



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS**

**RENOVAR, REPENSAR, RESIGNIFICAR.
DERROTEROS DEL PENSAMIENTO CRÍTICO
LATINOAMERICANO EN LA ERA GLOBAL:
LO POSCOLONIAL EN BOLIVIA**

TESIS

**PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTOR EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS**

**QUE PRESENTA:
VERÓNICA RENATA LÓPEZ NÁJERA**

**COMITÉ TUTORAL:
DR. LUCIO OLIVER
DRA. MARGARITA MILLÁN
DR. LUIS TAPIA**

**UNAM
POSGRADO**

MEXICO, D.F

JUNIO 2010



Universidad Nacional
Autónoma de México

Biblioteca Central

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM



UNAM – Dirección General de Bibliotecas

Tesis Digitales

Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©

PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

Los últimos tres años han sido intensos en reflexiones personales que han nutrido la reflexión teórica de esta investigación. Pensar la nación desde la propia historia, pensar el México contemporáneo como el resultado de todos aquellos hombres y mujeres que han contribuido en su estructuración material y simbólica le confiere un cariz muy distinto al pensar la nación distante de sus sujetos. Ello ha sido una forma de llevar a mis espacios mínimos el ejercicio de mi propia investigación, poner en práctica lo que en términos académicos sugiero como posible opción de transformación.

Yo misma soy hija de un proyecto de nación que fenece. Mi abuelo† y mi padre fueron directos beneficiarios del estado benefactor: uno como trabajador de PEMEX y el otro como médico perteneciente al sector salud del Estado. A mi generación, en cambio, nos toca enfrentar el neoliberalismo en los espacios académicos, en la disputa cotidiana por la colocación laboral, en el dilema de seguir estudiando o buscar un trabajo precario. Somos la generación bisagra que se adecua a los nuevos esquemas laborales, educativos, sociales.

Los que vendrán, entre ellos mi propia hija, están creciendo ya en escenarios inciertos y de novedosas significaciones culturales. Les tocará, seguramente, partir desde nuevos imaginarios para pensar la transformación. Este trabajo se inscribe pues en la necesidad de dejar registro del momento por el que transitamos y es, en el fondo, un pequeño homenaje a las generaciones que me formaron y las que en la actualidad comparten imaginarios, anhelos, necesidades similares desde diferentes espacios y tiempos en el presente.

Quiero agradecer especialmente a mi familia nuclear, mis papás Héctor y Lupe, mis hermanas Sandra e Itzel, mis sobrinos Alan y Ámeli por todas aquellas aventuras que hemos pasado juntos y por las que vendrán.

A mis amigos de años, de siempre, los más entrañables: Rebeca, Guadalupe, Sara, Diana, Humberto, Pedro, Jezreel, Adriana, Cipactli, Diana, Aderak, Javier, Ros, Blanca, Tere, Angélica, Jessica, Tesiu, a muchos más que por la premura y mala memoria no alcanzo a nombrar por ahora.

A los amigos de Bolivia, con quienes tejí lazos de solidaridad y hermandad. Sobre todo a Marco y a Luis, por regalarme su país.

A las chicas del grupo de Género y descolonización en Bolivia, por enseñarme a mirar las sutiles formas de ser mujer: La Dunia, La Pamela, La Paty, La Marxa, La Enriqueta...

A las chicxs del grupo de Genero, sucursal México: Márgara, Sylvia, Carola, Mariana y Mariana, Aída, Eugenia y Oscar, con quienes descubrí la importancia del debate colectivo y fraterno.

A mis alumnos de la licenciatura, por ser ácidos e irreverentes, por cuestionarlo todo, incluso a mi.

Al sínodo por la paciencia en leer el trabajo, por los comentarios y por el diálogo que acompaña la reflexión colectiva: Guadalupe Valencia, Roger Magazine, Luis Tapia, Márgara Millán, Lucio Oliver.

A Sergio, por ser compañero, amigo, cómplice de este proyecto que se expresó también en nuestra cotidianeidad y nos confrontó a nuestros propios esquemas desde una nueva mirada. A su familia extensa, incluyendo a sus amigos.

Un reconocimiento especial a mi hija Xime, por ser luz de día y de noche, por ser ese extraño ser que me ata a la vida.

A la UNAM, a la DGEP por el apoyo económico tanto para cursar el doctorado como para la estancia de investigación en Bolivia.

Finalmente, a mi.

Muchas gracias.

Ciudad de México, 9 de junio de 2010.

Renovar, repensar, resignificar. Derroteros del pensamiento crítico latinoamericano en la era global: Lo poscolonial en Bolivia

INDICE

Introducción General.....	1
---------------------------	---

CAPITULO 1.

ESTUDIOS POSCOLONIALES: ORIGENES, DESARROLLO, PERSPECTIVAS

Introducción.....	9
Los Orígenes: la Orientalización del Oriente.....	11
Los estudios subalternos.....	13
Los estudios poscoloniales en América latina.....	19
La colonialidad del poder en Aníbal Quijano. Itinerarios para la descolonización.....	24
El proyecto de investigación modernidad/colonialidad.....	33
Fisuras de lo <i>decolonial</i>	38
Conclusiones.....	45

CAPITULO 2

HORIZONTE DESCOLONIZADOR: MATRIZ COLONIAL, NÚCLEO COMÚN Y SOCIEDAD ABIGARRADA. LA CONDICIÓN MULTISOCIETAL DE BOLIVIA

Introducción.....	47
¿Horizonte descolonizador? ciclo rebelde 2000-2005.....	50
La Guerra del Agua.....	51
Octubre de 2003.....	53
Asamblea Constituyente.....	57
Los elementos del proyecto descolonizador: Historia, Estado, Nación y construcción de saberes en Bolivia.....	61
El sustento de la descolonización: contando nuestra historia (Taller de Historia Oral Andina).....	63
El núcleo común del grupo comuna: síntesis constitutiva.....	70

Pensando desde La Comuna.....	73
Pensado desde la Comunidad.....	78
Proyecto político.....	84
Conclusiones.....	85

CAPITULO 3.

MIRANDO AL PASADO PARA CAMINAR POR EL PRESENTE Y EL FUTURO: MEMORIA DESCOLONIZADORA (ÑAUPAX MANPUNI)

Introducción.....	87
Herramientas teóricas para pensar la descolonización.....	88
Los “nadies” en la historia: agenda descolonizadora	91
Ya es Otro Tiempo el Presente.....	92
Tupaq Katari.....	94
Pablo Zarate el Willka.....	97
Santos Marka T’ula Cacique Apoderado.....	99
El Katarismo del Siglo XX.....	101
Crisis y descolonización del estado moderno en Bolivia: lógica liberal o lógica comunal como punto de ruptura	
El Ayllu como Espacio de Enunciación.....	106
Reconstitución del kollasuyo: intelectuales indianistas-kataristas: la geoestrategia del poder qolla.....	112
Estrategias de la descolonización. El ayllu como proyecto político.....	116
Conclusiones	120

CAPITULO 4

ALTERNATIVAS EPISTEMOLÓGICAS EN EL CONTEXTO DE LA GLOBALIZACION.

Introducción.....	122
Globalización y posmodernidad: ¿nuevos lugares de enunciación?.....	125
Sobre la posmodernidad	127
Sobre la globalización	135
Crisis de paradigmas o transición epistemológica.....	143

Pensamiento Complejo.....	150
Construyendo un marco epistémico para lo no visible.....	154
Conclusiones.....	158
Reflexiones Finales.....	160
Bibliografía.....	168

INTRODUCCIÓN GENERAL

“Las impolutas “hordas de los que no se lavan” entran en la historia cantando “Siempre”. Han abierto las puertas de sus propias vidas con un puntapié y tienen apuro por abarcar la ciudad que siempre ha sido ajena, ciudad complicada que ahora esta también ocupada por las armas de la fraternidad...Montan guardia los cholos en el Palacio Quemado, a quince metros del farol en que fue colgado Gualberto Villarroel. La revolución ha empezado... Es un fenómeno denso, extenso y polivalente.”¹

René Zavaleta Mercado.

I

Esta tesis fue pensada como un ejercicio multidimensional de acumulación sistematizada de diversos temas que confluyen en uno central, las posibilidades que se nos plantean en la actualidad para pensar la transformación social en condiciones de derrota política.

Los últimos veinte años de la historia latinoamericana han estado signados por diversos fenómenos que, en apariencia desligados entre sí, discontinuos y multiformes, asumen una lógica o sentido que pueden llegar a dar cuenta de estructuras más complejas que subyacen al aparente caos. En ese sentido, esta investigación intenta pensar cómo y desde dónde podemos rearticular los elementos teóricos y metodológicos que nos permitan resignificar el cambio social como posibilidad.

Para ello, me enfoqué a estudiar las corrientes contemporáneas del pensamiento crítico latinoamericano y encontré en la crítica poscolonial aportes significativos para abrir el horizonte teórico y pensar desde otros espacios epistémicos. Sin embargo, la teoría por sí misma no iba más allá de sugerir líneas distintas de las que, quizá desde otras vertientes del pensamiento crítico, podría haber encontrado.

De manera casi intuitiva comencé a leer algunos autores bolivianos, como Luis Tapia o Silvia Rivera, y percibí que en ese pequeño país del área andina existía un debate que estaba proponiendo, sin pretensiones quizá, incorporar la concepción del cambio desde la perspectiva de la crítica anti-colonial cercana a las posturas de la propuesta de la descolonización. Decidí entonces aterrizar el estudio de caso en la realidad boliviana

¹ René Zavaleta, *Bolivia, el desarrollo de la conciencia nacional*, Editorial Amigos del Libro, La Paz, 1967.

contemporánea, específicamente a partir del año 2000 cuando inicia el ciclo de levantamientos que han transformado al país.

Sin embargo, me parece interesante mencionar que en realidad los principales elementos de la reflexión surgieron a mi regreso a México, a finales del año 2008, justo cuando comenzaba la crisis financiera. Así, pasé los primeros meses tras mi regreso, mientras la crisis de la influenza nos encerraba a todos en casa, tratando de articular las experiencias vividas en un ensayo para publicar, que finalmente se convirtió en esta tesis.

Creo que lo que terminó de aclarar mi “abigarrado” esquema de trabajo fue el reencuentro cotidiano con diversas personas que me puso en contacto y muchas veces de forma violenta, con la cruda realidad de nuestro país. En Bolivia puedo decir que se respira, sin miedo a exagerar, el movimiento constante de la sociedad: ideas, personas, objetos, fluyen, dando forma a una dimensión social de cambio constante. Ese dinamismo esta dado por el periodo de movilizaciones que hasta el momento en que escribo estas líneas, se experimenta de manera cotidiana, desde los espacios mínimos de relacionamiento social hasta las instancias gubernamentales, desde las instituciones hasta los mercados, las calles y sobre todo en los imaginarios colectivos.

En México, sin embargo, de una u otra forma frente a mis comentarios de la experiencia vivida y la posibilidad optimista de modificar el estado actual de nuestro país, me topaba con la misma respuesta en diferentes versiones: “...nooo!, ya sabes, acá en México, no pasa nada.”, “No, acá en México, eso es imposible, ya sabes como son las cosas.”, “No, en México no se puede, ya sabes como son los políticos...”

Creo que fueron dos ideas centrales las que me llevaron de la depresión al enojo, y de ahí a la elaboración de este trabajo, como se presenta ahora. Por un lado, percibí una disociación, distanciamiento del sujeto con respecto a su entorno. Son los políticos, es el país, es la realidad la que no se puede cambiar. La que esta mal, la que no opera o no funciona como debería. Es el sistema, la maquinaria que se ha echado a andar y es imparable. Es el afuera que no nos pertenece. Y yo pensaba, ¿y el sujeto, qué? O ¿acaso vivimos en una realidad virtual de la que no somos partícipes más que como simples comparsas? ¿Acaso la realidad esta en un lugar distante, lejano y es ajena a nosotros? ¿Qué el sistema no somos nosotros también?

Mientras me surgían preguntas como: ¿Qué posibilitó que los mexicanos dejáramos de ser parte de la realidad en que vivimos? O mejor dicho, ¿por qué experimentemos una sensación de lejanía, de distanciamiento con la realidad “de afuera”, la de los medios de

comunicación y los discursos hegemónicos?, ¿Por qué no nos reconocemos en la realidad? ¿Por qué no somos sujetos con agencia?, escribía los primeros capítulos de la tesis. Trataba, de alguna forma, de orientar mi reflexión en ese sentido.

Así, llegué a formular ciertas ideas que no incorporé en el cuerpo de la tesis pero que fueron el subsuelo reflexivo que me acompañó durante varios meses. Entender la realidad como una construcción social, como una acción social me permitió pensar el cambio como posibilidad desde la descolonización de la subjetividad.

La realidad del poder nos representa una “realidad nacional” a través de sus medios de comunicación, y de los imaginarios legitimadores de lo instituido que lo acompañan, construida sobre un discurso homogéneo y sin fisuras, en la que no existen los movimientos que cuestionan y deslegitiman dicho poder. Sin embargo, la otra realidad, la de los subalternos, está formada por resistencias locales, por luchas cotidianas, por enfrentamientos silenciados y manifestaciones de descontento constantes que no aparecen registradas como parte de esa realidad nacional a la que pretenden que nos incorporemos sin mediación ni cuestionamiento. El proyecto de invisibilización social toma en nuestros tiempos un papel crucial en la contención y la fabricación de una realidad hegemónica, que nos desvincula y arrebatamos nuestro ser político y nos coloca en la indiferencia como único horizonte de sobrevivencia social.

La otra idea que subyace a este trabajo fue que el cambio como posibilidad es una noción en apariencia cancelada en nuestro imaginario social. De ahí se deriva que para poder reinstalar en el imaginario la posibilidad del cambio es fundamental una transformación del pensamiento, del sentido común, de la reflexión social, que vaya acompañada de la reflexión intelectual.

La incertidumbre no es sólo una categoría que ha comenzado a trabajarse desde las ciencias duras, es una experiencia cotidiana que se vive todos los días. Para mediarla, como sociedad hemos construido realidades alternas que nos atan al televisor, a los medios masivos de comunicación, a los espacios de consumo y ocio que el capitalismo ofrece. Creemos que el cambio es acceder a un nivel adquisitivo distinto y para ello nos esforzamos por acceder a éste, pasando por encima de nuestros propios sentidos de vida, rompemos en lo cotidiano con los canales de comunicación, de relación, de vivencia con los otros. Hemos colocado nuestras expectativas en el mundo alterno de la globalización y la posmodernidad, y desconocemos nuestra propia historia y nuestras propias capacidades de rebelión y de resistencia como pueblos. Mejor dicho, resistimos

en lo cotidiano, pero no logramos establecer las relaciones que nos permitan llevar a la acción colectiva esa resistencia que se da en los espacios mínimos.

Frente a este panorama desalentador, ¿cómo reconstruimos los lazos colectivos, pensando sobre todo, en los espacios urbanos? La experiencia boliviana entonces asumió un papel de orientadora de la reflexión. Así pues, este trabajo intenta leer a contraluz la experiencia boliviana para entender cómo las sociedades en condiciones adversas logran establecer políticas de transformación.

Debo ser honesta. Durante muchos momentos a lo largo de la fase final de la investigación pensé que no se podía cambiar nada y creo que eso me generó una sensación de rumbo errático en la tesis. En algunos momentos me parecía que no lograba cuajar las ideas centrales y que los argumentos que iba tejiendo se destejían en el siguiente párrafo, sin lograr llegar a comprender con claridad el sentido de la investigación. Sin embargo, hubo dos ideas que me surgieron casi al final y que, por ende, sólo logré trabajar en las conclusiones como hipótesis para trabajos siguientes.

Una de ellas es que pensar la transformación social requiere de una reformulación profunda de los supuestos que han regido el desarrollo del pensamiento crítico del siglo XX, que de alguna manera siguen siendo nuestros parámetros para reflexionar.

La otra es que la totalidad como aspiración metodológica debe ser resignificada a partir de la crítica que se viene realizando a las concepciones universales, a las grandes narrativas epistémicas, a eso que llamamos “el sentido de la historia” como finalidad en si, el sentido teleológico de la historia universal.

Mientras me aferraba a la experiencia boliviana como herramienta orientadora, trataba de darle un sentido de inteligibilidad a la reflexión teórica que la acompaña. Encontré que la categoría de la descolonización podía ser el hilo conductor que me permitiera tejer la investigación. Pensé también que la apertura de los horizontes epistemológicos es indispensable para reformular el pensamiento crítico. Ello me condujo a pensar más allá, a las transformaciones globales en condiciones de ambiente posmoderno. Considero que algunas de las limitaciones del trabajo se expresan en que no logré formular de manera sistemática algunos aspectos de la investigación, sobre todo por razones de tiempo ya que la teoría requiere de tiempos de maduración que a veces son discontinuos y producto de largos periodos de “sequía”, sin embargo, creo que pude señalar los que considero los ejes fundamentales para seguir pensando la transformación social desde la crítica poscolonial.

Quiero señalar que si algo me quedó claro en el proceso es que pensar la transformación social sólo podrá ser una tarea colectiva que se acompañe de una práctica orientada a modificar en los espacios mínimos nuestra necesidad del cambio. Inscribir en nuestra experiencia cotidiana con los otros el imaginario de transformación social quizá sea la semilla.

II

He planteado que el horizonte descolonizador es un entramado complejo de significados y símbolos que se expresan de manera cotidiana en los espacios mínimos como forma de resistencia y recreación de lo propio, de lo autónomo y autogestivo, desde donde se reconstituyen las matrices culturales superpuestas que instituyen a cualquier nación moderna fruto de la colonización. Ese entramado complejo, sin embargo, se articula y expresa de manera acentuada en los momentos de rebelión popular, dando paso a la formulación de una agenda que incorpora la memoria descolonizadora y se plantea un horizonte de autodeterminación como opción frente a la subalternización.

La serie de levantamientos que iniciaron en Bolivia el año 2000, y que hasta la fecha continua siendo un proceso abierto como horizonte de posibilidad, es el objetivo central de esta tesis. Sin embargo, lo que interesa no es en sí mismo la reconstrucción detallada de los acontecimientos, ni tampoco la interpretación de los mismos desde la perspectiva de los movimientos sociales o los movimientos indígenas. Este trabajo esta encaminado a mirar, a observar, a leer los elementos presentes que conforman un horizonte descolonizador a la luz de la crisis del modelo de percepción y representación de las concepciones moderno-occidentales.

Lo anterior significa que este trabajo pretende ser un aporte al poner a debate en distintas dimensiones del problema del conocimiento, de la construcción de conocimiento y de la formulación de alternativas desde otras formas de conocer a partir del cuestionamiento de dichas formulaciones hegemónicas. Por ello, está planteado desde una concepción de la complejidad.

Si el proyecto de la modernidad hegemónica está en crisis o, por lo menos, en fase de transición y reformulación, asumiremos como principio metodológico que se abre un horizonte de posibilidades desde el cual volver a mirar los problemas contemporáneos. Temas como los nuevos sujetos, los movimientos sociales y las identidades, actualmente se constituyen como espacios de reflexión privilegiados desde los cuales re-pensar lo social.

Así mismo, la democracia y el desarrollo, como espacios donde se disputan y reconfiguran lo que Boaventura llama las políticas de representación y de distribución, son reconceptualizados a partir de nuevas concepciones como la globalización y la posmodernidad, que, pensándolos en su dimensión mítica, es decir, como narrativas que reordenan y resignifican el sentido de los procesos históricos, del presente y de los retos por venir, han llevado a una dificultad conceptual para pensar con claridad los procesos contemporáneos.

Esa dificultad si bien constituye una limitante, paradójicamente abre el espacio a la reflexión desde otros espacios de enunciación. Lo local-plural, la diversidad epistémica, los diversos tiempo-espacio que conforman lo coetáneo, las subjetividades y las estrategias de resistencia entre muchos otros elementos, vuelven aún mas complejo pensar lo social como una totalidad homogénea y con sentido unívoco. La eclosión de la diversidad es la característica central de nuestro tiempo.

III

En el primer capítulo exploro la génesis y desarrollo de los llamados “estudios poscoloniales” en tres dimensiones: la crítica a la historiografía universalista formulada desde la perspectiva dominante como mecanismo de construcción de la otredad; la perspectiva de los estudios subalternos como herramienta para pensar la agencia del sujeto y su espacio de enunciación, así como su propuesta historiográfica; finalmente, la perspectiva decolonial desarrollada desde América Latina y sus diversas miradas, entre las que recupero la de Aníbal Quijano. En el último apartado intento señalar las fisuras de lo decolonial frente a las posibilidades que se abren en Bolivia para pensar la descolonización a partir de los procesos contemporáneos.

En el segundo y tercer capítulos abordo el caso boliviano. En el segundo, paso revista al proceso que inicia en el año 2000 y que marca la agenda de la reflexión, particularmente de tres grupos: Comuna, El Taller de Historia Oral Andina (THOA) y los intelectuales indianistas-kataristas. Desde aquí abordo el problema de la reconstitución de la nación frente a los retos de la plurinacionalidad y la interculturalidad. Avizoro cuales pueden ser los proyectos de nación latentes que se forjan como imaginario durante las jornadas de insurgencia: el que proviene de una matriz comunal y el que se propone pensar un “núcleo común” que incorpore la diversidad de la sociedad abigarrada boliviana.

En el tercer capítulo recupero los momentos de insurgencia indígena que se han registrado en el país desde el siglo XVIII y que están contenidos en los levantamientos

del proceso actual a través de símbolos, estrategias de lucha, demandas de autogestión y superación del sistema colonial y neocolonial, y que delinean y proponen un horizonte descolonizador. Su trayectoria en la actualidad pugna por la recuperación de la identidad y la propia historia.

En el cuarto y último capítulo realizo una inspección general sobre las posibilidades de construcción de “epistemologías otras” a partir de la apertura de los horizontes de reflexión que se da como consecuencia de la crisis del marxismo y de la globalización y posmodernidad como nuevos escenarios de reflexión. Finalmente propongo pensar desde los sistemas complejos para incorporar temas invisibilizados por la trayectoria de la modernidad. Me cuestiono el por qué es necesario para la razón moderna pensar la certeza, los fundamentos sólidos, la razón unívoca, y pienso desde diversas temporalidades y espacios locales como respuesta a los relatos universales, a los sujetos de estos relatos y a los proyectos que la modernidad y la razón instrumental ostentan como vías únicas.

IV

En el fondo, este trabajo también pretende ser un análisis del ambiente epistemológico vigente en la actualidad para América Latina. En ese sentido, entiendo por epistemología a todo conocimiento que genera una práctica. Es decir que lo mismo es el conocimiento académico que se brinda en las universidades y centros de investigación, que los saberes comunes que regulan, organizan, dirigen la vida social. Si bien históricamente se han establecido niveles de jerarquización para establecer diferencias y situarlos en coordenadas cognitivas superiores e inferiores, en este trabajo asumiré una epistemología otra desde la cual los conocimientos o saberes solo se diferencian por el sentido social que asumen.

Por ello, la ruptura epistemológica que venimos experimentando desde hace algunos años ha permitido visibilizar no solo las relaciones de dominación que se forjaron en la modernidad para establecer dichas diferenciaciones jerarquizadas, sino y sobre todo las relaciones de poder que llevaron al sometimiento a esos sujetos, amplios sectores de la humanidad, que fueron caracterizados como inferiores debido a sus formas de construir conocimiento, negando la diferencia y planteando la homogeneización como única vía de inclusión.

El reconocimiento de un pluralismo epistemológico como dice Boaventura, esta aun por construir. Espero que este trabajo en alguna medida logre proponer algunas rutas que aporten al reto que implica el pensar situado desde lo local popular.

CAPITULO 1.

ESTUDIOS POSCOLONIALES: ORIGENES, DESARROLLO, PERSPECTIVAS

El problema con la realidad, es que no sabe nada de teoría.

Don Durito de la Lacandona

Introducción

El pensar es una acción colectiva. Los sujetos, individuos de la modernidad, rompieron con los lazos intangibles que los unían a la comunidad. El acto de pensar se volvió solitario y auto referencial. Sin embargo, las comunidades indígenas conservan su percepción de comunión y para ellos el pensar sigue siendo un acto colectivo. Ese pensar desde el nosotros conforma una alternativa al pensamiento formulado desde la modernidad, que se ubica en el sujeto como ente cognoscente y reconoce sólo a la razón¹ como forma válida del ejercicio del conocer.

Desde hace algunas décadas se ha formulado una corriente de pensamiento que de manera general caracterizaremos como “estudios poscoloniales”. Desde dicha corriente se viene desarrollando un interesante debate en torno al cuestionamiento del proyecto de la razón moderna instrumental, que afianza su discurso en la era neoliberal. El análisis que propone dicha corriente de pensamiento parte de caracterizar la manera contradictoria en que los fenómenos contemporáneos como la globalización y la posmodernidad, permiten hacer más evidente que en otras épocas de la historia el peso de la dominación epistémica, la cual se constituye como patrón de dominación en los países que fueron colonizados desde el siglo XVI hasta la actualidad, y la manera en que dicho proyecto forma parte constitutiva de la modernidad.

Este capítulo pretende ser una exploración de la trayectoria y desarrollo del extenso campo de los estudios poscoloniales, haciendo énfasis en el recorrido que dicha vertiente presenta en el caso de

¹ Entiendo por razón aquel tipo de conocimiento lógico, sistematizado, ordenado y jerarquizado que se inscribe en los modelos de razón hegemónica occidental, es decir, la razón secular moderna desde la cual se valida y legitima a sí misma. Sólo el pensamiento racional es racional.

América Latina, para desde ahí abrir el horizonte epistemológico que me permita pensar el pluralismo epistemológico. De manera sintética abordaré los principales postulados o supuestos que han conformado el debate poscolonial desde su génesis, ubicado a finales de la década de los setenta del siglo pasado, hasta la formulación del giro decolonial y el proyecto descolonizador como proyecto político-académico. Primero, realizaré una revisión de *Orientalismo* de Edwar Said², como primer trabajo que expone el problema de la representación y la construcción de la otredad en los discursos oficiales. Dicha representación se materializa y toma forma, como propone el autor, en la re-construcción historiográfica y el imaginario que se genera del oriente por occidente, dando origen a la visión orientalista.³ Después, analizaré la trayectoria de los estudios subalternos de la India, particularmente desde su propuesta historiográfica en donde el subalterno emerge como agente de su propia historia. El arribo del debate poscolonial a Latinoamérica tiene en Aníbal Quijano a uno de sus mejores exponentes, de ahí que dedique algunos párrafos a exponer su tesis del patrón de dominación moderno-colonial. Finalmente, reviso el proyecto de investigación que han venido desarrollando algunos autores latinoamericanos que trabajan en el grupo de “modernidad-colonialidad”, que, siguiendo las líneas abiertas por Quijano, se han dado a la tarea de incorporar una diversidad de temas y miradas que complejizan el debate, llegando a la formulación del giro decolonial como lugar de enunciación específico.

El debate poscolonial surge a mediados de la década de los setenta del siglo XX a través de un conjunto de reflexiones en diversas zonas de los anteriormente denominados países del Tercer Mundo. El desarrollo de dicha perspectiva se originó en Asia, pasó a la academia norteamericana en la década de los ochenta y “bajó” al sur del continente americano en los noventa. Sin embargo, estudios recientes, gracias a las traducciones, publicaciones y circulación de textos permiten ver que éste debate también estaba presente desde la década de los setenta en África y las ex colonias caribeñas, para esos años recientemente independizadas.

Los estudios poscoloniales proponen una trayectoria de reflexión que incorpore y se cuestione sobre la posibilidad del reconocimiento de los saberes no hegemónicos, es decir, de las diversas

² Edwar, Said, *Orientalismo*, De bolsillo, España, 2004.

³ Cabe señalar que esta reconstrucción de la trayectoria se realiza desde la propia perspectiva poscolonial. Ya autores como el mexicano Edmundo O’Gorman en los años cincuenta del siglo XX hablaba en *La invención de América*, desde la perspectiva histórica, de la génesis de la otredad como elemento explicativo de la realidad americana tras la llegada de los españoles en 1492.

formas de conocimiento que fueron relegadas, sometidas o subalternizadas por la lógica de pensamiento eurocéntrico, generada desde y con la modernidad. Proponen que los problemas del conocimiento están travesados por el relato de la razón, el conocimiento científico, el método científico y la objetividad del conocimiento como concepciones y parámetros universales que legitiman y validan lo que es reconocido como tal, en detrimento de los considerados “saberes” que se presentan como lo opuesto debido a su carencia o insuficiencia de rigor, sistematicidad, univocidad y apego al modelo. Los estudios poscoloniales en ese sentido buscan incluir las diversas epistemes aportando en el debate del conocimiento elementos que permiten reconocer las formas en que se estructuró históricamente la geopolítica del conocimiento, y resaltando los sistemas de poder y dominación implícitos en dicha construcción. Al mismo tiempo, este reconocimiento permite, al tiempo que cuestionar los universales, incorporar temas como los nuevos sujetos históricos, los espacios liminales u ocultos de la dominación, la representación de la otredad en los discursos dominantes, la agencia del subalterno, los saberes no hegemónicos, entre muchos otros cuestionamientos que progresivamente piensan la diversidad de formas en que se vive la experiencia de la modernidad desde una dimensión compleja.

Los Orígenes: la Orientalización del Oriente.

Los estudios poscoloniales tienen su origen, según algunos autores, en las formulaciones críticas al pensamiento eurocéntrico dominante formuladas a partir de la década de los setenta del siglo pasado. Se considera la obra de Edward Said, *Orientalismo*⁴, como el estudio inaugural de dicha corriente, como la primera producción enfocada a construir un discurso crítico de la colonialidad:

“Edward Said ha cambiado irremediamente las bases del debate analítico y la discusión política acerca de las representaciones coloniales de los pueblos colonizados, desde poner al descubierto los singulares sesgos de determinadas plasmaciones, hasta desentrañar los más recónditos fondos de la dominación discursiva, destacando asimismo las cercanas complicidades entre las primeras imaginaciones imperiales y las versiones académicas contemporáneas del Oriente.”⁵

⁴ Edward W., Said, *Orientalismo*, Debolsillo, España, 2004.

⁵ Sara dubbe, “Introducción. Temas e intersecciones de los pasados poscoloniales”, p.15. en http://caosmosis.acracia.net/wp-content/uploads/2008/07/dube_introduccion.rtf

Said expone a lo largo de la introducción a *Orientalismo* una serie de caracterizaciones de lo que para él constituye la construcción de la imagen de *lo Otro* ya que: "... Oriente ha servido para que Europa (u Occidente) se defina en contraposición a su imagen, su idea, su personalidad y su experiencia."⁶

Orientalismo sería, según Said, un posicionamiento pluridimensional desde el cual se mira al Oriente, una postura académica enfocada al estudio del Oriente, un discurso, una institución colectiva que se relaciona con Oriente, que pretende describir, analizar, interpretar, colonizar y dominar a Oriente desde la exterioridad. Es en todo caso una forma de relacionarse con Oriente a partir del lugar que éste ocupa en la experiencia de Europa occidental.

Es una tradición académica en la que subyace una epistemología y ontología de la diferencia oriente-occidente. Una más de sus dimensiones, señala Said, apunta a "...un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente."⁷ Al tiempo que occidente se sobrepone a Oriente, considerando a ésta una forma inferior y rechazable de sí misma.

La intención de Said es poner al descubierto la forma en que oriente fue *orientalizado*. Es decir, fue recreado en el imaginario occidental a partir de una visión de dominación y poder. A través del análisis de contextos intelectuales hegemónicos, en concreto el contexto occidental, Said revisa los principales textos que describieron y construyeron a través del discurso historiográfico al oriente en orientalismo.

Una de las premisas fundamentales de las que parte Said, y que consideramos esencial para los fines de esta investigación, es que dado un conjunto de elementos que rodean y contienen al autor de un texto, una obra siempre será política, ya que es expresión no sólo del sentido del trabajo sino también del contexto que lo contiene. El Oriente entonces se conforma por la mirada exterior, es decir, es representado por los intelectuales que lo delinean y no es reconocido desde su ser interior.

"La exterioridad de la representación esta siempre gobernada por alguna versión de la perogrullada que dice que si Oriente pudiera representarse a si mismo, lo haría; pero como no puede, la representación hace el trabajo para Occidente y, *faute de mieux*, para el pobre Oriente. "No pueden representarse a sí mismos, deben ser representados", como escribió Marx en *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*."⁸

⁶ Edward, Said, op.cit., p. 20.

⁷ Ibid, p. 21.

⁸ Ibid, p. 45. Cursivas en el original, la traducción es "a falta de algo mejor".

Como dice el autor, una de las intenciones del texto es describir la monumental estructura de la dominación y advertir a los pueblos que fueron colonizados sobre los peligros de emplear dicha estructura en estudios que pretendan contar la propia historia. La relación entre conocimiento y poder que intenta poner en evidencia Said a lo largo de su obra sirve como primer elemento de denuncia sobre la violencia epistémica.

La dominación no sólo significa el sometimiento corporal sino y sobre todo la construcción de una ideología o representación de la diferencia como negativo. La construcción de un discurso sobre lo otro. Como dice Castro-Gómez:

Las representaciones, las concepciones de mundo y la formación de la subjetividad al interior de esas representaciones fueron elementos fundamentales para el establecimiento del dominio colonial de occidente. Sin la construcción de un imaginario de oriente y occidente, no como lugares geográficos sino como formas de vida y pensamiento capaces de generar subjetividades concretas, cualquier explicación (económica o sociológica) del colonialismo resultaría incompleta.⁹

A través de un estudio sistemático y profundo de las principales obras historiográficas que conforman la visión orientalista, Said reconoce las formas en que se caracterizó la diferencia de oriente con respecto a occidente y cómo ésta sirvió de mecanismo fundante de una particular forma de representación que invisibilizó los originarios sentidos y símbolos de la cultura oriental, comenzando por hacer tabla raza de la diversidad étnica y posicionando a esa parte del mundo en un estadio inferior al desarrollo de la historia de occidente. Incorporar a Oriente en el proyecto de la modernidad era al mismo tiempo la forma de reconocerlo diluyendo la diferencia, traduciéndola al código de Occidente.

Los estudios subalternos

La producción de los Estudios de la Subalternidad tiene su origen en la década de los setenta. A partir de la reflexión colectiva de un grupo de historiadores marxistas de la India, reunidos en torno de la figura del historiador Ranajit Guha, se proponen marcar una nueva agenda historiográfica para el estudio del pasado y de la conformación de la nación India. La propuesta central del grupo parte de la necesidad de incluir la voz de los subalternos a partir de una lectura crítica de la historiografía oficial. Sus principales debates fueron publicados en Nueva Delhi en la revista *Subaltern Studies. Writings on South Asian History and Society*. Entre el primer círculo de

⁹ Santiago Castro-Gómez, La poscolonialidad explicada a los niños, documento pdf, p. 22 o en <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/La%20postcolonialidad%20explicada%20a%20los%20ni%C3%B1os.pdf>.

participantes podemos mencionar a Ranajit Guha, Partha Chatterjee, Gyanendra Pandey, David Hardiman, David Arnold, Dipesh Chakrabarty, Gautam Bhadra y Shahid Amin.

Los principales ejes de la reflexión subalterna son la crítica al colonialismo británico y el estudio del nacionalismo indio. Sin embargo, los alcances de dicho ejercicio reflexivo han llegado a cuestionar la razón ilustrada colonial y han puesto en evidencia la agencia del subalterno en la propia historia, su resistencia a la dominación a través de la expresión cotidiana de diversas prácticas descolonizadoras como expresión de las sociedades heterogéneas que conforman. También, a la manera de Said, ponen énfasis en la dominación y sus diversas estrategias, materiales, políticas, simbólicas que son percibidas y en algunos casos resignificadas e incorporadas por las sociedades subalternas como mecanismos de reversión del orden de dominación.

Ranajit Guha establece como el tema de los estudios subalternos a: “Todo lo que implica la condición subalterna”. Ya sea ésta condición formulada en términos de clase, casta, edad, género, ocupación o cualquier otra forma que de cuenta de los diversos espacios en que se expresa y toma forma la dominación. Y con ello, cuestionan la forma en que la historiografía elitista nacionalista y neonacionalista construyó la idea de que la nación india fue producto de sus élites, sin considerar la política del pueblo, es decir el conjunto de formas de actuación autónoma, que se mantienen como una esfera separada de la política de la élite, la cual conserva elementos tradicionales e incorpora en su dinamismo elementos nuevos y que donde mejor se expresa es en la movilización popular como expresión de resistencia a la dominación de la élite.

La historiografía tradicional, dice Guha, se ha encargado de revestir como fenómenos naturales las rebeliones indígenas, de mostrarlas como meras expresiones de grupos “primitivos y salvajes” que actúan casi por impulso y no como expresión de una voluntad, razón y praxis de rebelión. La historiografía se convierte en un conocimiento colonialista, desde la interpretación del mundo de los dominantes para establecer su hegemonía. Como dice Guha: “el rebelde no tiene lugar en esta historia como sujeto de rebelión”.¹⁰

Guha ubica tres tipos de historiografía colonialista: la primaria, la secundaria y la terciaria. La primaria consistiría en las que denominamos fuentes primarias, textos escritos en el momento de

¹⁰ Ranajit Guha, “La prosa de contra-insurgencia”, en Silvia Rivera, Rossana Barragán, (comp.), *Debates post-Coloniales: Una introducción a los estudios de la subalterinidad*, Coordinadora de historia-Aruwiyiri-SEPHIS, La Paz, 1997, p. 59.

los sucesos por jefes administrativos de las colonias. En sus contenidos se refleja en primera instancia la construcción de una historia del acontecimiento que ya está filtrada por la mirada del colonizador. La secundaria son las obras escritas con posterioridad al momento del acontecimiento, en las que ya intervienen historiadores profesionales. Guha demuestra de qué forma a partir de la triada contexto-acontecimiento-perspectiva se reescribe el acontecimiento de forma más elaborada, sin embargo, conservando los elementos de una visión dominante de la historia. La terciaria responde a diversos escritos críticos del colonialismo entre los que incluye los trabajos de pensadores de izquierda. A pesar de hacer sus análisis desde una perspectiva crítica, siguen atrapados en el discurso colonialista, que implica un rechazo a conocer al subalterno como sujeto de su propia historia, y sobre todo a que desconoce y por ende, no comprende, el elemento religioso presente en la conciencia rebelde. La comunidad sería la esfera de experiencia de lo cotidiano que contiene y expresa dicha concepción:

“...existe una única idea unificadora que le da a la insurrección campesina su carácter social fundamental: la noción de comunidad. Cada uno de los aspectos se expresa en formas políticas específicas a través del principio de comunidad. Sea mediante el carácter negativamente constituido de las formas y objetivos de la acción insurgente, que se definen por la aplicación del criterio del “nosotros” y el “ellos”, sea mediante la auto-definición rebelde del espacio territorial de la insurrección, el principio de comunidad les da a todos estos aspectos específicos un carácter constitutivo fundamental como actos políticos intencionados de una conciencia colectiva.”¹¹

De ahí que no pueda entenderse la conciencia campesina si se hace desde la racionalidad burguesa. Es desde ésta conciencia campesina donde los sujetos subalternos son autónomos y se entretejen formas de dominación distintas que responden a las propias lógicas comunitarias y no a la dominación externa. Como plantea Chatterjee, de lo que se trata no es de borrar la historia del colonialismo sino de enraizar la propia conciencia histórica en las formas inmanentes de desarrollo social y desde ese lugar comprometer la lucha en un proceso desde el cual se niega y reapropia en términos autónomos.

Así pues, la estrategia de los estudios subalternos de la India es reestablecer al subalterno su condición de seres históricos, en comprender las estrategias de rebelión que elaboran desde su propia conciencia subalterna y que no se encuentra registrada en los documentos de la historiografía colonial. La reconstrucción historiográfica desde los propios códigos de la memoria y desde los propios significados y símbolos culturales, políticos, sociales. En ese sentido, pensar

¹¹ Partha Chatterjee, “La nación y sus campesinos” en Silvia Rivera, Rossana Barragán, *ibid*, p.201.

en una historiografía que tenga como lugar de enunciación a los propios grupos sociales, desde la cual se pueda recuperar y resaltar la agencia del sujeto, es decir, su capacidad de tener iniciativa en la historia.

“Una tendencia persistente, compartida por los historiadores, ha sido ver a los grupos subordinados —mujeres, grupos étnicos, trabajadores— como objetos y, por lo tanto, desprovistos de conciencia y como víctimas pasivas de la historia. Como corolario, las rebeliones e insubordinaciones de los grupos subordinados a menudo se explican como reacciones directas, inconscientes, a presiones económicas. Las “masas” no se diferencian mucho de un volcán: tras permanecer pasivas, dormidas, se levantan como una “muchedumbre” cuando los fuegos del estómago empiezan a quemar.”¹²

Quizá podemos plantear que la interrogante inicial de los estudios subalternos fue el conocer la *razón del fracaso histórico de la nación para llegar a ser lo que debe ser*.¹³ La historiografía india colonial se sostiene en la idea de la carencia o insuficiencia. No hubo un desarrollo ni modernización tal que permitiera igualar a la India con la metrópoli. Surge, también, como expone el autor, de la contradicción entre ser indio y ciudadano:

Mientras uno siga operando dentro del discurso de la “historia” producido en la sede institucional de la universidad, no será posible sencillamente apartarse de la profunda colusión entre la “historia” y la(s) narración(es) de la ciudadanía, la vida pública y privada burguesa y la nación-Estado. La “historia” como un sistema de conocimiento está firmemente engastada en las prácticas institucionales que invocan a la nación-Estado a cada paso —véase por ejemplo la organización y la política de la enseñanza, selección, promoción y publicación de los departamentos de historia, políticas que sobreviven los ocasionales intentos, valerosos y heroicos, por parte de historiadores individuales de liberar la “historia” de la metanarración de la nación-Estado.¹⁴

Por ello, Chakrabarty propone la provincialización de Europa como un proyecto a futuro, tendiente a incorporar en la historia moderna eurocentrada la voz de las diversas regiones que, como la India, se forjaron como espejos distorsionados de ésta. Este proyecto implica contar las partes oscuras, contradictorias e irresueltas de la modernidad europea, que es también de la India.

La política de la desesperanza requerirá de una historia tal, que esclarezca a sus lectores las razones de por qué semejante predicamento es necesariamente ineludible. Se trata de

¹² Sarah Dubbe, *Pasados poscoloniales...*, op.cit., p.5.

¹³ Dipesh, Chakrabarty, “La poscolonialidad y el artilugio de la historia. ¿Quién habla en nombre de los pasados ‘indios’?” en Saurabh Dube (coordinador), *Pasados poscoloniales*, El Colegio de México, México, 1999, versión electrónica, en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/mexico/ceaa/pasados/postcol.html>

¹⁴ Ibid.

una historia que tratará lo imposible: mirar hacia su propia muerte al rastrear aquello que se resiste y escapa al mejor esfuerzo humano de traducción a través de sistemas culturales u otro tipo de sistemas semióticos, para que el mundo pueda una vez más ser imaginado como profundamente heterogéneo. Esto, como tengo dicho, es imposible dentro de los protocolos de conocimiento de la historia académica, pues la globalidad del mundo académico no es independiente de la globalidad que la categoría europea de lo moderno ha creado. Intentar provincializar esta “Europa” es ver lo moderno como inevitablemente contestado, es escribir encima de las narraciones dadas y privilegiadas de la ciudadanía otras narraciones de las conexiones humanas que se alimentan de pasados y futuros soñados donde las colectividades no se definen por los rituales de la ciudadanía ni por la pesadilla de la “tradición” que es creada por la “modernidad”. Desde luego, no hay sedes (infra)estructurales en las que tales sueños puedan habitar. No obstante, estos sueños se repetirán mientras los temas de la ciudadanía y de la nación-Estado sigan dominando nuestras narraciones de la transición histórica, pues estos sueños son lo que lo moderno reprime para poder ser.¹⁵

Gayatri Spivak pertenece a la segunda generación de los Estudios Subalternos de la India. Su trayectoria intelectual se inscribe en la academia norteamericana, sin embargo, mantiene vínculos y redes de trabajo con universidades y centros educativos de su país de origen. La obra de Spivak es importante ya que abarca un amplio espectro de disciplinas y autores. En el desarrollo de su obra se pregunta cómo es representado el sujeto del Tercer Mundo.

