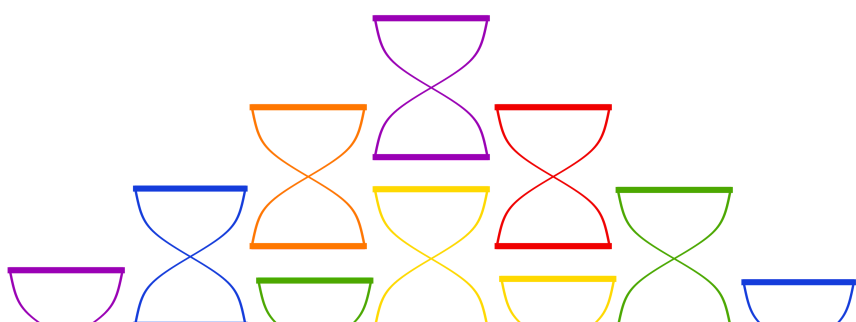


A R T Í C U L O S



LA ONTOLOGÍA RELACIONAL DE DONALD W. WINNICOTT Y EL CONCEPTO DE COMUNIDAD EN LA OBRA DE ÁLVARO GARCÍA LINERA: AMBIENTE, MOVIMIENTO E IDENTIDAD

Juan Rafael Cosci



HETEROCRONÍAS
FEMINISMOS Y EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR

LA ONTOLOGÍA RELACIONAL DE DONALD W. WINNICOTT Y EL CONCEPTO DE COMUNIDAD EN LA OBRA DE ÁLVARO GARCÍA LINERA: AMBIENTE, MOVIMIENTO E IDENTIDAD

Juan Rafael Cosci ^a

^a Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Córdoba

Abstract

This article is intended to question whether it is possible to establish a relational ontology (as defined by Winnicott) in the works of Álvaro García Linera. To such purpose, we begin by asking the following question: Is it possible to identify a relational ontology in the works of this author based on the notion of community? Because of this, first we identify such notion in Linera's work. We continue by defining what is relational ontology according to Winnicott's perspective. Finally, we establish a probable relation between the idea of community and the relational ontology in the generation of an identity of *being*.

Keywords

<relational ontology> <community> <environment> <movement> <identity>

Resumen

El presente artículo pretende indagar sobre la posibilidad de una ontología relacional, tal como lo propone Winnicott, en la obra de Álvaro García Linera. Para ello, partimos de la siguiente pregunta: ¿Es posible identificar una ontología relacional en la obra de Álvaro García Linera en base a sus nociones de comunidad? Por lo cual, en primera instancia, identificamos las nociones de comunidad presentes en la obra de García Linera. Luego definiremos qué se entiende por ontología relacional a partir de la perspectiva winnicottiana. Y, por último, caracterizamos una posible relación entre la



Fecha de recepción: 31 de mayo de 2021. Fecha de aceptación: 22 de junio de 2021.
Heterocronías. Vol. 3, N°1. Correo electrónico: heterocronias@gmail.com

noción de comunidad y la ontología relacional en la producción de una identidad del *estando* como yo colectivo.

Palabras clave

<ontología relacional> <comunidad> <ambiente> <movimiento> <identidad>

Introducción

La obra de Álvaro García Linera cuenta con una variedad de conceptos y nociones provenientes de sus investigaciones y de su experiencia en el ejercicio de la política. De esta manera, sus libros, textos y conferencias trabajan fundamentalmente la historia política, social, económica y cultural de Bolivia a la luz de cambios que se producen en Latinoamérica; historia de la cual él forma parte como partícipe activo. Es por ello que sus contribuciones se pueden interpretar no solo como comentarios sobre la realidad boliviana en Latinoamérica o intervenciones en el contexto de su participación política, sino como un riguroso marco teórico que expresa una sistematización de su pensamiento. En este sentido, quizás, uno de sus libros más emblemáticos es *La potencia plebeya*, texto que, en este caso, tomaremos como principal referencia, no así como única; ya que complementaremos muchos de los conceptos allí trabajados con otros artículos que el autor fue produciendo en su trayectoria. De tal manera, entre sus numerosos aportes teóricos, es posible rastrear una pluralidad de nociones sobre la comunidad como movimiento de acción social y participación política. Nuestra intención es partir de estas nociones para posibilitar un vínculo con la ontología relacional, constructo teórico que se halla en la obra del psicoanalista Donald Woods Winnicott.

En principio, la idea de comunidad es tratada, de manera provisional, a partir de su lectura del movimiento indígena en Bolivia; luego es factible encontrar un tratamiento de la comunidad mucho más específico desde la elaboración de los conceptos forma sindicato, forma multitud y forma comunidad. Así, realizando una arqueología de la noción de comunidad en los textos de Álvaro García Linera, encontramos al menos tres nociones específicas y diferenciadas de lo que es una comunidad para el autor, a saber: la forma obrera, la forma multitud y la forma comunidad. Ahora bien, ¿a qué se debe esta multiplicidad de categorías para analizar la comunidad en la historia socio-política de Bolivia?. En principio, es lícito pensar que la formulación de dichas conceptualizaciones

obedece a los cambios que se producen en el escenario político boliviano, sobre todo a su historia, la cual es de frecuente recurrencia en las confecciones teóricas de García Linera. Solo por citar un ejemplo, en el artículo *Multitud y comunidad. La insurgencia social en Bolivia*, el autor menciona:

Bolivia es un pequeño país marcado por la gelatinosidad de sus estructuras institucionales y por la marginalidad en el contexto internacional pero donde, quizá por ello, ciertas cosas tienden a suceder de manera anticipada a otros lugares. En los años cincuenta, vivió una insurrección proletaria anticipándose a la irradiación del movimiento obrero que luego se daría en varias naciones del continente. Igualmente, en los años sesenta se acercó con premura a la oleada autoritaria de los gobiernos militares y a fines de los años setenta abrazó la reconquista de regímenes democráticos. En 1984, cinco años antes de la caída del muro de Berlín, vivió el derrumbe del horizonte izquierdista forjado en los cuarenta años anteriores a través del fracaso de una coalición que llevó al país a una bancarrota histórica. A fines de la década de los ochenta, mientras otras naciones buscaban experimentar con gobiernos populistas una salida alternativa al estatismo y al neoliberalismo acechante, Bolivia se sumergió en un radical proceso de neoliberalización económica y cultural (...) En quince años, estas políticas produjeron grandes cambios sociales. (García Linera, 2001: 1).

Las palabras de García Linera (2001) nos permiten ubicar al menos tres cuestiones centrales: 1) Las estructuras institucionales y/o sociales son flexibles y por ello tienden al cambio, 2) La marginalidad respecto al contexto internacional, lejos de ser en este caso aspecto negativo, permite que en Bolivia se desarrollen formas de producción y autodeterminación comunal que se escapan a la clásica forma de distribución liberal del capital y de los territorios, por ello la posibilidad de pensar y practicar otras formas de hacer lazo o comunidad que no se subsumen en la lógica del capitalismo-colonialismo moderno, y 3) La ocurrencia de ciertos fenómenos sociales y políticos de manera anticipada a otros contextos, como lo fue la insurrección proletaria en los cincuenta (la primera en Latinoamérica), el acercamiento prematuro de los golpes de estados en Latinoamérica, al igual que el derrumbe del horizonte izquierdista a principios de la década ochenta y el radical proceso de neoliberalismo económico y cultural a fines de década. Como es sabido, este proceso de radicalización neoliberal traerá, quince años más tarde, una profunda crisis económica y productiva, que impactará en cambios sociales, tanto en las estructuras de producción, como de movilización y acción política.

Para los propósitos del presente artículo, nos centraremos principalmente en la reconfiguración de las estructuras sociales e identidades colectivas que menciona Álvaro García Linera. Es por ello que analizaremos las nociones de comunidad tomando como

referencia la historia boliviana que el mismo autor traza en sus textos y que acompaña a las diferentes categorías que él formula, para elaborar qué entiende por comunidad. De tal manera, podemos afirmar que, en la historia política de Bolivia, hay una lucha de fuerzas entre dos proyectos políticos-sociales. Por un lado, el proyecto capitalista-colonial que sustrae las fuerzas productivas comunales de trabajo y capital a los fines de concentrarse en una clase elitista, colonizando la multiplicidad de identidades bolivianas bajo rechazo sistemático a los movimientos indígena-campesinos y obreros. Por otra parte, un proyecto plurinacional de reconocimiento a las distintas dimensiones identitarias en la construcción político-democrática de un Estado que, al mismo tiempo, reconoce otras formas de producción, distribución y cuidado de la tierra, a partir de una lógica comunitaria de organización, participación y autodeterminación.

Asimismo, con el objetivo de indagar en la posibilidad de pensar una ontología relacional, que acompañe a las nociones de comunidad, recuperaremos los aportes de Winnicott referentes al concepto de ambiente y existencia. Los mismos nos permiten pensar una *naturaleza humana* que se constituye en el *estamos siendo*, es decir, una identidad en interdependencia con otros. La misma se ancla en la construcción de las capacidades creativas de los sujetos y de la capacidad de preocuparse por los otros, ambas son centrales en lo que el autor denomina verdadero-*self*. Para que dichas capacidades se desarrollen, hace falta un ambiente lo suficientemente bueno que contemple las necesidades de los sujetos, a partir de la identificación a ellas. En este sentido, una de las funciones básicas que debe cumplimentar el ambiente es la del sostén. Es a partir de este sostén que los sujetos se reconocen como existentes. El verdadero-*self*, en tanto existencia reconocida y agenciada por los sujetos, incluye tanto la realidad psíquica como la corporalidad habitada. Es por ello que nos animamos a pensar en una ontología relacional, ya que la existencia, como verdadero-*self*, es proporcionada por el ambiente (comunidad) y el sostén que la misma provee a los sujetos. La posibilidad de pensar una ontología relacional se nos presenta entonces a partir del recorrido por las nociones mencionadas anteriormente y por las contribuciones teóricas de Winnicott respecto al ambiente y a la existencia. Por lo cual nos preguntamos: ¿es posible identificar una ontología relacional en la obra de Álvaro García Linera en base a sus conceptos de comunidad?

1. Las nociones de comunidad en la obra de Álvaro García Linera

Las nociones de comunidad en la obra de este autor implican un recorrido por la historia política y social de Bolivia, historia en íntima dependencia con lo sucedido en la región Latinoamericana. De tal forma, Álvaro García Linera (1998) sitúa, por un lado, los sistemáticos reclamos del movimiento indígena como una forma de movilización y rebelión política, ante los procesos coloniales del Estado, a partir del rechazo vivido de sus identidades, al igual que con sus formas de producción, cultura, lengua y simbolismos propias. Este punto es de gran relevancia, ya que será el movimiento indígena-campesino quien, luego de la muerte de la condición obrera y de la emergencia de la forma multitud, consolida una forma de estructura y movilización denominada forma comunidad, con características específicas que más adelante detallaremos (García Linera, 2000). Por otra parte, García Linera (2001) refiere a la formación de una clase obrera que impulsa la insurrección revolucionaria en Bolivia. Dicha insurrección se agencia a partir de *la forma obrera o sindicato*, categoría teórica que conceptualiza los principales movimientos sociales aglutinados en la historia de la conformación de una clase proletaria urbano-minero en el siglo XX, más precisamente la Central Obrera Boliviana. Este movimiento, para el autor, fue una importante fuente de acumulación de experiencias y existencias colectivas, ha sido la formación de una red de apoyo mutuo, de amistad y solidaridad grupal y el lugar más auténtico para asumirse como parte de un cuerpo colectivo. En palabras de Linera:

Lo que los trabajadores han hecho en la historia desde 1940 hasta 1990, ha sido bajo la forma sindicato: han luchado en él, han hecho una revolución (y eso no es poca cosa), han obtenido derechos, han conquistado salud y vivienda, han protegido a sus familias, han enterrado a sus muertos. (García Linera, 2009: 335).

