

DOMINANCIAS

Ontología crítica en la institucionalidad moderna



Elisa Ferreira López @chu.alma

Carlos Eduardo Brañez Cortez

Comunicador social con estudios en epistemología y metodologías de la investigación social. Ha escrito varios ensayos y artículos de análisis crítico, a partir de experiencias y vivencias con pueblos indígenas originarios campesinos en Bolivia. Actualmente se desempeña como gestor público del fortalecimiento de la democracia y la economía comunitaria en ese país.

» E-mail al autor

Presentación

A partir del concepto de excedente en Marx, su articulación a la acumulación como plus valor en el modo de producción capitalista y el conflicto (lucha) de clases inherente, este artículo propone una crítica ontológica de la institucionalidad moderna, el estado moderno surgido a partir del pasaje de la sociedad feudal a las democracias representativas a partir de las consignas revolucionarias del siglo XVIII.

¿Qué es el pensamiento excedentario? Es un modo de abordar los impasses de las instituciones cuando, en su intento de homogeneidad, producen un excedente que ya no se acumula al modo de la riqueza sino que más bien aparece como un resto en las demandas colectivas. La lógica de la hegemonía, es decir el predominio de la equivalencia por sobre las diferencias, a la vez que hace posible el juego democrático, deja abiertas las instituciones a nuevas demandas. Es la imposibilidad de una representación total de lo social lo que hace posible que haya la decisión política sobre ese terreno indecidible.

Esta cuestión lleva a la pregunta sobre los modos de dominación en el estado moderno y su configuración en Latinoamérica, específicamente en el estado plurinacional de Bolivia.

Así, la paradoja de la inclusión-exclusión (la igualdad de derechos no siempre supone el derecho a la diferencia) muestra, en el caso de las poblaciones indígenas, la producción de un excedente en términos de exclusión. Pero también el sujeto y el cuerpo, como sedes de experiencias particulares, constituyen el campo de lo excedentario. Ese excedente retorna en la forma de nuevas demandas que a su vez hacen

posibles nuevas formas institucionales.

La referencia al perspectivismo (V. de Castro) muestra aquí su pertinencia al hacer posible un pensamiento que invierte la perspectiva colonial sin que ello conduzca a la utopía de pensar una reconciliación de lo social sin conflicto, sin que haya dominancia.

La crítica ontológica es el esfuerzo por dar lugar a la diversidad en el seno de la concepción moderna de nación. Otro lugar para el excedente que no sea la exclusión sino que, por el contrario, permita acceder a algo nuevo por venir. Es en este punto en que es sensible a aquello que el psicoanálisis enseña.

Enrique Acuña, a partir de la enseñanza de Lacan y su referencia al concepto de plusvalía en Marx, señaló que ante la risa del capitalista (plus de gozar cuando el excedente está en sus manos) la experiencia analítica es sensible a otra satisfacción en el síntoma, otro sentido que es llevado al límite de un sin-sentido, para hacer aparecer una novedad hecha de deseo. Esa novedad no es sin embargo, el gusto por lo novedoso, forma contemporánea-la novedad-de vestir viejas recetas. Lo vemos en este artículo, en la presencia de modos imperialistas de dominación.

Escrito a la salida de la crisis institucional Boliviana- cuando lo peor del goce irrumpió al modo del autoritarismo y su violencia- este artículo de Carlos Brañez Cortes acaso enseña como pensar lo social, y su diferencia con el Estado como institucionalidad moderna, a partir de ese elemento irreductible, que insiste en no ser captado y justamente por eso hace posible las transformaciones colectivas como formas de emancipación al Discurso Amo (Jacques Lacan).

Christian Gómez

Pensamiento excedentario

Este texto es un fragmento provisional, en la medida que a pesar de mencionarlo no refiere a un lugar exclusivo sino segmentado, contactado invisiblemente en un no tiempo, con los mismos actores y durante un espacio que no cambia, un escenario que resiste. También porque refiere a unos campos sin desarrollarlos directamente, sino a distancia, de manera oscilante e indeterminada, dejando el campo excedentario a la re-añadidura siempre inédita y que sea siempre punto para religar un hilo que vincula a la crítica, interpelando por su soberanía que alinea con la conciencia como lugar molecular -territorio público, del estado-: un estado líquido de las cosas que a pesar de valer(se) de tiempo, su condición de posibilidad pasa por descomponerlo y fluir fuera del mismo (por fuera de su circularidad vulgar y del círculo mismo) para que irrumpa y hable el cuerpo en tanto espacialidad energética cuya complejidad material es alcanzada elípticamente, intentando con estas notas, afectar quizás en la validez de juicios y sentimientos e interpelando a la vez, este rumbo práctico de formas y actos del Mundo (modernidad).