El más claro ejemplo de violencia epistémica es la construcción del sujeto colonial como “otro”. Para comenzar, dice Spivak, habría que preguntarse si toda la serie de conocimientos subyugados, ubicados en la jerarquía del conocimiento como menores, conocimientos locales que son considerados insuficientemente elaborados y que no responden a los cánones del conocimiento científico, efectivamente carecen de sentido estructurado y están imposibilitados de narrar la historia.

Uno de los principales elementos que aporta Spivak a la agenda de reflexión de los estudios subalternos es la crítica a la concepción de subalterno como homogéneo. Lo subalterno es heterogéneo, diverso y contradictorio; desde ahí la autora posiciona su conciencia feminista ya que es la mujer india, dentro del universo heterogéneo subalterno, el sujeto mayormente oprimido, subordinado e invisibilizado en la historia. A la pregunta sobre si puede hablar el subalterno, Spivak responde que no, ya que, en contra de una pretendida forma pura de

¹⁵ Ibid.

conciencia, la autora habla del inconciente o “sujeto-en-opresión” que llena clandestinamente los espacios de la forma pura de conciencia.¹⁶

Spivak recupera la visión de Derrida sobre que el sujeto europeo para quien: “...la tendencia del Sujeto europeo a constituir al otro como marginal al etnocentrismo y localiza *ese* como el problema de todos los empeños logocéntricos y por consiguiente también todos los gramatológicos...” que no es un problema general, sino un problema europeo. Para Derrida, el “pensamiento es la parte en blanco del texto”, es ese espacio en blanco, inscrito en el texto, que los estudios poscoloniales proponen como espacio de recuperación. Es decir, la historia del subalterno esta presente, de alguna forma contada, en el espacio en blanco del texto de la historiografía tradicional y eurocéntrica.

Mientras que la autora critica la labor del intelectual que pretende hablar por el subalterno, posiciona en el debate crítico feminista la posibilidad de desaprendizaje. Expone el caso de la autoinmolación ritual de las viudas o satis, que son orilladas al suicidio tras la muerte del marido. Lo que plantea Spivak es que no hay traducción del sentido del acto subalterno en la concepción del sujeto dominante. Para el colonizador, la muerte de la viuda es un crimen, ya que no logra establecer la traducción cultural adecuada del acto simbólico que representa la muerte de la viuda en la tradición india. La idea de traducción es importante ya que apunta a los espacios en blanco inscritos en la historia hegemónica, desde la cual, pienso, puede y habla el subalterno. Desde esa lectura, anota Spivak, el libre albedrío de la mujer como sujeto fue borrado, no fue registrado por la cultura dominante.

La categoría de lo subalterno como parte de la trayectoria de gestación de la vertiente de estudios poscoloniales juega un papel central en su desarrollo, lo subalterno se convierte en una herramienta de análisis que da cuenta de la complejidad de las intrincadas estructuras de la dominación y de sus entramados y vericuetos. Por ejemplo, permite dar cuenta de la interseccionalidad de la dominación de un sujeto que al mismo tiempo es mujer, negra, obrera, madre soltera, etc y que tendría como condición central la subalternidad. Es decir, se reestablecen las coordenadas que ubican la dominación desde un entramado más complejo y dinámico, dando cuenta de la diversidad de puntos que conectan unos a otros y no sólo la clase como expresión máxima de ésta condición.

¹⁶ Gayatri Chakravorty Spivak, “¿Puede hablar lo subalterno?” versión pdf , en *Revista colombiana de antropología*, volumen 39, enero-diciembre de 2003

A partir de la categoría de lo subalterno, se genera un cruce con las críticas al pensamiento occidental, hegemónico, universalista, cerrado y autorreferencial. Se comienza a pensar desde lo diverso y a resignificar la historia y sus sentidos. Al mismo tiempo, el pensamiento crítico se da a la tarea de cuestionar los núcleos de sentido en los cuales se fundamentó la ciencia social moderna. En este cruce, América Latina juega un papel central que ha cobrado relevancia recién en las últimas décadas. Debido a la centralidad del marxismo como teoría y método, durante la década de los setentas serán pocas e imperceptibles las voces que comenzarán a cuestionar a la epistemología dominante. El movimiento feminista y los movimientos indígenas serán los primeros espacios de cuestionamiento a las categorías universales y a los grandes marcos teóricos como bloques explicativos de realidades complejas que se amoldan a sus sentidos, dejando ocultas la mayor de las veces, las verdaderas contradicciones que conforman la subjetividad. Será hasta la década de los noventa que el debate tomará forma y contenidos claros.

Los estudios poscoloniales en América latina

En la actualidad no existe un consenso respecto a la caracterización de los “estudios poscoloniales”. Para algunos, son una derivación de los estudios culturales, para otros autores, un discurso elaborado desde la academia crítica de la India, para el caso de América Latina, lo poscolonial tendría antecedentes desde los escritos de autores independentistas o incluso más atrás, ya que se han recuperado trabajos de cronistas de la colonia como el Inca Garcilaso de la Vega o Huaman Poma de Ayala como ejemplos de una conciencia o anhelo descolonizador presente desde los tiempos mas tempranos de la colonización. Pero hay quienes lo perciben como la continuación de la perspectiva de los estudios de área generada en la academia norteamericana durante la década de los cincuenta del siglo XX.

También se plantean dos momentos históricos desde los cuales ubicar el debate: la poscolonialidad se constituye a partir de las gestas de independencia durante en siglo XIX en América Latina, o a partir de la independencia de las naciones africanas y caribeñas en el siglo XX.

Como bien señala Peter Hulme, el problema de la caracterización radica en el “problema de la profundidad-de-tiempo del imperialismo”¹⁷. Es decir, el imperialismo emerge en el siglo XVI, se

¹⁷ Peter, Hulme, “La teoría poscolonial y la representación de la cultura en las Américas”, en Carlos A. Jáuregui, Mabel Moraña, *Colonialidad y crítica en América Latina*, Universidad de las Américas Puebla, México, 2007, p.32.

consolida en el siglo XIX y es a este periodo al que hace referencia autores como Said. Sin embargo, una lectura del imperialismo desde América Latina, necesariamente establecería el siglo XVI como inicio de la colonización y, por ende, de la crítica poscolonial.

El mismo término poscolonial tiene una historia que da cuenta de la diversidad de espacios y gente que ha pensado en torno a ésta categoría.

Si bien es obvio que se trata de otra palabra *PC* [*politically correct*], se puede decir que “poscolonialismo” es más tolerable y suena menos a extranjero a oídos de decanos escépticos que “Estudios del Tercer Mundo”. También denota menos culpabilidad que “Estudios de neo-colonialismo”, por ejemplo, o “Lucha de dos colonialismos”. Es más mundial y menos anticuado que “Estudios de la Comunidad de Naciones Británicas”. Este término aprovecha, además, la deslumbrante fortuna de comercialización del término “posmodernismo”. Como rúbrica organizadora de un campo emergente de estudios disciplinarios y un archivo de conocimiento, el término poscolonialismo hace posible la comercialización de toda una producción de foros, artículos, libros y cursos.¹⁸

Podemos caracterizar el debate poscolonial desde tres conceptos claves: colonialidad, poscolonialidad, descolonización. Sin embargo, en muchos casos el manejo de los conceptos por los diversos autores que se han incorporado al debate sigue siendo poco claro y no hay definiciones específicas de cada uno de ellos, por ejemplo, Pablo González Casanova hablaba de colonialismo interno desde la década de los sesenta, Quijano ha recuperado el concepto y ha formulado el patrón de colonialidad del poder. Mientras que algunos autores hablan de descolonización, el grupo de modernidad-colonialidad, que veremos adelante, se posiciona por la decolonialidad como proyecto político. Por ello considero que poscolonialidad es el término genérico que se ha utilizado para nombrar el conjunto de la discusión, no sólo en América Latina sino en las regiones que hemos mencionado anteriormente.

La crítica fundamental elaborada por los estudios poscoloniales consiste en develar la construcción hegemónica del conocimiento occidental como expresión de la totalidad de la humanidad, como una forma de colonizar y dominar. Dicha hegemonía reviste al mismo tiempo la necesidad de ocultar o invisibilizar otras formas de conocimiento que son subsumidas por el pensamiento dominante. En la actualidad, a dicho conjunto de conocimientos no eurocéntrico se les caracteriza como contra-hegemónicos debido a la capacidad de cuestionar la legitimidad del

¹⁸ Anne McClintock, *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, Nueva York, 1995, pp. 391-392, en Sara Dubbe, *Pasados poscoloniales*, p. 8.

poder hegemónico. Es decir, cuestionan “...cómo ciertas representaciones se vuelven dominantes y dan forma indeleble a los modos de imaginar la realidad e interactuar en ella.”¹⁹

El eje de los estudios poscoloniales consistiría en la necesidad epistemológica de constituir un espacio para la voz del Tercer Mundo, para recuperar el lugar de enunciación desde las especificidades de “los otros”. Como menciona Walter Mignolo al respecto: “Mi primer suposición entonces, es que la teorización poscolonial lucha por un desplazamiento del *locus* de enunciación del Primero al Tercer Mundo”.²⁰

El reconocimiento del lugar de enunciación como diferencia clave en el proceso de construcción de conocimiento es parte fundamental de la crítica poscolonial. Aceptar que no existe una única y legítima forma de pensar-saber-conocer la realidad social, implica necesariamente el reconocimiento de la diferencia a partir del tiempo/espacio desde el cual se enuncia. Como dice Mignolo en el texto citado anteriormente sobre el “lugar de enunciación”:

“Se puede conjeturar que una característica sustancial de lo postcolonial lo constituye la emergencia del *loci* de enunciación de acciones sociales que surgen de los países del Tercer Mundo, y que invierten la imagen contraria producida y sostenida por una larga tradición desde la herencia colonial hasta la redistribución de la labor científica analizada y tecnológicamente subdesarrollada, como una forma de pensamiento “oscuro”, él o ella (el intelectual o científico social del Tercer Mundo, VL) no puede producir ningún tipo de pensamiento teórico significativo, por cuanto la teoría se define según los modelos del Primer Mundo. De acuerdo a esta lógica, las teorías y las ciencias son producidas en los países del Primer Mundo donde existen las abstracciones ideológicas para el desarrollo del pensamiento científico y teórico.”²¹

Por ello, los estudios poscoloniales tendrían la posibilidad de cuestionar la racionalidad eurocéntrica y plantear como una opción, desde el reconocimiento del lugar de enunciación, la o las diversas racionalidades del Tercer Mundo, abriendo con ello la posibilidad de cuestionar la hegemonía y el poder de los países del Primer Mundo. De ahí que, para Mignolo:

“... las prácticas teóricas postcoloniales no sólo están cambiando nuestra visión de los procesos coloniales, sino que también están desafiando la misma fundamentación del

¹⁹ Arturo Escobar, *La invención del Tercer Mundo*, Norma, Colombia, 2004, p. 23

²⁰ Walter Mignolo, “Herencias coloniales y teorías postcoloniales”, en <http://caosmosis.acracia.net/wp-content/uploads/2007/08/mignolo-herencias-coloniales-y-teorias-postcoloniales.pdf> , p. 10-11.

²¹ Ibid, p. 12.

concepto occidental del conocimiento y del entendimiento al establecer conexiones epistemológicas entre el lugar neocultural y la producción teórica”²²

Los estudios poscoloniales, como espacio de problematización multidisciplinaria más que como áreas de conocimiento disciplinares, permiten cuestionar las formas de construcción de conocimiento desde la hegemonía, poniendo de manifiesto las relaciones de poder y dominación implícitas a la hora de pensar el mundo desde el eurocentrismo, es por ello que:

“Los discursos y las teorías postcoloniales comenzaron a desafiar directamente esa hegemonía, un desafío impensable (y tal vez inesperado) por aquellos que construyeron y previeron la idea de la modernidad como un periodo histórico e implícitamente como el *locus* de enunciación...Por consiguiente, propondría que los discursos y las teorías postcoloniales están construyendo una razón postcolonial como un *locus* de enunciación diferencial.”²³

Los estudios poscoloniales constituyen en esencia el espacio de crítica de la modernidad desde los países del tercer mundo y con ello forman parte de la conciencia crítica de la modernidad. Existen diversos discursos poscoloniales, algunos de ellos más cercanos a perspectivas fragmentarias y posmodernas, otros comprometidos con el cuestionamiento de las estructuras coloniales desde las relaciones de poder.

“No se trata ya de saberes locales tendientes a la descolonización global, sino, todo lo contrario, de saberes globales, desterritorializados, que se insertan en otras geografías para combatir situaciones locales de orden colonial. Lo que se busca no es “descolonizar la totalidad”, pues se entiende que la globalización conlleva la opacidad del pensamiento y la acción, sino de elaborar resistencias locales frente a la colonización del mundo de la vida, frente a la territorialización de una racionalidad cosificante cuya lógica escapa definitivamente a nuestro control.”²⁴

Sin embargo, no es que los estudios poscoloniales renuncien a la comprensión de la totalidad ni a la interrelación de significaciones existente en los diversos procesos humanos, no caen en posturas posmodernas, ahistóricas, acríticas, apolíticas ni apologistas de lo subalterno, mas bien lo que proponen como agenda es pensar desde la multiplicidad de voces que conforman la

²² Ibid, p. 13.

²³ Ibid, p. 14.

²⁴ Santiago Castro Gómez, “Geografías poscoloniales y translocalizaciones narrativas de “lo latinoamericano”. La crítica al colonialismo en tiempos de globalización”, en Follari, Roberto y Lanz, Rigoberto (comp.), *Enfoques sobre posmodernidad en América Latina*, editorial Sentido, Caracas, 1998.

historia mundial y los presentes diversos que conforman la totalidad entendida como estructura de significaciones diversas. Al criticar el núcleo de las categorías universales como hombre, mujer, progreso, razón, historia universal, espacio, tiempo lineal, modernidad, entre muchas más, como parte de un ejercicio metodológico y teórico que contribuya en la apertura de horizontes de la reflexión a dimensiones de lo social que históricamente han sido diversas pero que se han pretendido encasillar en marcos conceptuales para su estudio formal, están ejerciendo una ruptura epistémica significativa. Reconstruyen occidente a partir de criticar sus fundamentos epistemológicos, se oponen a la representación de lo otro mientras que lo redescubren desde su ser ontológicamente negado²⁵, es decir:

“Por el contrario, se trata de mostrar que, por causa de su heterogeneidad radical, las practicas de los sujetos subalternos se resisten a ser representados por las contextualizaciones humanísticas de la ciencia occidental (Derrida, Spivak), inscritas históricamente en la racionalidad político-burocrática de las universidades.”²⁶

Cabria señalar que para comprender la crítica poscolonial es necesario comprender múltiples lenguajes, teorías, conceptos y mezclas culturales, ya que lo poscolonial, como hemos intentado demostrar, pretende desestructurar los universalismos a partir del reconocimiento de la diferencia desde la diversidad disciplinar y de los marcos teóricos.

“Comprender el lenguaje de la crítica poscolonial en toda su complejidad requiere por lo tanto una capacidad ilimitada de manejar los diferentes lenguajes del marxismo, el psicoanálisis, el feminismo, la antropología, la historiografía, la filosofía y la teoría cultural; y todo ello no necesariamente en sus versiones occidentales. Uno debe prepararse para aprender de nuevo, para repensar lo que creía que sabía, para revisar su escala de valores o jerarquías de autoridad.”²⁷

Hasta ahora, podemos hablar de tres grandes cuerpos de reflexión desde lo poscolonial, que a su vez han derivado en debates que han generado nuevos debates:

²⁵ La violencia ontológica es una de las tesis fundamentales de la obra de Enrique Dussel.

²⁶ Santiago Castro Gómez, *Geografías poscoloniales...*, op.cit., p. 12.

²⁷ Robert J. C. Young, “¿Qué es la crítica poscolonial?” documento pdf, 18 de enero del 2006, en <http://robertjcyoung.com/criticaposcolonial.pdf>

1.- La crítica a la historiografía convencional, en la cual no se encuentra presente el subalterno. Como producto de esta línea se encuentran los trabajos de Edwar Said y del grupo de Estudios Subalternos de la India.

2.- La crítica a la colonialidad del saber, es decir, a la imposibilidad ontológica de la construcción de conocimiento desde otros lugares de enunciación. A esta línea pertenecen sobre todo los autores latinoamericanos, con Aníbal Quijano y su propuesta del patrón de modernidad-colonialidad y el grupo de reflexión modernidad-colonialidad-decolonización.

3.- La propuesta de descolonización que proviene de una tradición de reflexión latinoamericana, que comienza con los trabajos del colonialismo interno y que en Bolivia encuentra una línea de continuidad visible en la actualidad en dos cuerpos discursivos: el académico y el de formulación de la dignidad de los subalternos. Este grupo será objeto de reflexión de los capítulos siguientes.

La colonialidad del poder en Aníbal Quijano. Itinerarios para la descolonización.

Los estudios poscoloniales responden a la necesidad de analizar desde un “nuevo lugar de enunciación” nuestras propias historias, tanto como espacios locales como región, para reconocer las formas en que la construcción de conocimiento en América Latina se ha desarrollado predominantemente a partir del canon occidental y cómo su reconocimiento pasa por el tamiz de dicho canon. Por ello, se plantean la reconfiguración de los términos de la conversación, como dice Mignolo, es decir, comenzar a hablar desde el nosotros oculto, hacerlo emerger.

Otro de los ejes principales de los estudios poscoloniales consiste en reconocer las formas hegemónicas de conocimiento, es decir, del eurocentrismo como visión de mundo hegemónica y sus consecuentes relaciones de poder, dicho reconocimiento es necesario para remontar la situación de subordinación que prevalece, al tratar de construir conocimiento a partir del propio lugar de enunciación. Como Aníbal Quijano define al eurocentrismo:

“El eurocentrismo consiste en un modo de comprender e interpretar las diversas experiencias históricas de las sociedades no europeas, de acuerdo a las características y trayectoria particular de la historia europea, la cual es convertida así, en un modelo de interpretación de alcance y validez universal”²⁸

²⁸ Ramón Pajuelo Teves, “El lugar de la utopía. Aportes de Aníbal Quijano sobre cultura y poder”, en Daniel Mato (coord.) *Estudios y otras practicas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela, 2002, p. 230.

Dicha perspectiva eurocéntrica es el centro del cuestionamiento de algunas de las vertientes contemporáneas del pensamiento crítico latinoamericano que se ubican en la perspectiva de las llamadas teorías poscoloniales. En este apartado nos referiremos específicamente a la vertiente poscolonial desarrollada en los trabajos de Aníbal Quijano los cuales se articulan en su propuesta de la “colonialidad del poder”. Considero que las dimensiones que conforman el patrón de dominación moderno-colonial que propone el autor son una buena herramienta metodológica para ubicar el problema de la colonialidad, centrando la mirada para los objetivos de esta investigación en su dimensión de conocimiento, constitución de intersubjetividades o saberes, como la denomina en distintos artículos.

Las reflexiones de la línea abierta por Quijano han sido retomadas y continuadas por diversos autores, se ha formado en diálogo con diversos autores como Enrique Dussel, Walter Mignolo, Boaventura de Sousa Santos, Immanuel Wallerstein, entre otros. Pero analicemos primero los fundamentos de la propuesta de Quijano. ¿Qué es la colonialidad del poder para el autor?:

“...la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza”²⁹

La noción de colonialidad del poder refiere a la continuidad de las estructuras, tanto materiales como simbólicas, que se forjaron con la colonización y que sustentaron la formación del orden social capitalista en América Latina desde el siglo XVI hasta la actualidad. La obra de Aníbal Quijano apunta hacia la construcción de una racionalidad alternativa a la actualmente hegemónica que supere dicho orden colonial. Para ello, el autor devela a lo largo de sus diversos ensayos³⁰ la forma en que se constituyó dicha estructuración de poder colonial, su vigencia y adecuación a los distintos ciclos del capitalismo mundial y particularmente la forma que éste asume en el contexto del neoliberalismo global. A dicho patrón le denomina: “colonialidad del poder”.

²⁹ Nelson Maldonado-Torres, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en Santiago Castro-Gómez, *El Giro decolonial, Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, Colombia, 2007, p.131.

³⁰ Es importante señalar que la obra de Aníbal Quijano se encuentra diseminada en diferentes ensayos, y no ha sido publicada en conjunto como obra, de ahí las dificultades para recuperar los planteamientos que desarrolla.

Dicho patrón de poder colonial se forjó desde el descubrimiento y la colonización de América, procesos históricos que representaron la inauguración de la modernidad. Modernidad y colonialidad del poder son pues, dos procesos de un mismo fenómeno, es decir, de un proceso histórico o sistema-mundo, que delinea y configura el sistema actual, “...Es decir, colonialidad y modernidad/racionalidad fueron desde la partida, y no han dejado de serlo hasta hoy, dos caras de la misma moneda, dos dimensiones inseparables de un mismo proceso histórico.”³¹

La estructuración de poder colonial estaría compuesta por cuatro dimensiones de la realidad social que se interconectan y reconfiguran: la idea de raza, la división social del trabajo en función de la idea de raza, las formas de organización social del poder, concretamente el Estado-nación contemporáneo y el eurocentrismo como visión hegemónica de mundo desde la cual se delinearían las diversas subjetividades que ordenan al mundo social en función de una sola versión del entendimiento y experiencia de mundo.

Para Aníbal Quijano la globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como nuevo patrón de poder mundial. Por ello, la idea de raza junto con la concepción eurocéntrica del mundo constituyen las bases de la colonialidad del poder. Dicho proceso estructuró nuevas identidades al dividir al mundo en colonizados y colonizadores: “América se constituyó como el primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y de ese modo y por eso, como la primera *id-entidad* de la modernidad”³²

Dicha colonialidad del poder, que se conforma por el sistema capitalista, el eurocentrismo como visión de mundo hegemónica, y la modernidad como nuevo proyecto de la humanidad, constituyen los elementos centrales que afectan la vida cotidiana de la totalidad de la población mundial.

El patrón de poder colonial es el primer sistema global mundial de la historia de la humanidad, donde cada una de sus estructuras está bajo la hegemonía de una institución producida dentro del mismo proceso de formación del sistema y se convierten así en los ejes de dominación de la vida, la materialidad y los espacios simbólicos que se estructuran de manera subordinada a este

³¹ Aníbal, Quijano, “Don Quijote y los molinos de viento en América Latina, en <http://www.oaiperu.org/documentos/ClavesQuijano.pdf>...p. 12.

³² Aníbal, Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en, en Edgardo Lander,(comp.), *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*, CLACSO-UNESCO, Buenos Aires, 2000, p.202.

modelo. Las relaciones de poder y subordinación son concomitantes al desarrollo del sistema: Las dimensiones de dicho patrón se intergeneran y reproducen en todos los niveles de lo social, ya que toman forma y se expresan desde todos los ámbitos como lo material, lo simbólico, lo cognitivo y los sistemas de representación a la manera de un sistema complejo.

Para Quijano, las instituciones o ejes que conforman el patrón de poder mundial se constituirían, resumidamente, de la siguiente manera:

Empresa capitalista: control del trabajo, sus recursos y sus productos. Familia burguesa: control del sexo, sus recursos y sus productos Estado-nación: control de la autoridad, sus recursos y productos Eurocentrismo: control de la intersubjetividad y la construcción de conocimiento.

El primer elemento de la colonialidad del poder, y en torno al cual se estructuran las demás dimensiones, es la idea de raza que constituye una concepción que jerarquiza al tiempo que organiza el mundo social contemporáneo. A partir de la separación entre diferentes razas, que desde la perspectiva eurocéntrica, representan diferentes temporalidades históricas en el marco de la modernidad, se divide al conjunto de los seres humanos. Los indígenas, los negros, los oliváceos y amarillos, serían, dentro de la concepción eurocéntrica, razas “inferiores” y por tanto, atrasadas, mientras que los blancos serían la raza desarrollada y superior, y por tanto, dominante.

En el trabajo se expresa la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial. La idea de raza determina el lugar que ocupan en la división internacional del trabajo las diferentes culturas del mundo. Siguiendo dicha estructuración racial, a las razas consideradas “inferiores” les corresponde ocupar los niveles subordinados tanto de la producción como del desarrollo tecnológico.

Por lo anterior, raza es la primera categoría social de la modernidad, la cual también sirve como estrategia de homogeneización a partir de la idea o categorización de “indios” como generalidad que anula u oculta las diferencias, y que se confiere a todos los nativos de América, proporcionándoles con ello, una nueva identidad racial esencialista y subordinada.

Con respecto al eurocentrismo, éste constituye una racionalidad específica desde la cual se han construido las concepciones de ver y entender el mundo de “los otros” para incorporarlos y poder ordenarlo en función de la detentación del poder por las razas “superiores”. En ese sentido, para

Quijano el eurocentrismo es la concepción de mundo dominante, desde la cual se establece, en función de la legitimación sobre quienes detentan el poder, el orden social.

Desde el Etnocentrismo europeo se estructuraría una nueva perspectiva temporal de la historia y con ello de la reubicación de los pueblos colonizados y sus respectivas historias y culturas en un pasado cuya trayectoria histórica final es Europa. La concepción eurocéntrica es el tamiz por el cual tienen que pasar las diversas culturas del mundo para ser, luego de su catalogación, clasificación y tipificación, incorporadas al mundo moderno. Es decir, el sentido de la historia moderna consiste en acceder al progreso y al desarrollo a la manera de los países europeos, como planteara el desarrollismo y las teorías de la modernización y el cambio social de las décadas de los cincuenta y sesenta del siglo XX en nuestra región.

Para legitimarse, el eurocentrismo construyó “mitos”, al decir de Quijano, que sirven de elementos de justificación de la colonialidad del poder. Desde esta perspectiva binaria, dual del conocimiento, dos mitos fundantes son claves:

- La idea-imagen de la historia de la civilización humana como una trayectoria que parte de un estado de naturaleza y culmina en Europa y...
- La necesidad de otorgar sentido a las diferencias entre Europa y no-Europa como diferencias de naturaleza (racial) y no como de historias de poder.

La colonialidad del poder implica la invisibilidad sociológica de los no-europeos respecto de la producción de subjetividad, de memoria histórica, de imaginario, de conocimiento “racional”, ergo, de identidad. Las implicaciones clave del eurocentrismo para América Latina son epistemológicas, de ahí que para Quijano desde el Eurocentrismo:

“La elaboración intelectual del proceso de modernidad produjo una perspectiva de conocimiento y un modo de producir conocimiento que dan muy ceñida cuenta del carácter del patrón mundial de poder: colonial/moderno, capitalista y eurocentrado. Esa perspectiva y modo concreto de producir conocimiento se reconocen como eurocentrismo.”³³

Ideas como evolución y progreso, entendidas como el cambio orientado en dirección hacia el futuro, sostienen y justifican la hegemonía del eurocentrismo, ideas que fueron reforzadas con la

³³ Ibid, p. 220.

clasificación racial: “Esa asociación produjo una visión en la cual se amalgaman, paradójicamente, evolucionismo y dualismo.”³⁴

La historia del poder colonial tuvo dos importantes significados para los habitantes originarios de América: por un lado, se les despojó de sus identidades particulares e historias y por el otro, su nueva identidad implicó el despojo de su lugar en la historia de la producción cultural de la humanidad. Con ello, la naturalización del imaginario cultural europeo como única forma de conocimiento y relacionamiento con el mundo social, natural y del mundo en general fue instrumentado y consumado progresivamente.

En la actualidad, plantea Quijano, el patrón de poder colonial/moderno esta en crisis, y con ello, las concepciones de la modernidad que lo sustentan, dando paso a discursos como el de la posmodernidad, el imperio, la globalización, el fin de la historia, entre otros. De entre estos destaca la llamada “crisis de los paradigmas” que plantea el fin de los grandes relatos orientadores del sentido de la humanidad, y la emergencia de discursos múltiples, en apariencia incluyentes y de perspectivas y metodologías micro y flexibles:

En el transito de los años 80 a los 90, Quijano elabora una importante reflexión sobre el significado de la crisis del conocimiento social -específicamente de la famosa “crisis de los paradigmas” - para el debate y la investigación latinoamericana. Plantea que se trata de una crisis de la propia subjetividad contemporánea, desatada como parte de la mutación de todo un periodo histórico: aquel asociado a la modernidad europea, cuyo agotamiento envuelve también los fundamentos epistemológicos que sustentaron la hegemonía de los modelos europeos de conocimiento, impuestos en todo el mundo desde el siglo XIX.”³⁵

Sin embargo, el autor va más allá al señalar que el pensamiento crítico nació dentro del proyecto de la modernidad y por tanto también responde al imaginario de esta perspectiva hegemónica. El mejor ejemplo de ello es que con las transformaciones de las últimas décadas no sólo entró en crisis el proyecto de modernización y sus discursos legitimadores como progreso y desarrollo, sino también el pensamiento crítico que dicho marco epistémico había generado como su

³⁴ Idem.

³⁵ Ramón Pajuelo Teves, “El lugar de la utopía. Aportes de Aníbal Quijano sobre cultura y poder”, en Daniel Mato (coord.) *Estudios y otras practicas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela, 2002, p. 230.

contrario, y el cual pretendidamente estaba destinado a superarlo en alguna fase de la historia mundial:

“Fue, pues, tanto al lado como separado de la hegemonía del materialismo histórico” o “marxismo-Leninismo”, que desde los años sesenta se desarrolló en todo el mundo un movimiento social que se dirigía no solamente a la subversión del poder capitalista-imperialista, sino también a la del despotismo burocrático del “campo socialista”. Ya no se trataba sólo de la liberación de los obreros del trabajo explotador, sino de la liberación de las gentes, de todas las gentes, de la dominación y de la discriminación en cada uno de los aspectos de la vida humana en sociedad...”³⁶

Son los movimientos contra-hegemónicos, una respuesta ante la crisis del propio pensamiento crítico, que tampoco logró articular una defensa frente al deterioro de las últimas décadas. Para Quijano, “...la derrota mundial en la dimensión material estaba ya dada, primero, en la dimensión intelectual-política. La derrota entregó a las víctimas del capitalismo, en su mayoría, a un vacío del imaginario.”³⁷

Dicho vacío de imaginario impacta a la reflexión desde el marxismo y a todos los estudios críticos que emergieron dentro de la modernidad; así, propone, que sólo fuera de los márgenes del proyecto de la modernidad, del eurocentrismo y de la colonialidad del poder, se puede renovar el pensamiento crítico.

La propuesta del autor para superar la colonialidad del poder señala la necesidad de realizar una descolonización epistemológica. Para ello, es necesario plantear la re-originalización del conocimiento y del pensamiento crítico, complejo proceso que entiende como la necesidad de “...conformar un horizonte cultural enteramente nuevo, compuesto por la reelaboración permanente de los elementos simbólicos de origen europeo y nativo.”

Es decir, re-originalizar el horizonte cultural, sin cercenar la herencia europea, sino más bien la constante reelaboración e incorporación de ésta a la par de las herencias nativas, asumiendo para ambos el mismo estatus de posibilidad epistemológica.

Para Quijano, es fundamental la construcción de una racionalidad alternativa que confronte los fundamentos de la actualmente hegemónica. Uno de los puntos centrales de la necesaria superación del eurocentrismo radica en que éste implica un desencuentro entre nuestra

³⁶ Aníbal, Quijano, “El regreso del futuro y las cuestiones del conocimiento” en Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro Gómez, *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala, Quito, 2002, p. 55.

³⁷ Ibid, p. 56.

experiencia, memoria y subjetividad histórica y nuestra perspectiva principal de conocimiento, lo cual frustra nuestra capacidad de solucionar los problemas fundamentales.

En ese sentido, la descolonización del poder es la ruta por la cual las naciones latinoamericanas pueden transitar hacia la reconstrucción de sus propias historias e identidades,

“...la producción de una identidad latinoamericana implica, desde la partida, una trayectoria de inevitable destrucción de la colonialidad del poder, una manera muy específica de descolonización y de liberación: la des/colonialidad del poder.”³⁸

La descolonización del poder no sólo implica la crítica de la perspectiva eurocéntrica, sino y sobre todo el ejercicio de las formas autónomas y propias de construcción de conocimiento y acción social. Por ello, podrían ser los movimientos sociales y sus múltiples reivindicaciones, y en particular los movimientos encabezados por indígenas latinoamericanos, los que pueden llegar a orientar las rutas posibles de la lucha social, y con ello, marcar la agenda de la descolonización epistemológica.

Las movilizaciones de indígenas en diversas regiones de América Latina han reconfigurado el escenario político y las formas de organización y movilización social. Particularmente en el Área Andina, donde la tradición de organización comunitaria imprime un sello característico a las movilizaciones por la reivindicación de la autonomía y la reivindicación del usufructo de los recursos naturales pertenecientes a los territorios que habitan.

Los casos de Ecuador y Bolivia son paradigmáticos en ese sentido, ya que las movilizaciones indígenas no sólo han repercutido en las agendas nacionales, la elección, para el caso de Bolivia, de un presidente indígena y en ambos casos de Asambleas Constituyentes que apuntan a la refundación de las naciones a partir del reconocimiento de la diversidad cultural y la inclusión en la vida política de sectores sociales hasta antes olvidados o relegados de su capacidad de incidencia nacional.

“Bolivia es el primer país latinoamericano en el cual los indígenas (en términos ya no sólo raciales, sino ante todo culturales) han terminado siendo hegemónicos en un amplio movimiento popular que ha logrado asumir, por votación mayoritaria de la población, el gobierno del Estado central del país.”³⁹

³⁸ Aníbal Quijano, “Don Quijote y los molinos de viento en América Latina”, en www.oaiperu/documentos.org/Claves Quijano, pdf, p. 18.

³⁹ Aníbal Quijano, “Movimientos sociales y gobiernos en la región Andina”, OSAL, año 7, no. 19, enero-abril, 2006.

El proyecto político del MAS consiste en el establecimiento de un estado inter-cultural y plurinacional, es decir, en la redistribución política de la representación política del Estado boliviano, al decir de Quijano.

Para el autor, la pregunta central frente a los nuevos procesos marcados por la movilización indígena consiste en saber ¿cuál es la posibilidad efectiva de realizar una redistribución multicultural y/o multinacional del control del Estado sin una redistribución del control del trabajo, sus recursos y sus productos? Es decir, ¿puede darse dicha transformación sin superar los marcos de la colonialidad del poder?

En ese sentido, propone que dos cuestiones son centrales de analizar en los movimientos indígenas contemporáneos: su relación con el Estado-nación y con la democracia en el marco del sistema colonial de poder. Los movimientos indígenas contemporáneos reivindican la autonomía territorial y política y la autoridad comunal, es decir, la presencia de la comunidad como sujeto histórico frente al estado debido a su histórica ausencia respecto a estos sectores, la cual se ha intensificado y ampliado a diversos sectores de la sociedad en el actual contexto del embate neoliberal.

El proyecto de reivindicación autonómica sería la ruta que podría potencializar la búsqueda y construcción de un verdadero proyecto socialista, que consistiría, en el caso de las naciones bajo el patrón de poder colonial en lo siguiente:

“El socialismo no puede ser otra cosa que la trayectoria de una radical devolución del control sobre el trabajo / recursos/ productos, sobre el sexo / recursos / productos, sobre la autoridad / instituciones / violencia y sobre la intersubjetividad / conocimiento / comunicación, a la vida cotidiana de las gentes. Eso es lo que propongo desde 1972, como socialización del poder.”⁴⁰

Las luchas sociales deben, por ello, tener como proyecto la socialización del poder, la construcción de estructuras de organización y representación horizontales, que sean resultado de las propias necesidades de los integrantes de los colectivos. Construir un “nosotros” que surja de la conciencia de la colectividad, ello implica necesariamente encaminarse hacia la descolonización del poder, pasando por la necesaria ruptura con el eurocentrismo, el reconocimiento de la diversidad y de las luchas de poder dentro de dicho patrón de poder

⁴⁰ Aníbal, Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander, op.cit. p. 241.

colonial, no como una forma natural de organización y división mundial sino reconociendo los elementos de poder y dominación implícitos en éste:

“...la heterogeneidad histórico-estructural, la co-presencia de tiempos históricos y de fragmentos estructurales de formas de existencia social, de varia procedencia histórica y neocultural, son el principal modo de existencia y de movimiento de toda sociedad, de toda historia. No como en la visión eurocéntrica, el radical dualismo asociado, paradójicamente a la homogeneidad, a la continuidad, a la unilineal y unidireccional evolución al progreso. Porque es el poder, ergo las luchas de poder y sus cambiantes resultados, aquello que articula formas heterogéneas de existencia social, producidas en tiempos históricos distintos y en espacios distantes, aquello que las junta y las estructura en un mismo mundo, en una sociedad concreta, finalmente, en patrones de poder históricamente específicos y determinados.”⁴¹

Para Quijano, son los movimientos sociales que emergen en la década de los noventa, los que frente a la posibilidad de salir triunfantes en los procesos que impulsan, podrán constituirse en una opción de ruptura con el sistema imperante, y apuntar hacia la construcción de la democracia entendida como igualdad social.

Por último, cabe señalar que los aportes de los movimientos indígenas en cuanto a la construcción de conocimiento en países como Bolivia y Ecuador se centran en el reconocimiento de la multiculturalidad, la interculturalidad y la plurinacionalidad. Dichas categorías que recién empiezan a cobrar significado y son retomados por dichos movimientos, representan los elementos centrales de un debate que necesariamente debe desplazarse a lo político y social, contribuyendo con ello a la redefinición de la democracia, el Estado-nación, y la organización de amplios sectores sociales en aras de radicalizar la democracia en su ejercicio cotidiano.

El proyecto de investigación modernidad/colonialidad

Quizá, como dice Arturo Escobar, una de las principales preguntas que subyacen a la reflexión del grupo modernidad/colonialidad es la posibilidad de un nuevo entendimiento de la modernidad. Yo añadiría, no solo entendimiento sino posicionamiento, relacionamiento y experiencia vital. El grupo está integrado por académicos investigadores de diversos países de Latinoamérica que mantienen vínculos laborales en algunas universidades de Norteamérica. Desde la conceptualización de “pensamientos de frontera” y “epistemologías de frontera”, que, bajo la premisa de “otro mundo es posible”, expresión colectiva emanada del Foro Social

⁴¹ Aníbal, Quijano, “Don Quijote y ...”, op.cit.

Mundial, plantean la posibilidad de construir otra epistemología, otras ciencias sociales, otra relación sujeto-objeto, sujeto-conocimiento, otra expresión y formulación de los conocimientos y saberes, es decir, pensar desde otro marco epistémico. El debate que proponen es heredero del pensamiento crítico latinoamericano que se desarrolló en las décadas de los cincuentas (desarrollismo de la CEPAL), sesentas y setentas (teoría de la dependencia) en la región, así como de la incorporación de temáticas recientes como los movimientos sociales, el debate modernidad-posmodernidad, los estudios culturales y subalternos.

Entre sus mas reconocidos integrantes se encuentran Aníbal Quijano (Perú), Walter Mignolo (Argentina), Catherine Walsh (Estados Unidos), Javier Sanjinés (Bolivia), Fernando Coronil (Venezuela), Ramón Grosfoguel (Puerto Rico), Nelson Maldonado (Puerto Rico), Arturo Escobar (Colombia), Edgardo Lander (Venezuela) y Santiago Castro-Gómez (Colombia). Una de las particularidades de este proyecto de investigación radica en el entramado interinstitucional que han tejido en diversos espacios académicos y de investigación, en los cuales participan jóvenes que se están formando bajo la perspectiva poscolonial. Es quizá el proyecto de la maestría en Estudios Latinoamericanos y el doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar, con sede en Quito, Ecuador, el mejor ejemplo de lo anterior.

Las principales categorías-eje de la reflexión del proyecto son transmodernidad, colonialidad del poder, diferenciación colonial, epistemologías de frontera, punto cero, corpo-política y decolonialidad. El colonialismo como elemento constitutivo de la modernidad y no sólo como una fase anterior a ésta y en posibilidad de ser superada. La dimensión epistémica de la colonialidad es el eje central y núcleo articulador de la crítica poscolonial. El imaginario que conformó a las ciencias sociales y las humanidades se gestó sobre la concepción de la diferencia-jerarquía social. Prevalió la idea de la superioridad del conocimiento científico tecnológico por encima de las demás formas de conocer, deslegitimando como dice Castro Gómez, la simultaneidad epistémica del mundo. Se produjo una expropiación de la diversidad epistémica y en consecuencia la imposición de una sola versión por sobre las demás.

A finales de 1990, se empezaba a discutir en la academia latinoamericana el problema de la colonialidad y las políticas del conocimiento. En 1999 la Universidad Javeriana de Colombia, a través de su Instituto “Pensar”, y el departamento de Lenguas Romance de la Universidad de Duke firmaron un convenio académico. En el mes de agosto el Instituto “Pensar” organizó el

simposio internacional “*La reestructuración de las ciencias sociales en los países andinos*”. El eje de la reflexión en conjunto entre investigadores de varios países de América Latina y Estados Unidos giró en torno a la propuesta de Immanuel Wallerstein de *Abrir las ciencias sociales*:

“Giraron en torno a la incidencia del eurocentrismo y el capitalismo en la construcción de los modelos analíticos de las ciencias sociales, el desafío planteado a las disciplinas por campos emergentes como los estudios culturales, la apertura de campos usualmente reacios al diálogo interdisciplinario como la filosofía, la historia y el derecho, y también en relación al papel de la universidad y de las facultades de ciencias sociales y humanidades ante los retos de la globalización”⁴²

En un encuentro posterior realizado en 2000 en la Universidad de Duke, los investigadores reconocieron ciertos temas-eje de la reflexión: la producción de subjetividad epistémica por los nuevos sujetos de los movimientos sociales, los movimientos indígenas, otras formas de producción de conocimiento. El reconocimiento de las diversas formas de producir conocimiento subyace a todas las reflexiones. El término “geopolíticas del conocimiento” ha sido empleado por este grupo para nombrar las formas en que se construye conocimiento a partir del reconocimiento de las especificidades que le confieren a este proceso el lugar de enunciación, por ello:

“Por un lado, las geopolíticas del conocimiento constituyen un diseño imperial, por el otro lado, el proyecto de descolonización epistémico...también es una geopolítica del conocimiento. Se articula de una manera crítica al diseño colonial y sus legados en el presente, tomando como eje contextual la historia local y actual de los países andinos y la relación entre estas historias locales y los diseños globales.”⁴³

Modernidad y colonialidad son parte de la misma historia mundial-global, que subalternizó, en el mejor de los casos, cuando no invisibilizó o aniquiló las “otras” formas de conocimiento que los nativos americanos habían desarrollado hasta el momento de la conquista. La colonización sirvió para dismantelar y desarticular, al tiempo que imponer las formas de conocimiento traídas de Europa.