De tal manera, es posible hallar, en la forma obrero-sindicato, una de las primeras nociones de comunidad. Sus principales características van a ser más detalladas en los siguientes apartados. Esta noción de comunidad es ubicada en el siglo XX, más precisamente en el periodo histórico que va de 1940 a 1990 de Bolivia. Los movimientos sindicales van a cumplir una función principal en este periodo, función que García Linera describe como fuerza *mediacional legítima entre el Estado y la sociedad* (2001: 1). Para García Linera (2001), el movimiento obrero poseía una eficacia representativa. Asimismo, se ocupa en la transmisión de saberes a través de estratificaciones laborales estables y por el contrato fijo que sostenía el sentido de previsibilidad.

Luego de los sucesivos golpes militares en los sesenta a lo largo de la región latinoamericana, el retorno de la democracia a finales de los setenta-principio de los ochenta, y el derrumbe del horizonte izquierdista en 1984, Bolivia experimenta un radical proceso de neoliberalización política, tanto en el plano cultural (a saber en las identidades del pueblo), como en el plano económico, es decir los modelos de producción, distribución y trabajo de la tierra o materia prima (García Linera, 2001). Este acontecimiento desmontaba todo el basamento de identidades colectivas-obreras. La serie de reformas que afectaron a las estructuras de clases sociales, la economía y el Estado, presentan como consecuencia la *muerte* de la clase obrera en Bolivia. Para García Linera (2001), la implantación de este proceso neoliberal, impactaría directamente en la conformación de un sistema productivo dualizado entre, por un lado, grandes corporaciones empresariales con capital extranjero, innovadora tecnología, y vínculos con el mercado mundial; y por el otro, pequeñas empresas regionales, talleres familiares y unidades domésticas que se articularon a través de una multiplicidad de contratos tercerizados y trabajos precarizadas a los núcleos escasos de las corporaciones empresariales .

Sin embargo, la disolución de la forma sindicato y el impacto del neoliberalismo en Bolivia han sido condiciones de posibilidad concreta para la emergencia de nuevas formas de inter-unificación social y acción colectiva. Estas renovadas formas de acción y participación colectiva se manifestaron a partir de reclamos tales como: la defensa del agua, los servicios públicos y el reconocimiento de derechos indígenas. En un caso tenemos *la forma multitud* (García Linera, 2001).

Este formato de estructura social, de movilización y de comunidad reagrupa una diversidad de sindicatos antiguos, junto a otras formas de territorialización urbana, juveniles y campesinas. La emergencia de esta inter unificación se debe, por un lado, al periodo de crisis que vivió Bolivia producto de las radicales políticas neoliberales, y por otra parte, a la desaparición de la condición obrera como efecto del neoliberalismo en el poder político. Así, del terrible escenario de fragmentación identitaria, se nuclea una trama identificatoria en torno a la Cooperativa de Agua, acontecimiento particular que desarrollaremos más adelante. La forma multitud, como organización e identidad política, recupera características de la forma sindicato e implementa nuevas estrategias de acción social, para desenvolver la deliberación democrática y la soberanía política como el objetivo de modificar la situación neoliberal que se desplegaba en aquel entonces (García Linera, 2001).

Por otra parte, *la forma comunidad*, para Álvaro García Linera (2001), alberga algunos aspectos interesantes en cuanto al acontecimiento que le dio emergencia (La rebelión indígena aymara que bloqueaba los accesos hacia la ciudad de la Paz, como medida de fuerza para realizar una demanda al estado), como a la estructura que representa. Como repetidas veces lo señala el autor, la principal característica de este modelo es la sustitución de un poder estatal por un poder político-comunal supraregional centrado en varios nódulos (Cabildos). La forma comunidad recupera la democracia asambleísta a través de las asambleas comunales que son una alternativa al poder político centralizado y a la democracia representativa. Las asambleas son el punto de partida y el soporte de toda movilización que la forma comunidad emplea en su bagaje de estrategias. De igual manera, la forma comunidad implica la implementación de un sistema comunal productivo, una ampliación de la lógica asambleísta-comunal al ámbito regional y nacional, una política de la igualdad en detrimento del fuerte prejuicio que habitaba en las elites bolivianas hacia los indígenas-campesinos, y una identidad alternativa a las hegemónicas, que poco a poco irá tomando fuerza en el orden simbólico. De esta forma, detallamos tres nociones, al menos, de comunidad en la obra de Álvaro García Linera: la forma sindicato u obrero, la forma multitud y la forma comunidad, referida al movimiento indígena-campesino.

1.1. Los movimientos sociales y lo comunitario

En este apartado, describiremos las principales características de forma sindicato y forma multitud, en tanto movimientos sociales, con el fin de identificar algunas coordenadas para pensar la noción de comunidad en la obra de Álvaro García Linera. Estos movimientos sociales nos permitirán derivar pistas para comprender de qué tratan estas nociones de comunidad. De tal forma, sería oportuno aclarar qué entiende el autor por movimientos sociales.

Vamos a considerar los movimientos sociales como estructuras de acción colectiva capaces de producir metas autónomas de movilización, asociación y representación simbólicas de tipo económico, cultural y político. (García Linera, 2001: 353).

Por otra parte, García Linera (2001) menciona que estos movimientos, en su interior, están compuestos por determinados aspectos, ellos son los siguientes: 1. Condiciones de posibilidad materiales, 2. Tipo y dinámica de sus estructuras, 3. Técnicas y recursos de movilización, es decir su trama material, 4. Objetivos explícitos e implícitos

de movilización social, 5. la narrativa de un *yo colectivo*¹ como fundamento cultural y simbólico de autolegitimación del grupo, y 6. La dimensión política (Estatal o anti-estatal) y democrática (La reivindicación de lo público y de la igualdad) de lo que se pone en juego. Estos aspectos van a ser, de algún modo, los ejes centrales de nuestra descripción.

En primera instancia, la forma sindicato u obrera fue la estructura social de movilización predominante en la década de los cincuenta. Hasta aproximadamente mediados de los ochenta, la condición obrera impulsó las principales formas de manifestación para interpelar al Estado, a partir de la construcción de una serie de demandas. No es la única. Como detallamos al principio, el movimiento indígena se vio, desde un principio, movilizado con un reclamo legítimo al Estado. Sin embargo, el desmerecimiento de este movimiento por parte de la *polis* y el sistemático rechazo vivido por parte de la administración estatal ubicaron al movimiento indígena en las marginalidades. De todas formas, el movimiento se sostuvo y, pese a la subalternización, se constituyó como un sujeto político. Más adelante, cuando explicitemos el concepto de forma comunidad, veremos el trasfondo de la trama que envuelve al movimiento indígena como sujeto político (García Linera, 1998).

Ahora bien, retomando nuestra construcción acerca del sindicalismo en Bolivia, García Linera (2001) considera que hay cuatro elementos decisivos para la conformación del movimiento sindical: a) La concentración de enormes volúmenes de fuerzas y medios de trabajo en lo que sería la producción masiva, b) La consolidación de un tipo de trabajador con contrato por tiempo indefinido, que, según el autor, retenía al obrero en su oficio propiciando una continuidad laboral y la adhesión a la fábrica, c) La existencia de un sistema de fidelidades internas que convertía al trabajo en valor acumulable en el tiempo, lo cual permitirá ascensos por antigüedad, aprendizaje de los saberes determinados para el oficio y un tipo particular de disciplinamiento industrial, y, por último, d) Fusión de los derechos ciudadanos con los derechos laborales, lo cual resultaría del reconocimiento del Estado de la legitimidad organizativa de los sindicatos a partir de los años cuarenta. Este último elemento es de particular interés, ya que la legitimación de formar parte de un sindicato como condición para la ciudadanía, situaría al sindicato como un espacio de concesión, en tanto red organizativa y acumulación de un capital político determinado. En palabras del autor: *Desde entonces, ser ciudadano es ser miembro de un sindicato* (García Linera, 2001: 362). La hegemonía del sindicalismo como movimiento social en Bolivia indicaba una *ciudadanía obrerizada*. Ello impacta directamente en las formas de hacer lazo y comunidad. Como menciona García Linera (2001), el sindicato pasa a ser el

interlocutor táctico directo entre la sociedad civil y el Estado, a partir del reconocimiento en las calles y en la fuerza de la masa obrera. El movimiento obrero, de esta manera, se impone como una estructura singularizada de presencia histórica, esta identidad colectiva fue producto de un proceso social que tuvo como punto de partida las centrales de trabajo.

En segundo lugar, la forma sindicato se estructura a partir de un discurso unificador, que tiende a masificar a los sujetos bajo un tipo de identidad colectiva, lo que los identifica a los sujetos es su capacidad de trabajo, el salario, en tanto forman parte de un sindicato que tiene como condición de posibilidad, el trabajo en una empresa con un contrato por tiempo indefinido. Sin embargo, para García Linera (2001), la retribución económica por el trabajo realizado no es el único horizonte de acción colectiva que el movimiento obrero tomó como referencia. Sí debemos percatarnos de que, tanto el salario como el valor de la fuerza de trabajo, hacen preponderar un rol determinante para la construcción de la identidad obrera, así como para su institucionalización y su posibilidad de interpelar a los poderes hegemónicos. De esta forma, el autor señala:

Esto ha de marcar internamente la dinámica de la base organizativa del movimiento obrero. Su fuerza, su expansión y su durabilidad son directamente proporcionales a la consistencia, amplitud y diversificación de las plantas productivas instaladas bajo modalidades de subsunción real, contrato indefinido y acumulación vertical, y es por ello que se puede asociar la formación del movimiento obrero con una de las fases de la expansión del capitalismo, y un modelo de regulación y acumulación del capital. (García Linera, 2001: 363).

El hecho de que la expansión del sindicalismo dependa proporcionalmente de la expansión de las plantas productivas, bajo la lógica empresarial de acumulación y regulación del capital, traería una serie de pautas que este movimiento incorpora, como así también, la muerte de la condición obrera cuando las lógicas anteriormente mencionadas caigan ante la emergencia de políticas neoliberales.

De esta forma, en tercera instancia, tenemos otra característica de este movimiento, a saber: si las centrales de trabajo, plantas empresariales, se territorializan por toda la nación, no es raro pensar que la forma sindicato se extiende de igual manera por todo el territorio nacional, a través de redes con mandos jerarquizados por ramas de oficios que depende de departamentos como así también a escala nacional (García Linera, 2001). En este punto, el 17 de abril de 1952, periodo en el cual Bolivia atravesaba una revolución, se funda la *Central Obrera Boliviana* o como sus siglas lo indica: *La COB*.