A la salida y a la entrada de los siglos (XX-XXI) cualquier estado que haya reformado sus instituciones de legitimación política, bien promete gravitar entre viabilizar disensos y administrar consensos, condiciones propias del liberalismo democrático pluralista [1]. Aplicada a territorios específicos, la crítica a las mediaciones hegemónicas se remonta al campo de la cultura política en general, a una epistemología de la *abstracción* que es donde manifiesta campos de fuerza constantemente movilizados, en correlación institucional y territorial con lo que implica luego una razón nacional y pública. Hay una vinculación colectiva, a los cuerpos como flujo de fondo, lo que significa que estamos ante una crítica sobre lo dado del *sentido* público universal, sobre-movimiento que atraviesa y ata las relaciones sociales vigentes.

Dicho localmente, el centralismo institucional moderno refiere a una cultura política *mediática* entonces, cuyo soporte histórico y teórico -de hegemonía estatal nacional (boliviana por ejemplo)- tiene en las instituciones la principal vehiculización (reflexión) estructural y orgánica que, asimismo, cede a demandas colectivas manifiestas diversamente, siendo en todo caso éstas, expresiones y productos posibles de *disponibilidad social* (Zavaleta, 1986), al contrario de una realización sólo vertical también su imagen energética es horizontal, es decir de centralidad

múltiple, en grados o situaciones distintas de expresión. Estado y cuerpo *llaman*[2] al discurso crítico institucional señalando así otra cifra aún anterior donde ley, razón y conocimiento difieren entre sí, una y otra vez: la escritura del conflicto se cierne como imagen irreductible a la institución social, como soporte crítico a la libre y legítima participación política y como circularidad pública institucional territorial involucrando en dicha imagen *fuera* que a la vez señala y codifica la espacialidad energética de poder y violencia –*hueso hegemónico*-[3] dispuesto a formar (afirmar), transformar (oponer) o reciclar lo conservador y su acumulación en el Mundo.

Este es un movimiento de excedencia donde cualquier campo de disenso y de interpelación implica descifrar entrelazos éticos y estéticos de la acción humana involucrada que, según pertenece al orden universal virtualmente único y posible en nuestro saber institucional –tiempo moderno-; patrón que se manifiesta entonces como voluntad emergente de realidad material en descomposición y transformación permanente, que vemos relacionada asimismo al sentido social amplio y de concurrencia histórica: *fuera* cuya imagen crítica y decisiva (su condición de materialidad explosiva) corresponde también a una imagen –*irrupción de multitud*- en el comportamiento político colectivo, por ejemplo en Bolivia (Zavaleta, 1983)[4].

El punto de partida es *disenso* que regula el juego del acontecimiento institucional en cuanto *ruta*, paradoja significativa y escenario mismo de la *hybris*, en que la sola acción *excede* asimismo el discurso de la dominación –cualquiera sea su carácter, inversión, cobertura o complejidad opresiva- su dialéctica cuestiona toda identidad de la institucionalidad pública y su soberanía material misma. No se trata de una mera hipótesis para despejar las cosas que preocupan en su propio movimiento u operación (tiempo, flujo), si no fuera de manera excedentaria, o sea a condición de ir o venir más allá de su evidencia, aparición o anuncio determinado.

Veamos brevemente esta excedencia a partir del siguiente análisis, que emerge de una posibilidad que, entre múltiples meandros de dominación en el mundo, grandes poblaciones por ejemplo indígenas, hayan sido incluidas –excluidas- de singular manera, o mejor, de la única manera histórica-civilizatoria posible, esto es, cuando el estado les otorga derechos como indígenas: la ironía del derecho produce aquí el *nombre propio* positivando las huellas de lo civil, étnico o de nacionalidad [5]. Requisito de igualdad por demás importante –*crítica*- en un clima de democracia hegemónica (múltiple centro representativo), donde la manifestación misma de igualdad a través del derecho, que acredita el registro positivo pleno (democrático y constitucional) supone, excede y a la vez condensa y dosifica la partición (participación) *legítima* y *excepcional* como persona jurídica, ante los demás, ante sus iguales y ante sí.