“El proyecto de la modernidad había privilegiado *una* de estas epistemes –el conocimiento científico-, postulándola como única forma válida de producir verdades sobre la vida humana y sobre los procesos de la naturaleza. Todas las demás epistemes

⁴² Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (editores), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Universidad Andina Simón Bolívar- Ediciones Abya-Yala, Quito, 2002, p.9.

⁴³ Ibid, p.11.

fueron tenidas como “precientíficas”, esto es, como formas de “sabiduría popular” ancladas en una visión “mítica” del mundo.”⁴⁴

Para Walter Mignolo, América Latina se conformó como un desplazamiento de la modernidad lo cual llevó a plantearse el proyecto de “ser modernos”, sin reconocer que este proyecto justifica la colonialidad del poder. El conocimiento, como la economía, esta organizada a partir de centros de poder, de ahí que: “La trampa es que el discurso de la modernidad creó la ilusión de que el conocimiento es des-incorporado y des-localizado y que es necesario, desde todas las regiones del planeta, “subir” a la epistemología de la modernidad.”⁴⁵

Cuando en realidad lo que sucede son procesos de construcción de conocimiento local. Cuando se habla de proyecto universal o historia universal se habla también de la forma en que éstos se localizan, asumen forma y expresión en los espacios particulares, ya que: “...la historia universal es universal en el enunciado pero local en la enunciación, la enunciación esta siempre localizada.” (Mignolo-2002).

También es importante ir aterrizando el uso de los conceptos como parte fundamental de un ejercicio descolonizador. Por ejemplo, la diferencia de hablar entre multiculturalidad e interculturalidad radica en que, mientras vivimos en un mundo multicultural en el que convivimos con una diversidad de culturas, la interculturalidad implica necesariamente el aceptar la diversidad del ser y no sólo del estar en el mundo. Otro ejemplo puede ser el término autonomía, reivindicado por las comunidades zapatistas en México, mientras que en Bolivia se utiliza el concepto de autodeterminación.

El proceso de descolonización pasa necesariamente por la ruptura epistemológica, transición epistemológica o creación de conocimiento el cual implicaría tanto el reconocimiento de otras formas de construcción de saberes como la creación de nuevas categorías para nombrar desde otro ángulo, una realidad que es revalorizada a partir de la descolonización epistemológica. Conceptos como subalterno, han sido re-significados a partir de la crítica formulada por los estudios poscoloniales. En este sentido juegan un papel fundamental los movimientos sociales y

⁴⁴ Ibid, pp. 11-12.

⁴⁵ Catherine Walsh, “Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo” en Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (editores), *Indisciplinar las ciencias sociales...*, p. 19.

en especial los movimientos indígenas, ya que desde sus prácticas de resistencia se cuestionan sobre la legitimidad del discurso de universalidad, objetividad, cientificidad del conocimiento.

El trabajo del grupo modernidad-colonialidad comenzó a perfilar una agenda común en encuentros en los cuales se debatían los diferentes enfoques de las herencias coloniales a la luz de la teoría del sistema mundo de Immanuel Wallerstein. Desde entonces se organizaron encuentros anuales, hasta 2004, cuando se incorpora al diálogo Boaventura de Sousa y se lleva a cabo un encuentro más en ese mismo año. Hasta el 2006 se seguían realizando encuentros anuales. Como señalan los autores del libro *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*⁴⁶, la producción académica se acompaña del activismo político de varios de sus integrantes.

Bajo el supuesto de la transición del colonialismo moderno a la colonialidad global, el grupo plantea la decolonialidad como la crítica a la continuidad del patrón de dominación, si bien reformulado en el ambiente global y posmoderno, que haría vigente la necesidad de encontrar salidas o rupturas con dicha condición de estructuración de larga duración. Para los autores el concepto de geocultura presente en la obra de Wallerstein, aun se mantiene dentro de los marcos del marxismo sobre la relación estructura-superestructura, donde la economía produciría el sistema cultural de dominación. Para ellos, en cambio, hablar de geopolítica puede dar cuenta de la intrincada forma de relación en que se da la heterarquía de dominación de los diversos regímenes de poder y su articulación de relaciones múltiples, que no pueden ser explicados sólo desde el marxismo.

La negación de la simultaneidad epistemológica, al posicionar a países caracterizados como subdesarrollados, en fases previas al desarrollo pleno al tipo de los países de primer mundo, ha implicado el desconocimiento y marginación de sus propios sistemas de valores y significación del mundo de lo social, y pretendido incorporar en la lógica de la modernización racional-instrumental capitalista a todos esos países.

La idea de heterarquía para pensar los sistemas de poder como entrecruzados o en red, como estructuras complejas de formación histórica, consolidación diversa y dinamismo inmanente, abre

⁴⁶ Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel (editores), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, Colombia, 2007.

la posibilidad de pensar lejos de los determinismos, esencialismos y universalismos que han caracterizado a las ciencias sociales decimonónicas.

Por un lado está el proyecto de escribir la genealogía del pensamiento descolonizador, reconociendo su génesis desde el momento mismo de la colonización de América Latina. La colonización caribeña por parte de Inglaterra y Francia en el siglo XVIII sería un segundo momento de este proceso. La independencia de la India y África en el siglo XX, un tercer momento. Con ello intentan dar cuenta que la agenda descolonizadora ha acompañado al proceso de modernidad-colonialidad como su contracara, la parte oscurecida y negada de la modernidad.

Fisuras de lo *decolonial*

Anticolonialismo y descolonización; colonialismo interno y poscolonialidad son dos lugares de enunciación diferentes. ¿Cuáles son las implicaciones de pensar desde uno u otro concepto? En este apartado realizaré una reflexión final sobre los estudios poscoloniales que, por un lado, me permita posicionarlos en la trayectoria del pensamiento crítico latinoamericano, valorando sus contribuciones en perspectiva a partir de las conceptualizaciones que lo antecedieron como el colonialismo interno. Señalaré las principales críticas que se hacen al debate poscolonial y apuntaré algunas de las diferencias con respecto al debate contemporáneo boliviano, que si bien se posiciona en un horizonte descolonizador, lo hace a partir de su producción interna y su propia experiencia y dinámica histórica como nación colonial.

La trayectoria del pensamiento crítico latinoamericano formuló en las décadas de los sesenta y setenta la categoría de colonialismo interno. Mientras la teoría de la dependencia en su vertiente marxista planteaba la imposibilidad estructural del desarrollo capitalista pleno para las naciones latinoamericanas, debido al deterioro de los términos de intercambio y a la superexplotación del trabajo como mecanismo de compensación interna que mitigaba dicho deterioro, el colonialismo interno intentaba dar cuenta de los aspectos histórico-culturales que la dependencia implicaba.

Pablo González Casanova en un texto publicado a finales de los sesenta, *Sociología de la explotación*, reflexionaba ya sobre la necesidad de establecer una conceptualización intermedia en la investigación sociológica sobre el desarrollo de los países latinoamericanos. Dicha forma de proceder implicaba una reflexión significativa y contextual, que permitiera dar cuenta de las

especificidades en que el desarrollo del capitalismo se estructura en países coloniales y semicoloniales.

La intermediación se haría sobre la base del reconocimiento de que “la estructura social básica de los países pobres es la estructura colonial o dependiente.”⁴⁷ Lo cual genera un desarrollo desigual. Éste se encuentra conformado por diversos elementos como las formas de propiedad y explotación de la tierra y las formas de explotación del trabajo, las cuales, combinadas, generan a su vez nuevas formas combinadas de explotación y subdesarrollo. A su vez, estas relaciones están combinadas con las formas tanto internas como externas de dominación y explotación, en relación a las burguesías nacionales y a los capitalistas y los gobiernos extranjeros.

El colonialismo, como fenómeno intranacional, como mentalidad colonialista, dice Casanova, ha sido poco estudiada. De entre los elementos que lo constituyen se encuentran la discriminación racial, que se expresa en una compleja personalidad colonialista que se basa en un trato diferencial con respecto al colonizado, el cual es *deshumanizado*. El racismo colonial, cita Casanova a Memmi, está tan internalizado, tan espontáneamente incorporado en las actitudes, gestos, palabras y conductas, “...que parece constituir una de las estructuras más sólidas de la personalidad colonialista.”⁴⁸

De ahí que “El colonialismo interno corresponde a una estructura de relaciones sociales de dominación y explotación entre grupos culturales heterogéneos, distintos.”⁴⁹ La heterogeneidad cultural, producto de la conquista de los pueblos, da cuenta de diferencias civilizatorias. Así pues, el colonialismo interno no sólo explica las relaciones de dominación y explotación que se generan por el capitalismo, como puede ser la clase como expresión de éstas, sino y sobre todo, de las relaciones de explotación que se generan por una población en detrimento de otra, donde se ejerce una dominación por clase, etnia, género, etc.

En un ejercicio de actualización del concepto en años recientes, Casanova habla de colonialismo distinguiéndolo entre internacional, intranacional y transnacional⁵⁰; con ello, el autor mantiene una postura crítica sobre el uso y abuso de los conceptos y complejiza el análisis de la dominación y explotación en condiciones de globalización y política neoliberal. Sobre todo

⁴⁷ Pablo González Casanova, *Sociología de la explotación*, CLACSO, Argentina, 2006.

⁴⁸ Ibid, p. 196.

⁴⁹ Ibid, p. 197.

⁵⁰ Pablo González Casanova, “Colonialismo interno, una redefinición” en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxis/P4C2Casanova.pdf>.

señala el peligro de utilizar dicha categoría de manera aislada, es decir, sin que se le sitúe en un marco espacio-temporal como al que venimos aludiendo en este trabajo.

Caracteriza como “mistificaciones del concepto” al hecho de que en el uso del término colonialismo interno, comúnmente se le desligue de las clases sociales y se le excluya de las relaciones de explotación. Por ejemplo, no se le relaciona con la lucha multiétnica por la reconfiguración del estado-nación; se le posiciona como una reivindicación étnica aislada y no de diversos grupos o sectores étnicos luchando por su derecho a pertenecer a una nación; o se idealiza a la lucha de clases en detrimento de la existencia efectiva del colonialismo interno; o se le caracteriza como un problema de índole cultural, el cual llegará a su fin mediante el desarrollo y el progreso.

En ese sentido, la perspectiva poscolonial comete por lo menos dos de los errores que señala González Casanova. Por un lado, no se mantiene una concepción de superación del patrón de la colonialidad como reivindicación de la diversidad étnica y no como reivindicación de grupos étnicos aislados, a los cuales de tanto en tanto se les coloca en el foco de atención, para ser desplazados por la novedad del siguiente grupo en rebeldía.

Al mismo tiempo y desde algunas perspectivas, el colonialismo interno se convierte en un problema de índole cultural y, por un lado, se redimensiona el problema cultural como central en la vida contemporánea, por otro se le aísla de su relación con coordenadas económico-estructurales como señalara el autor en los setentas. La reformulación del colonialismo interno en los estudios poscoloniales pretende posicionarse desde la posmodernidad –aunque algunos de sus autores se manifiesten críticos a esta concepción.- y hablar desde una nueva dimensión epocal.

En ese sentido, Estela Nadal caracteriza al surgimiento de los estudios poscoloniales y los estudios subalternos como producto del giro cultural, consecuencia de la crisis de la filosofía y las concepciones totalizadoras y universales, y una de las principales consecuencias de dicho giro es la fragmentación de las perspectivas y problemáticas abordadas y sobre todo la despolitización de la reflexión.⁵¹

del llamado "giro cultural" al interior del campo de la filosofía y el pensamiento latinoamericanos, en el que se hace visible, de un modo muy particular, la referida crisis de la filosofía, la renuncia a producir una explicación totalizante y crítica de la realidad y

⁵¹ Estela Fernández Nadal, “Los estudios poscoloniales y la agenda de la filosofía latinoamericana” en Herramientas, num. 24, Buenos Aires, octubre 2003 o en: <http://www.herramienta.com.ar/autores/fernandez-nadal-estela>

la dispersión del discurso en un deconstruccionismo permanente que, a pesar de una pretendida radicalidad, se resuelve en intervenciones fragmentarias y despolitizadas, con escasa capacidad explicativa y ninguna eficacia práctica.⁵²

Una de las principales críticas que realiza al grupo es su ubicación en los centros académicos norteamericanos, con lo cual contradicen su reivindicación sobre el lugar de enunciación. Si bien éste punto puede ser cuestionable, considero que es de mayor relevancia poner en evidencia la recuperación parcial –por desconocimiento o por omisión- de la tradición de pensamiento crítico latinoamericano que no inicia con la relectura de autores como Franz Fanon o el Inca Gracilazo de la Vega, y que en todo caso de una forma u otra ha tenido a la crítica colonial y al anhelo descolonizador como sus ejes problemáticos.

Uno de los principales dificultades de problematización que enfrenta el debate decolonial consiste en la contradicción de, pretender criticar el pensamiento dominante, neo-liberal y neo-conservador, a través del diálogo con el pensamiento crítico de la modernidad. La obra de Marx y de los deconstruccionistas es el centro de sus críticas más importantes. Pretenden hablar desde la transmodernidad, desde la posmodernidad para elaborar un “*discurso otro*”, que en el fondo carece de sustento. Su crítica pretendidamente epistemológica carece de perspectiva epistemológica efectiva, de ahí que sus planteamientos suenen mas a discurso posmoderno que a crítica seria y elaborada.

De lo anterior que entre las principales críticas que se le han hecho a los estudios poscoloniales es su carácter despolitizador y posmoderno, así como su vinculación con la academia norteamericana. Su crítica o distanciamiento con el marxismo y con la militancia. Sin embargo, uno de los principales supuestos del pensamiento poscolonial explicaría dicha “apatía”: el rechazo a todo discurso totalizante y la construcción de los universalismos para pensar lo social.

La construcción del sujeto subalterno se realiza desde arriba y desde afuera, conectados, como dice Spivak, a los circuitos internacionales de los “palacios” de la academia desde donde se legitima su poder de “hablar por...” como bien señaló la autora en su momento.

Para el caso de la región, existe una trayectoria de pensamiento crítico de largo aliento, que ha reflexionado sobre nuestros problemas y ha intentado contestar de manera diversa al

⁵² Ibid

cuestionamiento sobre nuestra condición subordinada, particularmente los debates que pensaron sobre las múltiples razones de la dependencia, el subdesarrollo y la dominación. Desde espacios locales que muchas veces respondieron a los proyectos nacionales, a la lógica del desarrollo o a la modernización; desde paradigmas regionales como desarrollismo o dependencia que guiaron la reflexión y generaron interesantes debates. Esa trayectoria está incorporada como acumulación de conocimiento.

Otra de las ausencias en el debate poscolonial-decolonial-descolonizador radica en la incapacidad de plantear el problema de la dominación del sistema capitalista. El debate se ha centrado sobre todo en las formas de representación y construcción de imaginarios que constituyen el mundo moderno-colonial, pero no en las formas materiales específicas que asume dicho imaginario. Una de las razones que pueden explicar dicha ausencia es resultado de la dinámica misma de las relaciones en América Latina, es hasta que procesos como el ecuatoriano y el boliviano iluminan la complejidad de la descolonización en la práctica cotidiana que estos temas se vuelven centrales y comienzan a ser abordados.

Está ausente la crítica a la geopolítica y a las relaciones estructurales del sistema capitalista. Se habla de geopolíticas del conocimiento pero no se aterriza la condición material, ni se prevén procesos de transformación que vayan más allá de la enunciación o de la capacidad histórica del sujeto subalterno, no piensan desde los subalternos y reproducen el esquema de hablar por ellos.

Estela Nadal cuestiona también el abandono de la categoría de clase, por la de subalterno la cual, como hemos visto, intenta dar cuenta de la diversidad de formas de opresión. Si bien, como dice la autora, es un error hablar de superación de clase en lugar de una lectura complementaria raza-clase-sexualidad-género como propone Maria Lugones⁵³, es decir, dar cuenta de la interseccionalidad de las categorías para ubicar la problematización, también considero que es pertinente dar cuenta a partir de la perspectiva subalterna de los vacíos o espacios intermedios que desde la categoría de clase no se pueden pensar.

Como dice Boaventura, lo que interesa rescatar del debate poscolonial, frente a la crisis de paradigmas o mejor dicho, al derrumbe de las posibilidades de emancipación desde la idea de la construcción del proyecto socialista, radica en la capacidad de develar críticamente la violencia

⁵³ Maria Lugones, Colonialidad y género, documento de trabajo en Word.

epistémica que deviene con el acontecimiento de la modernidad occidental: el colonialismo. Ya que:

Esta violencia nunca fue incluida en una autorrepresentación de la modernidad occidental porque el colonialismo fue concebido como una misión civilizatoria dentro del marco del historicismo occidental y fue en esos términos en que el desarrollo europeo marcó el camino al resto del mundo.⁵⁴

El estar fuera de la modernidad o pensar desde la transmodernidad como propone Dussel, permite la formulación del poscolonialismo. Para De Sousa, en cambio, la formulación debe partir de un posmodernismo de oposición que incorpore la lectura crítica de la modernidad, ya que en términos estrictos no existe un “afuera” de la modernidad y cualquier pretensión de ubicación en ese sentido sólo reafirma la centralidad de la modernidad.

Boaventura propone la traducción como forma de diálogo entre diversas culturas, saberes y cosmovisiones, que sustituyan la formulación de una sola teoría general de la transformación. Esta formulación estaría asentada en la práctica social, en las formas de resistencia y la lucha de los grupos sociales y no en los grandes marcos teóricos.

De Sousa también señala como primer campo problemático de los estudios poscoloniales su posicionamiento teórico predominante desde la perspectiva de los estudios culturales, ya que la aparente explicación de la dominación en base a la diferencia y las subjetividades no permite situar el problema de la dominación en su matriz material, el capitalismo, ni en las relaciones de explotación concomitantes.

Por su parte, la crítica que realiza Silvia Rivera⁵⁵ a los estudios poscoloniales es más bien coherente a su posición de que una teoría poscolonial debe estar sustentada en una práctica descolonizadora. Desde ahí, critica de manera especial la creación de reducidos espacios dentro de los “palacios del Imperio”, como denomina Spivak a las Universidades del norte, desde los cuales se erigen los grandes teóricos de lo poscolonial como habilitadores de la agenda, cuando desde diversas posturas se puede reconocer que la historia del pensamiento crítico latinoamericano ha sido siempre poscolonial.

⁵⁴ Boaventura de Sousa Santos, *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*, CLACSO-CIDES-UMSA- Editores Plural, Bolivia, 2008, p. 45.

⁵⁵ Silvia Rivera Cusicanqui, “Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores” en Mario Yapu (comp.), *Modernidad y pensamiento descolonizador*, PIEB-IFEA, La Paz, Bolivia, 2006.

Rivera Cusicanqui expone por un lado, cómo los discursos multiculturalistas diluyen el centro de la jerarquización social en políticas gubernamentales orientadas al reconocimiento de los “pueblos originales” como suspendidos en la historia, mientras que evitan lidiar con el problema de la discriminación racial, la homogeneización de las diversas etnias y el desconocimiento de sus formas ancestrales de organización ligadas a una concepción distinta del tiempo y el espacio.

Por ello, propone más que una geopolítica del conocimiento, una economía política del conocimiento, desde la cual, como hemos visto que otros autores comparten, se pueda complejizar lo poscolonial con las relaciones de dominación y explotación, la materialidad y corporeidad de la colonización vigente. Su propuesta apunta a la construcción de una filosofía *chhixi*, término aymara que significa la convivencia de los opuestos, la dialéctica inherente al proceso de la vida, aquello que es y no es al mismo tiempo, en un estar siendo permanente.

Efectivamente, considero que los estudios poscoloniales parten del fundamento epistemológico de la posibilidad del pensar desde otras epistemes, lo cual implica repensar la modernidad no como un proceso homogéneo y sin fisuras, sino reconociendo sus contradicciones y “espacios ocultos”, es decir, aquellos procesos que, a la manera en que plantearan los teóricos de la dependencia, constituye la otra cara de la modernidad.

Para que la crítica poscolonial asuma un camino que trascienda la fase especulativa, debe ser complementada con estudios concretos sobre los procesos de rebelión no sólo indígenas, es decir, elaborar una política de la resistencia situada en el horizonte descolonizador. El actual proceso neoliberal ha desatado un sinnúmero de movimientos de resistencia que dan cuenta de la potencialidad del subalterno en su acción concreta para transformar la realidad. Quizá una lectura desde los movimientos sociales puede ser enriquecida si se realiza desde la perspectiva poscolonial, ubicando los contenidos simbólicos de las luchas y reconociendo las matrices culturales desde las cuales enarbolan sus demandas.

En ese sentido, el proceso boliviano que se registra a partir del año 2000 puede orientar el sentido del debate y las líneas generales de problematización desde la perspectiva poscolonial con un horizonte descolonizador como uno de los retos principales a futuro. Por ello, expondré en los siguientes capítulos el proceso boliviano y la agenda de reflexión descolonizadora que se ha forjado al compás de dicho proceso.

Conclusiones

En este capítulo abordé los planteamientos de lo poscolonial desde lo que caracterizo como el marco epistémico regional Sur-Sur. Planteo que éste marco surge como resultado de una trayectoria del pensamiento crítico que intenta responder a la llamada crisis del marxismo ortodoxo y sus secuelas expresadas en los llamados “socialismos realmente existentes”. Dicha vertiente del marxismo se ocupó de pensar la posibilidad de la revolución en función de un esquema de etapas (feudalismo- capitalismo industrial- socialismo) que se alejó del espíritu crítico del marxismo como método de análisis y explicación de la realidad social más que como formulario. Con ello, la crítica subyacente a la modernidad y al capitalismo como sistema de dominación se dejó a un lado. El debate poscolonial en ese sentido puede ser considerado una ampliación del pensamiento crítico, que se propone como agenda de reflexión el trascender o “ir más allá” del análisis de las condiciones materiales de dominación y explotación, para dar cuenta de los intersticios sutiles que conforman los sistemas de dominación y cómo desde ahí se modelan subjetividades acordes a los marcos estructurales del poder hegemónico.

Hacer evidente las formas en que históricamente hemos incorporado al capitalismo en la construcción de las subjetividades producto de la colonización, nos permitirá, por un lado, reconocer que nuestras formas autónomas elaboración de de subjetividad fueron invisibilizadas y subalternizadas. A la apropiación de los sentidos, símbolos y formas de percepción y representación que implicaron una sobre-posición de visiones de mundo que trastocaron para siempre la codificación autóctona y autónoma de nuestro pasado es que se caracteriza como violencia epistémica.

Por otro lado, la crítica poscolonial busca visibilizar, posicionar o hacer emerger esas codificaciones que, si bien trastocadas y modificadas, han pervivido en algunos de sus elementos de manera oculta, silenciada y sometida al acontecimiento de la modernidad. Es la forma comunal de la organización social la que de manera más elaborada y reconstituida mantiene elementos de esa otra visión de mundo, ya que la comunidad se recrea manteniendo sus ejes articuladores, al tiempo que incorpora elementos nuevos a su matriz cultural y los resignifica. Lo comunal ha sido la forma alternativa de la modernidad, paralela a su desarrollo, pero generada desde otra episteme, que responde a otra racionalidad. La construcción intersubjetiva del nosotros

en los espacios comunales pervive aunque trastocada y resignificada, reelaborada y actualizada a las condiciones de la modernidad.

Por ello, el locus de enunciación de la poscolonialidad encuentra en el subalterno a su sujeto. Su método, la reescritura de la historia desde dichos sujetos invisibilizados por las concepciones homogéneas y universalistas de las ciencias sociales modernas. Su proyecto, la descolonización como forma de hacer emerger lo subsumido. La esencia de los estudios poscoloniales consiste en la pretensión de subvertir las reglas de los discursos coloniales a partir de la recuperación de los saberes autóctonos. El caso boliviano es por ello paradigmático, como intentaré formular en los siguientes capítulos.

La estrategia central de lo poscolonial plantea poner en duda una historia universal en la cual supuestamente, todos los sujetos que la conforman se asumen como integrantes y participantes de una sola versión de los acontecimientos. Se incorpora el lado oscuro, no registrado de la modernidad en una nueva historia que pretende dar cuenta de esos sujetos como parte constitutiva de la modernidad actualmente global. En ese sentido, lo poscolonial es ante todo una mirada crítica al pasado, a las formas en que se ha historiado e incorporado al sujeto colonial en la historia moderna capitalista, ya sea de la India, África o América Latina. Es un lugar de enunciación que toma postura por el Sur y entreteje resistencia y autonomía. Más aún, es un proyecto político encaminado a pensar la emancipación desde una re-conceptualización espacio-temporal, desde los conocimientos locales y no desde las grandes teorías, discursos o metarrelatos con pretensiones de universalidad.

Transitamos por un momento en que la producción de sentidos generados desde el capitalismo se encuentra en crisis. El pensamiento crítico tiene condiciones favorables para ampliar la producción de sentidos recuperando su proyecto radical-popular. En ese sentido, si bien los alcances de la reflexión poscolonial aun son limitados, ya que es un proyecto de investigación en pleno proceso de formación, considero que aporta elementos significativos para repensar, resignificar y renovar el pensamiento crítico latinoamericano.

CAPITULO 2

HORIZONTE DESCOLONIZADOR: MATRIZ COLONIAL, NÚCLEO COMÚN Y SOCIEDAD ABIGARRADA. LA CONDICIÓN MULTISOCIETAL DE BOLIVIA

Hasta hoy lo mutisocietal ha sido predominantemente abigarrado. La otra posibilidad es que sobre la base o situación abigarrada que la historia colonial y semi-colonial ha producido, se pueda reconstruir un país, que ya es multisocietal, reduciendo y eliminando las relaciones coloniales entre las sociedades y culturas contenidas.

Luis Tapia¹

Introducción

En este capítulo abordaremos el problema de la descolonización como un horizonte reflexivo que se vive de manera velada en los espacios de resistencia que se generan en la vida cotidiana, pero que en ciertos momentos de crisis social, de disrupción del orden establecido, se expresa de manera más clara y formula preconceptos, ideologías, formas de ver la vida que sientan nuevas bases desde las cuales se vuelve factible cimentar en nuevos preceptos las estructuras de una sociedad. En Bolivia a partir del año 2000 se han vivido momentos de insurgencia que, en un sentido, lograron poner en jaque a los gobiernos neoliberales y cuestionaron las medidas que dicho modelo económico venía instrumentando; en otro orden, lograron consumir el anhelo de transformación a través de una Asamblea Constituyente que elaboró la nueva Constitución Política del Estado, la cual pretende ser expresión de la plurinacionalidad e interculturalidad que conforma y estructura al país, incorporando a los sectores históricamente subordinados a las clases dominantes y modificando con ello la nomenclatura estatal.

Abordaré la dimensión nacional desde la perspectiva del emergente proceso descolonizador que ha caracterizado las movilizaciones en Bolivia desde el año 2000. Es en el marco de la nación y su actual reconceptualización que podremos vislumbrar las formas en que se confrontan tres

¹ Luis Tapia, *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad*, Muela del diablo editores-CIDES-UMSA, Bolivia, 2002.

proyectos de nación: el que pretende transformar desde la lógica neoliberal haciendo viable sus supuestos más agresivos mediante la instrumentación de políticas públicas encaminadas a “cambiar para que nada cambie” y que actualmente es oposición política; la propuesta que surge del reconocimiento de la sociedad abigarrada y que plantea la construcción del núcleo común como marco inclusivo de la diferencia que moldea las nuevas relaciones sociales en un país signado por la condición multisocietal; por último, la propuesta de indianizar al país que proviene de las concepciones indígenas empoderadas tras los levantamientos, y que en algunas de sus vertientes plantean la reconstitución del Kollasuyu andino y en otras la organización en torno al ayllu como espacio mínimo de relacionamiento social.

El interés por estudiar el caso boliviano radica en tres supuestos que guiarán el contenido de los siguientes capítulos:

- En Bolivia las condiciones históricas de abigarramiento, es decir, de superposición de matrices culturales que conviven en tensión permanente, han moldeado una forma local o específica de insurgencia indígena, que en momentos de tensión latente tiene la capacidad de aflorar apelando a la memoria histórica. A esta acumulación de conocimiento para la rebelión, es que denominaré *memoria descolonizadora*.
- Los levantamientos del 2000-2005 hicieron evidente el sistema colonial vigente en el país y las movilizaciones tuvieron como eje el subsuelo político que proviene del histórico anhelo de *pachakuti* o reversión del orden colonial. La superación del colonialismo interno e internalizado es impulsado sobre todo desde la lógica comunal.
- La expresión de un horizonte descolonizador se encuentra registrado en los textos que han elaborado desde diversos espacios de reflexión los intelectuales bolivianos. Dicho horizonte se expresa con claridad en la formulación de proyectos de nación, que responden a una actualización desde la renovación conceptual y la resignificación teórica, que aportan elementos considerables a la tradición del pensamiento crítico en América Latina.

En un primer apartado realizaré una breve reconstrucción cronológica del proceso en los tres momentos decisivos de ruptura del estado colonial-neoliberal, con las rebeliones registradas entre 2000 (guerra del agua), 2003 (guerra del gas), (guerra del agua) 2005 y la elección del

dirigente cocalero, Evo Morales en 2005, y el proceso de aprobación de la Nueva Constitución (diciembre 2008) como corolario de las movilizaciones.

En la segunda parte abordaré los planteamientos que han puesto en debate tres grupos de reflexión que, considero, han sido centrales en el proceso reflexivo que ha acompañado la insurgencia: Comuna, el Taller de Historia Oral Andina (THOA) y los intelectuales indianistas-kataristas. Desde estos tres espacios se ha construido una agenda descolonizadora, que si bien en muchos casos no está formulada de manera explícita en la obra escrita, se encuentra implícitamente presente en los horizontes de posibilidad que consideran como formas de repensar la nación.

En el siguiente apartado haré una reflexión sobre los lugares de enunciación desde los que cada grupo proyecta la descolonización de la nación.

Cabe señalar que todos los apartados sugeridos en el capítulo implican significados y niveles de problematización que van más allá de la lectura lineal que se propone y éstas se complementarán con los temas abordados en el siguiente capítulo, sólo que en el segundo recurriremos a la historia larga para pensar el presente. Si bien en apariencia la insurgencia en Bolivia se percibe en primera instancia como un problema de enfrentamiento y reivindicación frente al capitalismo mundial y las reformas estructurales, una mirada más atenta permite percibir que dichas movilizaciones también responden a la necesidad de instrumentalizar y hacer visibles elementos que conforman un horizonte descolonizador que se viene gestando en el país desde principios de la colonización y que tiene sus momentos de mayor expresión a partir del siglo XVIII con la rebelión de Tupak Katari.

Los levantamientos indígenas conforman espacios de demandas simbólicas en las que se pone en juego la capacidad de organización de la sociedad comunal en momentos extraordinarios, que permite la confluencia de sectores y articulación de demandas que en la vida cotidiana no confluyen ni se expresan de manera clara y contundente, pero que en momentos de tensión y enfrentamiento, se cohesionan para actuar como expresión del subsuelo político que conforma en apariencia la multitud. En el siguiente capítulo abordaré el problema desde la perspectiva de los tres horizontes o ciclos históricos de larga duración² que se expresan en el proceso actual.

² Silvia Rivera, “La raíz: colonizadores y colonizados” en Xavier Albo, Raúl Barrios (coordinadores), *Violencias encubiertas en Bolivia. Cultura y política*, CIPCA-Aruwiyiri, La Paz, 1993.

También es importante señalar que éste continúa siendo un proceso abierto y que por ende, no esta exento de contradicciones, avances y retrocesos, así como de múltiples interpretaciones tanto desde los actores como de los que intentan analizar los procesos desde fuera.

¿Horizonte descolonizador? ciclo rebelde 2000-20005

El ciclo de transformaciones que ha caracterizado a Bolivia en los últimos ocho años, dio inicio en enero de 2000 con la entrada de la transnacional Villa Tunari, que pretendía encargarse de la venta y administración del agua en el departamento de Cochabamba.

Dicha tentativa despertó a la Bolivia plebeya³, que había permanecido sumergida tras la derrota del sindicalismo minero cuando fue aprobado el Decreto Supremo 21060, promulgado en 1985 por el presidente Víctor Paz Estensoro. Dicho plan de reestructuración económica, conocido como Nueva Política Económica, se instauró en un momento de crisis sin precedentes en la historia reciente de Bolivia. El decreto consistía en una serie de transformaciones que significaban en los hechos el dismantelamiento del estado generado por la revolución de 1952. A partir de la relocalización, eufemismo “legaloide” para los despidos masivos, se desarticuló y dio fin al movimiento obrero más combativo de mediados del siglo XX.

A la revuelta de la guerra del agua en Cochabamba le siguieron varios levantamientos en la zona del altiplano aymara, que lograron condensarse en un conjunto de demandas enarboladas en la llamada “Guerra del gas” que se registró en el año 2003 en El Alto. De 2000 a 2003 se vivieron diversos focos de levantamiento, que, hasta el momento, han sido poco estudiados, como los levantamientos aymaras de abril y septiembre-octubre de 2000 en el Altiplano, así como las movilizaciones de los cocaleros del Chapare entre 2000 y 2003. A pesar de ello, éste hecho nos permite observar la elaboración progresiva de una serie de demandas formuladas desde diversas luchas y espacios en una agenda única que se expresó de lleno en octubre de 2003.

Como última fase del análisis, el momento de ruptura con el estado colonial-neoliberal se expresa en dos acontecimientos fundamentales: por un lado, el triunfo electoral del líder cocalero Evo Morales, que actualmente gobierna Bolivia y por otro, la consumación de la convocatoria a

³ Álvaro García Linera, Raquel Gutiérrez, et al, *El retorno de la Bolivia plebeya*, Muela del diablo, Bolivia, 2000.

una Asamblea Constituyente que formuló un nuevo Texto Constitucional, el cual en la actualidad está vigente⁴.

La Guerra del Agua

La llamada “Guerra del agua” como acontecimiento histórico debe ser ubicado en coordenadas histórico-económicas que permitan, a pesar de la brevedad de esta reseña, visualizar la complejidad de sentidos que confluyeron en el proceso.

Cochabamba es un departamento que se ha caracterizado por problemas de suministro y administración de alcantarillado y distribución del agua. El Servicio Municipal de Agua Potable y Alcantarillado (SEMAPA), creado en 1967, es una sociedad de economía mixta con capacidad de auto administración, encargada de suministrar y ampliar la red de agua potable de la región. Existía desde 1983 el proyecto Misicuni, el cual consistía en traer agua del río del mismo nombre hasta la ciudad, para paliar los problemas de desabasto. Sin embargo el proyecto no logró concretarse tanto por problemas administrativos como de recursos y vaivenes políticos. Desde 1997 empiezan las negociaciones para concesionar el suministro de agua a través del proyecto SEMAPA-Misicuni. Después de dos años de negociación, en los que no se convocó a la población, se firmaron los contratos de concesión y licencia al consorcio “Aguas del Tunari”.

El 1º de noviembre de 1999 “Aguas del Tunari” se hace cargo de SEMAPA para iniciar el proyecto. Para enero del 2000, el incremento en las tarifas de agua como consecuencia de los gastos de implementación del plan Miscuni, superó el 100%. Esto provocó inconformidad general en la población y la organización de la resistencia que, desde el 19 de noviembre de 1999 se conformó en la Coordinadora Departamental del Agua y de la Vida, organismo plural encargado de coordinar las movilizaciones y protestas. Su principal dirigente fue Oscar Olivera y en ella se integraron diferentes sectores como organizaciones vecinales, colegios de profesionales, maestros, campesinos, comerciantes, coccaleros, universitarios, jubilados. La Coordinadora tenía un propósito claro desde su creación: “...anular el contrato de concesión del proyecto SEMAPA-Misicuni y modificar la ley 2029.”⁵

⁴ La aprobación del Nuevo Texto Constitucional en Bolivia se realizó por medio de un referéndum el domingo 25 de enero de 2009. El 7 de febrero del mismo año, el presidente constitucional del país, Evo Morales Ayma tomó juramento masivo al nuevo Texto Constitucional. Entrando en vigor en esa fecha.

⁵ Alberto García O, Fernando García, et.al, *La guerra del agua. Abril de 2000: la crisis de la política en Bolivia*, PIEB, La Paz, 2003, p.54.

Uno de los elementos interesantes de la actuación de la Coordinadora fue la puesta en marcha de estrategias de movilización novedosas que combinaron con las estrategias tradicionales de insurrección, derivando en acciones en las que confluyeron el bloqueo de caminos, el paro indefinido, marchas de protesta y cabildos, tomas simbólicas, cerco de la ciudad, así como la defensa legal. Como dice Raquel Gutiérrez respecto a la participación de la comunidad:

“ A lo largo de los distintos momentos de la Guerra del Agua hubo, cuando menos, tres niveles de participación: la acción mucho mas ordenada y consistente de los regantes que sostuvieron los bloqueos de caminos a partir de su sistema de rotación y turnos, similar al modo como gestionan el agua; la respuesta masiva y beligerante de la población urbana que conformó los bloqueos urbanos y mantuvo la ciudad en estado de conmoción y la participación de los “guerreros del agua” , jóvenes estudiantes y vecinos principalmente de la Zona Sur de la ciudad de Cochabamba que se convirtieron en auténticas brigadas de primera línea, de manera autoconvocada.”⁶

La Coordinadora organizó y dirigió “tres batallas”. En la primera, del 10 al 14 de enero del 2000, se bloquearon los caminos de entrada a la ciudad de Cochabamba que a la postre fueron retirados por que a partir de la presión ejercida por medio del cerco se logró acordar el inicio de las negociaciones con el gobierno local. La segunda batalla consistió en la toma de Cochabamba, los días 4 y 5 de febrero, que derivó en una semi-insurrección y tuvo como objetivo sellar la unidad de la resistencia campo-ciudad. La “batalla final” de la Guerra del agua, la más significativa, fue la de abril, mes en el que la Coordinadora decretó paro indefinido e intensificó con marchas y bloqueos. Los enfrentamientos duraron del 4 al 10 de abril, contando cientos de heridos y un muerto. El 11 de abril, el entonces presidente Hugo Bánzer, promulgó la nueva ley 2026, con la que se dio fin a la Guerra del Agua.

Uno de los temas prioritarios que emergieron de forma concomitante a la Guerra del Agua, que fue vislumbrado como necesidad imprescindible para una verdadera transformación, fue el de la conformación potencial de una Asamblea Constituyente. La posibilidad de que SEMAPA pasara a manos de la administración autogestiva de los pobladores de Cochabamba, como empresa pública de control social, pero sin que existiera el marco legal que le diera sustento y posibilitara las transformaciones necesarias para la mejora del uso y distribución del agua, puso en evidencia el problema de concretizar legalmente los avances logrados en la disputa política.

Al mismo tiempo, en el altiplano andino se registraban una serie de movilizaciones que respondían, en primera instancia, a la convocatoria nacional de bloqueo de caminos a la que había

⁶ Raquel Gutiérrez, *Los ritmos del pachakuti*, textos rebeldes, Bolivia, 2008, p.69.

convocado la Coordinadora del Agua. Sin embargo, la dinámica propia de las comunidades aymaras forjó un movimiento que sólo llegó a un acuerdo de desmovilización entre el gobierno de Hugo Bánzer y la CSUTCB tras la aprobación de 14 puntos en una mesa de negociación. Este año también marca la renovada participación de la CSUTCB en el escenario político y será un actor fundamental del proceso. De entre los más importantes puntos negociados se encontraban la suspensión de la Ley del Agua, la indemnización de los gastos de curación de los heridos como producto de los enfrentamientos, así como la indemnización a las familias de los muertos, el retiro de los bloqueos y del ejército de las carreteras. Además se añadieron demandas regionales como el impulso al desarrollo agrario.

El 18 de septiembre de 2000, ante el incumplimiento de los “Acuerdos de Abril”, volvieron al bloqueo de caminos y productos agropecuarios, convocado por la CSUTCB. Para el 26 de septiembre, siete de los nueve departamentos del país se encontraban bloqueados; el 4 de octubre se realizó un segundo Cabildo en Achacachi para iniciar las mesas de negociación. A pesar de la firma de acuerdos, la zona quedó en tensión permanente.

Otro eje de movilización se registró en El Chapare, zona de producción de la hoja de coca. La lucha de los cocaleros ha sido de larga data en Bolivia. A mediados de la década de los 80, algunos grupos de productores de la hoja de coca reiniciaron movilizaciones frente a la llamada “Guerra contra las drogas” instrumentada por los Estados Unidos y administrada por los gobiernos locales de América del Sur. De esta lucha organizada saldrá a la luz la dirigencia de Evo Morales.

Octubre de 2003

En 2003 convergieron diversos factores que aumentaron la intensidad política de los acontecimientos que, en octubre, tuvieron como punto culminante fuertes enfrentamientos de la población de El Alto con el gobierno, de las cuales derivaron entre otros hechos, en la matanza de 70 personas y la renuncia de Gonzalo Sánchez de Lozada a la presidencia del país. Uno de los primeros factores a tomar en consideración es el nivel de movilización que la sociedad boliviana había madurado para este momento. La Guerra del Agua, la organización sindical cocalera, la creación del MAS en 1999, la agenda del 2000, la demanda de la Asamblea Constituyente, el cuestionamiento al modelo neoliberal, dan cuenta de un abanico de contenidos de la movilización que hasta el momento continúa abierta, aunque desde otra posición de la lucha.

Las movilizaciones de octubre tienen como antecedente inmediato la insurrección de principios de año. En febrero se enfrentaron en la Plaza Murillo policías y militares. Los policías se rebelaron al impuesto del 12.5 % al salario que intentaba establecer el gobierno de Sánchez de Lozada. La inconformidad llegó a diversos sectores de las ciudades de La Paz y El Alto, desembocando en el saqueo y quema de edificios públicos. Se contaron 34 muertos y 182 personas heridas. El enfrentamiento de dos cuerpos represores pertenecientes a la estructura del Estado dieron cuenta de la gravedad de la situación y mostraron dos hechos significativos: la crisis del Estado boliviano era evidente y el suelo fértil para la revuelta de octubre.

En septiembre, un linchamiento de dos ladrones en la comunidad de Cota Cota en el altiplano aymara desembocó en la detención del Secretario General de la Central Campesina, Edwin Huampu. En Asamblea los dirigentes campesinos aymaras pusieron plazo para la liberación de su líder. Tras la negativa de liberación convocaron a huelga de hambre y bloqueo de caminos por toda la región.

En octubre se desató la llamada “Guerra del Gas” como respuesta a la intención del gobierno de vender gas a México por los puertos chilenos de Tacna y Arica. El sentir común generalizado que se había desatado desde la guerra del agua sobre la administración de los recursos naturales concebidos como colectivos, puso de inmediato la alerta roja expresada en la demanda “¡El gas no se vende!” y “¡El gas es nuestro, carajo!”. Se conformó entonces la Coordinadora de Defensa del Gas, instrumento organizativo similar al de la Coordinadora de la Defensa del Agua. Sin embargo, como señala Gutiérrez, en los momentos más álgidos de los enfrentamientos, la particularidad de esta guerra consistió en que la organización popular rebasó a la Coordinadora y las dirigencias reconocidas.