Por lo tanto, en esta ola de proceso revolucionario, los trabajadores se suman a la transformación en lo referido a la participación ciudadana y a los desarrollos económicos, políticos y sociales del Estado. El proceso revolucionario que se abordó en aquel entonces fue muy importante para la historia política de Bolivia ya que, en este escenario, se produjeron cambios sustanciales en cuanto a la distribución de las tierras; el control por parte del Estado de los recursos naturales y la economía; y, no menos importante la incorporación, al escenario político-nacional, de las mayorías indígena-campesinos y mujeres, al establecerse el voto universal.

La COB fue una gran red organizativa con una estructura efectiva de movilización a dimensión nacional. Los trabajadores crearon la COB con el fin de institucionalizar un sistema de prácticas organizativas. La Central funcionaba como *un sistema de mandos centralizado a escala, primero de rama de trabajo (Federaciones y Confederaciones) y, luego, en el ámbito nacional* (García Linera, 2001: 365). Asimismo, brindaba un sentido de pertenencia a los trabajadores, que se apoyaba en una red con técnicas de delegación controlada de autoridad y medios materiales de existencia grupal. Esta estructura de organización y movilización política le permitió al movimiento obrero, por un lado, la consolidación de una cultura de la actividad laboral, al tiempo que facilitó la continuidad temporal de una clase capaz de resistir y sobreponerse a los embates de la persecución militar, los despidos empresariales, las represiones y masacres del Estado, al igual que las sanciones de reformas que socavaron en la solidez de la autonomía obrera (García Linera, 2001).

Por otra parte, la forma sindicato-obrero ejercía una fuerza de movilización de masas y un disciplinamiento, a partir, de jerarquías dentro de sus estructuras de oficio, trabajo y dirección del movimiento. De esta forma, se institucionalizaría una unidad popular y de clase que permitiría, como ya señalamos más arriba, la insurrección de un proceso revolucionario y una experiencia organizativa en tanto disciplina sindical. Como lo señala García Linera (2001), la disciplina obrera implica la conquista de clase como proceso revolucionario, y la defensa de dicha conquista como resistencia al sucesivo golpe de estado que vendría en los años posteriores. Este movimiento, requiere de una permanencia, que se da por una serie de prácticas. Para Álvaro García Linera esta forma de organicidad al interior del movimiento, constituye la quinta característica de la forma sindicato. Entre esas prácticas, el autor destaca a la democracia asamblearia y deliberativa en el sistema sindical. Al respecto García Linera señala que:

Ya fuera desde la asamblea de empresa, la de rama de oficio, la departamental o nacional, los obreros supieron crear, como sustancia articuladora de su interunificación, un tipo de democracia radical, que combinó de manera certera un sentido moral de responsabilidad personal con el bien común, un régimen de control de los representantes (dirigentes) por parte de los representados (bases sindicales), unos mecanismos periódicos de rendición de cuentas a electores colectivos (asambleas), y una virtud cívica de intervención generalizada de los sindicalizados en la formación de la opinión pública y la elaboración del horizonte de acción, que conformaron las culturas democráticas modernas más arraigadas y duraderas en la sociedad boliviana. (García Linera, 2001: 367).

El ejercicio de esta democracia -que propiciaba el movimiento social autónomo, configurado junto a las centrales de trabajo-, y su realidad práctica (signada por una manera diversa de gestionar los asuntos públicos y la soberanía política), caracterizan un sexto aspecto de esta forma sindicato que venimos desarrollando; ello implicaba una constante demanda hacia el Estado, desde la lectura de la realidad y las prácticas organizativas para transformarla, enmarcadas, como señala García Linera, *en los marcos de significación y modernización promovidos por el Estado nacionalista* (García Linera, 2001: 369). Para el autor:

Surgió así un modelo de movilización pactista e integrado a la racionalidad estatal que, a no ser en los puntuales momentos extremos de peligro de muerte, no se atrevió a mirarse a sí mismo como soberano, prefiriendo atrincherarse en la mirada del peticionario (García Linera, 2001: 369).

De esta manera, los beneficios sociales, la ciudadanía sindical, los bonos salariales, entre otros derechos sociales conquistados por el movimiento obrero, dieron lugar, para García Linera (2001), a una economía de demandas ciudadanas y concesiones políticas con el Estado, que transversaliza el espíritu movilizador de la forma sindicato, es decir, a partir de esta economía de demandas y concesiones es que el sindicato se moviliza como acción política y participación ciudadana. Estos son sus límites.

La forma sindicato permitió una serie de situaciones, entre ellas destacamos la irradiación social y la visibilización de otras clases subalternizadas, que le permitieron adquirir existencia y sedimentación en la historia. Además, convocó a diversas movilizaciones, como fuerza aglutinante, que implican a otros sectores sociales des-sindicalizado como *la población indígena- urbana en torno a los sindicatos mineros en 1981, o con la población civil paceña en 1979, a partir de la convocatoria a la huelga indefinida decretada por la COB* (García Linera, 2001: 371). En este punto, el autor

destaca que los movimientos sociales son mucho más que el movimiento proletario, ya que no solo hay otras formas de movilización social con las cuales el movimiento obrero puede afiliarse o unificarse, sino que hay otras formas de auto-organización de los subalternos, que quizás, de alguna manera u otra, la forma sindicato desplazó.

Ahora vamos a describir lo respectivo a *la forma multitud* como otra noción de comunidad. En 1984, advino una oleada de neoliberalismo económico, cultural y social. Como señala Álvaro García Linera:

“La fortaleza y legitimidad de las reformas neoliberales son directamente proporcionales a la desorganización social. La precariedad, la erosión del estado de bienestar, la desterritorialización social, el fundamentalismo del libre mercado, el fatalismo ideológico, son precisamente técnicas de disuasión y de desarticulación de las estructuras sociales que permiten la consolidación del poder económico, político y cultural de unas élites desarraigadas y frívolas. (García Linera, 2001: 3).

Por consiguiente, luego de que el Estado intentara entregar la administración del agua potable a un servicio privado de Norteamérica en el año 2000, aparece como un emergente *La coordinadora de Agua y la Vida*, movimiento social urbano-rural integrado por una multiplicidad de actores, que protagonizó un levantamiento social, con el fin de expeler a la empresa extranjera y transformar el escenario político. En palabras del autor:

De la fragmentación urbana de los pequeños talleres, de una juventud sin horizonte de previsibilidad, de unas redes sociales arrinconadas a la gestión de la vida barrial, ha nacido una forma de unificación social, la forma multitud, que es una forma de deliberación democrática y de soberanía política que ha modificado el escenario del porvenir del neoliberalismo. Unificándose en un gran tejido local, luego regional y por último departamental, estas redes locales, barriales, campesinas, artesanales, urbanas han logrado estructurar un gigantesco movimiento de autonomía política y cultural capaz de expulsar a una empresa extranjera que iba a privatizar los recursos hídricos, reconocer y consagrar en la ley los usos y costumbres tradicionales en la gestión del agua (García Linera, 2001: 3)

Dicho movimiento, denominado bajo el nombre de forma multitud, posee en virtud de sus rasgos una serie de características, que en la continuidad del texto detallaremos. La descripción de la forma multitud nos permitirá desarrollar otra noción de comunidad en razón de cumplimentar nuestro objetivo. Asimismo, García Linera (2003) destaca que, además de la multitud, en este contexto de crisis surge la muchedumbre como otra forma de movilización pero con ciertas singularidades que la hacen especial. No es nuestra intención realizar una descripción de esta última categoría. No obstante, la tendremos en cuenta para deslindar nuestra noción de comunidad.

En primer lugar, la forma multitud posee la característica de ser un modo de unificación territorial y flexible. A diferencia de la forma sindicato, la multitud: *no crea una frontera entre sus afiliados y extraños* (García Linera, 2001: 186). Se organiza a partir de preocupaciones locales, en base a necesidades que corren el peligro de ser extirpadas, así, las clases subalternas se parten de una urdimbre organizacional compleja y multifacética compuesta por una diversidad de agentes. García Linera (2001) recupera el concepto de Habermas de *Acción comunicativa* para referirse a esta forma de organización de la multitud. A partir de la creación de la coordinadora del *Agua y la Vida*, los actores que la componen forman una red de movilización y acción desde *un espacio de encuentro entre iguales*. Esta formación, resultante de una práctica, va desarrollando una unidad discursiva de demandas, junto a unos objetivos y unas responsabilidades. En este sentido, esta red es autónoma en cuanto a su capacidad de movilización respecto de otros agentes como el Estado, la Iglesia, los partidos políticos y ONGs.

Lo central de esta forma de organización es que compone una agregación de sujetos a un colectivo, una cadena de asociaciones, en el cual los sujetos no cumplen una función parcializada, no hablan por sí mismos, sino que se auto-representan a partir de una entidad local y colectiva que se gesta en un territorio, y a la cual deben dirigirse. Como mencionamos más arriba, al no crear una frontera tácita entre sus afiliados y no-afiliados, se amplía su accionar social y legitimidad, ya que otras personas carentes de alguna afiliación, es decir individuos sin participación en una forma de movilización o inclusive representantes de formas diversas de organización, como lo pueden ser los movimientos indígenas-campesinos, tienen la posibilidad de unificarse a la multitud (García Linera, 2001). Esto permite ampliar la potencialidad, en términos estructurales, de movilización y acción, al tiempo que otorga más flexibilidad a la red, apartándose de los mecanismos de afiliación que restringen la amplitud del movimiento sindical. Ante lo cual, García Linera afirma:

“Es capaz no sólo de convocar, dirigir y “arrastrar”, como lo hacía la COB, a otras formas organizativas y a una inmensa cantidad de ciudadanos “suelos” (...) sino que además es una estructura de movilización capaz de integrar a sus propias redes a la dinámica interna de deliberación, resolución y acción, a individualidades y asociaciones, a fin de emprender la búsqueda de un objetivo, de manera inmediata o a largo plazo” (García Linera, 2001: 382).

En segundo lugar, quizá por el desamparo y precariedad que genera el radical proceso de neoliberalización en la vida de los bolivianos, las reivindicaciones que la

multitud generó apuntaban a los servicios básicos como la gestión del agua, el acceso a la tierra y el precio de los servicios básicos, los cuales en su conjunto amalgaman el *espacio de las riquezas vitales y primarias que sostiene la reproducción social* (García Linera, 2001: 382). Tenemos, así, dos formas de reivindicación, operativizadas en demandas que la multitud dirige hacia el Estado. En primer lugar, una demanda territorial vehiculizada por el usufructo de las riquezas y, en segundo lugar, una movilización para detener la maquinaria mercantilista y la lógica de acumulación de capitales, en función de una racionalidad económica, que busca expropiar las riquezas sociales y materiales de los *plebeyos*. Entonces, el tipo de mercantilización de la forma multitud es *nómada*, como lo señala el autor, ya que no solo se hallan suspendidas en acuerdos y convenios colectivos que subordina el mercado -entendido como una lógica liberal de intercambios en base a la capital y la producción- a un estatus de las necesidades básicas de la comunidad, es decir que no se trata de un forma valor en donde se privilegian los usos y cambios en función de la producción y trabajo de la materia prima, sino en función del cuidado de la misma y de las necesidades para la reproducción social de la comunidad. En este sentido, García Linera afirma que: *El valor mercantil se convierte en sustancia y medida, tanto de la propia riqueza, como de su control y regulación [...] fundada en otra lógica económica* (García Linera, 2001: 383).