“... Aquí, donde pasa ante sí mismo y ante los otros por un individuo real, es una manifestación carente de verdad. Por el contrario, en el Estado, donde el hombre es considerado como un ser genérico, es el miembro imaginario de una imaginaria soberanía, se halla despojado de su vida individual real y dotado de una generalidad irreal. El conflicto entre el hombre, como fiel de una religión especial, y su ciudadanía, y los demás hombres en cuanto miembros de la comunidad, se reduce al divorcio secular entre el Estado político y la sociedad civil. Para el hombre como bourgeois, ‘la vida dentro del Estado es sólo apariencia o una excepción momentánea de la esencia y de la regla’...”. (Marx, 1844: 6-7. Comillas que citan a Bruno Bauer en su crítica de la cuestión judía y la cuestión de la libertad general humano).

Institución individual, el nombre propio otorgado, resulta en despojo: centro irónico de la democracia liberal, individualidad étnico-cultural luego. Mientras la colectividad diversa y plural garantiza la imagen de estado moderno corresponde un desafío temprano y decisivo, condición de agotamiento del sentido racional nacional (público-estatal y *humano*) que implica atravesar lo plural en su alto sentido de emancipación [6]. Consideremos antes, a pesar de la imagen de diversidad, las consecuencias de concebir de manera unívoca el centralismo democrático, lo plural-liberal como igualdad total finalmente: donde la propia excedencia de tiempo y/o de sentido como posibilidad y meditación crítica, viene abstraída o filtrada a condición de este concepto de democracia en general, especie de pragmatismo universal-democrático, donde el derecho a la participación y la identificación étnica, viene implícito como condición representativa, como algo

dado (promesa por fin incluida).

Lo constitutivo del círculo estatal implica que cualquier institución, históricamente, cuenta con su propia condición de territorialidad y que por tanto detenta localidad institucional. Autogestión que es donde toda institución respira por el estado o resulta atravesada, en cualquier situación y circunstancia como mundo, por la *forma* múltiple y simultánea del valor (Marx, 2008)[7]; por ello especialmente, cuando toda estatalidad se sabe abierta y/o en transición, involucra sistemáticamente toda posibilidad excedentaria de sentidos (valor). Echemos una mirada genealógica específica respecto a la conformación de territorialidad singular moderna, a partir del sentido total de “Historia”, como parte del ejercicio de virtualidad estatal, la utopía de un texto social total (democrático) toca el fondo del problema ontológico que evoca e implica, por otra parte, la posibilidad (imposible) de una imagen evolutiva sin relaciones de dominación (universal y permanente –eterna-).

Tal crítica busca mostrar que al referir al cuerpo como medio y texto de genealogía virtual, espacial y compartida, se pone de relieve el carácter territorial de la cuestión del nombre (“*sujeto*”), donde si hubiera algo que se encuentra en calidad de pragmática, implica gestionar tiempo: diferencia relacional y espacial que en la institucionalidad viva involucra y desata recurrencias –circularidad que articula inercia temporal-. Es decir, la inercia también involucra movimiento y por ello mismo, resulta en campo de operación –*fuerza*– paradójica comprensiva y transformativa, desde el cuerpo que entonces se (re)conoce individual y común, público y estatal, en cuanto espacio vivo, en *crisis constitutiva*.

La pregunta anterior a la pregunta por la *deuda conceptual* que las emergentes ciencias del hombre hacen, se concentra en las *formaciones sociales* (Viveiros de Castro, 2009.2010) y el desplazamiento de perspectiva postestructural que proponen se dirige justamente así, a la desclasificación y desfragmentación disciplinaria del conocimiento, desplazamiento del patrón ontológico crítico y su expresión de análisis epistemológico: precede, deshecha y re-añade respecto a la clausura estructural del conocimiento y del conocimiento del hombre precisamente, de la sociedad y su estructura, por lo que más allá de la antropología misma como tal, en la medida en que se desplaza como “*teoría de descolonización del pensamiento*” (V. de Castro. 2009. 2010: 14) afecta a la forma de la pregunta, la transforma deviniendo la misma hacia una cuestión deficitaria en el saber del conocimiento que sobre abarca y no excluye el tránsito y ejercicio crítico de la disciplina ya contrapuesta u opuesta a sí misma en su saber estructural-social, pasaje analítico sin embargo a distancia del discurso científico y epistémico social en general e interpela su análisis crítico mismo (toda teoría crítica), aspecto que es resaltado por V. de Castro (2009.2010: 14) en su propuesta de “*reconstitución*” antropológica cuando necesariamente, el análisis crítico se vuelca sobre sí como disciplina y como conocimiento práctico –meta-crítica del *nombre* como escritura y expresión-, a partir (y a condición) del desciframiento escritural; clausura y atravesamiento de sí, esto es como contra-valor del nombre (y) del hombre común.