La ciudad de El Alto jugó un papel central en la Guerra del Gas. Habitada en su mayoría por emigrantes indígenas de comunidades aymaras del altiplano y por mineros relocalizados⁷ desde 1985, la población alteña conserva formas tradicionales de organización y decisión pública que se hicieron evidentes durante los días de los enfrentamientos más fuertes. Esa “fuerza comunal

⁷ Con la instrumentación del Decreto Supremo 21060 que dio paso a la implementación de las reformas estructurales, el despido masivo de obreros y mineros en Bolivia se disfrazó bajo el rubro de “relocalización”, la cual consistió en indemnización y reubicación en zonas poco pobladas del país. La ciudad de El Alto se nutre desde 1985 de mineros en este contexto.

revitalizada” como la denomina Patzi,⁸ permitió que a partir del 11 de octubre todos los barrios de El Alto fueran bloqueados, y que la gente se organizara para impedir el paso de cisternas distribuidoras de gas a la ciudad de La Paz. Cuando el gobierno de Sánchez de Lozada radicalizó la represión para intentar romper el cerco y garantizar el suministro de gas, matando a 11 personas, el sentimiento colectivo apuntó a la incapacidad de “negociar con un asesino”. La nueva demanda rebasó la defensa del gas, pidiendo la renuncia del presidente.

“Lo que en realidad se develó en octubre es la continuidad de la colonialidad de la estructura social. Hasta los barrios y las zonas fueron organizados en función del elemento raza, de ahí que en octubre los indígenas identificaran fácilmente las residencias de los blancos, ya que al mismo tiempo dicha pertenencia racial hizo que se constituyera en la clase dominante propiamente dicha.”⁹

Los días cruciales fueron del 14 al 17 de octubre. Mientras se registraban enfrentamientos en las calles, los bloqueos se mantenían y se sumaban las clases medias que también declararon huelga de hambre e incorporaron a las interminables marchas; en otras provincias la movilización se incrementaba y se unían a la petición de renuncia del presidente. Los primeros visos de debilidad del gobierno se dieron con la renuncia del Vice-presidente Carlos Mesa, quien después de la crisis asumiría la presidencia.

Finalmente el viernes 17 de octubre por la tarde se leyó en el parlamento la carta de renuncia de Gonzalo Sánchez de Lozada, mientras tomaba un avión rumbo a Estados Unidos. El pueblo salió a las calles a festejar, aunque respetando el duelo por los muertos.

Como señala Patzi, a pesar de la capacidad de organización que logró el pueblo boliviano, éste careció de un proyecto alternativo que canalizara el descontento y la potencialidad de las movilizaciones tras la renuncia del presidente. No había un horizonte claro para establecer nuevas pautas de relacionamiento social. Por su parte, Gutiérrez señala que hubo tres grandes sectores en juego durante la crisis de octubre, cada cual con su propia agenda para la superación de la crisis estatal y con expectativas específicas de lectura frente al proceso. El primero, la CSUTCB, liderada por Felipe Quispe, planteó la nacionalización de los hidrocarburos sin indemnización y la refundación del Kullasuyu. El segundo, las seis federaciones del trópico o cocaleros, liderados por Evo Morales, que plantearon la conformación de una Asamblea Constituyente y la

⁸ Felix Patzi, “Rebelión indígena contra la colonialidad y la transnacionalización de la economía: Triunfos y vicisitudes del movimiento indígena desde 2000 a 2003”, en *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia indígena*, op.cit, p. 258.

⁹ Ibid, p. 265.

recuperación de los hidrocarburos y, finalmente, la Coordinadora del Gas, con Oscar Olivera a la cabeza, que secundó la convocatoria de la Asamblea Constituyente sólo si ésta se realizaba sin intermediación partidaria a lo cual añadió la demanda de la reapropiación de los hidrocarburos.¹⁰

Con la asunción de Carlos Mesa como presidente provisional, dos puntos centrales se convirtieron en ejes de su agenda: promover y buscar la aceptación tanto de la nueva ley de Hidrocarburos como de la Asamblea Constituyente. Al mismo tiempo, buscar la paulatina recuperación de la estabilización social y el control estatal. Los siguientes meses sin embargo, fueron aun de movilizaciones, que, aunque de forma local en diferentes zonas del país, lograron mermar el frágil consenso que había logrado Mesa.

Entre enero y marzo de 2005 se registró en El Alto una nueva “Guerra del Agua”. Las nuevas movilizaciones se dieron en demanda de la salida de la transnacional “Aguas del Illimani” perteneciente a la corporación Suez-Lyonnaise Des Eaux. El descontento se debió al incremento excesivo de las tarifas y al incumplimiento de ampliación de la red de agua potable. El gobierno de Mesa actuó como en momentos anteriores, coincidiendo con la demanda expresada por el pueblo y cancelando el contrato, sólo para renovarlo unos días después. La población, indignada por el engaño, respondió con el aumento de los paros y bloqueos.

El 6 de marzo en cadena nacional, después de un largo discurso justificatorio, Mesa presentó su renuncia. El “presidente cercado” como le llamaban popularmente, intentó irse ante el peso de las movilizaciones y el descontento generalizado, además de la incapacidad de agrupar en su entorno a los sectores clave de la sociedad boliviana. Después de dos días de intensa movilización, el 8 de marzo el Parlamento ratificó a Mesa y decidió abrir la discusión de la Ley de Hidrocarburos.

Finalmente los bloqueos y movilizaciones se levantaron el 17 de marzo con cambios a la ley de hidrocarburos: “[...] que establece en 18% las regalías que deben pagar las petroleras y les fija un 32% de impuestos no deducibles ni compensables[...].”¹¹

Sin embargo, en mayo el presidente se negaba a firmar la nueva ley de hidrocarburos aprobada ya por el Parlamento Nacional. En un ambiente de tensión e incertidumbre frente a la negativa presidencial y nuevas movilizaciones, el presidente del Senado, Hormando Vaca Díez, firmó el 17 de mayo la nueva Ley de Hidrocarburos, lo cual implicó el desconocimiento del presidente. El 23 de mayo comenzó el último levantamiento por el gas. Para el 2 de junio, más del 60 % de las

¹⁰ Raquel Gutiérrez, *Los ritmos...*, op.cit, p. 230-231.

¹¹ *Ibid*, p. 287

carreteras nacionales estaban bloqueadas. El día 6, el aun presidente Carlos Mesa presentó de nueva cuenta su renuncia, de manera irrevocable. Para la aceptación era obligatorio que el Congreso se reuniera y la aprobara, pero con la ciudad de La Paz bloqueada, se decidió trasladar la sesión a Sucre.

Finalmente, en una atropellada sesión parlamentaria, se dio la tan esperada triple renuncia: Carlos Mesa renunció a la presidencia; el vicepresidente, Hormando Vaca Díez, quien debía asumir el cargo renunció a su vez. Le seguía, por orden de sucesión presidencial el Presidente de la Cámara de Diputados, Mario Cossío, quien también renunció. El proceso siguiente era que el presidente de la Corte Suprema de Justicia, Rodríguez Veltzé asumiera el cargo sólo para convocar a elecciones en un lapso no mayor de seis meses.

El 18 de diciembre de 2005 ganó las elecciones presidenciales el líder cocalero y candidato por el MAS, Evo Morales, con una votación favorable de más del 50% del electorado.

Asamblea Constituyente

El camino hacia la conformación de la Asamblea Constituyente que habría de normar la vida pública en Bolivia a partir de la redacción de un nuevo texto constitucional, tras las movilizaciones de 2000-2005 no estuvo exento de altibajos, confrontaciones, nuevos antagonismos e importantes resignificaciones en el imaginario sobre lo que es Bolivia, todo ello en el marco del gobierno de Evo Morales, de quien se reconoce sobre todo su condición indígena. Después de una intensa disputa por la elaboración de la Ley de Convocatoria a la Asamblea Constituyente, en la cual se definían los mecanismos de elección de los ciudadanos que participarían como Asambleaístas, así como los plazos en que habrían de funcionar las comisiones para presentar las propuestas de leyes, se llegó a un acuerdo. En un primer momento existieron dos opciones de elección de asambleístas, la primera a través de representación por circunscripciones y, la segunda, a través de representación por departamentos¹².

También se realizaría un Referéndum Autonómico, impulsado por los prefectos y los Comités Cívicos de los departamentos de Santa Cruz, Pando, Beni y Tarija, opositores al gobierno de Morales. La aprobación de la Ley de Convocatoria para la Asamblea Constituyente finalmente se emitió el 6 marzo de 2006. El 2 de julio se votaron los representantes a la Asamblea, quedando de

¹² La división territorial de Bolivia es similar a la de México, los departamentos son el equivalente a los estados y las circunscripciones también. El Prefecto es el equivalente al gobernador.

la siguiente forma: MAS-137 representantes; PODEMOS-60 representante; los restantes 58 pertenecientes a diversas organizaciones. A pesar de tener mayoría, el MAS no logró consolidar la representación de 2/3 requerida para los acuerdos.

Por su parte, en el Referéndum Autonómico comenzó a perfilarse la tendencia que actualmente se mantiene en lo que se ha dado en llamar “la media luna”: la oposición al gobierno de Evo Morales esta concentrada en los departamentos de Santa Cruz, Pando, Beni y Tarija, donde el SI a la propuesta de Autonomía Departamental ganó con más del 50%, mientras que en La Paz, Chuquisaca, Oruro, Potosí y Cochabamba, el NO a la autonomía Departamental ganó por más del 60%. Los datos arrojan información significativa tanto por composición étnica, apoyo a Evo Morales, zonas productivas, etc.

Por un lado, la demanda autonomista proviene sobre todo de los grupos empresariales de la zona, que, como aliados de las empresas transnacionales, reclaman para si las prerrogativas de los recursos naturales para mantener el dominio y explotación de los recursos de la región, planteamiento que pretende subordinar no sólo al gobierno nacional sino también a las etnias del territorio. Por ejemplo, pretenden el control de la parte selvática donde se produce madera, o la castaña que es una fruta que tiene un amplio mercado de exportación. Esos territorios siguen estando en manos de grupos oligarcas que de tanto en tanto arremeten contra las comunidades y a través de artilugios legales y con la complicidad de la escalera de autoridades (del presidente municipal hasta el Prefecto), logran mantener el control de la zona, de la producción y de los mercados.

Así, uno de los dilemas que se presentó en primera instancia frente a la demanda de autonomía fue la posibilidad de la secesión. Los Prefectos y los Comités Cívicos han hecho un paulatino trabajo de convencimiento entre las poblaciones para incentivar el odio racial, encubierto en un discurso de soberanía económica; su argumento principal inquiero sobre las razones de tener que compartir la riqueza que se produce en la zona entre toda la población nacional, cuando son “ellos” quienes la producen.

A estos conflictos se sumaron otros de índole coyuntural que se iban presentando sobre la marcha del proceso de organización de la Asamblea. Por ejemplo la Ley de Convocatoria que sólo aceptó la postulación de asambleístas a través de la intermediación de partidos políticos y organizaciones formales, lo cual implicaba por un lado, dejar fuera a todas las organizaciones o movimientos sociales que se fueron gestando a partir de las movilizaciones sociales o “someterse” a la

estructura partidaria del MAS para participar. Por el otro, significó la permanencia de los partidos tradicionales como mecanismos de representación válida y reconocida.

“Es relevante mencionar... que ninguna organización indígena se ha presentado como tal. Esto ocurre, en primer lugar, porque la supuesta representación de los "pueblos indígenas" no quedó regulada de ninguna manera. Y en segundo, porque los "pueblos indígenas" realmente existentes, participan en política a través de sus organizaciones naturales -los ayllus en el occidente, asambleas de pueblos en oriente, etc.- o de sus representaciones sociales y sindicales -sindicatos, federaciones, asociaciones, etc.-. De esta forma, toda la representación política indígena que pueda haber en la Asamblea Constituyente, dada la forma de la elección será posible solamente por la vía del MAS.”¹³

La Asamblea Constituyente se instaló en agosto del mismo año no sin previos enfrentamientos, como el debate que se generó sobre el carácter Originario de la Asamblea y por los mecanismos de aprobación de la reforma. Es decir, la Asamblea Constituyente se declaraba Originaria en el sentido de origen de la legalidad estatal, como nuevo fundamento de las leyes en Bolivia, mientras que la oposición planteaba la permanencia de las instituciones vigentes. A la par, la discusión se empantanaba, generando conflictos, huelgas de hambre y marchas. Por parte de la oposición, surgió el dilema, central, de los mecanismos de decisión en la aprobación del nuevo texto constitucional: por mayoría absoluta, propuesta del MAS o por 2/3, propuesta de la oposición. Es decir, que sólo se aprobaran las reformas por la votación unánime de todos los asambleístas, o que se votaran por mayoría, siendo suficiente dos tercios del total de asambleístas.

Finalmente, los trabajos de la Asamblea Constituyente comenzaron en agosto de 2006 y concluyeron en marzo de 2007.

“Habiendo revisado los mecanismos formales de representación política, vale la pena analizar brevemente el diseño electoral de la Constituyente. La Ley de Convocatoria establece que serán 255 los diputados constituyentes, divididos en 210 diputados uninominales y 45 diputados plurinominales. Para la selección de diputados uninominales, los ciudadanos votarán por tres diputados en cada una de las 70 circunscripciones electorales que existen en Bolivia. Por su parte, se escogerán 5 diputados plurinominales por cada uno de los 9 departamentos.”¹⁴

La ley de Convocatoria a referéndum constitucional se aprobó en noviembre de 2008, después de un largo año de discusión por parte de las 21 comisiones redactoras del nuevo texto

¹³ Raquel Gutiérrez, Dunia Mokrani, "Asamblea constituyente en Bolivia. ¿Reformar o refundar el Estado?" en <http://www.ircamericas.org/esp/3338>.

¹⁴ Ibid.

constitucional. Esta nueva fase del proceso no estuvo exenta de conflictos y nuevos problemas, como la matanza de Pando registrada el 11 de septiembre del mismo año, en contra de comuneros campesinos que se dirigían a un ampliado de la Asamblea regional. Estos hechos, marcaron una ruptura evidente en la campaña de desarticulación que venían instrumentando los prefectos opositores al gobierno del MAS.

El intento de golpe cívico prefectural instrumentado por los prefectos de los departamentos opositores al gobierno de Evo Morales, consistió en un ensayo más de los varios momentos de conflicto al que han orillado al país. A través de la toma de instituciones públicas, oficinas de gobierno y entidades federales de comunicación (ENTEL y televisión boliviana¹⁵) el cerco y el bloqueo, pretendían desestabilizar al país para derrocar al gobierno de Evo Morales, o por lo menos, generar un caos institucional que impidiera la votación del Nuevo Texto Constitucional.¹⁶

La visibilidad del conflicto responde a una larga historia de sometimientos y confrontación entre los *cambas*¹⁷ y los *collas*¹⁸. El racismo presente en los enfrentamientos, da cuenta de la división que hasta el momento impide, a pesar de la instrumentación de una nueva constitución, amalgamar a la sociedad boliviana en una sola nación. De ahí se deriva la importancia del estado plurinacional como ha venido proponiendo el grupo Comuna, particularmente en los trabajos de Luis Tapia.

Finalmente, después de una marcha de 11 días y un cerco multitudinario a las afueras del Congreso que fue encabezado por Evo Morales en la plaza Murillo, centro de la ciudad de La Paz, el 21 de octubre de 2008 el congreso aprobó la ley de convocatoria a Referéndum Constitucional. El 25 de enero de 2009 se votó el nuevo texto constitucional. El “Si” al nuevo texto fue de 61.43%, el “No” fue de 38.57 %. También se realizó un referéndum dirimidor para establecer el número de hectáreas de tierra que podían ser consideradas como legales. Las opciones eran de cinco mil o diez mil hectáreas. El resultado fue incorporado a la nueva constitución como ley número 398. La votación se inclinó en su mayoría por las cinco mil hectáreas con el 80.65 % mientras que el 19.35% votó por las 10 mil hectáreas.

¹⁵ ENTEL es la compañía de telefonía boliviana que fue nacionalizada el 1º de mayo de 2008, durante el mandato de Evo Morales, la Televisión Boliviana también pertenece al gobierno federal.

¹⁶ El gobierno expuso pruebas de la participación del embajador de Estados Unidos en Bolivia, lo cual derivó en su expulsión y la fractura de las relaciones con ese país.

¹⁷ Denominación a los blancos de Santa Cruz

¹⁸ Habitantes de la región andina de Bolivia, ambos adjetivos tienen contenido racial y étnico.

Los elementos del proyecto descolonizador: Historia, Estado, Nación y construcción de saberes en Bolivia

En este apartado abordaré el problema de la descolonización desde la perspectiva de la construcción de conocimiento, es decir, de la creación en Bolivia de una agenda descolonizadora a partir del proceso.

Siguiendo a Aníbal Quijano, considero que el patrón de dominación colonial-moderno está vigente para los países periféricos. El autor refiere a cuatro dimensiones que en conjunto describen la totalidad de las formas en que dicho patrón colonial se expresa: la raza, el trabajo, el Estado y el conocimiento. El proyecto de descolonización implicaría una transformación de los cuatro niveles aludidos. Para los objetivos de la investigación sólo consideraré la descolonización del conocimiento ya que considero que esta dimensión es la pre-condición para instrumentar un proceso descolonizador en las demás dimensiones. Por ello, cabe señalar que la importancia de la descolonización a nivel epistemológico radica en la ruptura de los marcos teóricos, conceptuales, cognitivos e imaginativos que permitan hacer efectivo el discurso alternativo de “un mundo donde quepan muchos mundos”.

Es decir, las posibilidades reales de un proyecto de emancipación que impliquen una verdadera descolonización pasan necesariamente por complejos procesos de asimilación de lecturas de realidades desde otro “espacio de enunciación”. Es necesario que un conjunto de ideas que han permanecido subalternizadas durante la modernidad, sean capaces de elaborar discursos y prácticas que compitan y rebasen la lógica dominante. Para ello, es fundamental que ese conjunto de ideas logren condensarse en proyectos políticos a partir de la estructuración formal. Es decir que mientras sean ideas, experiencias, formas de vida dispersas, desconectadas e incomunicadas entre si, no podrán elaborar en forma condensada, sintética, como proyecto político, una alternativa para el conjunto de lo social.

Pero más aun, para que se de cabida a la posibilidad de otra forma de ser y vivir la experiencia de mundo contemporáneo, es necesario modificar de manera receptiva la concepción del cambio como posibilidad. Sin un imaginario de transformación social, presente como visión de mundo en el conjunto de lo social, será muy difícil elaborar desde la práctica cotidiana un proyecto alternativo, ya que la resistencia al cambio seguirá siendo el eje articulador de las concepciones de mundo vigentes.

Como dice Goldman, en cada época histórica prevalece un conjunto de ideas, saberes, formas de conocer, percibir e imaginar, de estructurar el mundo y explicar la realidad, un sentido común que el autor denomina en conjunto “visión de mundo”. Dicha visión de mundo constituye el marco en que se piensan, imaginan y construyen las posibilidades concretas de efectivización de lo social en la cotidianeidad.

Actualmente experimentamos una fase de transición, o de ruptura con el marco o visión de mundo que aun es vigente. Es en este momento que se están definiendo y construyendo los elementos que conformarán la nueva visión de mundo. Si bien ya existen en el ambiente, aun no han logrado ser formulados y sistematizados de forma que logren condensarse y explicarse en un nuevo proyecto político. En ese sentido, coincido con Quijano cuando argumenta que tanto el capitalismo liberal como el socialismo pertenecen al marco epistemológico de la modernidad y por ende, es fuera de sus marcos y proyectos políticos que ha de construirse lo nuevo. Sin embargo, como dice Rolando García, también considero que la acumulación de conocimiento permite que cada nueva fase incorpore a la anterior, resignificándola, lo cual implica que ese nuevo estadio no se hará más que sobre la base de lo actual, pero resignificado, reelaborado, como un nuevo momento constitutivo.

El estudio del caso boliviano es significativo en este contexto. Los procesos registrados a partir del año 2000 encuentran como basamento teórico un conjunto de ideas, concepciones, formulaciones, imaginarios que han desembocado en intensos debates tanto académicos como informales, que han sido reapropiados por la población y reformulados de manera constante. La descolonización se encuentra en el lenguaje cotidiano y adquiere un sentido de resistencia y emancipación. Se expresa en los levantamientos y en las tensiones presentes en lo cotidiano. Se reelabora en las instituciones como reflejo de las transformaciones de la sociedad. Y quizá, de manera global todas estas transformaciones están encaminadas a cuestionar al sistema colonial-neoliberal. Por ello, lo que se experimenta es un proceso descolonizador que se aprecia aún de forma desarticulada.

En los siguientes apartados abordaré el trabajo de tres grupos de reflexión que desde diversos espacios y “lugares de enunciación” han venido elaborando con sus trabajos, en un nivel, propuestas de interpretación para la descolonización, y en otro, han contribuido a una descolonización del conocimiento, El Taller de Historia Oral Andina (THOA), el grupo Comuna

y el llamado grupo de intelectuales indianistas kataristas. Dada la complejidad del tema y la extensión de la producción publicada en los años recientes, tomaré algunos personajes representativos por grupo en función de las ideas centrales que proponen, sin dejar de mencionar elementos comunes de otras figuras de cada grupo.

Los tres temas que abordaré en el análisis del proceso descolonizador a través de la obra de los autores que trabajaré son: la recuperación de la propia historia, a través de los trabajos que la comunidad del THOA viene elaborando desde mediados de los ochenta; el Estado y el proyecto de descolonización a partir de la construcción del “núcleo común” que propone Luis Tapia y, finalmente, el proyecto de descolonización que proponen los intelectuales indianistas-kataristas y que recupera la trayectoria insurgente de los pueblos indígenas de Bolivia desde la colonia hasta la actualidad.

Propongo que desde estos tres lugares de enunciación están en juego tres dimensiones diferentes de reconstitución de la nación; la descolonización atraviesa transversalmente las tres posturas, sin embargo es importante elaborar los puntos de diálogo y tensión presentes entre los tres proyectos.

El sustento de la descolonización: contando nuestra historia (Taller de Historia Oral Andina)

Se dice que los pueblos sin historia son aquellos que no construyeron modelos de escritura como aquella parte del mundo occidental que ha hegemonizado el derecho a historiar. De ahí que una de las principales justificaciones de la colonización y dominación fuera la idea de integrarlos al mundo “civilizado” que progresivamente se volvió “moderno” e incluirlos en la historia mundial. Desde esta perspectiva, los pueblos originarios de América Latina fueron considerados como grupos “iletrados” y por ende, carentes de la posibilidad y capacidad de dejar registro fidedigno del paso del tiempo. Ello implicó también que fueran concebidos como sociedades fuera del tiempo, ajenos a la concepción temporal lineal ascendente y con ello, ajenos a la idea de progreso y por ende, de desarrollo.

Sin embargo, como se ha señalado desde los estudios poscoloniales y subalternos, esa aparente carencia historiográfica en realidad se debe a una incapacidad del conquistador de conocer, interpretar y dialogar con el conquistado, es decir, de traducir. Las formas de recuperación de la memoria histórica en los pueblos dominados se habían desarrollado de manera diferente. Así

pues, el problema de la representación historiográfica es un problema de conocimiento, y de aceptación y reconocimiento de otras formas diferentes de conocer.

El proyecto historiográfico del Taller de Historia Oral Andina consiste en la recuperación de la capacidad de enunciar la propia historia, con los recursos que perviven de la cosmovisión aymara y quechua. La tradición oral, es decir, la narración de los sucesos más significativos de las comunidades indígenas, aquellos que fundan, cohesionan y mantienen a la comunidad, que los conservan a lo largo de su historia como pueblos con identidades específicas y autónomas, constituye el eje epistemológico de lo que conciben como historia. La recuperación de ése sentido historiográfico subyace a la reflexión que el grupo sostiene desde hace casi tres décadas. En la actualidad, dicha concepción está enfocada a la necesidad de confluir en un proyecto político de alcances complejos, tendiente a la reconstitución de los ayllus como el espacio de significación social más importante y desde el cual se puede rearticular la comunidad.

El sentido primordial de los trabajos que han publicado hasta el momento se sitúa en la recuperación, resignificación y narración escrita de las principales rebeliones indígenas, que son vistos como momentos de acumulación ideológica, de confluencia de reivindicaciones y formación de liderazgos. La historia oral da cuenta de los episodios de movilización indígena por la demanda de sus derechos como nativos de estas tierras, así como por su demanda de inclusión en los proyectos de los gobiernos colonial, republicano y moderno.

Sobre el movimiento de caciques entonces surgen vetas, pensamientos, de hecho viene a ser el actor principal del relato, de los eventos que van mas allá de la historia lineal, cronológica. Como el pensamiento indígena es holística se remonta antes de la colonia, maneja los tres tiempos en el mismo momento. Entonces ya no es papel de historiadores relatar, de hecho queda en segundo plano el papel de los historiadores, ya no preguntan al historiador simplemente a la memoria comunaria. Es otro tipo de visión de la historia que empezamos a generar nosotros, yo creo que ese es el gran aporte del THOA.¹⁹

El ejercicio historiográfico que emprende el THOA se ubica desde el horizonte poscolonial, al cuestionar las formas establecidas de conocer e historiar y plantea que, desde otras formas, no reconocidas por la concepción de pensamiento dominante, se puede resignificar el pasado colonial, es decir, aquella historiografía que se ubica desde el colonialismo y que se construyó sobre la invisibilización y subalternización de los indígenas bolivianos. La apertura hacia la

¹⁹ Entrevista realizada a la comunidad del THOA, Ciudad de La Paz, Bolivia, miércoles 19 de noviembre de 2008.

posibilidad de construcción de “otras” formas de saber y estar en el mundo posibilita la emergencia de los espacios subsumidos por la historiografía dominante, blanca, oligarca, patrimonial y hegemónica. El potencial de dicha ruptura epistemológica, radica pues, en que abre el espacio a la reflexión de temas, procesos y nociones que no existen desde el planteamiento de la lógica moderna y occidental hegemónica. La tendencia es pensar fuera del marxismo y del liberalismo. Pensar fuera del marco de la modernidad. En ese sentido, también pensar desde lo local a partir de referentes que recogen lo propio con autonomía de pensamiento.

El THOA se crea en 1984 con el proyecto específico de hacer una recuperación y reconstrucción, a través de la historia oral, de la historia de los pueblos indígenas de Bolivia, sobre todo de los aymaras y quechuas. El eje que articula la perspectiva histórica es el acontecimiento colonial. La historia implica pues, comprender las formas en que durante la colonia y en la actual fase de neo-colonialismo, las agresiones y las formas de defensa experimentados y articulados por los indígenas de Bolivia se han convertido en expresiones de su historia. Las formas de resistencia anticolonial y anticapitalista.

“El trabajo del taller intenta también crear una nueva metodología. Sus miembros somos mayoritariamente estudiantes y profesionales de origen rural y descendientes de comunarios, que hemos llegado a la Universidad trayendo nuestra lengua y la tradición de nuestros mayores, que la ciudad no nos ha hecho olvidar”²⁰

La intención del grupo es devolver el pensamiento aymara a los jóvenes comunarios, para que no olviden su historia y sus luchas. Las primeras publicaciones formales como grupo se realizan en aymara y quechua, según sea el caso, y en castellano. Se parte de una visión de construcción de la historia colectiva, a partir de entrevistas y testimonios de los descendientes, familiares, amigos, de los historiadores de las comunidades. Se hace uso de archivos coloniales y poco a poco se conforma una metodología específica.

La fortaleza del THOA radica en que no estamos desperdigados de nuestras comunidades, esa es nuestra fuente primaria de alimentación, así que las famosas migraciones que se han debatido en 70, 80 es un mito del mundo andino. No hay una separación total entre los indígenas de su comunidad de origen. Siempre hay una vinculación permanente aunque no continua pero si esporádica, siempre hay una continuidad...²¹

²⁰ THOA, *El indio Santos Marka T'ula. Cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la república*, ediciones del THOA, La Paz, 1984, p. 5-6.

²¹ Entrevista a la comunidad del THOA, op.cit.

La historia oral, como herramienta metodológica, es problematizada por el grupo en varios boletines. La riqueza de la historia oral consiste en que es elaboración de la historia colectiva, la memoria de las propias comunidades que se transmite de generación en generación, como forma de preservar la identidad indígena y las formas de resistencia al dominio colonial y neocolonial. La historia oral tiene dos grandes dimensiones:

“Primero. Ser portadores de una percepción de la sociedad y de la historia oficialmente negada y borrada.

Segundo. Proporcionar a los indios la fuente de legitimidad para su autodefensa como naciones oprimidas.”²²

Para el Taller de Historia Oral Andina la recuperación de la propia historia comienza con la reivindicación de los personajes que han liderado la resistencia de las comunidades. A través de sus hazañas como líderes y de los proyectos colectivos que enarbolan, se reconstruye la historia no contada como medio de contraponerse a la historia oficial. Se cuenta la historia de los personajes que desde la otra concepción historiográfica, aparecen como héroes solitarios, como entes individuales, desconectados del pueblo que los sostiene en las batallas. Se rompe así con la concepción de Los Grandes Hombres:

“Comprendimos que la mitificación histórica familiar dentro de los marcos coloniales, tiene como uno de sus recursos principales el de perpetuar el recuerdo de sus personajes representativos y transmitirlo a las nuevas generaciones.”²³

La concepción historiográfica que desarrolla el THOA, desmonta la visión hegemónica de la historia oficial, e incluso toma distancia de la historiografía crítica. Su concepción de la historia y lo historiografiable se basa en la propia cosmovisión andina, lo cual le confiere características específicas al sentido de la historia:

La historia es el proceso de desarrollo de los pueblos en el espacio de su territorio. Desde el punto de vista de nuestras culturas, esta definición parte del concepto **pacha**, que significa tiempo-espacio, donde el tiempo y el espacio conforman una unidad indivisible. Cuando por alguna interferencia esta unidad se rompe, todo el proceso se detiene. La célula de nuestra organización social, el ayllu, al ser víctima de la ruptura de su pacha, deja de ser histórico. En términos occidentales se diría: deja de ser sujeto histórico.²⁴

²² Esteban Ticona, “Algunas experiencias metodológicas en historia oral”, en Historia Oral. Boletín del taller de historia oral andina, No. 1, noviembre, 1986, p. 2.

²³ Ibid, p. 4.

²⁴ Carlos Mamani Condori, *Metodología de la historia oral*, ediciones del THOA, Chukiyawa, 1989, p. 6

Para los historiadores indígenas, el sistema colonial representó la ruptura de la pacha, "...el control del tiempo, de la vida, no esta en nuestras manos...", por lo cual, no son dueños de su destino. Desde ese momento la historia se vio orillada a ser ocultada a través de mitos y relatos que se transmiten de generación en generación, a través de narraciones orales que muchas veces van incorporando elementos de la coyuntura para actualizarse y subsistir.²⁵

Reconociendo que hay muchas historias así como formas de pensar y reconstruir la historia, el proyecto del THOA propone reconocer la historia de pueblos sometidos y colonizados, por ello, tanto historia como realidad deben ser liberadas, descolonizadas. De esa forma se podrá elaborar una identidad propia que permita construir un proyecto de futuro.

Los integrantes del THOA exponen en una entrevista realizada en sus instalaciones el origen, desarrollo, concepción histórica y metodología que propone el taller:

Nacimos evidentemente con una visión indianista aunque también hay posturas kataristas. Y también hay posturas más comunitaristas o kollanas. De hecho nacimos como indianistas pero cuando nos adentramos a la investigación y nos conectamos con los sobrevivientes del congreso del 45, Andres Achajoyo, Miranda, Domingo Díaz Arquipa, o el Antoja Antonio, que son sobrevivientes del 45²⁶, momento en el que se dieron las líneas maestras de la revolución del 52 que luego el MNR cooptó e hizo suyas, pero el protagonista fue el indígena y el pensamiento fue también indígena. Así de simple, en los movimientos de liberación, de independencia los generadores del conocimiento fueron indígenas, Murillo y etcétera solamente coptaron el pensamiento de Katari, es la ironía de la historia pero así nos lo dice la historia oficial y los académicos. Entonces esa conexión con los sobrevivientes del 45, con los caciques porque en si, todo el movimiento desemboca ahí y nosotros continuamos en alguna medida o tratamos de aprender de esa historia y de los abuelos sobrevivientes en ese momento, porque hicimos en 85 un primer congreso de aukis y taikas que son sobrevivientes de ese periodo, entonces aprendimos mucho de ellos.²⁷

Los ejes de investigación principales del trabajo del THOA son la lucha por la defensa de la tierra, el reconocimiento de propiedad por parte de las comunidades indígenas, y la defensa por el respeto a sus formas de organización social, usos y costumbres, incluyendo la forma de concebir

²⁵ Por ejemplo, durante mi estancia en Bolivia escuché por lo menos tres versiones distintas del karisiri, ente del Mankapacha o mundo de abajo, supuestamente saca la grasa de las personas, algunos dicen que es un anciano, otros, que es el fantasma de un cura, también una versión actualizada menciona que saca la grasa con una jeringa, como si realizaran una liposucción. Para más información, revisar:

<http://www.bolivia.com/noticias/autonoticias/DetalleNoticia19310.asp>

²⁶ En 1945 se llevó a cabo el Primer Congreso Indígena Boliviano. Los principales temas a discutir fueron el trabajo, la educación, los derechos civiles y la policía rural.

²⁷ Entrevista a la comunidad del THOA, op.cit.

y narrar su propia historia. En concreto, es la reconstitución del ayllu como modelo de organización administrativa y simbólica del territorio.

Es significativo que así sea, ya que son dos elementos que aglutinan una serie de significados, entramados sociales, de cosmovisión, visión de mundo, lucha constante. Formas que les han permitido resistir desde la conquista e intentar subvertir los mecanismos de la dominación colonial. Los mitos que se narran en las comunidades dan cuenta de lo que Scott llama los “espacios ocultos”, aquellos que, frente a los ojos del conquistador, del colonizador, aparecen como narraciones románticas que hablan de pasados idílicos, pero que para las comunidades explican y dan sentido de ser a la situación de dominación en que viven:

Cuando fue derrotado el Inka por los españoles, éste mando a ocultar sus riquezas antes de morir y encantó todas las ciudades “El encanto (congelamiento del tiempo y subterráneización en el espacio) durará mientras la sociedad india no se libere de sus opresores.”²⁸

Su primera publicación es “El indio Santos Marka T’ula. Cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la república”. En esta obra se narra cómo Santos Marka T’ula se convierte en el cacique apoderado de diversas comunidades de la región altiplánica para conseguir los títulos de propiedad sobre la tierra comunal, y gestionar los trámites necesarios para su reconocimiento legal.

Durante la colonia, el desarrollo de la oralidad y el mito como mecanismos de preservación subterránea de la propia historia, permitió mantener viva la memoria de las comunidades y el recuerdo de la dominación. Para Carlos Mamani, ello se debió a que la colonización implicó el arrebato violento de la posibilidad de seguir contando su propia historia; para mantenerla viva se recurrió al mito como forma de mantener la memoria sobre los acontecimientos importantes sin ser vigilados por el colonizador. Ello implicó que:

La colonización significa para nosotros la pérdida de control sobre el tiempo; es decir, sobre la historia, pero sólo parcialmente sobre el espacio. Nuestra lucha contra la ruptura colonial significa para nosotros volver a reunir tiempo y espacio en la unidad **pacha**.²⁹

²⁸ Carlos Mamani Condori, Los aymaras frente a la historia: dos ensayos metodológicos, ediciones del THOA, Aruwayiri, Chukiyawu, 1992, p. 9.

²⁹ Ibidem.

La idea de Carlos Mamani sobre la historia subterránea permite interpretar desde la mirada indígena los momentos de insurgencia. Las rebeliones anticoloniales son interpretadas como destellos, intentos de sacar a la superficie la historia subterránea, oculta. La inversión del curso de la historia, que en aymara se denomina Pachakuti, denota la necesidad de hacer emerger la historia profunda, invisibilizada. La recuperación del tiempo sería la posibilidad de contar la propia historia. Como dice Spivak sobre la historia de los subalternos:

“En una situación colonial donde los/as oprimidos/as son denegados de una posición enunciativa desde la cual podrían articular su propia historicidad (Spivak), la improbable tarea de restituir ésta voz sólo podría realizarse mediante un minucioso análisis de las huellas, torsiones y silencios inscritos en los propios discursos dominantes, cuya legitimidad y poder prescriptivo resultarían así puestos en tela de juicio.”³⁰

Uno de los principales elementos de la construcción histórica de las comunidades indígenas es la colectividad. Carlos Mamani mismo lo expone en la introducción de su trabajo sobre Taraqu al criticar su acercamiento a la historia convencional:

Atraídos por una tradición occidental, quisimos individualizar al líder y desligarlo de su comunidad en el afán de equiparar a las cabezas pensantes y a los hombres destacados de la historia indígena, con el santoral de héroes y prohombres de la historiografía criolla.³¹

Taraqu constituye la tesis de licenciatura en Historia de Carlos Mamani. En su obra, contextualiza e historiza, detalla y analiza la vida de Eduardo L. Nina Qhispi, cacique apoderado del poblado de Taraqu a principios del siglo XX, que dedicó su vida a la defensa de los territorios comunales. El libro de Mamani expone, desde una perspectiva descolonizadora, las formas en que el dominio colonial fue desestructurando a los ayllus, sobre todo del altiplano andino, y cómo las rebeliones indígenas enarbolaron como demanda la recuperación de sus territorios, la necesidad de recuperar la organización comunal del ayllu. Dicho proyecto de reconstitución de los ayllus se encuentra vigente y es una de las tareas principales que el taller se encarga de promover con sus trabajos. Felipe Santos expone en ese sentido sobre el ayllu:

Lo que digo, es una especie de continuidad y reconstitución, continuidad desde el inicio del 80 hasta el 90 y después ya se convirtió en una reconstitución del ayllu, continuidad alrededor del ayllu, hay que recrear el ayllu en las mismas comunidades y luego

³⁰ Silvia Rivera, Rossana Barragán (comp), *Debates post coloniales...*, op.cit, p.16.

³¹ Carlos Mamani, *Taraqu 1866-1935. Masacre, guerra y “Renovación” en la biografía de Eduardo L. Nina Quispi*, ediciones Aruwiwiri, La Paz, 1991, p. 9.

desplazarlo a las comunidades urbanas pero al interior y reconstitución a partir del 90 como una forma de reconocimiento o legitimación frente al estado, es otra modalidad del proyecto que se lleva adelante.³²

En el THOA confluyen diversas voces. La comunidad esta integrada lo mismo por matemáticos, sociólogos, historiadores o lingüistas. Hasta el momento se puede hablar de tres generaciones. Los fundadores, entre quienes se encuentran Silvia Rivera y Carlos Mamani, una generación que se formó con éstos, como Filomena Nina y Felipe Santos, y la actual generación de jóvenes que encuentran en el taller un espacio para la reflexión desde su ser comunal:

El THOA para mi es una escuela que ha surgido con un pensamiento descolonizador, porque ha nacido desde un pensamiento descolonizador para una sociedad muy colonizada como era o como es actualmente Bolivia. Tenemos que tener en cuenta que en 1982 nace el taller ya con una visión que ha visto desde ese entonces que el marxismo era insuficiente para explicar estos movimiento y mucho peor para la época de que estamos hablando, ya que estamos en una época militarizada donde hablar del indio estaba totalmente satanizado ¿no? Muy acorde a esto ya el THOA empieza a plantear la reconstitución de los ayllus, pero como un modelo de vida para regular la comunidad, las sociedades. Por lo menos ya se habla como modelo de vida para dar muchas soluciones en lo económico, en la convivencia, todo eso en el ayllu³³

Sobre los retos a futuro, la comunidad del THOA tiene claro que la agenda actual se perfila en la consolidación de un proyecto de descolonización real, de construir y reconstruir el conocimiento originario que se oponga al neocolonialismo ya que:

no hay un enemigo visible, sabemos que esta ahí la colonización, la colonia esta ahí pero no tiene una cara visible. ¿Cómo le hacemos, como nos enfrentamos entonces?, ese es el desafío de ahora y para seguir avanzando, para seguir descolonizando.³⁴

En ese sentido, contribuir a la recuperación del pensamiento andino pero sin caer en posturas idealistas ni *pachamamistas*,³⁵ alimentándose de los proyectos que las mismas comunidades proponen, intentar despejar las dudas sobre el pasado en base a la narración de las propias comunidades, ofreciendo una mirada más próxima.

El núcleo común del grupo comuna: síntesis constitutiva

³² Entrevista THOA, op.cit.

³³ Ibid.

³⁴ Ibid.

³⁵ Pachamamistas o pachamámicos es la denominación que se utiliza para nombrar a ciertos grupos que intentan recuperar acríticamente el pasado andino.

Comuna es un grupo de reflexión que se integra formalmente en el año 2000 y tiene como referente la guerra del agua en Cochabamba. Sus integrantes iniciales, Raúl Prada, Raquel Gutiérrez, Luis Tapia y Álvaro García Linera, se plantean desde el comienzo acompañar el proceso de la Guerra del Agua con una reflexión política colectiva que incorpore las distintas trayectorias y visiones de cada uno de sus integrantes.

Manteniendo un fuerte vínculo con los movimientos sociales, el compromiso teórico se entreteje con la participación política. Al mismo tiempo, se acompaña con el compromiso de publicaciones colectivas, además del trabajo independiente. Si bien la primera publicación que sale a la luz con el sello de Comuna, *“El retorno de la Bolivia plebeya”*, anteriormente habían trabajado un libro homenaje a Pierre Bourdieu, y una obra de debate sobre el Manifiesto Comunista. *“El fantasma insomne del Manifiesto Comunista”*

Así mismo, desde hace ocho años, se han realizado las sesiones de los lunes, “...ese espacio (es) como una ventana de trabajo y una ventana abierta y muchos de los libros van en hacer de estas sesiones. Y esto ha ido acompañado como de buscar ayudar a tejer relaciones...”³⁶ ya que también se invitan a distintos personajes tanto dentro como fuera del país para conocer sus producciones.

El nombre de Comuna alude a tres significados. Por un lado, a la Comuna de París, reivindicando el socialismo como proyecto emancipatorio; a la experiencia comunaria española latinoamericana y, por último, por las comunidades indígenas del país.

La perspectiva de pensar el núcleo común es un eje articulador de la reflexión de Comuna. En ese sentido están presentes la reflexión sobre la descolonización, la democratización y el pluralismo político. Todos temas indispensables para bordear un horizonte emancipador “(...) Y lo hemos puesto al iniciar uno de nuestros libros que consiste en convertir en ideología orgánica lo que se está dando como acumulación en el seno de la masa”³⁷

Comuna plantea el cuestionamiento del neoliberalismo desde los noventa, en un contexto de derrota de la izquierda política. A partir de la experiencia de desarticulación de la vieja izquierda y la formulación de una nueva agenda planteada por una izquierda emergente frente a la crisis del marxismo. Por ello, la reflexión crítica se encamina sobre todo a pensar en la democratización, igualdad de condiciones y la ciudadanización:

³⁶ Entrevista realizada a Oscar Vega, Ciudad de La Paz, Bolivia, jueves 6 de noviembre de 2008.

³⁷ Entrevista realizada a Luis Tapia. Ciudad de La Paz, Bolivia, 10 de noviembre de 2008.

“Es decir, de avance en términos de mayor igualdad entre diferentes pueblos y culturas, ya no dentro del patrón de derechos de la cultura dominante. Eso sí creo que nos hemos dedicado a pensar un poco, los de COMUNA, en términos de explicar un poco la acumulación histórica, las raíces estructurales, e incluso a mí, a imaginar algunas alternativas: la idea de núcleo común, mis compañeros también han sugerido algunas otras ideas.”³⁸

Para Tapia, la democratización conforma la descolonización. Democratización que tendría que cristalizar en igualdad política, en el ejercicio de derechos por parte de la ciudadanía y en el reconocimiento de esos derechos por parte del Estado.