Por lo expuesto anteriormente, es posible afirmar, desde este paradigma, que la forma multitud se moviliza a partir de una acción social de tipo reactiva y proactiva. *Reactiva*, ya que presenta una red de organización en comunidades locales asociacionistas, es decir, por reacción de la multiplicidad de asociaciones se conforma una red local y solidaria con sus vínculos para lograr sus objetivos. Pero, también, es *proactiva*, en el sentido de que, conforme a su movimiento, se amplía, radicaliza y consolida, la base misma de la multitud comienza a buscar reconocimiento en formas democráticas de tipo asambleísta (García Linera, 2001). En síntesis:

“Tenemos así una combinación entre defensa de recursos anteriormente poseídos (el agua), con la demanda de recursos que anteriormente no existían, en este caso derechos democráticos y poder político que hacen a la multitud una forma de movilización profundamente tradicional y radicalmente moderna por una parte, y por otra defensiva y ofensiva a la vez” (García Linera, 2001: 186).

De esta manera, la forma multitud posee una identidad que se caracteriza por un amplio abanico de posibilidades, en el sentido de que hay una autoidentificación de sus miembros, más allá de la afiliación o no al movimiento social en cuanto a tal, unificados

por una necesidad en común: *la defensa de un recurso básico como es el agua y otros servicios públicos*. La amplitud de este marco identitario tiene un pequeño margen de restricción, o sea, no es posible que absolutamente cualquier tipo de identidad se ponga en línea con la forma multitud, pero al tener que cumplir tan solo un requisito, a saber, la defensa de servicios públicos, la diversidad identitaria es de gran apertura (García Linera, 2001). Asimismo, cuenta con ascendencia obrera y capital de solidaridad, ya que hereda experiencias y tipos de organizaciones de la forma sindicato que se amalgama en conjunto con la multitud. Por lo cual:

Un elemento de dimensión subjetiva, pero gravitante en el momento del tejido de las alianzas entre sectores tan diversos, ha sido el liderazgo moral del dirigente obrero regional, que ha permitido concentrar, en su persona y en su trayectoria política, una ruptura con las prácticas clientelistas y de prebendas de la vida política y sindical. (García Linera, 2001: 389).

En este sentido, la alianza con los sectores obreros permite salir de la lógica del líder, en tanto movilizador de las masas por la vía identificatoria, que Freud (1921) describe en *Psicología de las masas y análisis del yo*. En este punto, no hay una liquidez identificatoria que fragmente los vínculos del grupo, tampoco un amo a quien haya que seguir sin posibilidad crítica de debatir los lineamientos generales que conmueven al movimiento. Por un lado, se destaca así el fuerte componente democrático - asambleísta que la forma multitud supo capitalizar a partir de la incorporación de diversos movimientos fragmentados por la afrenta neoliberal que socavó los fundamentos principales de las estructuras sociales. Lo expuesto anteriormente nos permite afirmar que dicho movimiento, en tanto comunidad, se aproxima a la ontología relacional de Winnicott que más adelante desarrollaremos

Sin embargo, esto no quiere decir que la movilización no pueda tener un líder, sino que la función del mismo es lo que se torna de una índole diversa. No se trata de líderes que bajan una postura y apelan a lo que es *mejor* para el movimiento en sí mismo, sino de líderes que conducen hacia una causa debatida y pactada por el grupo. La ligazón, en términos subjetivos, se vuelve mucho más fuerte y con un fundamento simbólico, ya que trasciende las soldaduras ilusorias del orden imaginario, y motoriza una causa en la cual hay un sentido, por lo tanto no se logra la captura del sujeto que liga al movimiento y al mismo tiempo se plantean coordenadas para establecer una lógica emancipatoria ante la sujeción del poder. Hay una política en juego que le permite a los sujetos sustraerse de

las lógicas dominantes (Alemán, 2016). Ello difiere de la muchedumbre que describe García Linera como:

La muchedumbre es la manifestación colectiva de una individuación vaciada, de un desarraigo de las tradiciones sin sustituto cognitivo, de un porvenir cerrado, sin rumbo y sin más meta que el sobrevivir a como dé lugar. Esta muchedumbre es la coalición temporal y facciosa de individuos provenientes de los más diversos oficios que no le deben nada a nadie, ni al sindicato, ni al gremio ni a la junta de vecinos, y mucho menos a un Estado que los ha abandonado a su suerte o sólo existe para exaccionarlos. Son personas nacidas en la precariedad, la exclusión y el cierre a cualquier ascenso social planificable, y están presentes tanto en Los Ángeles como en El Alto, en Caracas como Buenos Aires, en La Paz o Santa Cruz. (García Linera, 2003: 58).

En el caso de la forma multitud, el capital de solidaridad sería un capital simbólico, que permite conformar: *redes dispersas de solidaridad y a la creciente formación de este espacio de conversión de la solidaridad en riqueza reconocida y buscada socialmente.* (García Linera, 2001: 390). Más adelante, veremos en mayor detalle estas cuestiones, cuando analicemos las implicancias de la noción de comunidad en la ontología relacional de Winnicott, e indagemos los resortes subjetivos de todo movimiento social.

Así, la forma multitud, según García Linera (2001), se comporta como una soberanía política y una democratización social. Su base se asienta en estructuras territoriales, como ya mencionamos, que practica cotidianamente la deliberación y la consulta directa entre los miembros. La elaboración de estrategias de movilización, se realizan a partir de esta democracia directa. De manera contundente, Alvaro García Linera enuncia sobre la forma multitud que:

se convirtieron en un tipo de organización social que no reconocía más fuente de autoridad que a sí misma; esto es, de gobierno asentado en un entramado de prácticas democráticas asamblearias, deliberativas y representativas, que suplieron en los hechos al sistema de partidos políticos, al poder legislativo y judicial y, a punto estuvieron de hacerlo, al monopolio estatal de la fuerza pública (...) la multitud de facto es una politización extrema de la sociedad (...) La virtud de este movimiento social es que ha nacido y ha puesto en entredicho las relaciones de dominación vigentes (García Linera, 2001: 391).

En este sentido, Álvaro García Linera (2001) alega que las clases subalternas han logrado establecerse como un campo posible de ejercicio del poder, de democracia social y de mutación de las relaciones de dominación históricamente asentadas en Bolivia. Es posible llevar el planteamiento hasta el extremo y pensar que la forma multitud es una forma de gobierno.

Por último, en cuanto a la institucionalización y la amplitud del movimiento, la multitud, a diferencia de la forma sindicato, carece de los mecanismos necesarios para su institucionalización. Por lo tanto, para García Linera: *la actuación mancomunada como multitud es siempre una incertidumbre que sólo se resuelve en la práctica* (García Linera, 2001: 392). La multitud tiene una debilidad: carece de una estructura y materialidad que le permitan la continuidad, al igual que su dificultad en tanto posibilidad de trascender los horizontes regionales. La presunta resolución de estas debilidades, para el autor, implica un proceso largo en donde se unifiquen confianzas, apoyos, liderazgos y solidaridades a escala nacional.

1.2. El movimiento indígena-campesino y la forma comunidad: hacia una noción más específica de lo comunitario.

Al igual que lo sucedido en Cochabamba con la cooperativa de Agua y de la Vida, en otras partes de Bolivia surgiría otra forma de movilización social muy particular, asentada en una formación histórica que brotaba como insurrección ante vasallajes del poder hegemónico y la colonización Europea. Como es sabido, la colonización no solo fue un acontecimiento en la historia de nuestro continente sino también un proceso cultural que llega hasta el corriente de nuestros días y que impacta de forma directa en las modalidades que nuestro accionar político y democrático toman. García Linera, en su artículo *Narrativa colonial y narrativa comuna*, afirma al respecto:

A lo indígena le sucede con la sociedad oficial lo mismo que a la muerte con los aferrados a la vida: ambos son colocados como negación de cualquier existencia posible (...) la modernidad es el extático holocausto de la racionalidad indígena (...) la nacionalidad es la erradicación de las identidades colectivas irreductibles a la abstracción del Estado (García Linera, 1998: 251).

La modernidad, como lo señala García Linera (1998), no fue tan solo un proceso de industrialización de la sociedad, un proceso de innovación tecnológica o de llegada del Estado al amparo de la civilización, también fue una homogeneización de la diversidad identitaria bajo el desplazamiento de nuestra principal herencia: la cultura (García Linera, 1998). La situación boliviana implica un alto grado de colonización y segregación de las identidades indígenas que no solo impacta en la fuerza material, sino que ratifica sus extensiones al espectro discursivo y simbólico. De ahí que:

Los procesos de democratización y homogeneización cultural del último siglo, lejos de abolir esta segregación, la han ampliado a toda la vida institucional (...) Bolivia, a pesar de las reformas liberales, la globalización de las élites y los McDonald's de las mediocres clases medias, sigue siendo colonial y posee un estado que ha institucionalizado el racismo (García Linera, 2001: 5)

La desigualdad de clases y la desigualdad económica, que durante un largo periodo histórico impactaron en los sectores más vulnerables y subalternizados de la sociedad boliviana, encontraron sus reclamos a partir de la movilización obrera que la forma sindicato supo llevar adelante. El movimiento obrero encabezó una lucha contra el orden económico y su dominación. Por su parte, la multitud retomó esta tarea cuando los fuegos expandidos por el neoliberalismo fagocitaron las antiguas desigualdades. La multitud supo unificar un estrato social amplio para movilizar al pueblo boliviano. Se organizaron en torno a un avasallamiento de derechos y su existencia implicó una revitalización de los movimientos sociales, sobre todo luego de la llamada *muerte de la condición obrera*. Sin embargo, en esta historia de luchas y movimientos sociales, se hace necesario introducir una pregunta: ¿Qué lugar tiene la comunidad indígena-campesina en la *polis*?

Aquella movilización social que mencionamos en un principio, alternativa a la forma multitud y a la forma sindicato, es *la forma comunidad*, vehiculizada por la organización de todo un movimiento indígena-campesino que lleva una historia de siglos y que, en el año 2000, en paralelo a otras movilizaciones, inició una rebelión con efectos notorios en el porvenir del escenario político Boliviano. Al respecto de este acontecimiento, García Linera indica:

En el Altiplano y alrededor de la sede de gobierno, dos grandes rebeliones indígenas aymaras han bloqueado todas las carreteras de acceso a la ciudad de La Paz impidiendo la entrada o salida de productos y personas, y obligando al gobierno a modificar varias de sus políticas públicas para atender las demandas indígena (García Linera, 2001: 187).