Apelo así a la ontología crítica, tradición de pensamiento cuyos comentarios aplican al tratamiento documental, meditaciones y alternancias; a una cabida posible –de huida también- en la institucionalidad insurgente posible (localidad democrática intercultural y paritaria emergente -a sus multiplicidades y pugnas en Bolivia, por ejemplo), como diversa nación moderna: registro que interpela entonces mismidades del círculo, la suplementariedad infinita del centro, la complementariedad del movimiento de propiedad *por sí* y sus límites abarcanes *para sí*, que singularmente persiste en estabilizar un régimen único de representación, mundo moderno que según se muestra, se reitera, se reproduce o se segmenta entonces, como *estado crítico*.

Condición o huella de presencia y des-aparición, *excedencia*, atraviesa un arco metafísico de *ausencia*; más allá de no-presencia, salvo como *rasgo* incompleto, perfil invisible de sentido. Solamente a partir de esa huella excedentaria en las representaciones nos damos cuenta entonces del texto como régimen de exclusividad fenoménica crítica, como si al momento el sentido mismo regulara su latencia en un recóndito pacto mediático y excedentario, discursivo y diferencial de lenguaje. Por ello, el disenso al subvertir desde el excedente la institucionalidad de aquel régimen

común del lenguaje y pensamiento, aunque no aparezca por ejemplo como una práctica o una actitud –aunque en este sentido toda inercia institucional sea práctica, *voluntad* que se invierte de actitud (ética)-; una decisión quieta, es primordial para el estado en la misma proporción de posibilidad primordial de su descomposición y anulamiento.

Es así que los pactos institucionales del disenso constitutivo, representan este juego de presencia; mientras que, en lo dado aparente, la calidad de pacto –y de la pugna- declina, luego es representada como totalidad real pues viene en re-presencia del círculo vinculada a una triada (imagen piramidal) -ser, saber y hacer-. De manera que es el círculo que sostiene y vincula aquí al *modo* crítico la *expresión* clara, diferible y abarcante (Spinoza en Deleuze, 1996: 104; 225; 319). Se legitima y materializa así una institucionalidad genealógica moderna como comprensión céntrica (ilustrada, esclarecida) a la vez que las formas institucionales pragmatistas (liberales o marxistas), respecto a su facticidad institucional –*promesa* económica- se enfocan en la producción de soportes a la seducción y adhesión, que es donde las prácticas y actitudes se *afianzan* en la virtualidad moderna de igualdad plena –política- en producción, obediencia y consumo [8].

¿Qué ocurre cuando hay un gran consenso, respecto a la contradicción *mediada* entre producción y consumo? Por ejemplo, midiendo la renta reducida a la satisfacción matemática que representa (calcula) un determinado producto en la especificidad del cuerpo (“*por cabeza*”), produce a su vez una lectura instrumental individual, cuya apariencia real literal involucra un *gesto* que determina y a la vez abstrae espacio (cuerpo). Entonces esa producción de imagen implica movimiento que afecta, pues resulta en huella propia pero excedentaria –un *tiempo* y un des-tiempo-, como apariencia de aquello que suspende y olvida –esconde-, y al parecer *expresa* en un déficit, agregación o impulso, a través de –emergiendo- contradicciones decisivas: práctica instantánea ida y así des-conocida que según nuestra preocupación, legitima aquella operación dialéctica representativa –un dato ineludible a saber y descifrar-, célula o elemento que sin ser ni saber vincula –consolida- tiempo, trabajo y valor (Marx, 1867-2008; Derrida, 1995). Así posicionamos un análisis en acción de desciframiento, de múltiples excedencias posibles, que suceden en la institucionalidad práctica moderna, de sus posibles como necesarias rupturas –vanguardistas y populares también- para intentar dar con esa imagen de estructuralidad tradicional dada y vigente en el análisis crítico contemporáneo (Chakravorty Spivack, 2010) [9].