“Pero, decía que no necesariamente es igual porque en muchos lugares democratización no tiene que ver con relaciones coloniales, sino con división de clases, más estrictamente. Pero en el caso boliviano, se cruza también con desigualdad entre diferentes pueblos y culturas, por eso decía que actualmente en Bolivia las fuerzas que se han movilizado están demandando no sólo mayor inclusión en el Estado boliviano, sino la reforma de ese Estado, de tal manera que se reconstituya en base a una mayor igualdad y por lo tanto pluralidad de criterios de constitución del gobierno y del ejercicio del poder. Esa es la gran diferencia, por eso yo creo que en el caso de Bolivia, para que realmente avancemos en democratización tiene que implicar algún grado de descolonización, o sea de desmontaje de las instituciones políticas previas.”³⁹

El proyecto de la Comuna se interesa en pensar lo nacional reconociendo la multiculturalidad y la plurinacionalidad como característica constitutiva de la sociedad abigarrada. La descolonización implicaría necesariamente democracia y la construcción del marco legal que genera la igualdad de derechos en los hechos. En una sociedad abigarrada y en la cual prevalece el sistema de dominación colonial, es necesario antes que nada igualar el sentido de las oportunidades de cada uno de sus habitantes y eso pasa por la ampliación de la ciudadanía. La construcción de un núcleo común en base al co-gobierno de sus integrantes.

El trabajo de comuna representa una síntesis entre el pensamiento crítico de izquierda, que incluye o entra en diálogo con los otros saberes como los de matriz comunal. Desde ahí se formula una resignificación de la nación y lo nacional, incorporando la diversidad.

El año 2000 inicia una pugna por la democracia en Bolivia, por la forma y los contenidos que ésta debe asumir como proyecto político nacional frente a la emergencia de lo plebeyo, o mejor, ante la actualización de la fuerza indígena que conforma al nuevo sujeto histórico. De éste espacio de

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid.

reflexión emergen dos vertientes que piensan sobre las formas y contenidos del nuevo estado plurinacional, las cuales abordaré en el siguiente apartado.

Pensando desde La Comuna

En Bolivia en los últimos años hay dos perspectivas de análisis que pretenden estudiar el actual proceso y sus complejidades. Por un lado, quienes perciben las movilizaciones registradas como producto de la crisis del Estado nacional boliviano, y por otro, quienes la perciben como el producto histórico del colonialismo interno. La Comuna es el espacio de reflexión desde el cual se ha pensado el proceso como la fase de transición entre un Estado neoliberal-dependiente hacia un Estado moderno y autónomo en versión de García Linera, o un Estado incluyente, plurinacional y multicultural en versión de Luis Tapia.

Para García Linera, la Marcha Minera por la Vida realizada en agosto de 1986, marcó el momento histórico de ruptura y la transición de una fase hacia otra, del fin de la concepción del mundo desde la lógica de clases por la nueva concepción desde los movimientos sociales y las identidades colectivas. Para el autor ésta marcha representa el inicio de la crisis de un Estado que se basaba sobre una concepción de nación unitaria y homogénea, y que pretendía implementar las reformas estructurales para ir más allá, para “modernizar” al país bajo la lógica del capital trasnacional-global.

La organización del Estado moderno se basa, a decir del autor, en tres componentes estructurales: *el almacén de las fuerzas sociales* es decir, la sociedad jerarquizada en fuerzas, grupos, sectores sociales; *el sistema de instituciones* que son las reglas y normas de carácter jurídico que organizan la sociabilidad y el *sistema de creencias movilizadoras*, que sería la estructura de percepción y pensamientos comunes. En Bolivia se vive, dice García Linera, una crisis del Estado en su doble dimensión, en su estructura estatal de larga duración y de corta duración.⁴⁰

La nueva concepción de nación que se imagina a partir de las movilizaciones del 2000 ya no responde a la lógica del discurso nacionalista-revolucionario emanado de la revolución de 1952, sino que ahora encuentra sus raíces en la lógica comunal ancestral y la lógica sindical recuperada

⁴⁰ Álvaro García Linera, “Crisis estatal y época de revolución. Crisis de estado y sublevaciones indígena-plebeyas en Bolivia” en *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, , Pablo Stefanoni, (antología y presentación), CLACSO, Argentina, 2008.

desde las bases, incorporada a la concepción comunal. El mejor ejemplo de ello es el movimiento katarista.

El estado “neoliberal-patrimonial” boliviano entra en crisis a partir del año 2000. El nuevo horizonte de época, caracterizado por nuevas ideas-fuerza que han comenzado a permear a la sociedad planteando nuevas alternativas de poder y mando y la reivindicación nacional-étnica del mundo indígena. Las movilizaciones del 2000 en adelante se basan en la reconstrucción del poder político comunal basado en los ayllus.

Ejemplo de ello son los motivos que articularon las movilizaciones del 2000 en Cochabamba: el derecho al agua como elemento vital de la vida. El derecho al gas en 2003. El sentimiento de soberanía usurpada por las transnacionales en los momentos anteriores y en 2005, que progresivamente derivaron en el cuestionamiento de la legitimidad del Estado y la capacidad de empoderamiento de las comunidades, es decir: “...los motivos iniciales de la movilización fueron primero, el respeto de los “usos y costumbres” en el ejercicio de la justicia y, luego de una huelga de hambre de dirigentes comunarios de todo el altiplano, la oposición a la venta del gas a mercados norteamericanos”.⁴¹

La defensa de los recursos naturales como el agua y el gas, dan cuenta de la resistencia a la privatización de los recursos más elementales para la vida. Si bien el neoliberalismo había logrado avanzar significativamente en el país, llegó el momento de la imposibilidad de profundizar las reformas y el desmantelamiento del Estado, dado que se estaba afectando los límites mínimos de supervivencia de la población. La privatización de bienes elementales para la vida como el agua y el gas puso en evidencia que el neoliberalismo trastocaba los espacios más mínimos, básicos y al mismo tiempo fundamentales de la existencia y reproducción de la vida. Todo indica que por ello es que fueron las comunidades indígenas quienes se expresaron con mayor consistencia y radicalidad en los levantamientos y lograron articular la resistencia sobre demandas comunes a todo boliviano, logrando con ello disolver las diferencias de clase, etnia y género, sobreponiendo el derecho a la vida y la subsistencia.

Álvaro García habla de “empate catastrófico” para explicar la fase actual del proceso, el cual sería un segundo momento de la crisis estructural de Estado que se caracteriza por tres cosas:

“...confrontación de dos proyectos políticos nacionales de país, dos horizontes de país con capacidad de movilización, de atracción y de seducción de fuerzas sociales; confrontación

⁴¹ Álvaro García Linera, “La crisis del Estado y las sublevaciones indígena-plebeyas” en Álvaro García, Raúl Prada, et.al., *Memorias de octubre*, Muela del diablo editores, 2004, p. 47.

en el ámbito institucional –puede ser en el ámbito parlamentario y también en el social- de dos bloques sociales conformados con voluntad y ambición de poder, el bloque dominante y el social ascendente; y, en tercer lugar, una parálisis del mando estatal y la irresolución de la parálisis.”⁴²

La tercera etapa de crisis del Estado sería la construcción hegemónica ascendente. A ese momento de definición, en que se opta por la vuelta al conservadurismo o nace un nuevo proyecto, le denomina punto de bifurcación. Este artículo se escribió cuando se estaba por aprobar el nuevo texto constitucional. Tras la aprobación y los nuevos retos que se presentan al país y al Estado boliviano, Linera expresaba que:

“Estamos, por tanto, ante un nuevo sistema político donde se están reconfigurando cinco aspectos: las características clasistas y culturales del nuevo bloque de poder estatal, las nuevas fuerzas políticas duraderas en el país, los nuevos liderazgos generacionales, la distribución territorial del poder estatal y, pos supuesto, el nuevo sistema de ideas antagonizables a corto y a mediando plazo.”⁴³

Por su parte, para Luis Tapia, en el presente boliviano existen dos formas de sintetizar el pasado. Por un lado esta el pasado y el pensamiento anticolonial que ha tenido su mayor expresión en el katarismo, y por otro lado, el neoliberalismo.⁴⁴ La crisis del Estado boliviano fue una crisis de “no correspondencia”, es decir, las instituciones estatales encaminadas por la lógica neoliberal y las formas de relacionamiento social no correspondían con la arquitectura social de un país que esta conformado mayoritariamente por grupos indígenas, que en sí mismos están lejos de ser un cuerpo homogéneo y sin conflictos. En la concepción neoliberal, dice Tapia, no existe el pasado, desaparece la dimensión nacional, sin embargo su forma de explotación se sostiene precisamente en ese pasado que pretende negar, borrar. La herencia del sistema colonial, la tradición de dominación, servidumbre y subordinación.

“Nadie puede ser autónomo sin acumulación histórica, es decir, sin desarrollo o despliegue en el tiempo. Las imágenes de libertad, autonomía y dignidad son posibles a partir de un tiempo vivido como historia. Desorganizar y destruir el pasado de los demás es reeducarlos en la servidumbre.”⁴⁵

⁴² García Linera, Álvaro, “Empate catastrófico y punto de bifurcación”, en *Crítica y Emancipación*, 23-33, junio, 2008.

⁴³ Alvaro, *La potencia plebeya*, op.cit, p. 400.

⁴⁴ Luis Tapia, “La densidad de las síntesis” en *El retorno de la Bolivia plebeya*, La muela del diablo, Bolivia, 2000.

⁴⁵ Ibid, p. 71.

Para el autor, la forma de síntesis adecuada para pensar la Bolivia contemporánea es lo nacional-popular, que sería el producto histórico de momentos de articulación dados por su condición semi-colonial y la inorganicidad de su estado. Sólo en momentos de crisis se puede percibir ésta composición, que en lo cotidiano se presenta fragmentada y heterogénea.

El tema de la Asamblea Constituyente se convierte así en el espacio en que se puede construir esa correspondencia entre diversidad cultural y forma de gobierno.⁴⁶

“Ocurre que los pueblos que han sido conquistados y subalternizados durante los tiempos coloniales y durante su continuidad liberal, han mantenido las formas de unificación política a nivel sub-estatal de manera paralela al mantenimiento de sus estructuras sociales, es decir sus formas de producción, a la vez que su lengua y su cosmovisión.”⁴⁷

Para Tapia se puede hablar de naciones comunitarias, las cuales se contraponen como proyecto al vigente Estado-nación boliviano que se ha gestado de manera débil y contradictoria, abigarrada en palabras de René Zavaleta. Frente a un estado neoliberal que ha logrado desarticular al movimiento sindical y dilapidar sus bases materiales y simbólicas de lucha y organización, emerge la matriz comunal como opción de respuesta y articulación de demandas y lucha, ya que proviene de una cosmovisión y proyecto civilizatorio distinto que si bien ha vivido en tensión constante con la matriz cultural dominante, lo ha hecho desde la resistencia:

“Para países neocolonizados como el nuestro, el neoliberalismo es una estrategia de aceleración de la rotación del capital, a la vez que es una estrategia de inmovilización de las sociedades y de países en los que se han desmantelado las estructuras de propiedad y de vida política que permitieron durante algún tiempo la participación de los trabajadores en el consumo del excedente.”⁴⁸

Con la política neoliberal se rompe el equilibrio mínimo entre el derecho a la vida y las responsabilidades del Estado para con la sociedad que lo sustenta. En Bolivia es aun más fuerte la ruptura ya que ésta se sostiene en la no correspondencia entre la nación y la población. La diversidad étnica y de formas de organización social, lo que Tapia denomina condición multisocietal, ha dificultado la conformación de un Estado fuerte.

“En países que se han configurado sobre un pasado colonial, que ha superpuesto una sociedad dominante a las subalternizadas por la conquista, mas que la correspondencia entre país y sociedad, tenemos una condición multisocietal. Esta superposición de

⁴⁶ Luis Tapia, *Una reflexión sobre la idea de un estado plurinacional*, OXFAM, La Paz, 2008, p. 21.

⁴⁷ Ibid, p. 30.

⁴⁸ Luis Tapia, *Política salvaje*, Muela del diablo, CLACSO-coediciones, Comuna, La Paz, Bolivia, 2008, p.31

sociedades complejiza la cuestión de los movimientos sociales, ya que no toda forma de acción colectiva que establece una querella en relación a alguna de las estructuras de desigualdad existentes es simplemente un movimiento social.”⁴⁹

Por ello, lo que pasó en Bolivia es en el fondo una disputa entre matrices civilizatorias, ya que no siendo grupos que se movilizan para reformar la estructura estatal, sino grupos subalternizados que se movilizan para reformar las estructuras de la sociedad dominante, son movimientos social y políticamente anticoloniales.

Para Tapia, en el escenario actual de movilizaciones en Bolivia se pueden caracterizar cuatro movimientos societales diferentes. En primer lugar, el de la sociedad dominante, el cual es complejo pues responde a un doble juego de dominación: movimiento dominante al interior del país, a su vez es dominado en el ámbito internacional. El segundo movimiento, ubicado en la Amazonia, el Oriente y el Chaco, esta conformado por la confluencia de ocho pueblos indígenas organizados bajo la forma de asambleas o centrales de pueblos. Es interesante el planteamiento de unificación interétnica que promueven, ya que se estructura como una forma de organización ampliada frente a la dominación.

El tercer movimiento, el de los aymaras del Altiplano, conjuga organización sindical con articulación comunitaria. Se movilizan a partir de una identidad indígena y campesina que significa que se esta moviendo “otra sociedad” con sus propias formas de organización y cultura, lo cual le confiere un cariz de movimiento multisocietal. La tierra, núcleo de sentidos, significados y materialidad de su matriz cultural, se encuentra regulada por otra institucionalidad, la estatal, subordinada al régimen de propiedad de otra civilización. Por ello, señala Tapia, el conflicto por la tierra tienen connotaciones de conflicto entre naciones y tipos de sociedad. No es un movimiento social que lucha en los marcos del estado instituido, es un estado diferente que instrumentaliza y confecciona sus propios sentidos y acciones.

El cuarto tipo de movimiento lo realizan los grupos nómadas de la Amazonia, aquellos que cada cierto tiempo deciden trasladar su espacio, su territorio debido a la explotación de sus bosques y tierras. Más que un movimiento social es un movimiento autonómico, de una sociedad que se traslada como mecanismo de conservación, al margen del Estado.

La posibilidad de resolver la conflictividad inherente a las condiciones de abigarramiento apunta a la constitución de un núcleo común, a partir de la creación de nuevas instituciones y espacios de

⁴⁹Ibid, p, 62

relación política, económica y social.⁵⁰ Tapia señala como primer elemento a problematizar para la conformación de un núcleo común, una comunidad de derechos que incluya los fines y valores que la condición multisocietal le confiere.

Sugiero pensar por transcrítica una serie de procesos por medio de los cuales se realiza la construcción de una comunidad de derechos, a través de procesos de conocimiento de otras matrices culturales, no sólo en un sentido sino en varias direcciones, es decir, una sociedad que conoce a otras y viceversa, pero en el cual no sólo se transmite concepciones de mundo e historia particulares sino que también se entabla un proceso de crítica a algunos principios organizadores de otras matrices sociales y políticas, no para convencer de la superioridad de otra cultura, sobre todo de la que históricamente fue dominante, sino para propiciar un proceso de selección normativa, en este caso de derechos que permitan construir el núcleo de la vida política común...”⁵¹

De este proceso de transcrítica se debería desarrollar un cambio del régimen de propiedad y producción como parte de ese nuevo núcleo común intercultural, ello significaría que todo fuera de todos. También como parte de la construcción de la igualdad es relevante la participación política, por ello, la participación y responsabilidad política de los ciudadanos es el mecanismo de igualación de derechos, como ocurre en las comunidades indígenas y los cargos de mando. Dichos cargos son elegidos rotativamente sin distinción, lo cual implica que a todos los miembros de la comunidad les tocará por lo menos una vez en la vida ser representantes de la comunidad.

En ese sentido Tapia plantea una acreditación progresiva del ejercicio del mando, comenzando desde los espacios más locales, como la comunidad, hasta los regionales o nacional. Esto evitaría la formación de oligarquías y garantizaría la experiencia de mando de quien obtuviera el cargo. El ciudadano jugaría un papel de co-gobernante lo cual haría sentir mayor identidad con su entorno y por ende, mayor responsabilidad política.

Pensado desde la Comunidad

En esta parte final quisiera trabajar las reflexiones de indígenas aymaras intelectuales, que han venido formulando a partir de las movilizaciones del 2000. En su elaboración teórica expresan el sentir de su propia identidad indígena y la necesidad de articular un proyecto histórico que, desde

⁵⁰ Luis Tapia, *La invención del núcleo común. Ciudadanía y cogobierno multisocietal*, Muela del diablo editores, 2006, Bolivia.

⁵¹ Ibid, p. 41.

diferentes posturas, apunta hacia la reconstitución del Kollasuyo⁵². Dan cuenta a la vez, de la importancia del ayllu como tiempo-espacio de relación social, desde el cual lo político es la vida en comunidad.

Podemos ir esclareciendo que, desde la lógica comunal indígena en Bolivia, el problema de la transformación social no sólo refiere a la cuestión identitaria, o se restringe a un problema de reconocimiento de la diversidad ni del respeto a sus usos y costumbres. El problema de lo indígena está anclado en las profundas estructuras de la formación histórico-estructural que en el capitalismo han implicado el despojo y sometimiento. Quizá sea en lo cultural que de manera más clara y visible se percibe el problema de la dominación, pero el problema, como dice Patzi, “[...] arranca de la economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra”⁵³. Mientras se mantenga el reconocimiento como un mero problema identitario, no cambiarán las condiciones estructurales de sometimiento. Para adquirir corporeidad es necesario que la transformación devenga desde la economía y la política.

Felix Patzi es un intelectual aymara que durante los primeros meses del gobierno de Evo Morales ocupó el cargo de Ministro de Educación. En su obra expone la necesidad de superar la colonialidad del poder, término que retoma de Aníbal Quijano, pero que incorpora a la lectura de la realidad boliviana. Su propuesta es recuperar la lógica comunal:

“Pensar una sociedad sin jerarquías es pensar una sociedad sin élites de poder, y decir eso significa el retiro de la decisión hacia su fundamento; o sea hacia la colectividad, a una economía colectiva y a una apropiación en términos de posición privada; o sea pensar una economía sin la enajenación del trabajo. Por lo tanto, es pensar una sociedad que transite de la forma liberal a la forma comunal.”⁵⁴

La incapacidad de incorporar en el Estado a los indígenas imposibilita la estructuración de un verdadero estado moderno ya que no hay una verdadera democratización de los espacios de poder.

Para Patzi, siguiendo los trabajos de Quijano, el estado latinoamericano se descolonizó administrativamente, ya que es capaz de elegir a sus representantes y a la administración del territorio, pero en su interior conservan una forma de estructuración social colonial.

⁵² He encontrado escrito por lo menos de dos formas el término Kollasuyo y Qoyasuyu.

⁵³ Félix Patzi, Paco, *Sistema comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal*, DRIVA, Bolivia, 2007, p. 66.

⁵⁴ Ibid, p. 44.

La colonialidad es la forma de estructuración histórica de las sociedades latinoamericanas, donde la división del trabajo está montada sobre la idea de raza, lo cual constituye los anillos de jerarquía colonial. Es decir, para el caso de América Latina, la división del trabajo no sólo se estructura en función de las posibilidades de movilización social ya que éstas vienen determinadas históricamente por la condición racial.

Como bien señala el autor, la mayoría de los estudios antropológicos sobre el mundo indígena hacen hincapié en el entorno, es decir, en los aspectos simbólicos y culturales; sin embargo, el problema de la tierra es esencial para plantear la verdadera igualdad ya que ésta responde a un tipo específico de estructura social, la cual se encuentra planetada desde la lógica comunal, de ahí que:

“En realidad el territorio no existe o no tiene sentido sin la máquina social, y hablar de la máquina social ligada al territorio implica hablar el tipo de *gestión de recursos* que existe sobre ella y la forma de *organización del poder*. Por lo tanto *gestión* y *territorio* son una unidad que obedece a la forma de estructuración de la *maquina social*, donde se juegan diferentes intereses entre los diferentes agentes sociales.”⁵⁵

La propuesta de Patzi se basa en la elaboración de su teoría del sistema-entorno. El sistema sería el núcleo, lo que hace que una sociedad sea históricamente diferente a otra, el cual estaría constituida por dos elementos: gestión económica y gestión política. El entorno, de forma sencilla, explica el autor, sería “todo lo demás”, la ciencia y tecnología, la educación, los estilos de vida, el idioma, la religión, la medicina. Habría, así mismo, diferencias entre lo que denomina entorno interno y entorno externo.

El entorno interno sería aquella producción histórica perteneciente a una cultura, a un sistema determinado, mientras que el entorno externo sería aquel que pertenece a otra cultura y que entra en contacto. De ahí, deriva la definición de sistema comunal como aquel en el que la propiedad de los recursos es colectiva y el manejo es privado. Es decir en las comunidades indígenas aymaras, por ejemplo, mientras que la tierra comunal pertenece a la colectividad, el manejo de las partes que la componen pertenece a una familia en específico. A partir de ello, plantea que:

“Mi planteamiento es sustituir el sistema liberal por el sistema comunal., es decir, por las gestiones económicas y políticas comunales. Esto implica reconstruir el Estado a partir de estas lógicas como alternativa a la organización económica basada en la propiedad privada y en la democracia representativa.”⁵⁶

⁵⁵ Ibid, cursivas en el original, p.160

⁵⁶ Ibid, p.172.

Por su parte, Pablo Mamani plantea que desde las reformas estructurales implementadas a partir de 1985, los indígenas han irrumpido en los espacios públicos como nuevos actores que, al tiempo que han copado espacios que anteriormente pertenecían al Estado, han instrumentado formas de movilización que ponen en juego la memoria y la reconstrucción de lo social. Al tiempo que en las movilizaciones indígenas se reactualiza la historia de los indios, se recuperan los símbolos y significados de la lucha que le hacen tener sentido y coherencia. Además, los levantamientos son una “metodología social” pues ponen en evidencia el racismo encubierto y la dominación étnica, lo cual da cuenta del neocolonialismo en Bolivia.

Mamani interpreta las movilizaciones del 2000-2003 como momentos en los que se reactualiza la lógica comunal del ayllu. En diversos estudios desde la antropología, la historia y las ciencias sociales en general se ha intentado conceptualizar dicha forma de organización. En las corrientes indianistas contemporáneas la lógica del ayllu ha cobrado centralidad tanto en la identidad, la cosmovisión, el desarrollo histórico de las comunidades así como lugar de enunciación, es decir, desde el ayllu se puede rearticular el sistema social andino.

Una de las formas para caracterizar la lógica del ayllu refiere a la forma de organización específica que éste asume en un tiempo-espacio dado.

“El ayllu se puede conceptualizar como la unidad social que agrupa sistemas amplios de parentesco en un territorio continuo y discontinuo, que a partir de una trama cultural y una ritualidad compartida se reproduce a diferentes niveles macro y micro tanto en lo económico, político, ideológico y religioso.”⁵⁷

Aquí no iremos mas allá de los dos elementos claves de caracterización del ayllu, pues por ahora nos interesa más la concepción de ayllu como totalidad social para los fines de la propuesta descolonizadora.

Decíamos que, para Mamani, “El ayllu no solamente está en su condición antropológica y geográfica concentrado en un solo lugar, sino que se convierte en un imaginario colectivo o en un sentido práctico y en una lógica que desordena el sentido de la historia republicana.”⁵⁸. Y añade:

“Al criticar el concepto de territorio del estado, lo que se busca es reconstruir el territorio indígena basado en la lógica del manejo de pisos ecológicos, marcas y ayllus articulados e

⁵⁷ <http://qollasuyu.indymedia.org/es/2005/01/1514.shtml>, 25 de marzo de 2009.

⁵⁸ Pablo Mamani., *El rugir de las multitudes. La fuerza de los levantamientos indígenas en Bolivia/Quyasuyu*, Ediciones Yachaywasi, La Paz, 2004, p. 33.

interarticulados de forma horizontal y vertical para lograr un manejo estratégico de los pisos ecológicos y sus recursos.”⁵⁹

Desde esta perspectiva, el ayllu se constituye y reinterpreta a partir del 2000 como núcleo, como eje articulador de la concepción de la reconstitución del Kollasuyu. Desde diversos espacios de la lógica citadina en La Paz y El Alto, aymaras migrantes han expresado la necesidad de plantearse un proyecto a largo plazo que reconstituya la lógica comunal andina. Esta es la propuesta que de manera más clara se hace frente a la lógica liberal en Bolivia, sin embargo, habría que desentrañar si en el marco actual de democracia liberal vigente, a pesar de la presencia de Evo Morales en el gobierno, se puede formular una propuesta alternativa que sea incorporada efectivamente en el ámbito político del país.

O si, en todo caso, se puede construir un lugar de enunciación descolonizado que permita la progresiva instrumentación de un proyecto efectivo de descolonización como es la propuesta de algunos sectores tanto en El Alto como en la ciudad de La Paz.

“[...] la vida política es la vida misma de un pueblo. La vida es el fundamento del poder en el sentido cotidiano y extraordinario del poder. La vida política de una comunidad de hombres y mujeres por tanto consiste en vivir la vida de ese pueblo. El pueblo que vive su vida vive el poder.”⁶⁰

Para Mamani, la autonegación indígena neocolonial es el primer escollo a superar para un real proceso de descolonización. El indianismo en Bolivia no tiene aún un proyecto histórico común hacia el cual andar, sólo existen proyectos locales y atomizados, de los cuales el más conocido y con una estructura de movilización ha sido el aymara del altiplano en el periodo que venimos trabajando. Aún se vive un momento de “muyu usu”: la cabeza gira y no hay poder estabilizante para actuar y pensar con autonomía”.⁶¹

Mamani propone la construcción del proyecto Pan Qolla, que sería:

“la recuperación del sentido histórico y práctico del Qullasuyu, sin querer decir que hay que retornar al Estado inka. Es la reconstitución de los ayllus, marcas y suyus, tentas y tecoas bajo los principios filosóficos de suma kamaña, el buen sentido del vivir la vida humana y social. Además, es el rearticulamiento territorial de los ayllus y suyus bajos los principios de la autoridades de los jilaqatas, el taypi (centro dual y “trial”) y la fuerza del thiya (costado dual y “trial”) a partir de la fuerza de la economía compleja del ayllu (entre lo privado y lo comunal y en muchos de los casos los dos). Además es el rearticulamiento

⁵⁹ Ibid, p. 34

⁶⁰ Pablo Mamani, *Geopolíticas indígenas*, CADES, La Paz, Bolivia, 2005, p. 61.

⁶¹ Ibid, p. 105.

del poder desde este taypi y la thiya bajo los símbolos y prácticas del poder indígena. Es el rearticulamiento de los saberes cosmológico y técnicas de la vida política y social del ayllu. En pocas palabras, es el ejercicio del poder económico, político, cultural, socio-religioso, territorial dado bajo el principio de la autodeterminación en referencia a la estadística del 70% de la población indígena en Bolivia.”⁶²

El indígena construye contrapoderes desde la identidad y la territorialidad, en ese sentido es parte activa en la dominación. Esta construcción la emprende, según Mamani, desde la geopolítica de las poblaciones indígenas, es decir, la ocupación de diversos espacios sociales y territoriales. El indígena aymara o quechua se reapropia de territorios, convirtiéndolos en espacios de recreación de su cultura y cosmovisión, por ejemplo la migración a tierras bajas o la Amazonia o como caso paradigmático el Plan 3000 en Santa Cruz. Por ello: “[...] el territorio es el espacio del saber multiversal del mundo indígena.”⁶³

Apunta Mamani que si bien en el actual contexto se registra un duro cuestionamiento del orden colonial, existe el peligro de realizar una falsa descolonización o descolonización discursiva. En ese sentido señala la necesaria descolonización académica, que pase por la democratización de los espacios universitarios, académicos y de investigación, así como en la incorporación de lecturas realizadas por autores indianistas como Fausto Reinaga, que han sido marginados de la órbita institucional.

Mamani propone una lectura del Leviatán desde la perspectiva indígena del Mallku-talla. Es decir, desde la lógica del poder comunal antagonizar la perspectiva liberal moderna occidental de la concepción del poder.

El Leviatán para mi es esa máscara estatal o democrática de la modernidad. Racionalista, milimétricamente medido los espacios, las condiciones, las cogniciones del mundo posible que podamos imaginar esta delimitado en eso del saber especializado de las cosas, ya sean estatal o privada y entonces un hombre altamente racionalista y no es malo en cierto sentido, pero encasilla las posibilidades de imaginación, de creatividad, de invento de sueño. ¡¡¡Ya, acabaste con el hombre!!!. El propio Leviatán acaba con el Leviatán porque ese es su proyecto y ahí acaba y no hay mas, ¿qué queda?, yo creo que la modernidad occidental europea esta viviendo, bueno desde hace rato, ese Leviatán contra si mismo...”⁶⁴

Mientras que desde la perspectiva liberal moderna predomina la concepción del poder delegado en un solo individuo, en la concepción andina el Mallku Talla ostenta el poder como medio,

⁶² Ibid, p. 108.

⁶³ Ibid, p. 119.

⁶⁴ Entrevista a Pablo Mamani, realizada en La Paz, Bolivia el 5 de octubre de 2008.

como entidad que es atravesada por el poder de la comunidad, ya que sus miembros nunca renuncian al poder, éste fluye, la energía social o dinamicidad de la gente es la que lleva a discusión las cuestiones importantes para la comunidad. El Mallku solo convoca. “El poder como relación social circula entre sus miembros” apunta el autor, ya que el cargo sólo dura un año y luego viene otro y otro. La representación es rotativa. Al mantener la libertad, el individuo en la comunidad mantiene su poder, ya que esto le permite no ser avasallado por quien, desde la lógica liberal, ostenta el poder. Mientras que desde la lógica liberal la contiene el individuo para que la comunidad no se disgregue.

Y eso es lo máximo que puede ser un mallku pero ¿qué connota filosóficamente? Un nuevo estado que no concentre sino desconcentre las cosas, que haya muchos centros de decisiones que articuladamente pueden, como espacios de decisión, volverse así y manejar ritmos de la historia. El movimiento indígena en Bolivia tiene eso, hay un momento de pelearse entre los dos, uno y el otro se sacan la mugre y luego hay un evento grande y como si nada, como si no hubiera pelea todos de una vez, avanzamos en el tiempo, volvemos a nuestra localidad y estamos en ayllu construyendo y ahí es una dinámica muy difícil de cómo puedes pensar un estado, un pensamiento una territorialidad una lógica una filosofía...”⁶⁵

Proyecto político

Podemos reconocer tres grandes espacios de debate que marcan la agenda de posibilidad de instrumentación del nuevo estado en Bolivia. Uno sería el proyecto del núcleo común, que podría construirse a través de la transcítica intercultural y el reconocimiento de la plurinacionalidad en Bolivia. La creación de espacios escalonados o intermedios en los cuales se regulen las nuevas formas de relacionamiento social. La inclusión e instrumentación efectiva de la diversidad cultural, la síntesis desde un nuevo espacio de enunciación plural epistémica. Este proyecto sin embargo, sólo puede ser producto de una construcción a largo plazo.

El segundo proyecto apunta a incorporar la matriz indígena en la lógica estatal. Es decir, hacer escuchar y actuar dentro de la estructura estatal a partir de la instrumentación de la política cultural andina. Este modelo es el que viene implementando el gobierno de Evo Morales, particularmente en su segundo periodo de gobierno. El problema que se viene planteando desde algunos espacios críticos, como Comuna, es que esta incorporación no constituye una síntesis en el sentido en que Luis Tapia lo plantea, ya que no hay una real incorporación de la matriz cultural

⁶⁵ Ibid.

indígena, sino una apropiación y uso de sus símbolos y significados culturales sin una real participación política en los espacios de gobierno. Se mantiene una división en el núcleo duro de los espacios de toma de decisiones, y mientras que en el discurso oficial se asume la diversidad y pluralidad, no se tocan las estructuras que la condición multisocietal le confiere a la compleja realidad social en Bolivia.

El tercer proyecto esta por la reconstitución del koyasuyu que abordaré en el siguiente capítulo.

En 1985 se instrumenta en Bolivia el modelo neoliberal, consistente en las reformas estructurales. Por debajo, es decir, en el subsuelo político boliviano, persiste el imaginario de la reconstitución del Kollasuyo, que en las décadas de los sesentas y setentas del siglo XX se estructuró formalmente en torno al movimiento katarista, el cual sigue vigente según Pablo Mamani. Ese imaginario ha sido el eje movilizador de los levantamientos del 2000-2008. Ese imaginario al mismo tiempo viene del rescate de los líderes como Tupak Katari y Zarate Willka.

Un segundo factor significativo es la reconstrucción historiográfica que se ha consolidado en el Taller de Historia Oral Andina (THOA), la reflexión constante de lo político desde el grupo Comuna, y la presencia de un discurso indígena elaborado desde los jóvenes intelectuales aymaras que recuperan la imagen de Tupak Katari y Bartolina Sisa como símbolos de lucha.

Un tercer factor es el ciclo de levantamientos que se ubican en el marco de las reformas neoliberales (decreto supremo 21060), y que demandan la apropiación de los recursos naturales de la nación, el agua y el gas específicamente, que han sido elementos aglutinadores de demandas por la descolonización de Bolivia; dichas demandas significan el derecho a la vida y el “vivir bien” o *suma kamaña*, que postula la cosmovisión andina.

Conclusiones

“El proceso”, nombre genérico con el cual se denominan los acontecimientos mencionados en el presente capítulo, ha sido en gran medida sostenido e impulsado por el subsuelo político de la organización comunal. Desde dicha concepción, enraizada en la historia larga de la Bolivia contemporánea, se elaboran y proyectan nuevas aspiraciones políticas encaminadas, algunas, a la reconstitución del Kollasuyo, otras, a la implementación de un estado social-comunitario como el mismo presidente Evo Morales lo ha denominado en su discurso de promulgación de la nueva constitución, además de los proyectos encabezados por los grupos conservadores y las castas

dominantes que se sostienen en una añeja concepción señorial, en un proyecto neo-colonial y que aun mantienen la esperanza de recuperar el gobierno.

En ese sentido, ¿cuál es la concepción de descolonización que subyace a todo el proceso desde la lógica indígena o desde los sectores mestizos? ¿Qué implica la superación del estado colonial y la reconstitución de los ayllus? ¿De qué manera se confrontan proyectos locales como el de la organización comunal frente a un proyecto de nación como el de la refundación de Bolivia? ¿Qué representan de manera independiente y en conjunto los procesos registrados hasta el momento? ¿Cómo se resolverá la disputa entre el marco liberal-moderno y lo comunal-modernidades? Estas preguntas guiarán el desarrollo del siguiente capítulo, sin embargo adelanto la dificultad de ser contestadas a cabalidad.

CAPITULO 3.

MIRANDO AL PASADO PARA CAMINAR POR EL PRESENTE Y EL FUTURO: MEMORIA DESCOLONIZADORA (ÑAUPAX MANPUNI)¹

El mundo indígena no concibe a la historia linealmente, y el pasado-futuro están contenidos en el presente: la regresión o la progresión, la repetición o la superación del pasado están en juego en cada coyuntura y dependen de nuestros actos más que de nuestras palabras.

Silvia Rivera Cusicanqui.²

Introducción

El horizonte descolonizador es un entramado complejo de significados y símbolos que se expresan de manera cotidiana en los espacios mínimos como forma de resistencia y recreación de lo propio, de lo autónomo y autogestivo, desde donde se reconstituyen las matrices culturales superpuestas que constituyen a cualquier nación moderna fruto de la colonización. Ese entramado complejo, sin embargo, se articula y expresa de manera acentuada en los momentos de rebelión indígena, dando paso a la formulación de una agenda que incorpora la memoria descolonizadora y se plantea un horizonte de autodeterminación como opción frente a la subalternización.

En este capítulo abordaré la conformación compleja de la dimensión local del conocimiento propio y autónomo, el cual se forja en tensión, retroalimentación y renovación con las tres dimensiones vistas anteriormente: la nación, la región latinoamericana y el mundo globalizado. Sin embargo, es en el espacio de lo local donde éstas transformaciones se expresan de manera más clara y toman forma, son incorporadas, corporalizadas, instrumentalizadas y resignificadas. Adquieren expresión total en los espacios mínimos de las formas de relación social como visión de mundo, presentes como marco epistémico. Debido a que lo local es diverso y expresión de la condición multisocietal, abordaré sólo lo local desde la construcción del imaginario tupakatarista ya que desde éste los objetivos centrales de la

¹ En *Oprimidos pero no vencidos...* Silvia Rivera aclara que esa es la concepción de la historia que maneja el THOA. Es importante la concepción “circular”.

² Silvia Rivera Cusicanqui, “Chhixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores”, en Mario Yapu (compilador), *Modernidad y pensamiento descolonizador. Memoria seminario internacional*, IFEA-UIEB, Bolivia, 2005, p. 4.

investigación se expresan de forma más clara y formulada, y porque éste fue el catalizador de los levantamientos del 2000.

¿Cómo se expresa el horizonte descolonizador en la dimensión local? Para responder a esta interrogante reflexionaré sobre el horizonte descolonizador desde tres dimensiones: la recuperación histórica de los principales momentos de insurgencia indígena desde los cuales se formula una agenda descolonizadora; el tupakatarismo en sus tres vertientes: como partido, como movimiento indígena así como ideología; finalmente perfilo la propuesta del ayllu como espacio de enunciación.

Entenderé al proceso iniciado en el año 2000 como un nuevo momento constitutivo de la sociedad boliviana contemporánea durante el cual se ponen en juego la disputa de los tres horizontes históricos o matrices histórico-culturales que acompañan su surgimiento: como colonia, como nación independiente y como actual estado plurinacional.

De entre estos horizontes se filtra la “ceremonia alternativa” de Tupak Katari como la denomina Sanjines³. Una puesta en escena que se reactualiza constantemente, sobre todo en los momentos de insurgencia indígena. Dicha ceremonia es expresión de la modernidad indígena en la cual están presentes el caos, la violencia y la fragmentación. Sus elementos pueden dar cuenta de una episteme indígena que piensa y ejerce la descolonización en los espacios mínimos como el mercado⁴, el preste o la plaza, como espacios de socialización y recreación de la comunidad en los espacios ciudadanos. Pero que en el tiempo de la revuelta y la insurgencia, actualiza su arsenal de organización para la lucha poniendo en juego no sólo instrumentos de identidad como la wiphala o el pututu, la hoja de coca o el awayo, sino y sobre todo los significados contenidos en éstos.

En los momentos de insurgencia se articulan la memoria descolonizadora con el horizonte descolonizador. En un tiempo que es convencionalmente presente, se reconstituyen pasado y futuro, se amalgaman los tres tiempos en los espacios de la resistencia. Es la modernidad indígena, como la denomina Silvia Rivera, que actúa trastocando la modernidad del blanco, en la que mutuamente se fagocitan y conforman un caos en el que hay un orden que no es el del orden instituido, sino el orden que se podría instituir.

Herramientas teóricas para pensar la descolonización

³ Javier Sanjines, *El espejismo del mestizaje*, Instituto Francés de Estudios Andinos, Embajada de Francia, Programa de Investigación estratégica en Bolivia, La Paz, 2005, p. 168.

⁴ Simón Yampara propone el mercado como un espacio de síntesis material y simbólica de la matriz cultural aymara en la cual se expresa una racionalidad distinta a la occidental.

La construcción del horizonte descolonizador que comienza a forjarse o visibilizarse en la Bolivia contemporánea será el objetivo central del presente capítulo, pensado a partir de la historia larga y desde los tres horizontes históricos que conforman el presente: el colonial, el liberal y el neoliberal. Intentaré discernir cuales son los elementos mas significativos que permiten la formulación de una memoria descolonizadora que se constituye en estos tres horizontes históricos y que es a través de los momentos de insurgencia indígena registrados desde el siglo XVII, que se expresa y conforma el horizontes descolonizador. Por un lado, abordaré los principales momentos de insurgencia indígena ocurridos durante los siglos XVII al XX que han sido claves para la construcción de un “espacio de enunciación subalterno”. Es decir, planteo que de manera subterránea pero sostenida se han ido construyendo espacios de resignificación política, cultural, económica y social en la historia larga de Bolivia que adquieren expresión y corporeidad a lo largo del proceso 2000-2005.

Esos momentos de rebelión, levantamiento y actualización de la tecnología de la resistencia dan cuenta de una acumulación de conocimiento que, incorporado en los saberes cotidianos, emerge en los momentos de crisis y se vuelca a las calles manifestándose en forma de barricadas, cierres de carreteras, toma de instituciones, cercos, entre otros mecanismos de interpelación al Estado y cuestionamiento de sus supuestos fundamentos democráticos. Mecanismos que simbolizan la memoria incorporada y la acumulación de conocimiento de las comunidades indígenas.

Hacer esta reconstrucción histórica, vista desde la concepción del horizonte descolonizador, tiene como sentido fundamental el poder aterrizar los elementos que conforman la visión descolonizadora presente en los textos de pensadores bolivianos contemporáneos: el THOA y la formulación del katarismo como ideología que incorpora la memoria descolonizadora y que se expresa en la producción de los intelectuales indianistas-kataristas.

Siguiendo la idea de “visión de mundo” de Lucian Goldman, considero que en ciertos momentos de específica relevancia se constituyen y estructuran perspectivas de pensamiento que permean de manera difusa pero presente, las concepciones de una época. En ese sentido, pretendo demostrar de qué forma el horizonte descolonizador esta presente, se reconstruye, reelabora y actualiza en las reflexiones de los tres grupos mencionados.

También asumiré la metodología de trabajo que utilizó Zavaleta Mercado en “*Lo nacional-popular...*” para plantear el actual proceso boliviano como un momento constitutivo de la nación boliviana. Por un lado, la crisis social, como momento de vaciamiento “...es decir, a

las coyunturas en que grandes masas están dispuestas a la asunción de nuevas creencias colectivas.”⁵ Por el otro, el modo en que esas fuerzas se reestructuran y articulan después de las crisis para pensar los discursos contra hegemónicos que se formulan desde la matriz cultural ancestral andina.

Utilizaré también la propuesta historiográfica de los estudios subalternos para tejer la historia subterránea de las resistencias indígenas, que han sido el eje articulador de las demandas del proceso boliviano. La corriente de los estudios subalternos, ha planteado desde diversos espacios y disciplinas, formas de acercamiento a la interpretación de la historia desde los subalternos. Como plantea Spivak, no es que el subalterno no tenga capacidad de enunciar, ésta capacidad se encuentra presente en los espacios en blanco del texto de la historia oficial, en la agencia oculta.⁶ La invisibilidad de la presencia en la historia como sujeto por parte del subalterno responde a una violencia epistémica que tiene como objetivo último la dominación. Es en los momentos de clara confrontación con la dominación que el subalterno emerge y corporiza, elabora demandas siempre presentes pero silenciadas y ejerce su crítica ancestral en acción colectiva. Frente al milenarismo colonialista surge “...como constante histórica la resistencia andina, como una estructura tradicional que recoge ideológicas y organizativas ancestrales diversas pero reconstituídas de acuerdo a los requerimientos del presente.”⁷

Reconocer los “espacios y discursos ocultos” que se han generado desde la posición subalterna, y cómo pensar una historia descolonizada y descolonizadora son ejes que subyacen entre los objetivos de este capítulo. Una re-visión de la historia colonial leída desde la crítica poscolonial nos permitirá desentrañar las voces silenciadas por la dominación. Su vigencia y articulación a los nuevos tiempos.

