares a las cuales responde aquello, cuya eficiencia queremos domesticar: las lógicas de la física, de la vida, de la consciencia y de la afectividad. Sobre todo, reconocemos la *lógica de lo contradictorio* para comprender la *génesis de los valores humanos*.

Sólo liberando la Razón de su sujeción a la lógica de la identidad y al principio de no contradicción, se puede esperar abrir las puertas de campos reservados hasta hoy a Dios o al Destino.

Cuestiones teóricas que se tornaron hoy en día ineludibles.

Dominique Temple
Julio de 2008