Es importante remarcar que, el itinerario de búsqueda de totalidad céntrica involucra promesa y seducción y, puesto que abarca cuerpo y valor, es un fenómeno energético contradictorio y complejo, simultáneo, así que aquello que el punto céntrico invisibiliza (pero alucina y desea), media o suspende, lo que a la vez, pero de otra manera manifiesta, como *espacialidad energética* segmentada en sus límites reales y adecuados al aparecer y *creer ser* colectivo, social y particular. Es complejo porque a su vez, este movimiento excedentario, manifiesta lo que en su entrelazamiento resulta más allá de lo establecido por aquella regularidad dada de sentido, como juicio previo que, en el relacionamiento social e institucional entonces es –nuevamente- constitutivamente crítico.

Como punto céntrico pretende totalidad, caso de cualquier institución hegemónica en las democracias formales o de pacto, esa crisis manifiesta algo en *abstracción*, la paradoja de un fenómeno que a la vez es coartada y despojo del cuerpo: en el juego complementario con los límites diversos y contradictorios (como lo *genérico/específico* del derecho a la libertad y la propiedad por ejemplo, en determinadas situaciones y contextos) que es de donde también el pluralismo absorbe su validez digamos universal institucional y así también su circularidad localizada (jurídica y jurisdiccional ficticia, como promesa íntima y situacional general) –*un resultado legítimo aparente y diferido*-. Ese valor *dicho* críticamente es así una *temporización* [10] una condición temporal aparente que se muestra como condición irreductible en la fundación de nombre, un instrumento práctico para pensar la *crisis fundamental*, como *fuerza* que a su vez es envío *ético* que marca la *institucionalidad* como estado de las cosas y de cómo la seducción estatal (violencia) materializa y dosifica la ley en general (Mouffe, 1998) [11].

En este sentido, la ruina estatal deviene precisamente en ese *diferir* como una *aspiración* de la entidad prerrogativa y burocrática, esto es, *presencia* durando en el tiempo como *propiedad pública*,

plena y disponible: *soberanía* de la consciencia institucional por sí y para sí estatal, que representa y desea –recicla- en la promesa la hegemonía de la ley renovando y diversificando la crítica en cuanto fenómeno constitutivo y vigente (condicionante) en la propia modernidad [12].

Los pactos estatales que se suponen de envergadura liberal, moderna y constitucional emergente (nuevas), nos advierten (“irrupción de multitud” refiere aquí aquella imagen zavaletiana que lo muestra) que el déficit crítico se torna en materia social –magma, energía que acumula y encarna-, en las excedencias sobrepasando la figura que, al descifrar la promesa constitutiva y su estructura imaginaria, *remarca* todo hueso hegemónico en posible descomposición *espacializada* (territorial) en la consciencia, lugar por donde *pasan* –suceden entonces- afecciones -mecanismos y dispositivos- que regulan una estancia institucional cualquiera –fuego intimo-; pero como fuerza, *llama* también a interpelar cualitativamente esa misma racionalidad, que escamotea y despoja en tanto consciencia, común y pública (obediente).

De tal manera irrumpe la contradicción e incompatibilidad pública contemporánea -a veces falaz- y agenda el intercambio dicotómico, expresado entre pluralismo y centralismo institucional, en el propio ejercicio de derechos integrales emergentes, a partir de cualquier contradicción falsa o aparente en todo caso, co(m)promete y así mismo materializa la norma, la aplicación y la regla, en una agenda quizás hasta contraria e inversa a su *razón histórica constitutiva* [13]. Pero si bien su razón orgánica opera obediente, siempre irrumpe un mandato, cuya fuerza por ser ética implica pensar un *fenómeno práctico* que compromete: acredita, reproduce y también transforma lo habitual dado y natural (material).