Por último, siguiendo a Javier Sanjinés, considero que “lo social no puede ser dejado al estudio de las instituciones abstractas, sino que, como estructura intersubjetiva concreta, depende del actuar cotidiano de los seres de carne y hueso.”, de ahí que el autor propone que es sólo desde el actuar concreto de la comunidad se puede analizar su presencia en la política abstracta. Este recorrido histórico me permitirá plantear de qué forma en los momentos de rebelión se construye una intersubjetividad que enuncia desde lo indígena.

⁵ René Zavaleta Mercado, *Lo nacional-popular en Bolivia*, Plural, Bolivia, 2008, p. 14.

⁶ Gayatri, Spivak, “¿Puede hablar el subalterno?”, en *Revista colombiana de antropología*, volumen 39, enero-diciembre de 2003, versión pdf

⁷ Juan Félix Arias, *Historia de una esperanza. Los apoderados espiritualistas de Chiquisaca 1936-1964. Un estudio sobre milenarismo, rebelión., resistencia y conciencia campesino-indígena*, Aruwiwiri, La Paz, Bolivia, 1994, p. 17.

Los “nadies” en la historia: agenda descolonizadora

Dice el aymara Godolfredo⁸ que en su ayllu⁹ (Pacajes) la realidad es “una realidad reconstituyente, dinámica, una realidad reconstituyente o una memoria incorporada”. Al mismo tiempo, el presidente de Bolivia, Evo Morales, en su discurso de promulgación de la Nueva Constitución Política del Estado expresa que con el nuevo texto constitucional se pone fin al estado colonial y se inicia un proceso descolonizador, lo cual implica la refundación de Bolivia. A pesar de hablar desde diferentes lugares de enunciación, o mejor dicho, espacios de enunciación¹⁰ existe en ambos sujetos una concepción de cambio, de dinamismo en la sociedad boliviana, un dinamismo que contiene el pasado y el futuro como “memoria incorporada”. A ese proceso complejo de transformación en que convergen proceso político y dinamismo socio-cultural con miras a la reconstitución de la nación, es que he venido caracterizando como “horizonte descolonizador”.

La visión de mundo actual en Bolivia apunta hacia la descolonización. Sin embargo, no existe hasta el momento un proyecto político claro y definido que esboce los elementos constitutivos de un proceso descolonizador. Si bien está presente en el texto constitucional, así como en diversos trabajos académicos, en el lenguaje cotidiano de las personas, en las editoriales de los periódicos y medios de información, este lugar de enunciación aun no consigue elaborar una agenda que trascienda el espacio discursivo, o lo ha hecho de forma espontánea durante los levantamientos, para volver a dispersarse junto con las movilizaciones. Por ejemplo, el artículo 9 de la Nueva Constitución Política del Estado en Bolivia, establece que:

“1. Constituir una sociedad justa y armoniosa, cimentada en la **descolonización**, sin discriminación ni explotación, con plena justicia social, para consolidar las identidades plurinacionales.”¹¹

Paradójicamente, el proceso descolonizador está en marcha y es visible por ejemplo en la incorporación de diversas prácticas de lo indígena en espacios urbanos¹² que antiguamente eran consideradas como expresión de atraso o vistas con desprecio. En la recuperación de símbolos que ancestralmente han sido utilizados durante las revueltas indígenas como la

⁸ Godolfredo Calles es un indígena aymara de la comunidad de Pacajes, estudiante de sociología de la Universidad Mayor de San Andrés e integrante del Taller de Historia Oral Andina.

⁹ El *Ayllu* es la forma mínima o célula de organización comunal en Bolivia. En la tercera parte de este ensayo desarrollaré el concepto del ayllu y su importancia en el proceso boliviano.

¹⁰ En este ensayo propongo ampliar la categoría de “lugar de enunciación” por “espacio de enunciación”, entendiendo por ello el tiempo-espacio desde el cual enuncia el individuo. Es decir, la toma de postura política implícita del sujeto que al hablar, enuncia y construye el mundo, mira al mundo desde una posición específica. Recupero la idea de la palabra aymara **pacha** que significa el tiempo-espacio, la totalidad.

¹¹ Nueva Constitución Política del Estado, en versión pdf, p. 5

¹² Por ejemplo, la práctica de la challa, que es una ofrenda a la Pachamama y que observé en mi estancia en Bolivia como una práctica cotidiana de los jóvenes que han vivido el proceso.

wiphala¹³ y el pututu¹⁴, o en la redención de héroes de la lucha indígena que no habían sido mencionados por la historiografía oficial. También, en una serie de expresiones que dan cuenta de una revaloración de la identidad indígena, y de la necesidad de construir agendas políticas que posicionen en el nuevo escenario las históricas reivindicaciones de los pueblos indígenas.

Existe una significativa producción académica intelectual en Bolivia que parte de la crítica del sistema colonial. A esta crítica hace falta incorporarle una práctica descolonizadora, como bien señala Silvia Rivera. Por ello, en este ensayo intentaré señalar cómo las rebeliones indígenas han sido la base cognitiva y simbólica, presente en la memoria y en la historia oral, de éste horizonte descolonizador.

Para ello, en la primera parte de este ensayo resumiré tres levantamientos indígenas que, desde la época colonial y la república han expresado la necesidad de autodeterminación de las comunidades indígenas frente al marco colonial. De qué forma han elaborado sus agendas de lucha y cuestionado al sistema de dominación así como la forma en que han ido estructurando un proyecto descolonizador.

Ya es Otro Tiempo el Presente

En este apartado quiero exponer la importancia y significación histórica de las rebeliones indígenas en Bolivia para poder comprender con mayor claridad el actual “proceso boliviano”. Los discursos y elementos simbólicos, así como las estrategias de lucha o tecnología social¹⁵ que han caracterizado los levantamientos en el altiplano andino comprenden una parte significativa de los elementos que expresan un anhelo de descolonización.

Para ello, es necesario clarificar los principales momentos históricos que, como acumulación de conocimiento, han llevado a Bolivia a transitar por lo que vengo denominando “el horizonte descolonizador”. Siguiendo ideas planteadas por Silvia Rivera, me apoyaré en su propuesta de los tres horizontes o ciclos históricos de Bolivia para rescatar las ideas-fuerza que en cada uno de estos horizontes han confluído en el actual momento histórico.

La historia colonial y moderna en Bolivia se ha caracterizado por la superposición de diversas temporalidades o matrices históricas, lo que Zavaleta denominó el abigarramiento como

¹³ Bandera cuadriculada que ostenta los siete colores del arcoiris y que expresa la diversidad étnica de Bolivia y sus 26 etnias.

¹⁴ Cuerno que se suena tradicionalmente para llamar a la guerra.

¹⁵ Felix Patzi, “Rebelión indígena contra la colonialidad y transnacionalización de la economía: Triunfos y vicisitudes del movimiento indígena desde 2000 a 2003” en *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia indígena*, Muela del diablo editores, Bolivia, 2ª edición, 2005.

forma constitutiva de lo Nacional-popular, lo cual caracteriza a sociedades altamente heterogéneas y no articuladas de manera orgánica¹⁶. El estado colonial-patrimonial contemporáneo entonces responde a la vigencia y actualización de los marcos de dominación y subordinación que se constituyeron a lo largo de la colonia, en los cuales el racismo y el sometimiento indígena, así como la rebelión indígena como respuesta a los abusos y sometimientos, han sido una constante.

La reivindicación del derecho a la ciudadanía y al reconocimiento estatal por parte de las comunidades indígenas ha sido una demanda presente durante los tres horizontes históricos. Si bien durante el ciclo colonial, la creación de la República de Indios abrió el espacio para una aparente convivencia pacífica, ésta en realidad encubrió la marginación y el sometimiento de las comunidades, que fueron incorporadas como mano de obra (mita) y sostén del estado colonial a través del pago de tributo. Sin embargo, con la crisis del estado colonial a partir de las reformas borbónicas se pone de manifiesto el sometimiento y explotación como forma de incorporación subalterna del estado colonial. A esta primer fase de cuestionamiento del orden colonial responden los levantamientos encabezados por Tupak Katari y Bartolina Sisa en 1780-1781.

Durante el ciclo liberal, que es momento en que se asientan las bases estructurales, simbólicas y materiales de la Bolivia finisecular -con todas las contradicciones que ello conlleva- la idea del mestizo se esgrime como la forma idónea de amalgamar la nación, conformando así una unidad. Sin embargo la estructuración señorial-oligárquica que predomina como herencia del patrón colonial, impide aterrizar en los hechos la tan buscada unidad nacional.

El ciclo populista, producto de la revolución de 1952 es significativo en dos sentidos. En un primer momento, reformula las bases en torno a la idea de la nación-popular a través de reformas significativas como la agraria, educativa, laboral, económica y sindical. Sin embargo, el impulso generado por la revolución pierde progresivamente su tonalidad de cambio hasta volver a institucionalizarse formas estatales y sociales que provienen de la raíz colonial. En 1985 se establece el fin del estado producto de la revolución del '52 y el inicio del estado neoliberal, desestructuralizante y regresivo.

Desde estos tres horizontes, sin embargo, ha permanecido latente el impulso subsumido de la matriz indígena y popular. Esta “ceremonia alternativa” de la que habla Sanjinés se compone de diversos elementos simbólicos que se forjan en el momento de la rebelión de Tupa Katari.

¹⁶ Luis Tapia, *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta*, Muela del diablo editores, Bolivia, 2002, p. 239.

Tupaq Katari

Desde los tiempos de la colonización, aunque de manera dispersa, poco clara y aun no estudiada a profundidad, se registraron en los territorios que actualmente ocupa la Bolivia contemporánea, levantamientos indígenas en contra del sistema colonial, las vejaciones y discriminaciones a los cuales eran sometidas las comunidades indígenas. Pero es particularmente a lo largo del siglo XVIII que estos momentos de rebelión asumen un cariz de elaboración definido de proyecto anticolonial y autonómico. Como señala Thomson, desde 1720-1730 los levantamientos indígenas se incrementaron, hasta llegar a conformar una etapa reconocida como un periodo de insurgencia, con una agenda política clara y un proyecto autónomo y de resistencia que derivó en el movimiento encabezado por los líderes Tupac Amaru, Tomás Katari y Tupac Katari, cincuenta años después. La particularidad del movimiento radica en ser el primer gran momento de resistencia indígena coordinada, entre varias comunidades:

“...la insurrección andina de 1780-1781 fue un movimiento de liberación que buscó, y logró temporalmente, derrocar al régimen preexistente de dominación y colocar en su lugar a sujetos previamente subalternos, como cabeza del nuevo orden político. Fue un movimiento en contra del dominio colonial y en pro de la autodeterminación pero, a diferencia de las otras revoluciones, en este movimiento fueron sujetos políticos nativos de las Américas los que formaron el cuerpo de combatientes, asumieron posiciones de liderazgo y definieron los términos de la lucha.”¹⁷

La rebelión indígena más importante del siglo XVIII se dio como consecuencia de la implementación de las reformas borbónicas, que significaban el incremento de los pagos del tributo a la corona. El periodo de insurrección, que va de 1780 a 1781 tuvo tres fases y se registró en tres espacios diferentes contando cada uno con un líder que definió el sentido de la lucha de manera específica. Siguiendo a Thomson podemos hablar de una rebelión pan-andina que se expresó desde Cusco, zona liderada por Tupac Amaru; la ciudad de la Paz, por Tupak Katari, y en la sierra cercana a Chuquisaca, que era asiento de la Real Audiencia de Charcas, por Tomás Katari. Dada la magnitud del espacio de influjo de la rebelión se le llegó a nombrar como la “General Sublevación”¹⁸ De los tres, el más rescatado por la visión anticolonial en el imaginario andino boliviano es la figura de Tupak Katari.

“En junio de 1780, el Consejo Supremo Comunitario de Amautas, Mamakunas y los comandantes de diversos frentes de guerra, se reunieron secretamente en Tunkasuka con el objetivo de ultimar los preparativos militares para comenzar la tan ansiada

¹⁷ Sinclair Thomson, *Cuando solo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*, Muela del Diablo, Aruwiwuri editorial del THOA, La Paz, 2006, pp. 8-9.

¹⁸ Maria Eugenia del Valle Siles, *Diario de Francisco Tadeo Díez de Medina. El cerco de la Paz, 1781*, Banco Boliviano Americano, La Paz, 1994, p.1.

GUERRA COMUNITARIA DE AYLLUS. Las condiciones estaban dadas y eran favorables, por el efecto de la Reforma Borbónica que implementó nuevos impuestos en chuño, coca, granos y textiles; de los cuales antes no se pagaban. Así mismo la alcabala (o impuesto general a las ventas), también se elevó sustancialmente, de un 2% inicial en 1773 a un 6% en 1778; por ello se presentó una buena ocasión para levantarse y sacudirse del yugo colonial.”¹⁹

La rebelión encabezada por Tupak Katari y Bartolina Sisa en La Paz es un claro ejemplo de que el aparente pacto de convivencia pacífica colonial sólo se sostenía en el reconocimiento de las obligaciones para con la corona por parte del indio, pero no en el reconocimiento de sus derechos comunales dentro de la lógica colonial.

Algunos elementos que hacen particularmente significativo este periodo de insurgencia indígena los siguientes:

“...la extensión y amplitud, la intensidad, el arraigo y la aparición de grandes caudillos. Por otra parte, se ve desaparecer la antigua docilidad, paciencia y sumisión de los nativos, para ser reemplazada por una áspera violencia, crueldad y enardecimiento. Si antes los indígenas habían manifestado una verdadera incapacidad para mantener y asegurar sus derechos, ahora, en cambio, reaccionaban con actos sanguinarios, latrocinios y odio.”²⁰

El movimiento insurreccional dirigido por Tupak Katari tuvo características especiales que lo diferencian, de manera incluso radical, del manejo y dirección de los movimientos que lideraron los otros dos líderes indígenas. Mientras el proyecto de Tupac Amaru respondía a la lógica de preservar el reconocimiento del rey de España, para, sobreponer a este discurso el de la restitución del Inka, para Tomás Katari implicaba la incorporación del español a la comunidad indígena como forma de restablecer el orden andino de las cosas.

El proyecto de Tupak Katari era, en cambio, radical y anticolonial. Implicaba la aniquilación del blanco por el indio. Concebido como representante de la opresión colonial, el blanco era considerado el enemigo que, de no abandonar el territorio perteneciente a los indígenas, ameritaba el exterminio. La zona de rebelión que encabezó Tupak Katari fue considerada la más virulenta y la que logró estructurar un proyecto político e ideológico formal en torno a la idea de la inversión del mundo, recuperación del orden previo a la conquista y colonización o *Pachakuti*. El programa tupakatarista, según lo expone Felipe Quispe era el siguiente:

¹⁹ Felipe Quispe Huanca, *Tupak Katari vive y vuelve...carajo*, ediciones Pachakuti, Bolivia, 1988, p.37. Habría que ubicar y reconocer el ejercicio de autoafirmación identitaria que realiza Quispe en su trabajo.

²⁰ Maria Eugenia del Valle, op.cit., p. 2.

- Realizar la Guerra Comunitaria en todo el pueblo indio del Tawantinsuyu de Aransaya a Urinsaya, y por las nobles y justas causas de las naciones oprimidas, autóctonas y originarias.
- Reivindicar la entrañable Sociedad Comunitaria, aboliendo la iniciativa privada, las haciendas, los obrajes, las minas españolas; sobre dichas ruinas reconstruir nuestra SOCIEDAD COMUNITARIA DE AYLLUS.
- Liquidar la cultura europea, por ser uno de los instrumentos de alienación y opresión occidental.
- Vigorizar los hermosos idiomas comunarios como ser: Aymara, Qhiswa y otras del antiguo Qullasuyu-Tawantinsuyu.
- Prohibir el juramento cristiano y foráneo, por ser este el culto vil a la hipocresía, y que ha sido introducido a nuestra patria ancestral por el enemigo invasor, a sangre y fuego.”²¹

La rebelión encabezada por Tupak Katari cercó a la ciudad de La Paz a partir del 13 de marzo de 1781 por más de 200 días, hasta que el ejército español mandó refuerzos para romperlo. El 5 de octubre es capturada Bartolina Sisa y usada como señuelo para detener a Julián Apaza, nombre original de Tupak Katari. Después de un intento de inundar la ciudad por medio de la apertura de la represa que está a las faldas del cerro Achachicala, finalmente es apresado Tupak Katari y muere descuartizado el 15 de noviembre del mismo año.

La figura mítica de Tupak Katari, recuperada en la actualidad como estrategia militar junto a la de su mujer Bartolina Sisa, dan cuenta de la importancia del proyecto anticolonial del katarismo en Bolivia. En la década del 70 del siglo XX, el katarismo como movimiento político cobra fuerza y proyección, elaborando un proyecto político que tiene dos aristas principales. Por un lado, la recuperación y resignificación de la cultura y cosmovisión andina, como proceso de revaloración de lo propio y por el otro, la reconstitución del Kollasuyo a través de la reestructuración de los ayllus, como proyecto político.

Las últimas palabras que pronuncia Tupak Katari han alcanzado nivel de profecía en el contexto de los acontecimientos del 2000 en adelante: “A mi sólo me matan, pero volveré y seré millones” expresando así el anhelo de un pueblo a su autonomía. Para Thomson, el periodo de insurrecciones de finales del siglo XVIII que devino en la movilización de Tupak

²¹ Ibid, p. 42-43.

Katari fue un momento constitutivo tanto desde la administración comunal como desde las mismas comunidades indígenas.

Pablo Zarate el Willka

La historiografía contemporánea boliviana ha rescatado muy someramente la lucha de Pablo Zarate el Willka. Uno de los trabajos más completos fue realizado por el historiador Ramiro Condarco Morales²². En su obra, explica la dificultad de narrar la historia de un indígena como comandante del ejército federal debido a la discriminación y rechazo de lo indio en la historia oficial de los grandes héroes. Por su parte, Fausto Reinaga habla de la guerra federal como “la guerra de razas”, ya que fue el momento en que de manera más clara se vivió la fragilidad de la nación boliviana, frente al proyecto de restitución de territorios y autonomía por parte de las comunidades indígenas que se rebelaron dentro de las filas del ejército, tanto del federal dirigido por José Manuel Pando como contra Severo Fernández Alonso y el conservadurismo en el marco de la guerra federal de 1899.

Durante dicha guerra se tejió una alianza estratégica entre los blancos, encabezados por el coronel liberal José Manuel Pando y los indígenas. Se nombró a Pablo Zarate “El Willka”²³ como Coronel a cambio de que luchara con su ejército aymara-quechua a favor de los federales. La historia de la rebelión de Pablo Zárate es un ejemplo de la lógica en que se basaba la concepción utilitarista del indígena por su condición numérica, así como del racismo, dado que no se le incorpora en las mismas condiciones de ciudadanía que a los mestizos. Después del triunfo federal en la guerra se establecen las haciendas en Bolivia y los indígenas son incorporados como pongos²⁴ asalariados.

Durante la guerra federal se visibilizaron intensos conflictos que abrigaba en su interior la sociedad boliviana en su intento por convertirse en una nación. Mas allá de los enfrentamientos entre el proyecto liberal o conservador, lo que estuvo en juego fue la viabilidad de conformar una nación homogénea y un imaginario que la sostuviera. La fuerte presencia y potencial de la movilización indígena orilló a encarar el problema del indio como una realidad vigente.

“Fue la permanente necesidad de emancipación, en los distintos planos de la vida colectiva del indio, necesidad súbitamente agravada y puesta en acción, en la segunda mitad del siglo, por la creciente ofensiva del latifundio contra la tierra comunaria, la

²² Ramiro Condarco Morales, *Zarate El “temible” Willka. Historia de la rebelión indígena de 1899*, 2ª edición, La Paz, 1982.

²³ Willka es una denominación que expresa autoridad, mando en las comunidades.

²⁴ El pongo era el sirviente doméstico del blanco en la Bolivia colonial, en la época liberal el pongueaje refiere a las relaciones de servilismo y dominación en que vive el indígena a pesar de la independencia.

fuerza que dio origen al estado de subversión en que le cupo vivir a la población aborigen hasta el estallido de la guerra civil.”²⁵

La guerra civil duró de diciembre de 1898 a abril de 1899. Pero lo que en el camino fue animando la participación de los indígenas en la guerra federal no fue la simple restitución de las tierras a cambio de su participación en la guerra civil, “sino la liberación total de la población indígena, la absoluta y completa emancipación de las nacionalidades de origen por medio del establecimiento de una República indígena con un jefe indio a la cabeza (...)”²⁶

La importancia de la rebelión radica en el proyecto autonomista y de regeneración de Bolivia, desde donde se aspira a la incorporación del indígena a la nación boliviana. En un primer momento las alianzas parecían favorecer la participación de los indígenas en la guerra. Pando consiguió el apoyo de Pablo Zárate Willka ofreciendo trato igualitario a los indígenas como parte del ejército, y la instrumentación del proyecto federal que implicaba la autonomía territorial y la restitución territorial con la desaparición de las haciendas y el pongueaje.

El 1 y 2 de marzo de 1899 se registró en Mohoza una terrible matanza en la que fueron asesinados 120 soldados, pobladores y vecinos del lugar. Los indígenas se alzaron “alentados con la idea de restablecer el dominio comunal de la clase aborigen”²⁷. Al parecer los ejes ideológicos de la matanza de Mohoza expresan el proyecto político anticolonial de Zárate Willka y su gente:

- 1.- “La restitución de tierras de origen” para convertir las fincas en comunidades.
- 2.- “El exterminio o, por lo menos, el sometimiento de las castas dominantes a las nacionalidades de origen”, se confirma, según Condarco, por la guerra declarada contra blancos y mestizos, su asesinato, y el perdón a condición del sometimiento a los que quedaron con vida.
- 3.- “La constitución de un gobierno indígena”, ya que manifestaron que las autoridades debían ser indígenas e incluso el mismo párroco mestizo debía salir de las comunidades.
- 4.- “El desconocimiento más o menos franco de las prerrogativas de gobierno de los jefes revolucionarios”
- 5.- “Las demostraciones de acatamiento y vasallaje a la autoridad de Pablo Zárate Willka”
- 6.- “La imposición universal del traje de bayeta” se obligaba a utilizar el traje indígena de bayeta como forma de reivindicar los valores culturales del indio.

²⁵ Ramiro Condarco Morales, *Zárate El “temible”...op.cit.*, p.252.

²⁶ Ibid, p. 253.

²⁷ Ibid, p. 277.

Pando se equivocó al incluir en la guerra intestina a los indígenas pensando sólo en las ventajas que, como elemento numérico podrían inclinar la balanza a su favor; sin embargo, la matanza de Mohoza le hizo ver que la guerra declarada a los blancos era el peligro mayor, así que intentó pactar un acuerdo entre federales y conservadores contra la indiada, propuesta que fue rechazada por Fernando Alonso.

“Como solía decir el entonces coronel Pando, los ‘indios’ perseguían ‘fines especiales’ y no podía ser de otro modo. Su contribución de dolor y de sangre a la guerra contra la oligarquía del sur no podía darse a título gratuito. Ellos no buscaban el exterminio fanático y xenófobo de la ‘raza blanca’ sino de la desconocedora de su dignidad y valor junto a la reivindicación de sus tradicionales derechos a la tierra ancestralmente poseída, pero también de los elementalmente ciudadanos de participación en la composición del gobierno.”²⁸

Finalmente, Pablo Zarate fue detenido, encarcelado tres años en Oruro, cárcel de la cual se escapó durante un motín subversivo en 1903, después del cual logró su libertad. Anduvo prófugo hasta que un grupo de hombres, alegando ser representantes de la justicia, lo detuvieron y asesinaron cuando presuntamente intentaba escapar.

La historia de Zarate Willka arroja luz sobre los acontecimientos que han sido negados, oscurecidos por la historia oficial. Como dice Reinaga, “como hay consigna dogmática de no hacer la historia del indio” intencionalmente se ha recortado parte esencial de la guerra civil de 1899.

Santos Marka T’ula, Cacique Apoderado

Tanto la rebelión de Pablo Zarate como la lucha de los caciques apoderados deben ser leídas en el marco de la ley de Exvinculación de 1874, la cual fue antecedida por la subasta pública de tierras comunales decretada por el presidente Mariano Melgarejo en 1867. Con la ley de Exvinculación se decretaban títulos de propiedad individual a los comunarios y se declaraban extinguidas e ilegales a las tierras comunales. Con esta ley los indígenas eran facultados a vender sus tierras, lo cual sirvió de pretexto legal para la subasta pública en caso de imposibilidad de pagar por éstas.

Sin embargo, se les permitía hacerse representar por “apoderados”, quienes eran los encargados legales de vender las tierras, muchas veces abusando de sus funciones:

²⁸ Ibid, p. 286.

“Muchos hacendados, tinterillos y mestizos avecindados en los pueblos, obtuvieron bajo presiones y fraudes poderes falsos, legalizando formalmente la expropiación y vendiendo comunidades íntegras a los hacendados.”²⁹

El mecanismo de titulación de tierras de propiedad privada se realizaba a través de mesas Revisoras, las cuales se instalaban en las capitales de las provincias, eran integradas por un Revisor, el Subprefecto, un secretario, un perito agrimensor y el párroco de cada cantón. Las mesas estaban facultadas para deslindar terrenos, otorgar títulos de propiedad y posesionar a los comunarios, a pesar de que éstos pudieran negarse. La decisión era inapelable.

En algunos casos las comunidades lograron impedir la instalación de las mesas Revisoras en sus cantones, sin embargo, tras la derrota de Pablo Zárate Willka, la intervención de la fuerza pública y los mecanismos de presión sobre los comunarios se intensificaron, lo cual llevó a la generación de nuevos mecanismos de defensa por parte de los indígenas, utilizando la figura del cacique apoderado a su favor:

Como la ley de Exvinculación desconocía a los **ayllus** y sólo les permitía ser representados por ‘apoderados’, los comunarios optaron por dar poderes auténticos a los que consideraban fieles representantes: los descendientes de los antiguos **mallkus**. Los primeros ‘apoderados’ de los comunarios de Qallapa en el Siglo XX fueron Martín Vázquez e Isidro Kanki. A ellos les sucedió Santos Marka T’ula, representando primero a los comunarios de ayllu, después a los de provincia y finalmente a todas las comunidades originarias de la República.”³⁰

Aprovechando la existencia de una ley emitida por la Republica en 23 de noviembre de 1883, que excluía la venta de las tierras comunales que hubieran sido consolidadas durante la colonia, se implementó una intensa defensa legal. Dicha ley decía:

“Los terrenos de origen consolidado en la época del coloniaje, mediante cédulas de composición conferidas por los visitadores de tierras, son de propiedad de sus poseedores, quedando por consiguiente excluidos de la Revisita.”³¹

El procedimiento para el reconocimiento de propiedad de tierras asignadas durante la colonia consistía en ubicar los títulos originales expedidos a favor de los caciques coloniales y legalizarlos; buscar a los legítimos descendientes de los caciques para confirmarlos como herederos de las tierras obtenidas en “composición”, y nombrar apoderados a estos descendientes legítimos para que pudieran defender a los comunarios en los tribunales.

²⁹ Taller de Historia Oral Andina, *El indio Santos Marka T’ula. Cacique apoderado de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la República*, Ediciones del THOA, La Paz, 3ª edición, 1988, p. 15.

³⁰ Ibid, p. 17.

³¹ Ibid, p. 21.

Santos Marka T'ula asumió el cargo de cacique apoderado de la comunidad Condo, ayllu del cantón Qallapa. Durante el ejercicio de su cargo, los títulos fueron ultrajados, extraviados o expropiados. Paulatinamente la red de caciques apoderados se fue ampliando y Santos asumió el cargo progresivo de más comunidades.

Recorrió todo el territorio de Bolivia e incluso llegó a Argentina y Perú, buscando los títulos de propiedad, los cuales encerró bajo llave en el Archivo General de la Nación. Después de pasar dos años en cárcel, Santos Marka T'ula mantuvo el movimiento por la recuperación de títulos e informando a las comunidades respectivas que ya se contaba con los documentos necesarios para demostrar la propiedad colonial de las tierras comunales.

Al tiempo que se logró instrumentar una amplia red de caciques apoderados surgió la necesidad de incorporar la demanda de instalación de escuelas rurales. La demanda de instalación de escuelas rurales fue planteada en 1919, pero se fortaleció al compás de la lucha por las tierras. Una de las principales razones que impulsan a la creación de centros educativos fue la conciencia del engaño y sometimiento del que eran objeto los indígenas por no saber leer y escribir el castellano.

Sin embargo, a pesar del avance en las reivindicaciones, la Guerra del Chaco, desatada en 1932, interrumpió la intensificación de la organización por el levantamiento forzado a que fueron sometidos los indígenas para participar en dicha guerra. A pesar de ello, Santos Marka T'ula prosiguió desde La Paz, su intensa labor de recuperación de títulos e información a las comunidades, hasta que finalmente enfermó y falleció en 1939.

La lucha por la recuperación de las tierras comunales ha sido una constante en la historia de Bolivia. Desde el levantamiento de Tupak Katari, la rebelión de Zarate Willka, y la serie levantamientos locales y escasamente registrados por la historiografía oficial, en diversas zonas del altiplano dan cuenta de la tenaz movilización.

La recuperación histórica de la lucha de principales y apoderados indios como Faustino Iñaki de Machaqa, Rufino Willka de Achacachi, Santos Cornejo de Achuqalla, Feliciano Kunturi de Ayu-Ayu, Feliciano Marasa de Sucre y Santos Marka T'ula de Qallapa dan cuenta de la lucha colectiva de los indígenas bolivianos. Ésta es sólo una parte de la constante e intensa movilización subterránea, que han mantenido en defensa de sus comunidades. Historia que aun esta por escribirse.

El Katarismo del Siglo XX

El movimiento katarista surge a finales de la década de los sesenta a partir de una nueva visión de la organización social, que toma distancia de la militancia sindical. Instituyendo la

recuperación de las formas de organización, elección de dirigentes y ejercicio del mando, el movimiento ha logrado tener presencia en el escenario político boliviano. Sin embargo, el katarismo trasciende el ámbito de la política tradicional, pues se formula más como una visión de mundo; como dice Silvia Rivera, existe una combinación compleja de distintos horizontes históricos presentes en el katarismo, resultando de ello un movimiento con triple dimensión: cultural, política y sindical³².

Javier Hurtado por su parte, expone la génesis y el desarrollo del movimiento en sus componentes políticos, ideológicos, culturales, sociales e históricos:

“...es un movimiento campesino que se originó entre los aymaras del altiplano alrededor de los años sesenta y se prolonga hasta el presente convirtiéndose en una de las fuerzas sociales y políticas más importantes de la agitada vida política boliviana. En sus inicios fue una corriente de opinión entre jóvenes aymaras residentes en La Paz, quienes emprendieron la revaloración de su cultura. A finales de los años sesenta se convirtió en un movimiento de reivindicaciones culturales y sociales en la universidad de La Paz y simultáneamente comenzó a penetrar las organizaciones sindicales de las comunidades en la provincia de Aromas.”³³

Es quizá en el movimiento katarista donde se condensan y elaboran de manera más definida las demandas de los movimientos indígenas que hemos repasado hasta el momento. Su actualidad es indiscutible en el proceso que inicia en 2000. Como dice Luis Tapia:

“Se podría decir que el katarismo es una síntesis desde el punto de vista de los conquistados, colonizados o dominados. En sus versiones más fuertes jala la historia y actualiza y plantea hoy la gran contradicción en estas tierras: somos un territorio multisocietal bajo dominio colonial, con una sociedad mestiza dominante racista y un estado inorgánico en relación a los pueblos y las culturas locales.”³⁴

Los integrantes del katarismo realizan una recuperación simbólica de las imágenes de Tupak Katari y Bartolina Sisa, de las estrategias militares y del ideario de recuperación de los territorios andinos, el ancestral Kollasuyo, para los indígenas. Plantean la reconstitución de los ayllus y de la identidad indígena, aymara y quechua sobre todo. El katarismo tiene como banderas la reivindicación de la autodeterminación frente al Estado y la afirmación de su identidad cultural.

Dice Javier Hurtado que un elemento importante a analizar dentro de la historia del movimiento katarista es su traslado espacial de Cochabamba hacia el altiplano, de la raíz quechua a la raíz aymara. Expone que mientras la región de Cochabamba tiene características

³² Silvia Rivera, *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*, Aruwiyiri-THOA; La Paz, Bolivia, 2003

³³ Javier Hurtado, *El Katarismo*, HISBOL, La Paz, 1986, p.11.

³⁴ Luis Tapia, “La densidad de las síntesis” en *El retorno de la Bolivia plebeya*, La muela del diablo, Bolivia, 2000, p. 86.

más clásicas en cuanto a formas de organización, donde los movimientos campesinos tienen mayor articulación con el mercado, mayor presión demográfica sobre la tierra y mayor proceso de diferenciación, en el Altiplano:

“...una zona en la que la mayoría de los campesinos tienen una economía de subsistencia con bastante producción para el autoconsumo y poco ligada al mercado. Pero además se diferencia del valle porque conserva en su organización la estructura de la comunidad aymara: el Ayllu.”³⁵

Mientras que la lucha de reivindicación quechua en los valles se inscribe más en la historia nacional y no se sostiene en la historia larga de dominación colonial, la lucha de los aymaras ha sido capaz de reorganizarse a través de los flujos de la historia, conservando la memoria de la resistencia y la crítica a la dominación colonial. A ello contribuyeron como ya se mencionó, la persistencia del ayllu, la poca presencia de las haciendas en el altiplano, su mayor autonomía frente al estado, la capacidad de ocupar cargos en los sindicatos a nivel central y sub-central, además de los departamentos y a nivel nacional, lo cual permitió pasar a la ofensiva con el desgaste del pacto militar campesino que se estableció en Bolivia entre 1964 y 1974, y que se dio fin con la masacre de campesinos de Tolata en ese año³⁶.

Sobre el origen de la recuperación del nombre de Tupak Katari para el movimiento, Hurtado señala que:

“Doscientos años después de la gesta de Julián Apaza surge el movimiento con ese nombre porque el pueblo aymara inició la recuperación de su historia como pueblo que lo vincula a 1780 y porque en lo esencial las condiciones coloniales de explotación y opresión se han prolongado hasta el presente.”³⁷

Es durante la reforma agraria de 1953, resultado de las demandas sociales de la revolución de 1952, que se gesta una inteligencia campesina que se encarga de la reelaboración y divulgación de su propia historia. La creación del THOA³⁸ en la década de los ochenta contribuirá en gran medida a este propósito. Los trabajos de Félix Patzi y Pablo Mamani se inscriben en esta tradición.

Sin embargo, comenta Hurtado que el katarismo en realidad emerge de la obra de Fausto Reinaga, de la iglesia y de las instituciones privadas, mas que de una memoria de larga duración, presente como imaginario de lucha. Una de las principales virtudes del movimiento

³⁵ Ibid, p. 228.

³⁶ Cesar Soto, “Historia del pacto militar-campesino”, CERES (Centro de Estudio de la Realidad Económica y Social), Cochabamba, Bolivia, 1994.

³⁷ Javier Hurtado, op.cit, p. 229.

³⁸ Taller de Historia Oral Andina.

katarista ha sido su capacidad de vincular las reivindicaciones étnicas con el análisis socioeconómico.

El katarismo pasa de ser una corriente sindical a constituirse como instrumento político, es decir, como el partido Movimiento Revolucionario Tupak Katari, en el VII Congreso de la Confederación Nacional de Campesinos Tupak Katari en 1978.³⁹ El MRTK conforma el brazo político de la Confederación.

El cerco a la ciudad de La Paz registrado en 1979 es el punto máximo de movilización y elaboración de formas de resistencia instrumentada por el katarismo. Como dice Hurtado, el cerco recuerda los momentos de lucha de Zarate Willka, Tupak Katari y la movilización de 1974 en Chayanta. Desde ese momento se convirtió en un movimiento de masas donde la identidad se articuló con el sindicato, el partido, la etnia, la clase, se transformó así en un movimiento nacional conformado por la confluencia de diversas identidades que de manera articulada ha aspirado a asumir el control estatal.

La masacre del Valle de Cochabamba el 30 de enero de 1973 se convirtió en un punto de inflexión entre las formas en que los sindicatos y organizaciones campesinas venían relacionándose con el Estado, particularmente bajo el pacto militar-campesino de Hugo Banzer. Implicó tanto su fortalecimiento como la elaboración de una nueva agenda frente al Estado, así como la denuncia del pacto militar campesino y el desmarque declarado de los partidos tradicionales argumentando la necesidad de construir la autonomía ideológica.

Sin embargo, a partir de 1985 comienzan las pugnas internas. En el III Congreso de la CSUTCB se dio una fuerte división entre la corriente katarista encabezada por Jenaro Flores y el MCB (Movimiento Campesino de Bases) liderado por Víctor Morales, más cercano a la COB (Central Obrera Boliviana). Para 1989 ambos líderes fueron desconocidos y emergieron nuevos grupos que ya no se asumían como kataristas.⁴⁰

“Pero lo notable del caso es que, mientras el katarismo se iba dividiendo y hasta diluyendo, sus planteamientos centrales pasaban a ser parte del ambiente ideológico en otros sectores políticos del país. En medio de esta crisis de las organizaciones kataristas, que habían sido las primeras en lanzar el debate sobre un Estado Plurinacional, la propuesta misma –o al menos algunos de sus elementos– han ido ganando espacios en otros medios diversificados.”⁴¹

Así mismo, en 1975 se funda el Movimiento Indio Tupaj Katari (MITKA), dirigido por Luciano Tapia y Constantino Lima. Utilizan la figura de Katari como metáfora de la

³⁹ Ibid, p.235.

⁴⁰ Xavier Albo, *¿...Y de kataristas a MNRistas? La sorprendente y audaz alianza entre aymaras y neoliberales en Bolivia*, UNITAS-CEDOIN, Bolivia, 1993.

⁴¹ Ibid, p.13

liberación, utilizando la reconfiguración del cuerpo mutilado del líder rebelde como metáfora de una nación desmembrada, desarticulada.

“La fundación del MITKA ha obedecido más que todo, a la necesidad del indio de tener un partido político propio y con ideología propia, y que esté dirigido por ellos mismos. Siendo así, esta organización indianista tendrá la finalidad política de cambiar el orden social existente mediante la ejecución de medidas más revolucionarias. O sea, pretenderá conquistar “una sociedad del Ayllu-Comunitario”, con sentido humanista, democrático y de justicia social sin opresores ni oprimidos.”⁴²

El tema de la nación originaria oprimida es recurrente en las declaraciones de los tupakataristas de ayer y hoy. El derecho a la autodeterminación y por ende, a la recuperación del suelo qoyana es un anhelo descolonizador formulado como respuesta frente al embate burgués partidista tanto de izquierda como de derecha. Proponen el proyecto “Socialista Horizontal Colectivista de Ayllu de Ayllus”⁴³

La táctica de lucha entonces plantea la radicalización de las formas de organización y protesta, como se establece en la Declaración política del I Congreso Extraordinario de la CSUTCB:

“Compañeros, nuestras marchas tienen que ser violentas y armadas, tenemos que afectar a sus intereses de los ricos, saquear, quemar sus autos, romper los vidrios de sus rascacielos, hasta hacerle sentir a nuestros opresores, como lo hicieron en una de las marchas de protesta de la Federación Única de Trabajadores Campesinos de La Paz, TUPAK KATARI; este es el nuevo estilo de lucha radical que nos espera...”⁴⁴

A esta resistencia se suma el cerco a la ciudad de La Paz como forma de debilitar al qara, así como demostración de quien produce la riqueza del país y a quien se le arrebató ésta. Además se propone formar milicias comunitarias por cantón, por sindicato agrario, por sub-central hasta llegar a los espacios provinciales y departamentales.

“Nada le debemos a la civilización de los q`aras burgueses, nada bueno ha traído a estas tierras, sólo oscuridad, miseria, sufrimiento; nada bueno podemos esperar de toda la basura capitalista. No queda entonces más camino que destruirla, rechazarla en todas nuestras comunidades, enterrarla para que no nos traiga más desgracias. Sólo entonces saldrá en dios Inti con más claridad para nosotros, habrá nuevamente alegría para los que trabajamos. Este será uno de los inicios de la revolución.”⁴⁵

Simón Yampara dice que en Bolivia hay varias naciones sin estado y un Estado boliviano sin nación. Desde ahí plantea que sólo hay dos opciones para Bolivia: o la reconstitución del Qullanasuyu o la reconfederación de los ayllus, markas, tentas y tekoas “... en una red

⁴² Ayar Quispe, *Los tupakataristas revolucionarios*, ediciones Pachakuti, Quyasuyu, 2009, p. 18.

⁴³ Op.cit., p.128

⁴⁴ Op.cit., p.135.

⁴⁵ Op.cit., p. 143.

interaccionada de pueblos de las tierras altas con los pueblos de las tierras bajas en espacio convivencial de gestión de territorios continuos y compartidos entre pueblos.”⁴⁶

Para Yampara, la descolonización significa:

“... en palabras generales, debemos decir que es desmontar la estructura, cosmovisión y pensamiento colonial y la “colonialidad del saber”. O sea que hay que desmontar, en otras palabras ese edificio viejo, hay que destruirlo y hay que construir otro nuevo. Eso quiere decir poner bases nuevas y cimientos. Eso es y era la propuesta original de los pueblos originarios/indígenas sobre la Asamblea Constituyente.”⁴⁷

El katarismo de las últimas décadas se caracteriza por las escisiones y recomposiciones constantes. Mientras que emerge un brazo armado que plantea la lucha guerrillera como vía para la liberación, se conforma también un brazo político más cercano a la lógica convencional de funcionamiento de los partidos políticos. Así mismo, al calor de las movilizaciones del 2000 en adelante, se han revitalizado posturas como las del MINKA Movimiento Indianista Katarista, en el que confluyen diversos sectores

De entre sus exponentes más radicales se encuentra Felipe Quispe, “El Mallku” para quien hay que indianizar al qára. Recupera en su discurso la concepción de las “dos bolivias”, la figura de Tupaq Katari y Bartolina Sisa como líderes de la rebelión y estrategias militares y la recuperación del Koyasuyu.

Crisis y descolonización del estado moderno en Bolivia: lógica liberal o lógica comunal como punto de ruptura

El Ayllu como Espacio de Enunciación.

Ha quedado registro histórico de que la rebelión, los levantamientos y el cerco indígena han sido mecanismos recurrentes, cíclicos, de expresión de insubordinación contra el marco colonial. A pesar de que la historia oficial boliviana plantea sólo dos o tres momentos de crisis desde la conquista española, el trabajo de recuperación de la memoria e historia indígena ha demostrado los reiterados intentos de ruptura del yugo colonial vía la insurrección indígena, la cual se ha forjado y conformado históricamente hasta estructurar una tecnología social de la rebelión con características específicas.