Esta rebelión tiene sus antecedentes en toda una comunidad indígena-campesina, como sistema de organización social y producción alternativo del sistema dominante. Las comunidades indígenas-campesinas son entidades sociales con vínculos tecnológicos, formatos de circulación de bienes y servicios, transmisión de saberes, gestión de recursos, funciones políticas y un horizonte del porvenir que se define por fuera de la

propia individualidad de quienes conforman la comunidad (García Linera, 2001). En palabras del autor:

En conjunto, hablamos de las comunidades y los ayllus como estructuras civilizatorias portadoras de sistemas culturales, temporales, tecnológicos, políticos y productivos estructuralmente diferenciados de las constituciones civilizatorias del capitalismo dominante (García Linera, 2001: 397).

De alguna manera, lo que prima en las comunidades indígenas-campesinas es el propio sentido que la comunidad se otorga y las prácticas que en ella se desenvuelven. En cierto sentido, la tecnología de esta forma de estructura o movimiento es la comunidad. A pesar de la *injusticia de la redistribución, a injusticia del reconocimiento y la dominación civilizatoria* de la que nos habla García Linera (2001) en relación al mundo indígena contemporáneo como estructura social, la rebelión del Altiplano devino en:

procesos de autounificación comunitaria portadores de proyectos políticos con alto grado de autonomía cuya producción requiere de otros componentes que hunden su raíz en la memoria colectiva y en su capacidad de proyectar horizontes de acción racionalmente fundados en la historia colectiva (...) La rebelión aymara del altiplano precisamente ha podido acontecer porque allí se han agolpado penurias contemporáneas con herencias históricas y representaciones de la vida que leen el pasado (García Linera, 2001: 4)

Lo sucedido en el Altiplano es la revitalización de un movimiento social que, para Álvaro García Linera (2001), marca pautas y tendencias de una regeneración del accionar político. Entre ellas el autor destaca: 1. Sustitución del poder estatal por un poder político comunal suprarregional descentralizado en varios nodos (cabildos), 2. Sistema comunal productivo, aplicado a la guerra de movimientos, 3. Ampliación de la democracia comunal al ámbito regional-nacional y la producción de una moral pública de responsabilidad civil, 4. Política de la igualdad y 5. Política de la identidad y la alteridad. Nosotros vamos a describir detenidamente estos componentes señalados por Álvaro García Linera para delimitar la noción de comunidad que en este apartado buscamos.

En primera instancia, como señala Álvaro García Linera (2001) la descentralización del poder en aras de un poder político comunal implicó una movilización social y el reemplazo del sistema estatal de autoridades por un complejo sistema de autoridades comunales. Se conformaron, así, cuatro cabildos interprovinciales que deliberaban de forma permanente, mientras el bloqueo de carreteras a la Paz era coordinado por otros, y así, de manera rotativa, es decir, unos grupos debaten y

deliberaban, mientras otros bloqueaban las carreteras, y luego cambian la guardia. De esta manera, y como resultado de estos cabildos, se conformó *Comités de Bloqueo* con representantes de los territorios más aguerridos y movilizantes, constituyendo así el estado mayor de la movilización. Los bloques se coordinaban a partir de un dirigente que se comunicaba con otras regiones y bloques para entablar la mesa de negociación con el gobierno, al igual que algunos dirigentes de la CsutCb que se desplazaban entre las movilizaciones, las reuniones de coordinación con otros sectores y en las negociaciones oficiales con el gobierno. Así, se armaban canales y redes de comunicación entre las comunidades, sus bloques, dirigentes, otros sectores de la sociedad y la mesa de negociación con el gobierno. Según García Linera (2001), en estos sucesos hubo un desplazamiento de la autoridad estatal hacia las estructuras sindicales de la comunidad y sus cabildos, que en el lapso de quince días visibilizan su eficacia como formas de ejercicio del poder gubernamental. Para el autor:

Este armazón de poder político alternativo tenía a las asambleas de comunidad (sindicato campesino) como punto de partida y soporte de la movilización. Es aquí donde se toman las decisiones e, internamente, la única fuerza capaz de movilizarlas es el convencimiento asambleariamente decidido de la justeza de la demanda y del objetivo de la acción colectiva (García Linera, 2001: 409).

En segundo lugar, las comunidades lograron establecer un sistema comunal productivo, aplicado a la confrontación del movimiento, el mismo se basaba en la posibilidad de mantener turnos rotativos en los bloqueos a las carreteras de la Paz, cada veinticuatro horas, la gente de una determinada comunidad sustituía a la otra, con el fin de que esta última descansara. Como señala García Linera: *La logística del bloqueo estuvo también asentada en las propias comunidades.* (2001: 410). La técnica de bloqueo implementada por las comunidades implicaba trasladar el sistema de trabajo familiar-comunal al ámbito del conflicto. De esta manera:

A lo largo de los caminos, unas poderosas máquinas humanas productivas se ponían en movimiento, sembrando de piedras y tierra cada metro de asfalto. no bien pasaban los tractores y los soldados, esta poderosa fuerza productiva agrícola, que permite la roturación o la siembra en corto tiempo, ahora servía para tapizar la carretera de infinitos obstáculos. (García Linera, 2001: 411).

Las comunidades aymaras, para el autor, ocuparon militarmente el espacio y ejercieron su soberanía desde que se involucraron instituciones comunales, tanto políticas

y económicas, como así también culturales. Para García Linera (2001), el Estado se vio derrotado en términos militares y políticos por las comunidades aimaras, y esto marca para el autor un punto que emprende para los movimientos indígenas una verdadera construcción de una autonomía política.

En tercer término, las comunidades aymaras lograron ampliar la democracia comunal al ámbito regional-nacional y, al tiempo que asentaron la producción de una moral pública de responsabilidad civil. En este punto, la forma comunidad supera las debilidades o dificultades de la forma multitud. La forma comunidad instaló una serie de prácticas que le permitía a sus integrantes recuperar la intervención-gestión del bien común para sí, y el uso de las riquezas colectivas. Entre estas prácticas, se destaca la creación de cabildos y asambleas, en donde la capacidad para deliberar y debatir, como así también la participación, no era excluida para nadie, ni los funcionarios de Estado, con la salvedad de que todos participan en las mismas condiciones, en tanto la democracia que allí se ejerce es deliberativa pero no como complemento del Estado, sino como interpelación al Estado. Estos espacios funcionan como productores de una igualdad política real y de formación de la opinión pública (García Linera, 2001).

Por un lado, para Álvaro García Linera (2001), los participantes de estas prácticas políticas de cultura democrática, ejercieron un principio de soberanía política, en tanto obedecieron sólo a las decisiones colectivas tomadas en conjunto a partir de las participaciones en los cabildos y las asambleas. Por otro lado, la deliberación entre iguales se sustentó en las comunidades movilizadas, portadoras de una producción de una responsabilidad civil pública, que implica una moral en tanto forma de acción normativamente regulada. Contemplados esos elementos:

La democracia comunal fusiona, entonces, la acción comunicativa, mediante la cual los comunarios deliberan sus acuerdos para formar discursivamente un horizonte de acción común, con la acción normativa, que hace que los acuerdos así producidos cuenten con un carácter obligatorio respecto a los sujetos colectivos e individuales partícipes en su elaboración (García Linera, 2001: 413).

Otro elemento indispensable de la forma comunidad es la política de la igualdad. que fue el derrumbe simbólico del prejuicio entre indios y elites empresariales. Según Álvaro García Linera (2001), la estructura simbólica colonia, cae ante la impronta de un movimiento indígena en marcha que toma la geografía de la ciudad y el cuerpo social de la misma, en búsqueda de reivindicar sus derechos profundamente negados.

Por último, debemos mencionar la política de la identidad y la alteridad. A partir de que los principales preceptos mentales dominantes y coloniales fueron impugnados, aparecieron otros esquemas y se levantaron orientando la acción de la movilización que objetaba el orden establecido. La forma comunidad, es decir el movimiento aymara, supo capitalizar el conocimiento de territorio que devino en materialidad de soberanía, separando así *dos mundos*: el de ellos y el de las elites. El idioma, por ejemplo, para García Linera (2001), devino en una forma de diferenciación entre un nosotros y un ellos. Por otro lado, la participación en las técnicas de organización y los saberes producidos aplicados a la acción del movimiento se convirtieron en medios de reafirmación, que involucran a los sujetos en un sentido de pertenencia a la comunidad. Ello empuja a la forma comunidad, a la imaginación de un porvenir igualmente común y autónomo, es decir, a la creación y sostén de una nación a partir de una identidad política indígena y aymara. De tal manera, para Álvaro García Linera:

se trata de procesos de remodelación de la subjetividad colectiva que crea un sentido de “nosotros”, las naciones son también una forma de producir lo “común”, el bien común que une al grupo y lo diferencia de los “otros” grupos y, en ese sentido, se trata de comunidades políticas, pues su fuerza articuladora es precisamente la gestión, la distribución, la conservación de ese bien común (2001: 420).

De tal manera, podemos concluir que, en las formas descritas de las estructuras o movimientos sociales en Bolivia, hay una presencia implícita o explícita de nociones sobre la comunidad. En la forma sindicato, la noción de comunidad se afirma a partir de la creación de redes de afiliados en base a un centro que es el sindicato, de esta manera quienes pertenecen a la comunidad son quienes pertenecen al sindicato. En el caso de la forma multitud, por el contrario, la noción de comunidad es mucho más flexible, ya que la adscripción o no a un sindicato no determina el vínculo con la comunidad, sino más bien la defensa y el reclamo por los servicios básicos, es esto lo que aglutina e inter unifica a la comunidad.

Por último, en el caso de la forma comunidad, es la comunidad en sí misma, la comunidad indígena, aymara, la que han formado una entidad colectiva en conjunto, con un cuerpo comunal y una moral civil producida a partir de la participación pública y política. En este sentido, pertenecer a la comunidad significa pertenecer a un determinado proyecto de construcción política que establece ciertos elementos como parte de sí. En este punto, la noción de comunidad se afianza más, ya que los lazos no solo dependen de

una situación o coyuntura política, tampoco dependen exclusivamente de un tipo de sedimentación histórica, sino de una forma de racionalidad que transforma a los individuos que componen dicha comunidad, alejándose de los modos de subjetivación individualizante típicos del sistema dominante. Por el contrario, en la forma comunidad, la subjetivación no depende de cómo los individuos se autodefinen o auto refieren a sí mismos, sino por un *a priori* identitario con la comunidad.

2. La ontología relacional en Winnicott

Nuestra tarea en este apartado se aboca a especificar la ontología relacional que se puede pensar a partir de los aportes winnicottianos. Donald Woods Winnicott fue un psicoanalista que se caracterizó por pensar una teoría de la naturaleza humana y de su desarrollo inédito. El principal concepto que atraviesa esta noción es el de ambiente lo suficientemente bueno que, para Winnicott, es lo que facilita el desarrollo y la posibilidad de existir en términos psíquicos y corporales. Los aportes de este autor se distanciaron de los preceptos centrales del psicoanálisis tradicional. Podemos decir que Winnicott fundó una nueva forma de comprender lo humano en tanto subjetividad, basándose en una teoría que él mismo construyó tomando herramientas de la filosofía, la pediatría, la psiquiatría y el psicoanálisis freudiano y kleiniano.