Meditemos un momento aquí esta imagen *inversamente constitutiva* propuesta por ejemplo del sentido *libre y libertad* y luego *libertades*, que vincula al preámbulo de las mismas y de los derechos hoy, es decir a la *idea total* (mítica y genealógica, acumulada y acontecida, concebida) en la llamada antigüedad y edad media del devenir occidente equivalente a *crístiandad* –armazones de (la-esta) humanidad-. Un dato que originalmente es sentido de tales términos (libre, libertad y libertades) implicó la conciliación literal –monetizada- de una deuda relacionada al trabajo como carga impositiva dada al señor –*ban*, noble y/o eclesial (Le Goff, 2002: 54)-, quienes al disponer de la tierra en el *arreglo virtual* del modo feudal-imperial vigente, instituido y vivencial, para acceder a los frutos y recursos de esa tierra que involucra asimismo todo recurso; también para acceder al impuesto mismo pecuniario resulta en *el precio al que la colectividad de siervos intercambian por/con su propio trabajo*, intercambian en y para dar uso productivo de la tierra y así de la vida. Son trabajadores emergentes y embrionarios de formas contemporáneas, modos de relacionamiento con la tierra y la vida (acceso, ampliación, agotamiento) en contra-posición de quienes dominan la propiedad de la tierra en razón de sus privilegios, desde tiempos del imperio romano, del imperio carolingio del s. VII y en el acenso occidental desde el siglo XI hasta hoy. La palabra *libres, libertad y libertades* –derechos ahora- devienen entonces de *privilegios* divinos, de deudas y sangre, que como predicadores y guerreros forman por medio de los trabajadores, una pirámide; resulta inversamente en expresión y precio del trabajo colectivo que es dado como base (cuerpo común) para producir la tierra, reproducir la existencia y también la riqueza.

Efecto o causa histórica la oscilación de propiedad-trabajo respecto a privilegios en lo divino (origen dado), se articula con la tierra y con la vida y a la estructura social que consolida esta condición imperial-feudal de la forma pública, que desde entonces recayó en la multiplicidad local, en predicadores (iglesia), guerreros (nobles) y trabajadores (pueblos); lo que además implica avanzar en comprender las condiciones que hacen al impulso o modo del desarrollo -agrícola segmentado- luego en el mundo, en lo que atinge una gestión poblacional en base a regular aquella estructura social necesaria: de “productores y apropiadores” resume Ellen Meiksins [14]. Más allá de una estructura social sintetizada en sus dos figuras dialécticamente contrapuesta, estamos ante una espacialidad imperial continua –persistencia del trabajo y cuerpo como condición constitutiva de una común generación energética, escritural, productiva-, realidad que implica consideraciones precisas que en aquel tiempo y hasta hoy implica un tipo de sociedad superada esta vez por el capital secular, aunque extendida estratégicamente y sin pausa como modo de humanidad –“la

cristiandad”, telos del *cristianismo* que la historia identificó especialmente así-, a tiempo de precipitarse la “revolución agrícola” en base al desarrollo tecnológico instrumental y energético en Europa con el arado, la tracción, la dieta y finalmente la urbe.

“... tanto el capital como el trabajo son totalmente dependientes del mercado para las condiciones más básicas de su propia reproducción. Igual que los trabajadores dependen del mercado para vender su fuerza de trabajo como mercancía, los capitalistas dependen de él para comprar fuerza de trabajo, además de los medios de producción, y realizar las ganancias mediante la venta de bienes o servicios producidos por los trabajadores. Esta dependencia del mercado le otorga a este un papel sin precedentes en las sociedades capitalistas, no solo como simple mecanismo de intercambio o de distribución, sino como determinante principal y regulador de la reproducción social. El surgimiento del mercado como determinante de la reproducción social presupuso la penetración de este en la producción de lo más imprescindible para la vida: la comida.” (Meiksins, 1998: 4).

Carlos Eduardo Brañez C.

Para acceder al texto completo, ir a los siguientes enlaces:

- Ontología crítica en la institucionalidad moderna ([enlace](#))
- <https://imengcolectivabolivia.blogspot.com/>

.....

Notas:

[1] Mouffe, Chantal. *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Paidós. Barcelona-Bs.As.-México. 1999. Pp. 199.

[2] Nota de Ed. El llamado o la llamada, no solamente refiere aquí, a una anterioridad radical, más allá del propio tiempo, sino como teleiopoética: confundida en una convocatoria radicalmente distinta que, sin ligazón ni correspondencia, irrumpe ahora desde delante de la línea de tiempo vulgar para mediante este juego a sobre-tiempo, agotar y transformar –convocar o anunciar- otra escritura y trazo siempre incompleto y re-añadido.

[3] Zavaleta, René. *Lo nacional-popular en Bolivia*. Siglo XXI editores. México-España-Argentina-Colombia. Primera Edición. 1986. Pp. 273.