Esta tecnología social, que se compone de elementos tanto simbólicos como materiales, es a lo que he denominado el *ayllu como espacio de enunciación*. El THOA ha contribuido de manera significativa en la conceptualización del ayllu a través de la recuperación histórica de

⁴⁶ Simón Yampara Huarachi, “Asamblea constituyente: ¿Camino de cambio o de continuidad de las estructuras de pensamiento colonial?”,

⁴⁷ Op.cit., p. 40.

la lucha de los caciques apoderados. En primera instancia, el ayllu sería, desde las concepciones de los indígenas actuantes en la lucha de los caciques apoderados: "...como una totalidad de espacios territoriales, donde todo tiene nombre y se recrea la vida."⁴⁸ El ayllu, según Felipe Santos, contiene una significación integral, ya que no sólo describe una forma de organización específica en el tiempo y el espacio, sino que y sobre todo "...el ayllu es la totalidad de la existencia de lo humano y lo no humano, es una acción de convivencia, que se armoniza con la totalidad de la existencia que engloba lo humano (jaqi), la naturaleza (uywa), el cosmos (chiar quta) y el espíritu (ajayus)."⁴⁹ De ahí que el ayllu sea dinámico, complejo y flexible como concepto, ya que refiere a la totalidad.

Partiendo de esa definición, considero al ayllu como espacio de enunciación a la tradición de pensamiento indígena, andino y específicamente aymara, que se ha construido históricamente a partir de la colonización y que responde a la necesidad por cuestionar, invalidar, enfrentar o luchar contra el marco colonial. El pensamiento katarista contemporáneo, entendido más como una visión de mundo que como una organización partidista o sindical, estaría siendo desde hace algunos años, el espacio en el cual se ha sistematizado con mayor densidad este espacio de enunciación.

"Katarismo es el proyecto ideológico promovido por pensadores aymaras con entrenamiento universitario. En el corazón de esta ideología esta la posibilidad de recuperar una tradición contrahegemónica poderosa, opuesta tanto al proyecto liberal de construcción nacional, como a los ideales occidentales de homogeneización cultural y de construcción ciudadana bajo la forma reificadora del mestizaje cultural."⁵⁰

Existen en el rescate de la historia oral indígena diversos mitos que perviven en la complejidad simbólica del tejido social contemporáneo boliviano. La fuerte composición indígena (60% de la población se identifica y asume como indígena de alguna de las etnias que habitan este territorio) y la asimilación por el mestizo de algunos ritos, prácticas y conductas de tradición indígena, le confieren un carácter esencialmente étnico a las expresiones culturales en este país.

Uno de los acontecimientos históricos, que hoy día tiene un contenido mítico y movilizador poderoso es el cerco a la ciudad de la Paz que realizaron los indígenas del Altiplano en 1781. El líder de la rebelión, Julián Apaza "Tupac Katari" se ha convertido en un líder mítico del

⁴⁸ Felipe Santos Quispe, " Trayectoria conceptual del ayllu en los Andes", en "Samiri" Revista trimestral del Taller de Historia Oral Andina, año 1, número 1, La Paz, enero de 2009, p. 31.

⁴⁹ Ibid, p. 35.

⁵⁰ Javier Sanjinés, "Mestizaje cabeza abajo": la pedagogía al revés de Felipe Quispe, "el Mallku", en Catherine Walsh, Freya Schiwy, Santiago Castro Gómez (editores), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Universidad Andina Simón Bolívar-Ediciones Abya-yala, Quito, 2002, p.138.

levantamiento de El Alto en 2003. El mito de su retorno en miles de miles, se conjuga con el mito del Pachakuti o reversión del mundo, el vuelco al orden natural de las cosas.

A la llegada de los españoles, tras la devastación generada por la conquista, empezó a forjarse en los indígenas la concepción del Pachakuti, como momento de restitución del orden inca y restauración del Tawantinsuyu.

“El término *Pachakuti* puede traducirse literalmente como ‘vuelta o inversión’ del tiempo y del espacio y se utiliza, por lo general, para referirse a un tiempo mítico de redención en el cual volverán a reinar, de manera general, los principios que hoy rigen sólo la convivencia social al interior de las comunidades en medio del conjunto de relaciones de dominación y explotación liberales padecidas por todos.”⁵¹

Para Raquel Gutiérrez el Pachakuti sería más que una inversión del orden en sentido de sobreponer lo subalterno a la dominación, como la inversión del adentro hacia afuera en las formas de convivencia social, un trastocamiento profundo de estas formas, lo cual implica la implementación de la lógica comunal.

Un verdadero trastocamiento de los espacios de lo político implicaría enunciar no desde el Estado sino desde la conformación de nuevos núcleos de poder como la comunidad. Enunciar desde el ayllu. Este proyecto parte de la cosmovisión indígena, desde los elementos que perviven en la memoria colectiva, en la cotidianeidad y en los momentos de ruptura. Desde la concepción de tiempo-espacio. Este otro tiempo no es cronológico sino dialógico.

La “Pacha” denomina la totalidad tiempo-espacio, unidos en un solo horizonte de sentidos y significados. No se puede concebir el tiempo sin el espacio y viceversa. Ello implica que el proceso boliviano sólo puede ser interpretado al clarificar las partes tanto materiales como simbólicas que lo conforman. “El proceso” entonces no es sólo una serie de acontecimientos registrados desde el año 2000, con puntos climáticos en octubre 2003, 2005, 2008 y 2009, sino y sobre todo es la expresión de fuerzas, visiones de mundo, proyectos políticos, mitos, memoria histórica que se condensan y se expresan en las acciones que los grupos proyectan en los momentos de rebelión.

El pasado es presente actualizado desde la cosmovisión andina. Cuando se cerca la ciudad de La Paz en los diversos momentos de los levantamientos a lo largo del proceso, en realidad se reactualiza el mito de Tupak Katari y Bartolina Sisa. Se traen a la memoria las técnicas de resistencia como el cerco, la toma de instituciones, la rotatividad de la representación, la

⁵¹ Raquel Gutiérrez, Los ritmos del pachakuti..., op.cit, p. 128.

asamblea, se pijcha⁵² y se socializa en el aptapi⁵³, que se vuelve el centro de la convivencia y recreación de la comunidad.

En los momentos de rebelión, actúa la memoria. Durante la Colonia, los momentos de tensión que llevaron a la rebelión fueron motivados por la ruptura del espacio de decisión de las comunidades, el incremento de impuestos o la pretensión de la corona de modificar las reglas que dividían la vida de las comunidades indígenas de la vida criolla y mestiza.

En el momento del horizonte independentista, la situación de las comunidades indígenas se traduce en la lucha por la recuperación de los territorios comunales que les fueron expropiados por el nuevo Estado y puestos en venta pública. El proceso de desarticulación legal de las tierras comunales vía abolición de la comunidad indígena y decreto de tierras individuales, llevó a una lucha de varias décadas, en las cuales Zarate Willka y Santos Marka Tulla jugaron papeles centrales.

La lucha de los caciques apoderados por la recuperación de los títulos de propiedad reconocidos desde la colonia dio pie a la estructuración de agendas que incorporaron desde este periodo, la lucha por el respeto y reconocimiento a la identidad indígena, el derecho a la organización comunal y a la educación y la proyección del Estado indio, como reconstitución del Kollasuyo.

La tradicional organización comunal de Bolivia ha sido el tejido social de fondo que mantuvo los llamados “movimiento sociales” con su arquitectónica, sus técnicas de organización, y sus símbolos como el pututu, la wiphala y la hoja de coca⁵⁴. Estos elementos se incorporaron y mantuvieron la resistencia como ejes simbólicos de aglutinación de sentidos comunes.

¿Cuáles son los entramados de símbolos y significados que contiene la percepción, conciencia y ejecución del cambio desde la lógica andina? ¿Cuál es la matriz espacio-temporal desde donde se construye un horizonte de sentidos que posibilita el cambio y por ende, moviliza y articula resignificando el campo de lo político?

Una de las hipótesis del presente ensayo se ubica en la concepción espacio-temporal desde la cual se percibe y ordena al mundo. Como dicen Sinclair Thomson y Forrest Hylton, existe una conciencia histórica particular que permite concebir el cambio como posibilidad, incorporado en la lógica comunal como forma de reacomodar, de reestablecer el orden. A pesar de que se conciben a las comunidades indígenas como espacios de relacionamiento social inmutables, tendientes al orden entendido en su sentido más bien conservador, y

⁵² Mascar hoja de coca

⁵³ Comida comunitaria en la que los asistentes, sentados en círculo en torno de los awayos multicolores, comparten la papa, el chuño, el arroz o queso que cada uno lleva.

⁵⁴ Pablo Mamani, *El rugir de las multitudes...*, op.cit..

renuentes al cambio como transformación, en realidad estas colectividades conciben a esos momentos de alteración de lo establecido como fases inherentes en el desarrollo de las comunidades:

“...las reiteradas insurgencias indígenas en Bolivia han estado marcadas por una conciencia histórica particular, una apreciación del cambio según la cual un tiempo se acaba para dar paso a otro. Este sentido temporal ha llevado en sí a la percepción de un presente móvil, cargado de futuro. Con el cambio en el tiempo se vislumbra una transformación en las relaciones sociales y, particularmente, en las formas como las autoridades políticas y espirituales detentan el poder. En estos momentos se ponía de manifiesto el anhelo por autonomía y representación política legítima –es decir, soberanía indígena con ley propia.”⁵⁵

Frases como “ya es otro tiempo el presente”, “ahora es nuestro tiempo”, “ahora ya no es tu tiempo, es nuestro”, expresan la importancia de la concepción del tiempo en la insurgencia indígena. La memoria “articula pasado y presente, nutriendo la identidad y la práctica política colectiva”, es memoria incorporada como expresa Godolfredo al inicio de este ensayo.

Por otro lado, la tecnología social de carácter comunal también ha mantenido constantes referentes históricos de larga duración, al tiempo que ha incorporado nuevos métodos de lucha y resistencia. Ejemplo de ello es la importancia de llevar el registro de las actividades que se realizan a nivel comunitario, en cuadernos donde los representantes en turno firman o sellan como símbolo del acuerdo.

Otro ejemplo de ellos es la Asamblea, espacio de deliberación, construcción de consenso y toma de decisiones o el cerco, que, como señala Thomson, ejerce en su estructuración una práctica de inversión simbólica de las reducciones, espacios delimitados en los que los indígenas fueron ubicados y retenidos durante la colonia. El cerco implica el “ir más allá”, romper con el sometimiento a partir de la irrupción del espacio⁵⁶. La violencia, utilizada de modo intencional, selectiva y significativamente ocupa un espacio importante en la lógica de acción rebelde indígena; los símbolos o armas de guerra como el pututu, la wiphala, la hoja de coca, las hondas son más que complementos de la lucha, son símbolos en acción constante.

Ejemplo de ello es la rebelión del siglo XVIII en Caquiaviri. Los indígenas levantados expresaron la necesidad de destruir la cárcel de la región, ya que, como manifestaron, “...ellos la habían construido y su trabajo les había costado y, por ende, pensaron que tenían el derecho de echarla abajo”:

⁵⁵ Forrest Hylton, Feliz Patzi, et.al., “Introducción” en *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia indígena*, Muela del diablo editores, Bolivia, 2ª edición, 2005, p. 5.

⁵⁶ Ibid, p. 11.

“El sentido de sus palabras y acciones era que ellos tenían tanto el poder como el derecho de eliminar a los sujetos, las estructuras y los signos de la sociedad colonial que los oprimía y que estaba fundada sobre la alineación de su trabajo, sus recursos y su territorio.”⁵⁷

Es interesante cómo la conciencia de la dominación indígena también reconoce la capacidad del poder con que se cuenta para subvertir el orden. La conciencia descolonizadora de los indígenas de los Andes ha sido un espacio de articulación de las demandas históricas por el respeto a sus formas de organización y derecho al territorio.

Para Thomson⁵⁸, el contenido anticolonial de un movimiento indígena insurgente radica en el rechazo al rey de España, el rechazo a la subordinación política indígena y a la afirmación de la autonomía o autogestión.

Otro de los elementos significativos es la capacidad de hacer frente a los vacíos que genera la ausencia estatal, de manera colectiva, comunal y desarticulada, que sin embargo tiene la potencia de emerger en los momentos de crisis o ruptura de pactos con el Estado. Frente a esta ruptura lo comunal emerge demandando del Estado, en sus diversas formas y épocas, atención y resolución de los conflictos. Como dicen Thomson y Hylton, suelen ser varios momentos de revuelta en diferentes comunidades, aparentemente inconexos, los que anteceden a una rebelión de mayor magnitud, organización y efectos.

Un ejemplo claro de esta tecnología social fue la gran movilización y el cerco al Congreso que se efectuó en octubre de 2008 para presionar a los parlamentarios a emitir la Ley de Convocatoria al Referéndum Constitucional. La marcha multicolor, como se nombró a esta movilización en los titulares de los periódicos, avanzó “como la serpiente de katari” hacia la ciudad de La Paz durante 11 días, tomó, cercó la Plaza Murillo a su llegada y se llenó de awayos, hoja de coca, aptapi y música, en espera de la resolución favorable que permitiría en los meses siguientes llevar a cabo el referéndum constitucional.

Silvia Rivera⁵⁹ plantea que las formas de organización y resistencia aymara y quechua provienen de finales del siglo XVIII, pues es durante este periodo que se estructura una identidad aymara-quechua que no se encontraba formulada en la época pre-colombina ni durante los primeros siglos de la colonia. Esta identidad fue más un producto de la construcción de formas de organización que se fueron articulando paulatinamente durante la Colonia, quizá incluso como formas de resistencia, diferenciación y cohesión cultural.

⁵⁷ Sinclair Thomson, “Cuando sólo reinasen los indios: recuperando la variedad de proyectos anticoloniales entre los comunarios andinos” (La Paz, 1740-1781), en *Ya es otro tiempo...* p. 61.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Silvia Rivera Cusicanqui, “La raíz: colonizadores y colonizados”, en *Violencias encubiertas en Bolivia*, Xavier Albo, Raúl Barrios (coordinadores), CIPCA- Aruwiwiri, Bolivia, 2000, p.36.

Otro punto interesante que mencionan Thomson y Hylton, y que puede apoyar en el análisis de los movimientos durante el proceso, es la dinámica de las insurrecciones indígenas. Por un lado, se puede hablar de un proceso de acumulación política que antecede cualquier gran insurrección. Entre 2000 y 2005 las movilizaciones centrales se dieron en Cochabamba, con la Guerra del Agua, y en El Alto, con la Guerra del Gas y la Guerra del Agua en 2005. Sin embargo, entre estos acontecimientos de mayor visibilidad y cobertura en los medios, se dieron otros levantamientos que abundaron en la toma de conciencia, creación de liderazgos y construcción de una agenda de lucha, como las movilizaciones en el Chapare por la defensa de la hoja de coca y los enfrentamientos en Sorata, Warisata por la liberación de un líder comunal, en septiembre de 2003.

Así, lo que ha estado en juego desde el 2000 es la confrontación de las “Dos Repúblicas”, o las “dos Bolivias”, de las que hablan Silvia Rivera y Felipe Quispe. La Bolivia plebeya y la Bolivia señorial. Las reflexiones de Silvia Rivera están enfocadas a analizar las formas complejas en que se articula la experiencia colonial con la aparente modernidad, las estructuras de larga duración del colonialismo interno e internalizado⁶⁰ que se expresan en la construcción de la nación y bajo la lógica del mestizaje como amalgama cultural, en la cual, sin embargo, se mantiene la jerarquía y la verticalidad, la marginación y el racismo y, por ende, la dominación y la exclusión.

Después de la revolución de 1952, las formas de organización comunal tradicional se sincretizan o amalgaman con las formas liberales como el sindicato, el partido, el movimiento social. Por ejemplo el cerco a la ciudad de La Paz de 1979 se organizó y dirigió por la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). En las revueltas del 2000 al 2003 la participación de la Federación de Juntas Vecinales (FEJUVE) de El Alto también fue significativa. Sin embargo, estas organizaciones a pesar de funcionar desde la lógica liberal, ejercen formas de organización comunal que perviven en la memoria colectiva y se hacen presentes en los momentos de alta conflictividad y enfrentamiento con el estado.

Reconstitución del kollasuyo: intelectuales indianistas-kataristas: la geoestrategia del poder qolla.

La formulación crítica del problema del colonialismo interno ha sido emprendida por diferentes autores y en diversos momentos de la historia boliviana contemporánea, de entre quienes destacan en la actualidad los trabajos de Silvia Rivera y de los llamados “intelectuales

⁶⁰ Silvia Rivera, *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*, Aruwiñiri-THOA; La Paz, Bolivia, 2003, p.16.

indianistas-kataristas”. Éste enfoque cuestiona el modelo de Estado nacional mestizo homogéneo, presente en el discurso de las élites del país, el cual se ha revelado a partir de los levantamientos del año 2000 como inexistente en los hechos en la compleja realidad boliviana. En este apartado trabajaré la perspectiva indianista para analizar las propuestas alternativas que, frente a la crisis estatal, plantean.

Se dice que Bolivia es un país indígena, con rostro q’ara⁶¹. Desde la colonia se formó la República de Españoles y la República de Indios, ambos independientes entre sí pero subordinados a las dos instituciones principales de la colonia. La corona o el rey de España, y la Iglesia. La división implicó de alguna forma la posibilidad de mantener o recrear el orden social andino, aunque las comunidades indígenas fueron relegadas de la participación política y constantemente violentadas por la expropiación de sus territorios, como da cuenta de ello el THOA, razón por la cual:

“... no es raro que los indios, esencialmente los aymaras, se reconozcan como otro pueblo, como otra nación y hayan emprendido desde tiempo atrás toda una estrategia práctica de reapropiación política y simbólica del territorio para consolidar formas de autogobierno indígena.”⁶²

Desde mediados de la década de los sesenta emerge en La Paz y El Alto un nuevo tipo de organización que se desmarca de la tradicional organización sindical. Por su composición mayoritariamente indígena de migrantes de los ayllus a El Alto, han logrado crear una subcultura urbana que traslada sus formas de organización y sentido comunal a la zona urbana. Esa raigambre cultural les permite incorporar elementos urbanos a su matriz cultural, resignificando sus sentidos y apropiándolos al tiempo que mantienen su sentido de identidad. A esta tradición pertenece el movimiento indianista-katarista contemporáneo.

El movimiento Katarista como ideología es la base de reflexión y producción de conocimiento de los llamados intelectuales indianistas-kataristas. El primer documento elaborado como katarista es el Manifiesto de Tiwanaku:

“En el se expresan diversos horizontes históricos y temáticas ideológicas: la reivindicación de la cultura y del pasado indios, la conciencia de las nuevas condiciones de explotación que sufre el campesino, su impotencia por influir en las políticas agrarias del Estado, su rechazo ante la degradación de sus organizaciones sindicales, etc.”⁶³

Exponiendo de inicio la importancia de la cultura como primer valor a recuperar, el Manifiesto sienta los lineamientos generales que componen, hasta la actualidad, la agenda de

⁶¹ Qara significa blanco,

⁶² Álvaro García et.al, *Memorias de octubre*, Muela del diablo, Bolivia, 2004, p.51

⁶³ Silvia Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos...*, op,cit.,, p. 154.

lucha de las diversas vertientes del tupakatarismo. Dejando en claro en primer instancia la dominación cultural que se ha ejercido sobre los pueblos quechuas, aymaras y demás etnias en Bolivia, plantean que si bien quieren desarrollo y progreso económico, éste debe ser moldeado a partir de sus propias concepciones culturales. Tanto la economía, la educación y las formas de participación política deben ser expresión de su propio desarrollo histórico y por ende, en función de sus propios valores e intereses.

La recuperación de la identidad ha sido durante el proceso una de las dimensiones de la matriz indígena reconocida como fundamental. Hay dos grandes temas en torno a esta recuperación para la liberación: una de ellas es la autonomía de las tierras como espacios comunitarios y la otra, la importancia de la educación como mecanismo de igualación frente a la discriminación y segregación racial. Se expone de qué forma la educación mestiza sólo pretende anular u ocultar la identidad india y su asimilación a la cultura occidental.

“Primero nosotros nos avocamos a la parte mas objetiva primero queremos que ese hermano, hermana aymara quechua, lo que sea primero se identifique quien es y a eso lo llamaría yo la descolonización por que primero tiene que saber quien es el...”⁶⁴

Pablo Mamani viene planteando desde hace algunos años la reconstitución del Qollasuyo. Como intelectual aymara reconocido en diversos espacios, propone una caracterización de “intelectual” cercana a su propia condición y percepción del mundo.

“Para nosotros en cambio, el intelectual no es mas que una categoría práctica relacionada con la posibilidad de sistematizar las formas de entender el mundo y dar sentido a las visiones sociales de la sociedad dadas desde la experiencia cotidiana y extraordinaria de la vida social.”⁶⁵

Para Mamani, el dilema no esta en pensar desde el marco occidental de conocimiento, sino en el reconocimiento de que éste forma parte de la “episteme de la multiversidad” y que por ello, que ocupa un lugar más dentro de la diversidad de formas de pensar, reflexionar, racionalizar, conocer. La concepción de intelectual desde los pueblos aymara y quechua se inserta en la lógica del ayllu: el conocimiento, el saber esta “...constituida sobre múltiples experiencias y saberes, como la memoria oral, el manejo de los pisos y nichos ecológicos, las prácticas agrícolas, los sistemas rituales de curación de las enfermedades y la memoria mítica.”⁶⁶ Es un pensar para vivir, para el buen vivir o *suma qamaña*.

⁶⁴ Entrevista realizada a Abraham Delgado, Ciudad de La Paz, miércoles 19 de noviembre de 2008.

⁶⁵ Pablo Mamani, *Geopolíticas indígenas...*, op.cit., p.31.

⁶⁶ Mamani, *Geopolíticas*, p. 32.

El conocimiento no es disciplinar como en las ciencias occidentales, sino territorial, es un saber contextual, arraigado al territorio, holístico e integral. De ahí proviene su potencia insurreccional y su capacidad de mantenerse en estado latente en los tiempos de estabilidad.

El intelectual, para Mamani, sería aquel que tiene el conocimiento de la vida cotidiana y extraordinaria. “El *yatiri* o amauta indígena que no tiene cursos universitarios pero tiene una Gran visión de mundo, sus practica su cosmología y su vida...”⁶⁷. También aquel que participa políticamente, por ello, es en el katarismo donde encuentra elementos de formación teórica y política. Corriente que ha llevado al cuestionamiento del estado boliviano desde la organización de los ayllus y los sindicatos, comparte la línea que formulara Fausto Reinaga en los setentas. La categoría de lo indígena fue positivizada desde Reinaga (indios nos dominaron, indios nos liberaremos), desde entonces, el indianismo es una postura anticolonial y de autogestión.

Mamani propone “pensar en aymara” y traducir al castellano las palabras, conceptos, sentidos que existen en aymara pero que no tienen registro en el español, como forma de contribuir a formular una teoría desde lo propio: “Pensar un poco en lo aymara usar palabras aymaras para dar connotación a esas cosas que podemos decir me parece una salida, pero es una salida todavía no completa.”⁶⁸

Si bien Mamani no formula sus propuestas desde la perspectiva descolonizadora, propone pensar la descolonización de la siguiente forma:

Diría que la descolonización es un proceso doloroso de revertimiento de procesos de colonialidad o de colonización y de un espacio cultural, geográfico y político. Significaría, seguramente, transformar sustancialmente y descodificar, tal vez des-simbolizar, descontextualizar las categorías construidas como conocimiento prestigiosamente dado, y bajar a los niveles mas normales de repente para que emerja otro tipo de conocimientos o saberes, para que tengan la misma calidad o condición universal de entender y explicar el mundo.⁶⁹

Podemos caracterizar al indianismo como aquella postura, visión de mundo o ideología política que piensa desde la lógica comunal andina y aspira a lograr la reconstitución del Kollasuyo, del ancestral Kollasuyo. Para lograr este proyecto, se piensa reconstituir la lógica de vida comunal expresada en el ayllu. El ayllu se convierte en el espacio, en el lugar de enunciación del cual se proviene y al cual llegar.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Ibid..

⁶⁹ Ibid.

Uno de los indianistas más relevantes es Felipe Quispe, quien ha rescatado la tesis de las dos repúblicas en Bolivia: la República de los q'aras y la República india. La guerra de los ayllus es por la recuperación de los territorios indígenas ancestrales, que les fueron arrebatados desde la conquista española.

La reconstitución identitaria, la reconstitución de la historia.

Estrategias de la descolonización. El ayllu como proyecto político

El proceso de descolonización que se está registrando en Bolivia podemos caracterizarlo como la confluencia de dos dimensiones. Por un lado, una *memoria descolonizadora* que, como he intentado señalar en este capítulo, se construye a partir de la experiencia de rebelión indígena a lo largo de la historia colonial, liberal y popular. Por otro, por el *horizonte de descolonización* que se avizora como posibilidad a partir de la actualización de la tecnología de la resistencia, que contiene dicha memoria y que al tiempo que la ejerce la actualiza delineando un horizonte posible.

En ese sentido, el proceso descolonizador se registra en lo que denomino los espacios mínimos de lo social, es decir, en la vida cotidiana y las sutiles pero poderosas mallas que se entretejen en los espacios de relación social directa. En este apartado abordaré la perspectiva de la descolonización que se formula desde dos espacios con posicionamiento tupakatarista. Por un lado, el pensamiento de los jóvenes indianistas kataristas en voz de uno de sus integrantes, por otro, la recuperación de diversos trabajos publicados en la Revista Pukara, publicación mensual editada en la ciudad de La Paz, órgano de difusión de ideas de lucha “...en el combate de principios, en la guerra conceptual, de análisis, de información e investigación que libran los pueblos indígenas contra el ocupante colonialista” según exponen en su página web.⁷⁰

A través de una entrevista realizada a un grupo de jóvenes identificados como indianistas-kataristas, recuperamos las ideas centrales sobre su concepción de Bolivia como nación, de lo que implica la descolonización y sobre la estrategia de recuperación identitaria que proponen, así como la agenda de trabajo político que proponen a largo plazo.

La organización del grupo comienza en 2003, tras los levantamientos de El Alto, durante la Guerra del Gas. En 2005 logran formar una estructura de organización que les ha permitido progresivamente ir haciendo trabajo en diversas zonas de El Alto, La Paz y otros estados como Cochabamba. Realizan trabajo de formación política de cuadros, de diversos grupos que

⁷⁰ <http://www.periodicopukara.com/nosotros.php>, 23 de marzo de 2010.

conforman una estructura horizontal con un programa a desarrollar a largo plazo, pensando en diez años como mínimo para sentar las bases de la organización.

En el trabajo político en concreto primero se busca la identificación personal de los individuos que convocan. Dicha identificación como indígenas es considerada el primer paso para la descolonización, ya que lo boliviano es calificado como una identidad impuesta, que responde a la lógica del mestizaje y la modernización.

“Para mi ser boliviano es eso, ser colonialista, por que primero en función a ese nombre de Bolivia porque eso viene de la colonia, se construyen identidades, se construyen consignas, se construyen principios supuestamente, entonces el ser boliviano en este momento es ser mestizo, ser modernista, todo aquello. Yo entiendo que el colonialismo parte a partir de ese nombre de Bolivia y no solamente de algunos componentes objetivos, hay otros objetivos también, en hechos concretos como la educación, la religión, el mismo modo de interpretar el mundo social. En este caso nosotros hemos empezado a partir de este nombre de Bolivia como tal, como republica. Tu que te crees boliviano, a ver ¿quien te ha dicho de dónde aprendes? ¿Quien te dio ese nombre? empezaremos por ahí...”⁷¹

Desde la perspectiva de la desmitificación histórica impuesta, se cuestiona el sentido de los principales héroes nacionales como Simón Bolívar, Pedro Domingo Murillo, entre otros. Buscan que se descolonice históricamente, como persona. Que elaboren su propia identidad aymara, que se definan como aymaras. Se desestructura la bolivianidad a partir de hacer entender que la cultura boliviana no existe, desmitifican la constitución de lo boliviano reconociendo su raíz occidental.

El segundo paso es la apropiación, después del reconocimiento identitario, del territorio y de las formas de organización, de la reconstitución del territorio. Reconociendo a la nación aymara como históricamente sometida, dominada por una nación ficticia. Los territorios indígenas han sido descuartizados a nivel interno y a nivel internacional, por la división colonial de los cuatro suyos que formaban el Tawantinsuyu.

“El segundo proceso es que la descolonización nosotros la entendemos en que hay que recolonizar inclusive territorialmente el terreno, como tal, y por eso nosotros vamos mas allá de pequeñas consignas que para nosotros son reformistas ¿no?, eso son parches, nosotros por ejemplo provincia Murillo, es una demarcación territorial como provincia pero ¿Murillo qué es?, finalmente ¿qué es Murillo?, es un occidental, un europeo todo aquello.

Si queremos hablar de descolonización vamos así por todos lados y metámoslo así como es real, no empecemos a madurar o echarle florecitas. Bueno, eso esta bien para poder hacer alguna una teoría pero en la practica iremos mas allá.”⁷²

⁷¹ Entrevista Abraham Delgado, estudiante de la Universidad de El Alto, UPEA, noviembre, La Paz, 2008.

⁷² Ibid.

Se proponen sentar las bases de la interpelación al estado boliviano por lo menos en diez años, como primer momento de un proyecto a largo plazo. Sin embargo, no esperan un retorno idílico a la conformación ancestral, sino un avance pensando en el Koyasuyu actual que implica una actualización, a partir de reconstituir su esencia. En ese sentido, consideran que la toma del poder político es parte fundamental de su propuesta.

Incorporan diversas perspectivas teóricas en sus análisis, por ejemplo, utilizan el marxismo como herramienta. También recuperan el indianismo, sobre todo en la vertiente de Fausto Reinaga, como ideología. Entienden el katarismo-indianismo como la fusión de la doctrina indianista con la parte militar del katarismo.

La descolonización se debe dar en tres matrices, pensamiento, territorio, identidad.

Creen en un indianismo plural y antirracista, que no se defina por el color de la piel, sino por el color de las ideas, por el color del ideal que llevas dentro. Consideran como principios rectores macro el ama sua (no seas ladrón), ama quella (no seas mentiroso), ama llulla (no seas ocioso), el principio antirracista, el respeto a sus símbolos y héroes, mantener el ideal.

Realizan una crítica al “evismo” pero lo entienden como un proceso de transición, que antecede necesariamente al verdadero cambio, el cual vendrá en varios años. Sin embargo, consideran importantes los avances que se han hecho en cuanto a reformas en el ámbito educativo y en algunos espacios de gobierno.

Concluyo con esto. A veces la historia nos enseña que los proyectos grandes no se construyen en cinco ni en diez años, se construyen en mínimo tal vez quien sabe 40 o 50 años si acaso no llegamos a concluir este proyecto seguramente habrá otra generación que lo va a concluir. Estamos hablando a largo plazo y tenemos un sueño en ese sentido y empezamos con los hechos reales a ocupar espacios y avanzar en ese sentido porque de lo contrario te vas a quedar en el discurso.⁷³

Desde la década de los setenta del siglo XX comienza en Bolivia un proceso de recuperación de la identidad indígena, formulado en torno a la idea de la descolonización. Con el surgimiento de movimiento de educación popular comienza a florecer la idea de la desalienación y la superación del racismo y etnocentrismo como prácticas culturales asimiladas por los mismos indígenas mestizados que tienen contacto con los espacios urbanos. Algunas de las ideas que se han expuesto a través de la revista Pukara se encuentran las siguientes:

Para el Instituto de Investigación Cultural para Educación Popular (Oruro, 1971) la descolonización «trata de romper un círculo vicioso, es un acto de confianza en sí que

⁷³ Ibid.

emana de una colectividad que el sistema colonial había vaciado de toda confianza propia. Se trata de reconciliar al hombre consigo mismo. Es una búsqueda angustiada de identidad propia».⁷⁴

En la actualidad, señala Gutiérrez Condori, la descolonización va más allá, consiste en desmontar el aparato ideológico de las instituciones sociales como la escuela, las oficinas públicas y otros espacios donde están institucionalizadas y naturalizadas las prácticas racistas:

“...la descolonización implica un proceso de desestructuración y estructuración a nivel individual y social. En lo individual se debe buscar que los niños logren una autoestima equilibrada sin antivalores. En este mismo ámbito a las personas adultas, producto de una socialización alienada, se debe permitir el control de programas que llegan por la televisión, la radio o el internet para la difusión de políticas de fortalecimiento de la identidad grupal o cultural.”⁷⁵

La descolonización es también el respeto por la diversidad, que pasa necesariamente por un proceso de revaloración identitaria y el cambio en los patrones de socialización que se base en el reconocimiento, “desestructuración y reestructuración de los modelos mentales impuestos”

En síntesis, la descolonización debe implicar desarrollar políticas de potenciamiento cultural dirigidos al conjunto de la sociedad boliviana y no solo al sector indígena rural, difundiendo principios de libertad y valores que potencien la identidad local o étnica y la identidad nacional. La descolonización debe llevarnos a romper los modelos mentales alienados y socialmente impuesto que se caracterizan por posiciones individualistas y racistas que llevan a la intolerancia racial y cultural.⁷⁶

En diversos artículos de la revista se hace alusión al proceso descolonizador, que muchas veces es entendido o trabajado como sinónimo de liberación, emancipación, revolución, en ese sentido, si bien la mayoría de las veces en que es usado el término no se explicita su significado o contenido, pienso que el contexto que rodea el uso del término, es decir, que sea en una revista con un posicionamiento de reivindicación indianista, en la que la mayoría de sus artículos expresa la identidad indígena de múltiples formas.

Por ejemplo, se narra a través de la biografía de Constantino Lima la forma en que en movimiento indianista va cobrando forma y fuerza en Bolivia desde la década de los sesenta. Mencionan el origen de la utilización de la wiphala o la fiesta del Gran Poder, como espacios de disputa simbólica que se han ido recuperando progresivamente y que han cobrado mayor visibilidad a partir del proceso.

⁷⁴ Ramiro Gutiérrez Condori, “Conceptos para entender el proceso de descolonización”, en Revista Pukara, num. 17, 7 de marzo al 7 de abril de 2007, p. 5, documento word, o en: <http://www.periodicopukara.com/pasados/pukara-17-periodico.php>

⁷⁵ Ibid. 6.

⁷⁶ Idem.

La palabra aymara que quiere decir opresión es *jiskachasiña* que significa empequeñecer, ésa es la palabra para oprimir, empequeñecer, explotar, abusar. Los abusos empequeñecen al ser humano y empequeñecido es medio ser humano, está infantilizado.⁷⁷

Desde algunas perspectivas se piensa que la propuesta indianista de reconstitución del Qollasuyu se basa en concepciones idealizadas, románticas o pachamámicas de una recuperación de la concepción andina ancestral, sin mediaciones y casi por decreto. Sin embargo, a partir de la puesta en debate de temas como la nueva constitución, el estado, la nación, la comunidad, la estructura económica, la sociedad, la cultura y la historia, el indianismo en sus diversas vertientes y posturas ha generado conocimiento sistematizado y ha logrado proponer versiones originarias de lo que es la política, la comunidad, la justicia, las formas de autonomía y autogobierno, así como las propias formas de producción y reproducción de la vida.

Por ejemplo, en un texto citado anteriormente, Simón Yampara plantea que se podrían combinar formas de gobierno comunal y formas de gobierno liberal que establecieran un equilibrio, basado en el diálogo y la inclusión, en la cual convivieran ambas matrices culturales y no sólo la matriz liberal:

“Creo que hay que encaminar la práctica de los ayllus andinos, en el juego interaccionado de las parcialidades del *uta*. Uta tiene doble, triple connotación, no voy a explicar eso ahora. Simplemente indicar que, por ejemplo, la parcialidad uri/urin pensar que los doscientos cincuenta y cinco asambleístas electos puedan constituirse en esta parcialidad de Urin y los otros, x cantidad, no vamos a dar cifra exacta de asambleístas designados en discursos de otros por “usos y costumbres”, para nosotros por el derecho qullana, que se constituiría en otra fuerza que sería el ara/aran, esto para que las propuestas de ambos puedan juntarse e interaccionar en un taypi, que sería la interacción de ambas visiones, debates y propuestas que pueden ser los elementos constitutivos de la futura Constitución de cambio de las estructuras coloniales.”⁷⁸

Señala, por ejemplo, que la concepción andina no implica, desde las lecturas socialistas, colectivizar la pobreza, sino por el contrario, armonizar la dimensión espiritual con la material.

CONCLUSIONES

⁷⁷ Silvia Rivera, “Derechos humanos dentro del contexto indígena” en Agenda Defensorial. Pensar desde a diferencia. Memoria de Jornadas de Reflexión y análisis en el defensor del pueblo, octubre, diciembre de 2006, p. 11.

⁷⁸ Simón Yampara, Asamblea... p. 41.

El dilema contemporáneo en la Bolivia actual es producto de su historia larga, como vimos en el presente capítulo. Sin embargo, los elementos que están en juego implican el reconocimiento de su matriz indígena y la incorporación de ésta en la matriz liberal. La deliberación de la construcción del nuevo estado plurinacional no puede quedar sólo en el papel, como lo marca la Nueva Constitución Política del Estado.

¿Cómo se articulan memoria descolonizadora y horizontes descolonizador? Desde los tres espacios de construcción de conocimiento que hemos revisado se pueden percibir el horizonte de la descolonización. La necesidad de superar los marcos de la colonialidad y neo-colonialidad neoliberal, la elaboración de agendas de reflexión desde los mismos movimientos sociales o grupos participantes en los levantamientos, la ampliación de la ciudadanía, de la democracia, del marco legal, de las instituciones que median la participación social, la re-conceptualización de espacios significativos que conforman las relaciones sociales, el empoderamiento de los grupos subalternos, la generación de pensamiento crítico. Pensamos que la opción del estado plurinacional es la más viable en las condiciones actuales en Bolivia. Sin embargo, reconocemos también que el reto es imaginar posibilidades de construcción de otras formas de relación y organización social que se correspondan con la diversidad que caracteriza al país, ya que:

“Todas las culturas y pueblos que no corresponden al núcleo colonial y moderno no tienen una forma estatal en su seno, no la han producido históricamente, no corresponde a sus relaciones y estructuras sociales. Son estos pueblos los que están demandando y pensando una forma la necesidad de un gobierno multicultural.”⁷⁹

¿Cómo volvemos a pensar los temas universales que nos permitan reconstruir imaginativamente lo social, el mundo soñado? En el siguiente capítulo exploraremos algunas rutas posibles para aterrizar la epistemología descolonizada y descolonizadora.

⁷⁹ Luis Tapia, *Una reflexión sobre la idea de un estado plurinacional*, OXFAM, La Paz, 2008, p.112.

CAPITULO 4

ALTERNATIVAS EPISTEMOLÓGICAS EN EL CONTEXTO DE LA GLOBALIZACION.

Los cambios en lo que imaginamos, pensamos, planeamos y racionalizamos tendrán necesariamente consecuencias materiales. Sólo en estos términos muy amplios de unión de la mimesis con la intervención estética puede entenderse el amplio espectro del posmodernismo.

David Harvey, *La condición de la posmodernidad*.¹

Introducción

Este último capítulo pretende ser una exploración y debate teórico-metodológico de las posibilidades de construcción de conocimiento desde diversos lugares de enunciación. Volvemos, así, a la dimensión de lo complejo desde lo global-contemporáneo. Después de abordar el desarrollo regional de una perspectiva como la crítica poscolonial, profundizamos en la conceptualización de la descolonización desde el caso específico del proceso boliviano. Ahora volvemos con una mirada distinta al tema de las epistemologías otras. Pensar la transformación social en condiciones de derrota política requiere de un doble esfuerzo. Por un lado, esclarecer el panorama que en apariencia se nos presenta como caótico y sin sentido, para con ello lograr ubicar las posibles rutas de comprensión de los factores que imposibilitan la transformación. Por otro lado, recurrimos a la imaginación y al pensar fronterizo para renovar el pensamiento crítico y llevarlo un poco más allá, trasladar sus ejes de reflexión hacia horizontes de posibilidad que pensamos, aun están por construirse, pero que aparecen delineados en la gramática social.

Coincidimos con los planteamientos que hemos trabajado a lo largo de la presente investigación, de un amplio sector de intelectuales latinoamericanos, africanos e hindúes, que vienen desarrollando el concepto de “epistemologías otras”. Para que ese proceso de reconocimiento de la diversidad de formas de percibir, concebir, estructurar y pensar el mundo, la realidad social, sea visible como problema, viable como proyecto y factible como

¹ David, Harvey, *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Amorrortu editores, Argentina, 2004.

construcción epistémica, planteo el problema desde la concepción de transición epistémica, ya que sólo en un horizonte de diversidad epistémica es posible la descolonización que lleve a la socialización del poder.

Considero significativo pasar revista a las transformaciones narrativas que se han registrado en los últimos veinte años para reconocer los elementos que a nivel teórico y metodológico han permitido incorporar en la reflexión epistémica temas como la otredad, la crítica a la modernidad como narrativa dominante frente a la diversidad de experiencias de la modernidad o modernidades coloniales, la importancia de las coordenadas espacio-temporales en la investigación social, la pluralidad epistémica. Así mismo, el cuestionamiento a los modelos de racionalidad establecidos por la modernidad que contribuyeron en gran medida a invisibilizar la otredad y cómo los sistemas de dominación colonial-moderno transcribieron las historias de los otros en clave moderna, oscureciendo los contextos y los significados desde los cuales se formaron.

La colonialidad del poder plantea en términos generales que el mundo moderno, se constituyó sobre la lógica de la jerarquización y división de la humanidad a partir de la idea de raza. Es decir, la columna vertebral de la división del mundo en países desarrollados y subdesarrollados, entre pobres y ricos, entre independientes y dependientes, se entretejió con la idea de la raza como punto de partida para establecer una diferenciación que trasciende lo cultural. La idea de raza como diferenciación humana-social fue progresivamente asumiendo connotaciones de alteridad; lo otro, lo diferente, lo ajeno, fueron caracterizados y finalmente conceptualizados como razas.

Pero más aun, en torno a esta diferenciación racial se construyó todo un marco explicativo, simbólico y material, para concebir la diferencia, lo que Quijano denomina, la colonialidad del saber, que tiene en el eurocentrismo su concepción de mundo mas establecida. El eurocentrismo, o la concepción dominante de Europa como centro del mundo, es una idea muy poderosa que prevalece hasta nuestros días y que se expresa y toma forma de múltiples maneras.

Frente a esta idea de que existe un centro desde el cual emanan las formas “correctas” y pre-establecidas de pensar el mundo, subyace la dominación en sus diversas formas. Por ello, la relación entre conocimiento y poder es insoslayable cuando se quiere abordar el problema de la construcción de conocimiento en regiones del mundo consideradas como subalternas.

El debate poscolonial pone en evidencia la forma en que el proyecto de la modernidad tiene como una de sus premisas fundamentales la violencia epistémica. La diversidad de experiencias del mundo de la vida fueron ubicadas en coordenadas jerárquicas partiendo de la idea de lo ajeno, lo otro. A partir de la intersección con la idea de raza, ésta alteridad fue subalternizada.

Hasta hace algunos años el hecho de que cada sociedad o cultura creara y recreara sus propias formas de comprensión del mundo y de la vida, de sentidos y significados, de materialidad y corporeidad, no era considerado un problema relevante del conocimiento. Antes bien, éstas formas diversas habían sido subsumidas, cuando no invisibilizadas por los parámetros de conocimiento mundial hegemónico que se expresan en métodos y teorías, en disciplinas y temas de investigación que se superponen a las especificidades de cada región, país, nación y cultura.