Para los fines del presente trabajo, nos interesa trabajar su noción de naturaleza humana y su teoría del desarrollo, ya que nos permitirá desplegar una ontología relacional. Asimismo, esta ontología se diferencia de otras por poseer un carácter muy especial. Por lo general, muchos sistemas teóricos o corrientes de pensamiento, particularmente dentro de la psicología, tienden a pensar que la existencia es un *a priori* de las relaciones, tal cosa vendría a suponer que el viviente primero existe, de una manera cuasi-innata, y luego se relaciona. Otras perspectivas alegan una visión ambientalista, para estas el ser humano es, en tanto y en cuanto, forma parte de un ambiente que lo moldea y lo configura. En estas dos posturas pareciera que una privilegia en gran parte lo hereditario del ser humano y la otra los factores ambientales. Ambas, desde la perspectiva winnicottiana, tendrían algo de cierto. Winnicott no desmerece ni los factores hereditarios o innatos, ni los factores ambientales. Por el contrario, toma a ambos como elementos en lo que coincidiera el proceso de maduración del ser humano. Para Winnicott, en principio, existe una tendencia – no un determinismo – innata a la maduración, que debe ser potenciada por el ambiente facilitador. En este sentido, la naturaleza humana es un compuesto de factores innatos y ambientales que facilitan el

desarrollo de nuestras capacidades, permitiendo la integración de las experiencias que a lo largo de vida vamos transitando.

Por ello, a diferencia de una ontología de lo individual o social, la ontología relacional supone que la existencia de los individuos depende de su tendencia innata y del ambiente que facilita el desarrollo de esta, es decir los individuos no existen por fuera de un sistema ambiental, ni tampoco depende exclusivamente del ambiente. Es el combinado de estos dos factores constitucionales lo que habilita al desarrollo de los sujetos. Sin embargo, para Winnicott, el carácter fundamental de la vida humana no puede ser controlable, en el sentido de que, más allá de las condiciones de posibilidad que aporte el ambiente facilitador y de la tendencia del sujeto a desarrollarse, siempre hay sucesos imprevistos, situaciones contingentes que revelan la fragilidad de lo humano, y su punto de indeterminación. Por lo cual, la ontología relacional que se desprende de los aportes winnicottianos implica pensar el ser que está deviniendo y la facilitación que el ambiente le provee para tal tarea.

2.1. La naturaleza y los supuestos filosóficos-epistemológicos de la teoría de la maduración

Los supuestos filosóficos y epistemológicos que sostiene a la teoría de la maduración winnicottiana y a su idea de naturaleza humana son los siguientes: su abandono del determinismo causal, la concepción de una negatividad originaria y la noción de conocimiento pre-representacional. En este apartado, vamos a desarrollar brevemente cada una de ellas, para luego ahondar en la teoría de la maduración de Winnicott y así delimitar la ontología relacional que de ella se desprende. Es preciso aclarar los supuestos filosóficos – epistemológicos, así como la noción de naturaleza humana y proceso madurativo para comprender el contexto que sostiene la ontología relacional que teorizamos.

La teoría Winnicottiana, y su comprensión de la naturaleza humana, abandona en principio el determinismo causal. En este sentido, el ser humano no es un producto predeterminado. La posibilidad de existencia del ser humano depende del proceso de maduración que Winnicott describe. Tal como señala Oliveira Días: *La génesis del ser humano o su maduración no es, por lo tanto, un acontecimiento que pueda ser visto como un efecto de una causa (...) Es primeramente un dejar que lo que aun no es llegue a ser* (2013: 213). Por lo tanto, durante el proceso de maduración inicial, el ser humano es lanzado a un conjunto de indeterminaciones que implican encuentros o desencuentros, de

estos sucesos va a depender la posibilidad de desarrollar la potencialidad para conquistar la existencia en tanto integración de lo corporal y lo psíquico, la unidad psicósomática. La naturaleza humana, para Winnicott, implica este acontecer permanente, en el cual no hay una determinación sobre el ser, o incluso sobre lo que somos. La naturaleza humana implica para el autor un acontecer en el espacio y el tiempo (Oliveira Dias, 2013).

Por otra parte la concepción winnicottiana sostiene que existe una negatividad intrínseca que atraviesa toda la positividad de la vida, proporcionando una presión entre el *Ser* y el *no ser*. De hecho, lo que constituye la base de la naturaleza humana es este espacio entre el *Ser* y el *no ser*. Lo que está en el origen del ser humano no es una positividad. Su existencia no se deduce de los genes, ni del resultado de una construcción. El ser humano existe sobre un primer fondo de no existencia, donde el humano es lanzado hacia la vida y no hay ninguna fundamentación cierta sobre su existencia (Oliveira Dias, 2013). En principio, para Winnicott hay un estado de soledad absoluta, previo a una falta de vivacidad (Oliveira Días, 2013). De hecho *su única determinación, estructural y vacía de contenidos, es el estar vivo y la tendencia a la maduración, a la integración en una unidad* (Oliveira Días, 2013: 215). Inclusive en el paso del no ser originario al *Ser*, que es posibilitado por el ambiente facilitador y las conquistas que el sujeto va logrando, *es la apropiación de la negatividad originaria* (Oliveira Días, 2013: 217). Toda conquista es precaria y puede llegar a perderse. Para Winnicott, solo el espacio potencial del juego y la cultura implican un lugar de precariedad, de finitud, un espacio especular que posibilita la vida creativa, que se abre y se cierra, donde identificamos al vivir con algún sentido posible, de manera contingente (Oliveira Días, 2013).

Como mencionamos, para Winnicott hay un conocimiento previo al aportado por los procesos de simbolización y se vinculan con las sensaciones que el cuerpo del *infans* va tomando, estas sensaciones deben ser debidamente alojadas por sus cuidadores, para que, así, el bebé, en su actividad imaginativa, poco a poco vaya integrando dichas sensaciones físicas. Esta actividad cognoscente implica que el niño posee la ilusión de que crea a la realidad que lo rodea, que él mismo la genera, y Winnicott determina a esta ilusión como ilusión de omnipotencia. Para el autor, el cuerpo es un logro, en el sentido de que es el psiquismo el que debe lograr, a partir de su desarrollo, habitar el cuerpo e integrarlo junto a los procesos mentales que implican un conocimiento representacional. En este sentido, para el autor, en lo humano hay un conocimiento pre-representacional de carácter manual y de uso de los objetos que se da, a partir del manejo que el ambiente

proporciona (Moreno Días, 2015). Luego, progresivamente, los cuidadores irán *desilusionando* al niño y presentándole el *mundo real*, pero que, en el fondo, es un encuentro con esa creación primera. Una desilusión muy temprana, para el autor, puede generar el desarrollo de la mente de manera muy repentina y pausar la integración de las sensaciones físicas al psiquismo, con todas las consecuencias que ello conlleva. En este caso, se destaca que, para Winnicott, hay tanto una experiencia de actividad cognoscente pre-simbólica como un modo de conocer-experimentar el mundo de manera pre-individual, que se da partir de la relaciones ambientales, es decir, al no estar dadas las condiciones para la separación *yo/no-yo*, el mundo es vivido a partir de la identificación que los cuidadores ofrecen al bebé para sostener sus necesidades y proporcionarle un espacio ilusorio en donde cree que crea la realidad.

2.2. Ambiente y existencias: aportes para una ontología relacional

En este apartado, vamos a desarrollar dos conceptos fundamentales de la teoría Winnicott, estos son: el ambiente y el *verdadero self*. Ambos son nociones centrales y se vinculan a la tendencia innata a la maduración trabajada por el autor. Destacamos que Winnicott habla de tendencia, no de determinación. En este sentido, tal tendencia solo se facilita si hay un ambiente lo suficientemente bueno. Podríamos afirmar que la tendencia innata de los sujetos más la posibilidad de un ambiente facilitador permiten el resultado de lo que Winnicott denomina como *verdadero self*. Pues bien, desarrollemos entonces qué entendemos por ambiente lo suficientemente bueno o ambiente facilitador en los términos winnicottianos.

En primer lugar, el ambiente se forma a partir de una relación dual. Para ejemplificar esta fórmula, Winnicott cita las primerísimas relaciones madre - bebé. Pero no necesariamente el esquema debe seguir esta línea, tal relación puede ser pensada, por ejemplo, entre terapeuta - paciente, entre cuidador - cuidado, o incluso entre individuo - comunidad. Lo importante es la relación y que de ella se produce. Partiendo entonces de este supuesto, Winnicott señala que un ambiente lo suficientemente bueno tiene que saber identificar las necesidades propias del sujeto para su desarrollo. En este sentido, el autor habla de tres funciones que deben cumplir los ambientes facilitadores: el sostén en primera instancia, el manejo en segundo lugar y por último la presentación de objeto. Estas funciones pueden ser pensadas como distintos momentos lógicos que el ambiente va creando (Oliveira Dias, 2013).

Lo propio de un ambiente lo suficientemente bueno es identificar las necesidades para satisfacerlas y así aportar los cuidados necesarios para que el niño, por poner un ejemplo, desarrolle su *verdadero self*. El desarrollo del *verdadero self*, en términos de Winnicott, implica dos cosas: a. Creatividad y b. Capacidad de preocuparse por los otros.

Así, un ambiente facilitador en principio aporta el *sostén emocional necesario* como factor de cuidado de manera apropiada, para que, el bebé que se encuentra en un estado de desamparo inicial, sienta el amparo y la contención de los cuidados, en una fase en la cual se encuentra con una absoluta dependencia respecto a sus otros. Esta función de sostén permite la continuidad del Ser del bebé, este sostenimiento implica que los cuidadores toman al bebe y lo mece con suavidad, implica los primeros contactos sensitivos que proporciona tranquilidad a los estímulos que brotan indiscriminadamente del cuerpo del niño. El sostén permite que el cuerpo integre poco a poco el psiquismo. En un primer movimiento, el cuerpo va tomando una primera unidad provisional con el psiquismo, a partir de los cuidados que el ambiente lo suficientemente bueno le provee. Winnicott, menciona *lo suficientemente bueno*, ya que no se trata de un ambiente perfeccionista, ni tampoco de un ambiente ansioso por proporcionar todos los cuidados necesarios, tiene que ser lo suficientemente bueno, ni más ni menos, es decir no debe ser completo, debe habilitar la falta en algún punto (Oliveira Días, 2013).

En un segundo momento, un ambiente lo suficientemente bueno aporta -junto al sostén-, el *manejo*, esta función le permite al cuerpo incorporarse en una unidad con lo psíquico, diferenciando así lo real de lo irreal. En este segundo tiempo, la ilusión de omnipotencia primaria, con la cual el niño sentía que creaba al mundo, de manera progresiva empieza a ser desilusionada por los cuidadores, y así se abre paso un encuentro con lo creado, es decir un encuentro con lo real. En esta fase, el sujeto de manera paulatina va diferenciando *yo* de *no-yo*, y despegándose del apoyo auxiliar yoico que los cuidadores le brindaban para el desarrollo de su *verdadero self*. De tal manera, el manejo o manipulación permite que el sujeto se personalice facilitando la experimentación de lo corporal y la vivencia de un self como unidad. Así, la primera dependencia absoluta se va volviendo relativa, en la medida en que el cuerpo incorpora a la psiquis y experimenta la sensación de un *Ser*, al tiempo que se va desarrollando la mente, es decir las funciones representacionales (Oliveira Días, 2013).