Hobsbawm, Eric. *La era del capital, 1818-1875*. Biblioteca E. J. Hobsbawm de Historia Contemporánea. Buenos Aires. Paidós. Crítica. 2010. Pp. 358.

[4] Zavaleta, René (2/3). 10 de Nov. 1983. Entrevista <https://www.youtube.com/watch?v=AvjEECyxaAg> MARX, Carlos. *Sobre la cuestión judía* (1843). Escrito en otoño

[5] Marx, Carlos. *Sobre la cuestión judía* (1843). Escrito en otoño de 1843, y publicado en febrero de 1844 en el <http://archivo.juventudes.org/textos/Karl%20Marx/Sobre%20La%20cuestion%20judia.pdf>. Pp. 21.

[6] Viveiros de Castro, Eduardo. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Katz Conocimiento. Prases Universitaires de France. 2009. 2010. México. Pp. 258. “... la antropología, a pesar de que el colonialismo constituye uno de sus a priori históricos, hoy parece está en vías de cerrar su ciclo kármico, entonces es preciso aceptar que es hora de radicalizar el proceso de reconstitución de la disciplina llevándolo hasta su fin. La antropología está lista para aceptar íntegramente su nueva misión, la de ser la teoría-práctica de la descolonización permanente del pensamiento.” (Viveiros de Castro, 2009.2010: 14)

[7] Marx, Karl. El Capital. Prólogo de Marx a la Primera Edición. 1. Londres, 25 de julio de 1867. Archivo digital de Fidel Ernesto Vásquez. Octubre. 2008. <http://aristobulo.psv.org.ve/wp-content/uploads/2008/10/marx-karl-el-capital-tomo-i1.pdf> Pp. 515.

[8] Ramos Sanchez, Pablo. Indicadores de desarrollo económico. Seminario Internacional sobre Formación y Capacitación para el Desarrollo de los

Pueblos Indígenas. Santa Cruz, 20 al 24 de abril de 1998. VAIPO. Programa Indígena PNUD. ICI-AECL. "Una de las primeras ideas sobre indicadores del desarrollo de las sociedades fue expuesta por Adam Smith al indicar que cada nación obtiene mediante su trabajo manual las 'cosas necesarias y convenientes para la vida que consume anualmente'. Para Smith el incremento de la riqueza social se mide a través del consumo anual per cápita; es decir, el bienestar de la nación debe calcularse por el bienestar promedio de sus miembros y no sólo por el modo global del producto. Es decir, según esta idea, no es suficiente la cuantificación del producto anual y de su incremento, sino que es preciso relacionarlo con la población o, lo que es lo mismo, con el 'número de quienes lo consumen'." (s/n)

[9] Chakravorty Spivack, Gayatri. *Crítica de la razón colonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Akal S.A. Cuestiones de antagonismos. cultura Libre. Madrid. 2010. Pp. 415.

[10] Derrida, Jacques. *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa. El tiempo del rey*. Ediciones Paidós Ibérica. Barcelona. Bs. As. 1995. Ediciones Galilée. París. 1994. Pp. 169.

[11] Mouffe, Chantal (Comp.): Simon Critchley, Jacques Derrida, Ernesto Laclau, Richard Rorty, *Desconstrucción y pragmatismo*. Paidós. Bs.As.-Barcelona-México. 1998. Pp. 170.

[12] Mouffe, Chantal. "Por una política de la identidad nómada". *Debate Feminista*. Marzo. 2016. http://www.debatefeminista.pueg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/014_01.pdf. Pp. 3 – 13. "... En lugar de la generalización de las identidades postconvencionales, celebradas por Habermas, y de la desaparición del antagonismo proclamado por los liberales, vemos la multiplicación de los particularismos y el surgimiento de nuevos antagonismos." (p. 4)

[13] Le Goff, Jaques. *La baja edad media*. Siglo XXI Editores. Historia universal siglo XXI. Volumen 11. Traductor Lourdes Ortiz. Bs.As. Argentina. Noviembre. 2002. Pp. 336.

[14] Meiksins Wood, Ellen. *Los orígenes agrarios del capitalismo*. Monthly Review. Selecciones en castellano, 3ª época, nº 2, julio de 2016. Edición online. Traducción de Joan Quesada. Artículo publicado en Monthly Review, vol. 50, nº 3, julio-agosto de 1998, pp. 13-31.

.....