Luego del sostén y el manejo, un tercer y último momento implica la *presentación de objetos*. Una vez configurado el self y una realidad corpórea, los cuidadores presentan gradualmente a los objetos del mundo real, para que el niño pueda hacer real su impulso

creativo. De esta manera, la presentación de los objetos permite la capacidad de relacionarse con los mismos. Si en el manejo y en el sostén, los cuidadores debían soportar los impulsos agresivos del sujeto para que así esté poco a poco los incorpore, en esta fase dichos impulsos se integran junto a los constructivos y le permiten al sujeto tener una relación de diferenciación con los objetos, de tal manera que perciba real su realidad psicósomática como a la de los objetos, para que no desarrolle un como si a la manera de identificación parcial y débil que implique una relación ficticia con los objetos, una relación ambivalente. A medida en que el sujeto se relaciona con los objetos, va incorporando la posibilidad de habitar el mundo. La presentación objetal permite la independencia relativa del ambiente y así el niño se realiza. De lo contrario, las fallas ambientales bloquearán esa seguridad que desarrolla el sujeto de sentirse real, personal y corpóreo, desarrollando como ya señalamos un como si, un *falso self* (Oliveira Dias, 2013). La finalización de este proceso, proporcionado por el ambiente facilitador, da como resultado la existencia -en tanto *verdadero self*- o un estar siendo como lo menciona Winnicott. Dicha identidad fundada en la unidad del cuerpo con el psiquismo habilita dos capacidades básicas para relacionarse con el mundo y el propio cuerpo, ellas son: la creatividad y la capacidad de preocuparse por los otros (Oliveira Dias, 2013).

Por un lado, la vida creativa implica un estado que no es consciente, conlleva la fuerza de la base del obrar del sujeto, es decir obra inconscientemente, con espontaneidad (Winnicott, 1970). La creatividad es entonces un hacer que surge del ser. No obstante, no toda vida es creativa. Como señala Winnicott, una vida puede estar abocada a la repetición mecánica de estímulos (1970). En este sentido, la vida creativa es una habilidad que desarrolla el sujeto, la cual le permite accionar con espontaneidad, de manera que no todo pase por la prescripción de lo mental. De tal manera, la creatividad en Winnicott trae implícitamente un concepto de vida psíquica. La vida en términos psíquicos, para el autor, se deriva de la posibilidad de habitar el cuerpo y sentirlo real. De lo contrario, estaríamos en el campo de la muerte psíquica, donde los impulsos destructivos y agresivos son dificultosos o casi imposibles de integrar y fuerzan al sujeto a vivir experiencias en donde su propia destructividad lo pone en riesgo (Oliveira Dias, 2013).

Ahora bien, podríamos preguntarnos: ¿Qué rasgos caracterizan a los sujetos que, por los motivos explicitados, no pudieron construir su *verdadero self*? En *La agresión y sus raíces* Winnicott señaló que la agresión forma parte del amor primitivo, que en el primer amor oral del niño hay una combinación entre el amor, la agresión y el odio (1939).

El soporte de este odio es central en el desarrollo del ambiente suficientemente bueno ya que da la posibilidad de una relación armoniosa entre la realidad interna y externa del niño. Cuando el niño encuentra el soporte, en lo que Winnicott llama el objeto bueno, sobreviene la depresión y el sentimiento de culpa (1939). El ambiente debe brindar entonces, la posibilidad de reparar, de dar e integrar para que surja la capacidad de preocupación por los otros. En *El desarrollo de la capacidad de preocuparse por el otro* Winnicott (1963) establece que para desarrollar la capacidad de preocuparse por el otro tiene que existir en principio el sentimiento de culpa. El mismo surge porque el sujeto tomó registro de que sus impulsos destructivos atacaron al objeto bueno, objeto de sus cuidados. Por ello sobreviene la culpa, y el ambiente debe darle la posibilidad al sujeto para que integre esta agresividad, la haga parte de sí y con ello se genere la reparación. Lo que implica esta capacidad es el desarrollo de la constructividad y la tolerancia a la destructividad. Se necesita entonces para ese desarrollo un medio lo suficientemente bueno como para ser indestructible en sus aspectos más esenciales.

Sin embargo, como dice Winnicott (1963), si la madre -en tanto objeto y ambiente- no sobrevive a los ataques impulsivos, y no logra suministrar la oportunidad de reparación, el niño reemplazará sus tareas, que lo conducirán a un desarrollo madurativo, por angustia y defensas más primitivas. Las *estrategias de cuidado personal*² deben aceptar y tolerar los ataques que se produzcan cuando se instaure la confianza en la relacional, ya que el sujeto pondrá a prueba al cuidado, él debe sobrevivir a estos ataques, y sobre todo brindar al sujeto un ambiente de confianza para que este pueda integrar, hacer parte de sí, su agresividad.

De esta forma, vemos entonces la íntima dependencia entre ambiente y existencia, sin una no se puede dar la otra. Para que el sujeto desarrolle su verdadero self, que le permita hacer una experiencia de existencia de su Ser en tanto psiquis y cuerpo, debe haber un ambiente contenedor que aloje los impulsos destructivos y constructivos. Dicho ambiente debe proveer de las funciones de sostén, manejo y presentación de objeto, para que el sujeto pueda realizar sus tareas de integración y pasar así de una dependencia absoluta a una independencia relativa. Por lo cual, entendemos que en Winnicott hay una ontología relacional, en tanto que lo que verdaderamente hay en la realidad son relaciones, que posibilitan la existencia de los sujetos. Las relaciones se generan a partir de un ambiente que siempre está presente, ya sea desde el sostén primario, el manejo o manipulación intermediario o la presentación de objetos finales que catapultan al sujeto a una zona más vasta de experiencias. En este sentido Moreno Días afirma:

Resulta interesante poder reflexionar, acerca del valor que cobran estos procesos, considerando que la producción cultural que es lo que nos define en gran parte como pertenecientes a una sociedad, se gesta desde aquí [...] La experiencia cultural se origina así en este espacio que se da entre el bebé y la madre, cuando hay dependencia absoluta y, la riqueza del mismo, dependerá de las características que hayan tenido las experiencias vividas por el bebé, como así también, por la posibilidad que haya tenido este de crear conjuntamente lo que lo rodea, si pudo desarrollarse en un ambiente suficientemente bueno. (2015: 74).

3. La necesidad teórica de pensar una ontología en la obra de Álvaro García Linera

Una vez desarrollado lo que respecta a la ontología relacional y a los conceptos básicos de Winnicott que la sustentan, nos parece pertinente esclarecer por qué es necesario pensar una ontología en la obra de Álvaro García Linera. Como señalan Minhot; Torrano y Cassetta (2015), en su artículo *Bases para una filosofía política del psicoanálisis*, la elección de ciertas ontologías en base a las teorías que fabricamos implican supuestos antropológicos y políticos. En este sentido, los autores diferencian una ontología individual, la cual supone una sustancialización del individuo, de una ontología relacional, la cual acompañe a los individuos en sus procesos por los cuales llegan a serlo, es decir no se trata de teorizar sobre el individuo suponiendo que este tiene una existencia ajena a los procesos que transcurre. Por el contrario, se trata de los procesos de los individuos y la forma en que estos van mutando, en tanto dicha ontología muestra que la realidad de los individuos es siempre cambiante. De esta forma, los autores distinguen entre una ontología supeditada a los conceptos, y una ontología relacional no supeditada a lo puramente conceptual sino como modalidad de devenir-ser, como ser en tanto se está-siendo. En este sentido, podemos decir que se trataría de una ontología sin substancias, es decir sin el aporte de una *verdad de las cosas*.

Siguiendo esta línea argumentativa, el filósofo Josef Estermann (2006), señala que en la racionalidad Occidental, opera una concepción sustancialista como mito fundacional del conocimiento, concepción basada en la diferencia entre accidentalidad y sustancialidad. En este punto, para Estermann, la sustancialidad es un concepto relacional pero no implica una relación en sí misma, es decir no hay proceso relacional. En oposición a ello, el autor, menciona la presencia, en la filosofía andina, de una concepción relacional de la realidad. Entendiendo que no hay *entes* sino relaciones. El fundamento de la realidad, para Estermann, en la filosofía andina, es: *En el inicio (arjé) era la relación*. (2006: 108). De tal manera:

Para la filosofía andina, el individuo como tal es un 'nada' (un 'no-ente'), es algo totalmente perdido, si no se halla insertado en una red de múltiples relaciones. Si una persona ya no pertenece a la comunidad local (ayllu), porque fue expulsada o porque se ha excluido por su propio actuar, es como si ya no existiera; una persona aislada y des-relacionada es un ente (socialmente) muerto (Estermann, 2006: 110).

Por lo cual, consideramos necesario pensar una ontología en la obra de Álvaro García Linera, que utilice a los marcos conceptuales no para legitimarse sino para extraer sus interpretaciones y significados presentes en la cotidianidad. De esta forma, pensar una ontología en la obra de García Linera, nos permitirá precisar un manejo teórico de los modelos epistémicos que se encuentran en ella, relativos a sus estructuras conceptuales. Ello nos permite distanciarnos de las representaciones en tanto orden natural-causal, y situarnos en una focalización de las acciones situadas que los individuos llevan a cabo, no como abstracciones de un modelo cognitivo que piensa a los individuos aislados pero que tiene representaciones mentales del mundo, sino como acciones situadas que deviene de las modalidades de ser (Minhot; Torrano y Casetta, 2015).

3.1. Una identidad del *estar-siendo*

Tanto las nociones de comunidad, derivada de la forma sindicato, multitud y comunidad, en Álvaro García Linera, como la idea del *estar-siendo*³, derivado de los conceptos de ambiente y existencia en la obra de Donald Woods Winnicott, comparten algunas similitudes.

En principio, ambas nociones, la de comunidad y ambiente, remiten a la necesidad de pensar una forma de subjetividad que se estructura a partir de la presencia de un otro, no tanto como portador de sentidos, sino como necesariamente un otro, es decir un ambiente o comunidad que aloje a los sujetos. En este sentido, la forma sindicato necesita de la presencia de otros en tanto afiliados, la multitud en tanto aglutinación y la forma comunidad en tanto movimiento identitario organizado a partir de un sistema alternativo al dominante. Por su parte, el ambiente necesita de este otro en tanto facilitador de cuidados que ejerza las funciones de sostén, manejo y presentación de objetos. En todas estas nociones, se destaca la presencia de un otro en tanto real, corpóreo, con funciones determinadas y con una organización basal para la posibilidad de la existencia. La forma sindical, derivada del movimiento obrero, se basa en un tipo de organización sindical que privilegia las jerarquías y transmisión de saberes, para las

experiencias de interpelación al Estado a través de demandas que se proyectan desde el sindicalismo. La multitud, en cambio, basa su organización en una revitalización de algunas prácticas del movimiento obrero, más la incorporación de otras que buscan defender y reclamar los servicios básicos que fueron sustraídos por la radicalización neoliberal. En cambio, la forma comunidad, implica pensar un movimiento que reclama una nueva y alternativa forma de hacer política, de producir materia y del cuidado de la tierra. Por su parte, el ambiente en términos winnicottianos se organiza en torno a facilitar los procesos de desarrollo o maduración del individuo, con el objetivo de que el mismo logre sus tareas y alcance la independencia relativa.

Algunas discrepancias se sitúan en cuanto a la idea de existencia o identidad. Para el modelo teórico de Winnicott, la existencia deriva en un verdadero self que desarrolla las capacidades creativas y de preocuparse por los otros. En cambio, en las teorizaciones acerca de las estructuras o formas de García Linera, la forma sindicato implica una existencia posibilitada por la filiación al sindicato, en este sentido ser implica formar parte del sindicato. Por el contrario, en la forma multitud, la existencia está determinada por las relaciones de confianza y apoyo mutuo que se entablan entre los individuos para organizar un esquema de prácticas que les permitan confrontar contra la dureza de un Estado neoliberal que intenta avasallar derechos. Lo que une a estas existencias es un orden simbólico apoyado en la idea de hacer lazos con un fin común, más allá de las cuestiones identificatorias a un líder o dirigente, en este sentido, la idea de existencia presente en la forma multitud encuentra un punto de similitud con la idea de existencia Winnicottiana, ya que en ambos casos hay un espacio o ambiente que soporta a los sujetos, para que se desarrollen ciertos procesos. Por último, en la forma comunidad, lo que habilita la existencia es formar parte de una responsabilidad civil, en la producción de dicha responsabilidad, que privilegia las decisiones y deliberaciones tomadas en conjunto, entendiéndose que la colectividad tiene una entidad por sí propia.

En este punto, podríamos pensar la idea de identidad en base a los planteos de Winnicott y los desarrollos de García Linera. Para Winnicott, la identidad, en tanto *estarsiendo*, es producto de un proceso madurativo o del desarrollo; en cambio, para García Linera, la identidad se deriva de formar parte o no de un movimiento. Pero, ¿en qué punto estas ideas de identidad se vinculan?. Podríamos pensar, relacionando las nociones de ambos autores, que formar parte de un movimiento es también formar parte de un ambiente facilitador o zona potencial de desarrollo, en tanto y en cuanto, proporciona el manejo, el sostén y la presentación de objetos, para que los sujetos sientan real y

personal su identidad, no como una mera cuestión identificatoria. De alguna manera, podríamos afirmar que se *está-siendo parte de un movimiento* y que tal situación puede cambiar conforme cambia el ambiente. Es lo que sucedió con la forma multitud, muchos de los sindicatos que formaron parte en primera instancia de los movimientos obreros, luego formaron parte de la multitud, encontrando en ese ambiente una revitalización de los movimientos y estructuras sociales, y una posibilidad de *estar-siendo* en la multitud. De manera similar, ocurre con la forma comunidad, el movimiento indígena se sintió parte de la rebelión acaecida en el altiplano porque hubo condiciones no solo políticas, sociales, económicas o materiales, sino también un ambiente que contuvo estas identidades y catapultó a los sujetos al escenario político, sintiéndose parte de la realidad que estaban transformando. Ahora podemos retomar la pregunta inicial de nuestro trabajo: ¿Es posible identificar una ontología relacional en la obra de Álvaro García Linera en base a sus conceptos de comunidad? En lo sucesivo trataremos de responder a esta pregunta.

3.2. Ontología relacional y comunidad: ¿hay ontología relacional en García Linera?

Para nosotros, es posible identificar un encuentro entre algunas ideas pertenecientes a la noción de comunidad de Álvaro García Linera, y la ontología relacional de Winnicott, principalmente en lo que refiere a los conceptos de *ambiente, movimiento e identidad*. Creemos, por un lado, que sería un poco apresurado afirmar tajantemente que hay una ontología relacional en Álvaro García Linera, ya que su obra compone un bagaje conceptual muy amplio que, de una manera u otra, se vería muy restringido si se adscribe exclusivamente a la ontología relacional.

Sin embargo, sí nos parece pertinente pensar algunos puntos de encuentro entre ambos autores. Por supuesto que el modelo de Winnicott se asienta en lo que respecta al desarrollo subjetivo del ser humano mientras que, las nociones de comunidad en García Linera implican un recorrido por las formas políticas de movilización y las modalidades subjetivas que de ellas se desprende. Sin embargo, la idea del estar-siendo con el movimiento no nos parece desatinada. De hecho, hay un nexo muy fuerte entre las nociones de comunidad y ambiente, ya que ambas implican la facilitación de ciertos procesos identitarios y de *estrategias de cuidado* en términos de satisfacer las necesidades vitales de los individuos. Al mismo tiempo podemos sostener que formar parte de una comunidad implica tener una capacidad creativa para llevar a término los impulsos constructivos de los sujetos con la comunidad y una capacidad de preocuparse

por los otros que permita hacer lazo más allá de una ilusión omnipotente de creación, es decir estar en la comunidad a partir del desarrollo de un *yo colectivo*. Formar parte es saberse, en cierta forma, real, personalizado con esa comunidad y los lazos que se generan, para así construir desde y con la comunidad. En este sentido, coincidimos con Figueroa (2020) cuando afirma:

Los sujetos pueden servirse de la capacidad de construir que traen consigo para posibilitar la construcción colectiva. Es de esta manera que las comunidades marginadas consiguen configurar estrategias grupales de resistencia a la opresión y elegir las para reflejar luchas colectivas. Esto permite generar modos de reivindicación de sectores marginados, históricamente silenciados e invisibilizados por las hegemonías. (Figueroa, 2020: 105).

De tal manera, afirmamos, desde una relación posible entre la ontología relacional de Winnicott y las nociones de comunidad trabajadas en la obra de Álvaro García Linera, que la forma sindicato, la forma multitud y la forma comunidad son ambientes que facilitan los procesos de identidad política de los sujetos, brindando las funciones necesarias para la tarea de movilización y acción colectiva. Dichas funciones implican la puesta en marcha de *estrategias de cuidado* para el desarrollo de un *yo colectivo*.

4. Conclusión

Es interesante reflexionar acerca de la historia política de Bolivia y de las sucesivas movilizaciones que en dicho escenario se generaron. Los conceptos de forma sindicato, forma multitud y forma comunidad, elaborados por Álvaro García Linera, nos parecen una interesante lectura política de las estructuras sociales, sus procesos de movilización y las nociones de comunidad política que de ellos se desprenden. A su vez, la lectura winnicottiana de una ontología relacional nos permite situarnos más allá de la sustancialización individualizante, para pensar en los procesos subjetivos por los cuales se deviene en Ser. Encontramos un entrecruzamiento posible entre las formas descritas por García Linera y la identidad de estar-siendo que aporta Winnicott. Asimismo, pensamos el estrecho nexo que se puede generar entre las nociones de comunidad y el concepto de ambiente facilitador, para hacer una lectura de los desarrollos de las identidades políticas en tanto y en cuanto también son modalidades subjetivas de existencia. Nos queda pendiente la tarea de seguir pensando qué tipos de ontologías se pueden trazar en la obra de Álvaro García Linera, más allá de la relacional. Así, concluimos que ser parte de una comunidad política, estar siendo en una identidad para la

movilización, Ser con otros en un ambiente que facilita la producción de identidades políticas, implica un acontecimiento en donde intervienen procesos subjetivos y consideramos que es especialmente interesante prestar atención en cómo ellos se estructuran, para así generar una mayor comprensión del horizonte histórico-político de nuestra región latinoamericana.

Notas

1. La idea de yo colectivo nos permitirá en lo sucesivo desarrollar los planteos que se vinculan a la ontología relacional de Winnicott. En este apartado no privilegiamos este aspecto, pero luego nos servirá de nexo para establecer la intertextualidad entre Álvaro García Linera y Winnicott.
2. Tal categoría nos permite pensar un vínculo entre la noción de ambiente y la de comunidad perteneciente al modelo teórico de García Linera.
3. Subrayamos que esta idea del *estar-siendo*, puede ser pensada también desde la categoría del *estamos siendo*. Asimismo, el filósofo Rodolfo Kusch (1976), trabaja el concepto del *estar-siendo*, señalando el paso del ser-ahí al *estar-siendo* que observa en las comunidades de los pueblos originarios. La cual se realiza desde un marco simbólico de representaciones que permite este tipo de construcción narrativa e identitaria.

Bibliografía

- Alemán, J. (2016). Horizontes neoliberales en la subjetividad. Buenos Aires: Grama.
- Estermann (2006). Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo; Capítulo 5, Racionalidad del todo: Lógica andina. La Paz: Instituto superior, Ecuménico Andino de Teología.
- Figuroa, S. (2020) Los recursos constructivos del sujeto que lo integran a una comunidad como fundamento de la identidad de la resistencia a las hegemonías. Heterocronías. Feminismos y Epistemologías del Sur, 2(1), 99-110.
- Freud, S. (1921). Psicología de las masas y análisis del yo. Tomo XVIII. Buenos Aires, Argentina. Amorrortu. [1986]
- García Linera, Á. (1998). Narrativa colonial y narrativa comunal en la potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas en Bolivia. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores y Clacso.

- García Linera, Á. (2000) La muerte de la condición obrera del siglo XX en la potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas en Bolivia. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores y Clacso.
- García Linera, Á. (2001). Sindicato, multitud y comunidad. Movimientos sociales y formas de autonomía política en Bolivia en la potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas en Bolivia. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Clacso.
- García Linera, Á. (2001). La estructura de los movimientos sociales en Bolivia. *Osal*, 5, 177-188.
- García Linera, Á. (2001). Multitud y comunidad: La insurgencia social en Bolivia. *Revista Chiapas*, 11.
- García Linera, Á. (2003) Crisis estatal y muchedumbre. *Osal*, 10, 53 – 59.
- Kusch, R. (1976). Geocultura del hombre americano. Buenos Aires, Argentina. Fernando García Cambeiro, editorial.
- Minhot, L., Torrano, A., &Casetta, G. (2015). Bases para una Filosofía Política del Psicoanálisis. *Anuario de Investigaciones de la Facultad de Psicología*, 2(1), 320-333.
- Moreno Días, E. (2015) Winnicott: el manejo y los procesos cognitivos. *Representaciones. Revista de Estudios sobre Representaciones en Arte, Ciencia y Filosofía*, 12(1).
- Oliveira Dias, E. (2013). La teoría de la maduración personal de D. W. Winnicott. Sao Pablo: DWW.
- Winnicott, D. W. (1939). La agresión y sus raíces. Buenos Aires: Paidós.
- Winnicott, D. W. (1963). El desarrollo de la capacidad de preocuparse por el otro. Buenos Aires: Paidós.
- Winnicott, D. W. (1970). *Vivir creativamente*. Buenos Aires: Paidós.

JUAN RAFAEL COSCI

j.rafael49@gmail.com

Nació el 08 de Junio de 1996. Es estudiante del Profesorado y la Licenciatura en Psicología de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Córdoba. Ayudante alumno de la Cátedra de Psicoanálisis y la Cátedra B de Problemas Epistemológicos de la Psicología en la misma Facultad. Actualmente incorporado en el equipo de desarrollo del Ciclo de Cine y Psicoanálisis, el cual forma parte del Programa de Extensión “Psicoanálisis y Discursos Contemporáneos” de la UNC. Se interesa por el Psicoanálisis y su relación-tensión con otros campos epistémicos.