La disputa por el reconocimiento de la diversidad epistémica se ha extendido y cobrado forma como proyecto rizomático, ha entrado al debate académico y ha forjado una agenda propia de reflexión que busca posicionar las “epistemologías otras” como parte de la acumulación de conocimiento de la historia mundial. El proceso de apertura de los espacios de competencia de las “epistemología otras” pasa no sólo por una resignificación-apropiación-creación de conceptos y teorías, de disciplinas y metodologías, de problemas o temas para la investigación. Atraviesa también los espacios educativos y de investigación, pasa por la necesaria renovación de los modos en que pensamos y cómo lo pensamos. Por el desplazamiento de los marcos de referencia de la modernidad hacia otros espacios ya sean liminales o subterráneos, invisibles u ocultos. Y sobre todo, por las prácticas cotidianas, en los espacios mínimos de la vida social, en donde toman forma y concreción.

Pensando en ello, en este último capítulo intentaré discernir sobre los elementos que permitieron visibilizar problemas del conocimiento que hasta hace algunos años no eran considerados siquiera como factibles de investigación social. La diversidad, la identidad, la otredad así como una reconceptualización del tiempo-espacio son puntos centrales que se incorporan en las actuales perspectivas de la investigación no sólo desde las ciencias sociales. El lugar de enunciación y la estructuración de relaciones de poder y por ello, la disputa política de los espacios simbólicos del conocimiento se vuelven centrales para la construcción de un horizonte descolonizador de las subjetividades, como vienen planteando autores como Aníbal Quijano, Silvia Rivera, Walter D. Mignolo, Gayatri Spivak entre muchos otros.

Repensar la propia historia desde nuevos marcos teóricos o posturas metodológicas como la interdisciplinariedad y multidisciplinariedad también constituyen ejes de reflexión desde los cuales el subalterno como sujeto de acción histórica se puede resignificar. Realizar el giro epistemológico que propone Mignolo implica mirar desde los límites o intersticios de la historiografía tradicional. Pero para que ello sea factible, es necesario reubicar las coordenadas de la epistemología, abrir los espacios del debate del conocimiento y la conceptualización y caracterización de lo conocible. También implica una política de enunciación del subalterno que, como dice Spivak, no ha sido traducido al lenguaje moderno.

En tiempos en los que discursos como el de globalización o posmodernidad se vuelven hegemónicos, es pertinente replantear las cuestiones del conocimiento desde éstos nuevos espacios. Nuevas concepciones y términos han permitido observar problemas que habían sido relegados de la reflexión social. El “conocimiento” en la actualidad desde las vertientes que venimos trabajando, se percibe como un acto multidimensional que no sólo se ejecuta desde la academia. Los saberes, el sentido común, la acumulación de conocimiento, la memoria son espacios de reflexión desde los cuales se disputa el poder de conocer desde “epistemologías otras”.

Para cerrar el debate sobre la condiciones reflexivas que han abierto el horizonte a la diversidad epistémica, en el primer apartado reconoceré los elementos que el marco epistémico global, que ubico en las coordenadas de la globalización y la posmodernidad entendidos como los grandes metarrelatos contemporáneos, han hecho emerger a partir de las tensiones propias de discursos pretendidamente totalizantes. Ambas narrativas, al tiempo que pretenden ser explicativas de manera sistémica de la realidad actual, han contribuido a la fractura de los modelos universalistas y homogéneos, incluidos sus propios fundamentos.

Recuperaré los aportes de los sistemas complejos en sus contenidos teóricos y metodológicos para pensar la transición epistémica y fundamentar la pluralidad epistémica. Los estudios poscoloniales asumirán desde esta perspectiva un sentido orientador de la reflexión y de las nuevas formas de abordar lo social.

Globalización y posmodernidad: ¿nuevos lugares de enunciación?

Globalización y posmodernidad son conceptos polisémicos que han sido y continúan siendo objeto de debate desde diferentes espacios, sin que hasta la fecha exista un consenso en cuanto a su significado. En este apartado intento reflexionar sobre los usos del término y sobre la existencia de contenidos claros de ambos conceptos para las cuestiones del

conocimiento. Considero importante establecer coordenadas de significación, pues pareciera que es desde ambos conceptos que se esta conformando un nuevo escenario mundial desde el cual se resignifica la realidad y se re-valoran las temáticas y problemáticas susceptibles de investigación. Es decir, pienso que tanto globalización como posmodernidad conforman un marco epistémico complejo desde el cual el pensamiento crítico se esta renovando, resignificando y repensando constantemente.

Por ello, en el presente capítulo intentaré discernir si globalización y posmodernidad pueden ser caracterizados como el “marco epistémico” de nuestro tiempo. Entiendo por marco epistémico aquel conjunto de ideas, percepciones, imaginaciones y significaciones que conforman el sentido común de conjuntos humanos amplios e integrados. Una mejor definición es la que propone Rolando García, el cual sería “... un sistema de pensamiento, rara vez explicitado, que permea las concepciones de la época en una cultura dada y condiciona el tipo de teorizaciones que van surgiendo en diversos campos del conocimiento.”².

Dicho marco epistémico, si bien responde a una dimensión histórica y mundial, considero que también contiene dimensiones que se derivan de las regiones, subregiones, y realidades locales que conforman la diversidad de culturas del orbe mundial. En este juego de cajas chinas, en las que consideraremos tanto lo local, como lo nacional, lo regional y lo mundial, intentaremos distinguir el peso de la globalización y la posmodernidad como marco epistémico. A partir de esta concepción de marco epistémico estableceré diferentes niveles que me permitan diferenciar entre un marco epistémico global, uno regional, otro nacional y por último, uno local.

Marco epistémico global: conformado desde la lógica de sistema-mundo, entenderé dicho marco desde los lineamientos generales de los grandes mitos fundantes que conforman el imaginario del mundo contemporáneo modernidad, democracia, progreso, transformación social, son mitos que se ven confrontados, cuestionados y replanteados desde la posmodernidad y la globalización.

Marco regional: pensando en la concepción de países centrales, periféricos y semi-periféricos, dicho marco sería producto de las tensiones, contradicciones y transformaciones que dicho imaginario genera de las epistemologías otras o epistemologías desde el sur frente a los proyectos del capitalismo mundial; pensar desde los proyectos contra-hegemónicos

² Rolando, García, *El conocimiento en construcción. De las formulaciones de Jean Piaget a la teoría de sistemas complejos*, editorial Gedisa, España, 2000, p. 157.

implica pensar la idea de Latinoamérica como unidad en la diversidad. Considero que el debate poscolonial sería un producto del marco regional.

Marco nacional: el proyecto de nación moderno contemporáneo se ve cuestionado por las transformaciones que conlleva la implementación del neoliberalismo, que responde a la lógica de la nueva realidad que conforman la globalización y la posmodernidad, y por la búsqueda de inclusión de los nuevos sujetos y su reconocimiento dentro de la lógica nacional, como es el caso de Bolivia.

Marco local, conformado por las diversas propuestas que se gestan desde los grupos contra-hegemónicos en los espacios mínimos de organización social, como la comunidad, el barrio, el municipio, el partido político, la academia o los espacios simbólicos como las identidades desde donde se construyen proyectos alternativos desde los grupos subalternos.

Si bien puede parecer esquemática, dicha diferenciación de niveles me permitirá explorar la forma compleja en que están interseccionados los diversos niveles que conforman la realidad social. Ello con la intención de pensar la posibilidad de la descolonización no como un proceso local, aislado y factible sólo por voluntad colectiva, sino como un problema de dimensiones globales que requiere de procesos de transformación cognitiva, es decir, de incorporación de nuevos significados. Este proceso a su vez implica una apertura a la concepción del cambio como posibilidad.

Así, en el fondo este trabajo pretende pensar las posibilidades de incorporar la noción de cambio, de transformación, como posibilidad. El caso boliviano es significativo y ofrece luces en este sentido.

Sobre la posmodernidad

La mutación histórica que venimos experimentando en las últimas décadas, y que se ha dado en caracterizar desde algunos ámbitos como posmodernidad, sigue siendo tema de debate desde las ciencias sociales. Sin embargo, no se puede entender posmodernidad sin globalización, de hecho, hay quienes asignan a la posmodernidad estatus de dimensión cultural del fenómeno de la globalización. Para autores como Lipovetsky, por ejemplo, la posmodernidad sería producto de dicha mutación cultural, la cual responde a una nueva fase

del individualismo occidental que se diferencia de etapas anteriores por su intensificación.³

Dicho individualismo en su nueva fase se caracteriza por:

“Ruptura con la fase inaugural de las sociedades modernas, democráticas-disciplinarias, universalistas-rigoristas, ideológicas-coercitivas, tal es el sentido del proceso de personalización cuya asimilación a una estrategia de recambio del capital, aunque tenga aspecto humano, resulta absolutamente limitada.”⁴

A esta concepción de individualismo exacerbado se contraponen en la actualidad planteamientos como las identidades colectivas, los movimientos sociales o las comunidades indígenas; el replanteamiento de los estados nación o los proyectos de integración regional se estarían dando desde esta nueva dimensión del sujeto.

El núcleo del debate de la posmodernidad sería la crítica o cuestionamiento de la razón instrumental moderna, del proyecto de la modernidad y por ende, de los relatos de emancipación que acompañaron su desarrollo. Ideas-fuerza como progreso, desarrollo y transformación han sido cuestionadas e incluso declaradas fallidas o falaces. La modernidad no cumplió sus grandes promesas, los grandes relatos o metarrelatos entendidos como el sentido final de la etapa histórica de la modernidad, han fracasado en su intento de concreción. Con ello, también se estaría cuestionando los proyectos nacionales y las identidades fijas y homogéneas, la historia universal, el sujeto moderno y sentido mismo de la transformación social desde el proyecto socialista.

Sin embargo, al debate posmoderno se le ha criticado desde diferentes espacios por su falta de rigor, relativización al extremo, fragmentación y pesimismo frente al futuro. Incluso, el término se utiliza peyorativamente para descalificar a quienes son considerados superficiales en sus análisis, o simpatizantes de la filosofía del “todo vale”. Se le adjudican al discurso posmoderno características que no necesariamente contiene en sus planteamientos y que se hacen mas evidentes cuando no se acompaña de una crítica rigurosa de los efectos negativos que acompañan el debate o cuando se le asume como un ambiente dado ante el cual no hay salida. En ello radica su polivalencia.

La posmodernidad, dice Samuel Arriarán, es más bien un periodo histórico en el cual se estarían expresando de manera acentuada rasgos de una crisis de larga duración que inicia allá por la década de los setenta del siglo pasado. Desde esa perspectiva, la posmodernidad tiene un sentido histórico y es consecuencia de procesos de deterioro social, de las

³ Gilles Lipovetsky, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, 13ª edición, España, 2000, p. 5.

⁴ Ibid, p.6.

condiciones de vida de las mayorías, pero también de una falta de recursos ideológicos y prácticos para elaborar proyectos alternativos de largo alcance.

Como dice Alberto Follari, la posmodernidad no existe porque existan autores que estudien lo posmoderno o que se asuman como posmodernistas, sino porque "...hay factores estructurales que llevaron al agotamiento de los efectos progresivos de la razón moderna."⁵ La implementación de las reformas estructurales y sus consecuencias nocivas han llevado a una percepción generalizada de ausencia de alternativas para pensar el futuro, de ahí que el futuro se proyecte en el mañana, en lo inmediato, bajo el supuesto siempre frágil de la estabilidad, bajo la esperanza de conservar el empleo, de mantener el ingreso, la salud, de regresar del trabajo y encontrar completa a la familia. La precariedad de la vida cotidiana se expresa en la incapacidad de proyectar un futuro más allá de la inmediatez y la satisfacción momentánea.

Para autores como Lipovetsky, dicha mutación histórica iniciaría desde la primer posguerra, y consistiría en la fractura de la socialización disciplinaria, la preeminencia de la persona y todo aquello que conlleve a su consolidación individual. A este nuevo tipo de sociedad es la que denomina posmoderna:

"Sociedad posmoderna: dicho de otro modo, cambio de rumbo histórico de los objetivos y modalidades de la socialización, actualmente bajo la égide de dispositivos abiertos y plurales; dicho de otro modo, el individualismo hedonista y personalizado se ha vuelto legítimo y ya no encuentra oposición; dicho de otro modo, la era de la revolución, del escándalo, de la esperanza futurista, inseparable del modernismo, ha concluido. La sociedad posmoderna es aquella en que reina la indiferencia de masas, donde domina el sentimiento de reiteración y estancamiento, en que la autonomía privada no se discute, donde lo nuevo se acoge como lo antiguo, donde se banaliza la innovación, en la que el futuro no se asimila ya a un progreso ineluctable."⁶

Pareciera que, contrariamente a la sociedad moderna, que creía en el futuro, el progreso y el desarrollo intermitente de la sociedad, la posmoderna es una sociedad desencantada, que vive instalado en un presente perpetuo, en el aquí y el ahora, sin proyección a futuro. No existe un proyecto histórico movilizador, por ello vivimos la era del vacío. El proceso de personalización lo abarca todo, expresándose de manera acentuada en la apoteosis del consumo y la eclosión de las identidades desechables:

"...cultura posmoderna detectable por varios signos: búsqueda de calidad de vida, pasión por la personalidad, sensibilidad ecologista, abandono de los grandes sistemas de sentido, culto de la participación y la expresión, moda retro, rehabilitación de lo local, de lo regional, de determinadas creencias y prácticas tradicionales."⁷

⁵ Roberto Follari, "Pensar la posmodernidad" en http://www.antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=860

⁶ Gilles Lipovetsky, *La era...op.cit.*, , p. 9.

⁷ Ibid, p. 10.

Sin embargo, señala Lipovetsky, no es verdad que estemos condenados en la posmodernidad a una carencia de sentidos, el valor central es el individuo y su derecho a consumir su libertad y realización plena. La posibilidad de la emancipación se vuelve una cuestión personal, los estilos de vida se vuelcan a la espiritualidad, al encuentro con uno mismo, a la introspección para la liberación emocional.

Tanto el intenso desarrollo tecnológico como la abrumadora presencia de los medios de comunicación en la vida cotidiana, que saturan de información al individuo con consecuencias negativas, se vuelven centrales en las actividades de los nuevos sujetos. Cuando existe la posibilidad de acceder a estos, los espectáculos en todas sus variantes, desde la televisión abierta hasta los conciertos masivos, desde *face book* hasta los videojuegos, se encuentran orientados por los grandes conglomerados y multinacionales encargadas de difundir dichas actividades, creando sensibilidades condicionadas, gustos estándar, necesidades impuestas que responden a la lógica del mercado e incluso generando gustos “alternativos” para los cuales también se cuenta con una mercancía apropiada, con lo cual:

“...la comunicación tiene ese lado peligroso según el cual juega con la humanidad; deshumaniza en el sentido de que desorienta con respecto de la verdad, ataca al hombre en su inteligencia y voluntad, inculcando conocimientos que no son verídicos y torciendo los deseos hacia lo que es proyectado por los fabricantes de mensajes. Se vacían o adulteran los símbolos.”⁸

Lo seductor de los preceptos de la posmodernidad es que independientemente de que se comulgue con ellos o se critiquen, es desde un nuevo ambiente que podemos caracterizar como ambiente posmoderno, que se han abierto espacios de reflexión que la razón moderna e instrumental, secular y hegemónica había invisibilizado o negado a partir de sus pretensiones de universalidad, homogeneidad y sistematicidad.

Es decir, al ser cuestionada la “racionalidad”, el “conocimiento” y el método científico, se abre el espacio para considerar “epistemologías locales” que corresponden a realidades específicas, no consideradas por la dominante. Por las fisuras que presenta el pensamiento dominante han comenzado a colarse elementos de renovación epistemológica.

Desde esta postura, autores como Gianni Vattimo desarrollan sus reflexiones en torno a la posmodernidad, la cual caracteriza como la expresión de una sociedad de la comunicación generalizada.⁹ La posmodernidad es producto de la crisis-superación de la modernidad, el fin

⁸ Mauricio Beuchot, *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, Universidad Intercontinental- Miguel Ángel Porrúa, México, 1996, p. 65-66.

⁹ Gianni Vattimo (et.al), *En torno a la posmodernidad*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 9.

de la modernidad para el autor estaría relacionado con la cancelación de un sentido único de la Historia, por ello: "...la modernidad deja de existir cuando –por múltiples razones– desaparece la posibilidad de seguir hablando de la historia como una entidad unitaria."¹⁰

Es desde los márgenes de la historia occidental, desde los países del Tercer Mundo, que se cuestiona la concepción lineal y ascendente del desarrollo de la humanidad, y es desde éste cuestionamiento que se abren espacios para la reflexión de otras historias posibles, que tendrían como sujetos a los subalternos de la visión hegemónica:

"...los pueblos primitivos, los así llamados, colonizados por los europeos en nombre del buen derecho de la civilización "superior" y más desarrollada, se han rebelado y han vuelto problemática *de hecho* una historia unitaria, centralizada. El ideal europeo de humanidad se ha manifestado como un ideal más entre otros muchos, no necesariamente peor, pero que no puede pretender, sin violencia, el derecho de ser la esencia verdadera del hombre, de todo hombre..."¹¹

Para Vattimo, los medios de comunicación juegan un papel central en la sociedad posmoderna. Esto conlleva a la expresión de sociedades más complejas y caóticas, y es desde dicho caos que se constituye el espacio de la emancipación. Esta sociedad de la información, se caracterizaría por la representación a través de los medios de comunicación de múltiples realidades, ya no de una realidad única:

"...en la sociedad de los medios de comunicación, en lugar de un ideal de emancipación modelado sobre el despliegue total de la autoconciencia, sobre la conciencia perfecta de quien sabe como están las cosas (bien sea el Espíritu Absoluto de Hegel o el hombre liberado de la ideología como lo concibe Marx), se abre camino un ideal de emancipación que tiene en su propia base, más bien, la oscilación, la pluralidad y en definitiva, la erosión del mismo "principio de realidad".¹²

Por ello, el sentido del debate que nos interesa rescatar de la posmodernidad es aquel que apunta al centro de la razón moderna, eurocéntrica y universal, desde donde existe sólo una realidad y un pensamiento hegemónico y dominante. Si es desde la posmodernidad, como crítica de la razón moderna que podemos abrir el espectro del debate y plantear la posibilidad de una racionalidad alternativa, entonces retomaremos algunos de sus planteamientos. Creemos, al mismo tiempo, que aunque se niegue su carácter crítico, el discurso posmoderno debe ser tomado en su sentido de crítica y superación de los discursos acabados, cerrados, universalistas y esencialistas y como un espacio para la reflexión más que para la relativización de las ideas de la modernidad hegemónica.

¹⁰ Ibid, p. 10.

¹¹ Ibid, p. 12.

¹² Ibid, p. 15.

“La post-modernidad se enfrenta al pensamiento realista porque es imposible llegar a la objetividad del conocimiento, e intenta -desde una concepción relativista- cambiar la noción de objetividad por la noción de "neutralidad". De esta manera el conocimiento no tiene objeto y se desvanece la misma gnoseología. Al respecto se quiere en muchos casos romper con todo lo establecido y buscar el cambio por el cambio. Se deja así casi toda razón de ser individual o social de la "ciencia del hombre" y no sólo no interesa la verdad acerca de su naturaleza, sino que se pone un interrogante radical a la capacidad del hombre por llegar a cualquier conocimiento que le permita perfeccionar su individualidad o su relación social.”¹³

Respecto a la recepción del debate de la posmodernidad en América Latina, podemos mencionar el trabajo de José Joaquín Brunner, quien plantea que la posmodernidad es el clima de una nueva época, la cual responde al conjunto de transformaciones que se han venido experimentando en los últimos años, especialmente del proceso de globalización, de la cual sería su expresión cultural. La nueva civilización material emergente. Es una nueva producción de la subjetividad la que da sentido a lo que actualmente se denomina, de forma polémica, posmodernidad. “La cultura que recoge los temores del cambio de época y los refleja de manera conciente es la cultura posmoderna.”¹⁴

Si bien el concepto de posmodernidad tuvo sus orígenes en la arquitectura, la danza, la pintura y el teatro, para la década de los ochenta se convierte en un campo de disputa teórico debido a sus evidentes implicaciones en los cambios que se suscitan en las relaciones sociales. El hecho de que no existe una definición única, homogénea ni un consenso en torno a su significado, da cuenta de la complejidad de los fenómenos que intentan ser explicados desde su articulación, es decir, si bien es un concepto polisémico, esa misma característica de su ausencia de significación dura, responde a la dificultad de fundamentar de manera única su contenido, ya que posmodernidad intenta dar cuenta de un conjunto de transformaciones en tensión, contradictorias y dinámicas y no de una realidad específica y dada. Por ello se pone “de moda” la desconstrucción de los discursos, el descentramiento que proviene del vaciamiento del sujeto y de las grandes teorías y categorías de la modernidad, todo es discurso, los márgenes, los fragmentos, lo minoritario, lo diferente. No hay un asidero y pareciera que “todo lo sólido se desvanece en el aire”.

Sin embargo, existen ejes orientadores que pueden contribuir a su delimitación. Por ejemplo, el proceso de la posmodernidad sólo puede ser abordado desde la crisis de la modernidad. Como dice Nicolas Casullo, el tema de la crisis de la modernidad nace con ésta, se remonta a su génesis y lo acompaña en su desarrollo. Entendemos entonces la posmodernidad como la

¹³ Lila Blanca, Archideo, “Consideraciones filosoficas y globalización”, en .p. 3.

¹⁴ José Joaquín, Brunner, *Globalización cultural y posmodernidad*, FCE, México, 1998, p. 47.

contracara de la modernidad, tal vez su faz crítica, o mejor dicho, la parte invisibilizada de la modernidad.

Quizá la posmodernidad no alude a una nueva era o periodo como tal, sino al reconocimiento de múltiples temporalidades presentes de manera oscura en una supuesta única modernidad. Si nunca hasta ahora el hombre había estado tan conciente de "...la crisis de valores, razones, relatos sustentadores del vivir, conocimientos fundantes."¹⁵, si la modernidad fue la era en que la razón institucionalizó al mundo, lo nombró y lo dotó de sentido, en la posmodernidad la razón estaría cuestionada., expresando con ello el fin, el agotamiento de los metarrelatos legitimadores de la modernidad al decir de Casullo:

"El presente que habitamos mostraría una fragmentación extrema de la experiencia del hombre, manejados por las lógicas de lo tecnourbano-masivo-consumista. Fragmentación que no podría retornar a ningún valor, plan o cuerpo simbólico integrador de los significados."¹⁶

La posmodernidad sería sólo una más de las formas de expresión de la crisis de la modernidad en que ésta nace, la característica que asume la crisis de la modernidad en la época actual. Como dice Casullo, quizá la única diferencia respecto a otras épocas de crisis de la modernidad sea el número de utopías que han entrado en crisis, ya sea por que se ha demostrado su incapacidad de concreción, o porque se concretaron de manera perversa.

"Cierta crítica posmoderna argumenta que este disolverse de las representaciones modernas, de sus relatos patriarcales, de su concebirse como un todo orgánico en marcha, permite por primera vez imaginar una cultura sin legados que cumplir, sin fanatismos de los cuales sentirse parte, sin sueños omnicomprensivos que padecer."¹⁷

Planteo entonces que en este trabajo entenderé a la posmodernidad, siguiendo ideas planteadas por Fredric Jameson, como un espacio de cuestionamiento de la misma modernidad, quizá su sentido crítico, más que, como se plantea desde algunas posturas, como una era nueva. Es decir, la posmodernidad sería la parte ausente como negativo de la modernidad. La diversidad cultural, lo heterogéneo, lo mestizo, lo subalterno, lo diverso, lo trasgresor, lo subsumido como parte necesaria del proyecto de legitimación de la modernidad, pero específicamente de la modernidad capitalista. Por ello, a pesar de las críticas que ha generado el concepto, como diría Jameson:

¹⁵ Nicolás Casullo (comp. y prólogo), *El debate modernidad-posmodernidad*, ediciones El cielo por asalto, Buenos Aires, 1993, pp.14.

¹⁶ Ibid, p.19.

¹⁷ Ibid, pp.19-20.

“El asunto es que estamos a tal punto *dentro* de la cultura de la posmodernidad, que su rechazo superficial es tan imposible como complaciente y corrupta es cualquiera celebración igualmente superficial.”¹⁸

Para Jameson, la posmodernidad se expresa en las transformaciones culturales comunes, tanto para Oriente como para Occidente, que vivimos en la era de la reestructuración del capitalismo tardío, pero de una cultura que sería expresión de la politización que desde los ámbitos concebidos como tradicionalmente políticos, han dejado de tener expresión consistente o están siendo cuestionados¹⁹. Por ello no es extraño que hoy día abunden las reflexiones en torno a la relación cultura-política y sus interconexiones.

Así pues, entiendo a la posmodernidad como un mirador que permite visualizar lo subterráneo de la modernidad. También, siguiendo la argumentación, consideraré que se puede hacer una resignificación de la historia desde la posmodernidad, a contracorriente de quienes la conciben como el “fin de la historia”. Es decir, una lectura de la historia invisible a la modernidad pasa por las percepciones de la posmodernidad.

Repensando a la modernidad desde su espesor negado es que, considero, entienden la posmodernidad discursos como los de los estudios poscoloniales, el pensamiento crítico que se asume como posmoderno, los estudios culturales, los estudios subalternos; por ello, una de las hipótesis de este ensayo es que sin debate sobre la posmodernidad no hay crítica poscolonial. Es decir, la crítica poscolonial sólo puede plantearse desde la posmodernidad, como espacio de crítica y crisis de la modernidad, desde donde se abre la posibilidad de criticar el eurocentrismo como núcleo epistémico de la modernidad. Como un nuevo momento del debate del pensamiento crítico, sólo que posicionado desde otro lugar, desde la pluralidad epistémica.

El estudio de la cultura entendida en su sentido más amplio, como una dimensión constitutiva de la vida social, como el proceso de producción social de la vida, como la arena de disputa política, social, epistemológica, desde donde se confiere sentido y significado a las acciones humanas, ha ensanchado el estudio de lo social, cuestionando las concepciones tradicionales de interpretación de la cultura; desde este nuevo lugar de enunciación, los grupos subalternos son incorporados como sujetos activos, constructores de significados y cuestionadores de la hegemonía:

¹⁸ Fredric Jameson, *Teoría de la posmodernidad*, Editorial Trotta, Madrid, 1996, p.92.

¹⁹ Pienso por ejemplo en los partidos políticos y la crisis de representación por la que atraviesan, mientras que colectivos como los danzantes o grafiteros, que se reúnen con un fin en apariencia cultural, establecen nuevas relaciones de expresión política.

“Puesto que hemos tenido que aprender que la cultura actual es cosa de los *mass media*, por fin hemos empezado a entender que la cultura siempre lo fue y que las formas o géneros antiguos (incluso los antiguos ejercicios y mediaciones espirituales, los pensamientos y expresiones) también eran, cada uno a su manera, productos de los *media*.”²⁰

Pensar la posmodernidad de oposición como la caracteriza Boaventura De Sousa Santos, es decir, como crítica de la modernidad para construir alternativas epistemológicas, en vez de asumir el posmodernismo celebratorio, que abandonan la tarea de pensar formas alternativas y se quedan en la exaltación de la contingencia²¹, es el horizonte que rige la reflexión posmoderna de este trabajo.

Sobre la globalización

¿Cuáles son las implicaciones de enunciar desde la “era de la globalización”? ¿Existe en realidad un nuevo contexto desde el cual se formula el conocimiento contemporáneo? ¿El fenómeno de la globalización tiene efectos reales en la construcción de conocimiento? De ser así, ¿cuales y de que forma se están expresando?

Para comenzar este apartado sería esencial esclarecer el sentido y significado de lo que en la actualidad se caracteriza como globalización: ¿El capitalismo siempre ha sido global?, mientras para algunos aquello que se denomina globalización consiste en una nueva fase del capitalismo mundial, el cual tendría en el descubrimiento de América su momento inicial, para otros significa una nueva era de la historia de la humanidad, marcada por la tendencia creciente a la homogeneización de los patrones de consumo cultural, el *achicamiento* del mundo producto de las nuevas tecnologías de la información y la convivencia en el marco de los gobiernos democráticos; la globalización también sería una respuesta a la expansión del sistema democrático y a la instrumentación de las políticas neoliberales.

Por lo mencionado anteriormente, la globalización es un fenómeno complejo el cual hay que desmenuzar, o desestructurar, para poder discernir sus implicaciones en la construcción de conocimiento. Sin embargo, considero que como visión de mundo hegemónica, la globalización sí transforma las formas en que nos aproximamos a la realidad social, ya que no es lo mismo hablar *sobre* la globalización que *desde* la globalización. Términos como *glocalización* intentar ser expresión de la localización de los fenómenos de la globalización en

²⁰ Fredric Jameson, *Teoría...*, op.cit, p. 98.

²¹ Boaventura de Sousa Santos, *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*, CLACSO-Plural-CIDES-UMSA, Bolivia, 2008.

espacios mínimos como la nación, el entorno o la comunidad, y de las transformaciones que se generan a partir de su incorporación en estos espacios.

Pensando la globalización como espacio referencial de producción de conocimiento, surgen las siguientes preguntas: ¿podemos interpretar al proceso de globalización como un sistema complejo que conforma, al tiempo que diluye, nuevos escenarios de posibilidad, nuevos lugares de enunciación? ¿Es desde la globalización que podemos enunciar y asimilar problemáticas que hasta antes de su irrupción como discurso eran invisibilizadas? ¿La globalización esta en proceso de construcción y esta a su vez atravesada por la crisis societal? En los párrafos siguientes trataremos de ir aclarando estas preguntas.

Comencemos por las caracterizaciones generales que se han dado sobre el fenómeno de la globalización. Para José Joaquín Brunner la globalización puede ser descrita a partir de cuatro dimensiones:

- i) la universalidad de los mercados y el avance del capitalismo posindustrial;
- ii) La difusión del modelo democrático como forma ideal de organización de la polis;
- iii) La revolución de las comunicaciones que lleva a la sociedad de la información; y
- iiii) la creación de un clima cultural de época, usualmente llamado de la posmodernidad.”²²

La globalización se estructura en torno a cuatro ejes centrales como dice Brunner: la ampliación del modelo capitalista por primera vez en la historia de la modernidad a todo el orbe mundial; el modelo de la democracia como sistema de organización global, tras la caída del socialismo real; la intensificación de las comunicaciones y las tecnociencias; y un clima cultural que se produce debido a las transformaciones enunciadas y que ya hemos señalado como posmodernidad. A lo anterior se suma una percepción generalizada de caos e incertidumbre:

“Las tecnologías disponibles, y las ciencias en que se fundan, han cambiado para siempre nuestra representación del mundo y nuestra manera de estar en él, al costo sin embargo de destruir nuestras certezas y dejarnos sumidos en la perplejidad. Paradojalmente el conocimiento nos ha vuelto más inseguros; no menos.”²³

El discurso de la globalización, de quienes lo asumen como discurso de legitimación del poder, recrea o inventa una realidad que no existe o no esta consolidada, y que sin embargo ha colonizado nuestro pensamiento y nuestra cotidianeidad, haciendo parecer que efectivamente el mundo se compactó y que ahora todos los seres humanos pertenecemos a una misma

²² José Joaquín, Brunner, *Globalización cultural ...*, op.cit., p.27.

²³ Ibid, p.40.

cultura, consumimos en un mismo mercado, convivimos en la democracia plena y vivimos en un mismo tiempo histórico. Esa parte constituye la faceta mítica de la globalización o de *globalismo pop* como la denomina John Saxe-Fernández²⁴.

La globalización se expresa en distintos niveles y espesores de la realidad social. Por ejemplo, como plantea Saxe-Fernández²⁵, el proceso de globalización encierra en sí, un complejo transcurso histórico que, si bien unos plantean que es nuevo y que funda con su inicio una nueva era para la humanidad, para otros se devela como un proceso histórico de larga duración que emerge con el nacimiento del capitalismo como sistema productivo y proyecto civilizatorio mundial, durante el siglo XVI. Para el autor, es desde esta concepción que se puede hacer una crítica desde el marxismo.

Para autores como Ulrich Beck, por el contrario, la globalización es un término polivalente y ambiguo, desde el cual se alude lo mismo a su dimensión económica, social, política y cultural. Sin embargo, para el autor el núcleo de la globalización es la desnacionalización “...es decir, erosión, pero también posible transformación del Estado nacional en un Estado transnacional”²⁶.

Para Beck, existen las siguientes dimensiones de la globalización, las cuales es necesario distinguir y explicar: informática, ecológica, cultural, económica, y de cooperación del trabajo respecto a la producción. Finalmente, Beck define a la globalización de la siguiente forma:

Globalización significa la perceptible pérdida de fronteras del quehacer cotidiano en las distintas dimensiones de la economía, la información, la ecología, la técnica, los conflictos transculturales y la sociedad civil; y, relacionada básicamente con todo esto, una cosa que es al mismo tiempo familiar e inasible –difícilmente captable– que modifica a todas luces con perceptible violencia la vida cotidiana y que fuerza a todos a adaptarse y a responder.²⁷

Sin embargo, plantea que la globalización, al desterritorializar la realidad, abre la posibilidad de que surjan nuevas oportunidades de actuación y de poder transnacionales. Y, contrario a lo que se plantea comúnmente de que la globalización recrea una cultura homogénea y universal a través del mercado y las transnacionales y grandes marcas, señala el autor:

La globalización cultural no significa que el mundo se haga más homogéneo culturalmente. La globalización significa sobre todo “glocalización”, es decir, un

²⁴ Saxe Fernandez, John, *Globalización: crítica a un paradigma*, IIEc-DGAPA-UNAM-Plaza y Janés, México, 1999

²⁵ Ibid.

²⁶ Beck, Ulrich, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, editorial Paidós, España, 1998, p. 34.

²⁷ Ibid, p. 42.

proceso lleno de muchas contradicciones, tanto por lo que respecta a sus contenidos como a la multiplicidad de sus consecuencias²⁸.

Por ello propone la construcción de una sociología de la globalización.

Para Zigmunt Bauman, por otro lado, la globalización tiene consecuencias que entrañan la reconfiguración espacio-temporal. El tiempo y el espacio como unidades de análisis de lo social se “licuan” y dan la sensación de que “las cosas se van de las manos”²⁹, sin embargo, antes que homogeneizar, se polariza la condición humana.

Obras como *Imperio* de Hardt y Negri, o *El fin de la historia y el último hombre* de Fukuyama, se ubican en este horizonte reflexivo, desde donde se asume que, muertos los grandes relatos de la humanidad, es desde y en la democracia capitalista, que hemos alcanzado la estabilidad, o por lo menos la posibilidad de lograr el crecimiento, el desarrollo y la superación de la desigualdad.

Sin embargo, la correspondencia entre la realidad y la teoría se distanció; vivimos en un tiempo de exacerbación de la realidad mistificada. Predomina el mundo de la apariencia, de las identidades compradas, de los consumos alternativos dirigidos. Y la globalización como discurso contribuye en gran medida a falsear la percepción de los fenómenos sociales, al desconocimiento de las causas profundas de la dinámica social que subyace a la apariencia.

En ese sentido, América Latina forma parte del proceso histórico, pero no de sus supuestos logros y beneficios. La globalización como discurso hegemónico y de poder, oculta la dependencia estructural de los países Latinoamericanos y con ello logra reconfigurar las relaciones mundiales bajo la lógica de la interdependencia y el desarrollo como utopía reactualizada.

El histórico proceso de internacionalización económica, mejor conocido como proceso de “globalización” es expresión de la crisis estructural del sistema capitalista que se ha venido registrando desde la década de los setenta del siglo pasado. Dicho proceso implica, como dice James Petras, que: “la acumulación del capital, el comercio y la inversión ya no están confinados al Estado-nación.”³⁰. Ello significa que el libre flujo de mercancías, productos, tecnología y servicios ha generado nuevos espacios tanto físicos como virtuales, que encuentra su asidero en la “aldea global”. Un nuevo espacio que autores como Hardt y Negri han denominado “Imperio”.

²⁸ Idem, p. 56.

²⁹ Zygmunt, Bauman, *La globalización. Consecuencias humanas*, Fondo de Cultura Económica, Brasil, 1999, p. 28.

³⁰ John Saxe-Fernández, James Petras, et.al., *Globalización, imperialismo y clase social*, Grupo editorial Lumen, Humanitas, Argentina, 2001, p. 33.

Este nuevo espacio, que para los autores se delinea en función de la soberanía, se constituye a partir de las instituciones internacionales, ya no en el pueblo. De ahí que el BM, el FMI sean los nuevos contenedores de la soberanía mundial, constituyendo un imperio global. Entidades abstractas y omnipresentes, neutrales y ascéticas se convierten en los ejes rectores de la dinámica mundial.

Desde la concepción económica, el debate sobre la globalización se centra en desentrañar si estamos frente a una nueva fase del capitalismo o si estamos sólo frente a una continuación del mismo sistema que ha ido incorporado nuevos elementos. Sin embargo, no podemos dejar de mencionar que la crisis estructural del capitalismo, entendida desde la perspectiva de la globalización o no, ha significado un debilitamiento del Estado y la transformación radical de las instituciones que le dieron sustento durante su fase nacionalista, de estado benefactor.

Joachim Hirsch plantea, desde esta perspectiva, que el Estado Nacional de Competencia sería la modalidad que asume la *configuración histórica societal* del estado moderno en el momento neoliberal. Es decir, para el autor, hablar de Estado no se limita a las instituciones, marco jurídico y sistemas de representación con que tradicionalmente se le conceptualiza, sino al conjunto de articulaciones entre instituciones, economía y desarrollo social que asume una sociedad en un momento específico.

Asumiendo esta concepción de Estado, es decir, interpretándolo como un sistema complejo, analizaremos las especificidades que asume en el actual momento de globalización.

La crisis del modelo fordista es el antecedente inmediato, aunque no mecánico, lineal ni único, de la implementación del modelo neoliberal. El llamado posfordismo como nuevo modelo de acumulación se caracteriza por: “la introducción de nuevos productos, nuevas tecnologías de producción y comunicación, una profunda transformación de las formas de la organización fabril y laboral además de la “flexibilización” de las relaciones laborales...”³¹

Estas transformaciones, enunciadas con sencillez, implican cambios significativos en el conjunto de las relaciones sociales, ya que éstas involucran no sólo proyección y sentido en el ámbito económico desde el que se generan, sino que perturban en un efecto dominó todos los ámbitos de lo social, incluida la cultura. El término globalización ha sido empleado para dar significado a las transformaciones sobre todo culturales, tanto materiales como simbólicas, de esta nueva fase del capitalismo.

Pero desentrañar las implicaciones de dicha transformación nos llevaría necesariamente a un análisis más profundo y riguroso que tendría que considerar múltiples aspectos. La

³¹ Joachim Hirsch, *El Estado Nacional de Competencia. Estado, democracia y política en el capitalismo global*, UAM, México, 2001, p. 122.

flexibilización laboral, incluyendo el desplazamiento de sujetos denominados migrantes que traspasan las fronteras nacionales para buscar nuevos espacios laborales, el ingreso masivo de las mujeres como parte de la fuerza laboral de las distintas naciones, con sus repercusiones en la transformación de los espacios familiares, entre otros elementos, reconfiguran el sustento laboral nacional-global en función de nuevos elementos: genero-raza y las posibilidades de respuesta frente a estos fenómenos por parte de las naciones en diferentes condiciones de dependencia-autonomía.

Al mismo tiempo, se reconstituyen discursos y acciones encaminadas a la defensa y reconstitución de lo local, lo nacional y lo regional, conformando nuevos escenarios de conflicto y resistencia frente a un proceso de globalización que es reconocido en términos generales como amenaza. Emergen nuevos actores sociales, demandas y agendas de lucha que se organizan en torno a cuestiones de identidad y derechos humanos, ya que el antiguo espacio de demandas económicas y políticas pareciera haberse restringido o consolidado desde los marcos de la democracia liberal electoral.

El tiempo y sobre todo el espacio son reconfigurados. Las distancias y los tiempos que se empleaban en recorrerlas se estrechan. La realidad virtual se esquematiza en coordenadas intangibles ubicadas desde una red de conexiones que diluye el tiempo y el espacio. Esto conlleva a una des-espacialización de la sociedad mientras se reconfiguran nuevos espacios como las redes sociales, las identidades como espacios simbólicos, se cuestiona lo local, lo nacional, lo regional. La sensación de certidumbre se desmorona frente a la precariedad que asume el desarrollo de la vida en un contexto de re-localización de sentidos espacio-temporales.

A esta incertidumbre se le suma el “fin de los metarrelatos” o en todo caso, la imposibilidad de transformación de las sociedades a partir del desarrollo y el progreso. El fin del estado fordista puso en evidencia la dificultad de sumar a la periferia al sueño del desarrollo, pero también puso en jaque al proyecto socialista:

“A causa de la evidente imposibilidad de un proceso de industrialización medianamente autónomo, apoyado en la desconexión relativa del mercado mundial, se privó a los movimientos de liberación nacional en la periferia capitalista de fundamentos y perspectivas decisivas.”³²

No existe en la actualidad un movimiento, sindicato, partido o sector social, ni una ideología clara que oriente la lucha por la reformulación del estado-nación en las actuales condiciones de globalización. La fragmentación de las demandas de los movimientos sociales implica el

³² Ibid, p. 221.

riesgo de no trastocar y modificar profundamente las estructuras capitalistas, sino más bien ser partícipes de la reestructuración capitalista. En el fondo, está en juego la redefinición de lo que entendemos por emancipación, la cual sólo puede surgir de la sociedad existente y de sus contradicciones, por ello será producto del aprendizaje y concientización colectiva, de una lectura crítica del presente y no de concepciones pre-establecidas que en muchos casos derivaron en ideologías que pensaban el cambio como la sumatoria de procesos lineales, que leyeron la transformación social desde los marcos interpretativos de la modernidad.

En ese sentido, el proceso de descolonización como proyecto de transformación social debe lograr elaborar una política de la resistencia que se plantee como metodología la posibilidad de cuestionar los espacios no sólo verticales sino también horizontales de la dominación, ya que, como hemos visto en los estudios de la subalternidad y en la crítica poscolonial, la configuración de los espacios de poder se encuentra en el registro historiográfico, en las instituciones estatales, en las relaciones sociales, en la representación de la otredad, pero incluso y de manera velada, en la propia concepción del sujeto dominado.

Pareciera entonces que términos como globalización y posmodernidad no se pueden definir con claridad sino más bien describir o relatar de múltiples formas. Pero, ¿qué puede entonces caracterizar como la globalización? Hirsch señala que:

“La flexibilización del tráfico de dinero y capital, así como la, liberalización de los mercados de mercancías y servicios, son los instrumentos con los que se implementaron procesos de reestructuración política, social y económica a escala mundial, abriendo así al capital nuevos márgenes de racionalización y explotación.”³³

Es decir, todas las transformaciones que ha experimentado el desarrollo del capitalismo, y que han configurado el “nuevo escenario de la aldea global” se sustentan en estrategias políticas encaminadas a la renovación de formas de valorización del valor tras la crisis del fordismo. El discurso de la globalización encubre el problema de las transformaciones de los Estados frente a la crisis del modelo fordista y la preeminencia del modelo neoliberal. Se constituye de nueva cuenta, en un meta-discurso que plantea la extensión de la riqueza y la pobreza a todo el orbe mundial. Desde esa perspectiva, ya no son sólo los países del antes llamado tercer mundo los únicos que padecen la marginación, la explotación y la dominación, ésta se ha globalizado y por ende, democratizado.

Sin embargo, lo que no se menciona desde algunas posturas reivindicativas y apologistas de la globalización es que “sigue habiendo niveles” y que se mantiene un esquema de división mundial por clase-raza-género, en el que los lugares subordinados siguen siendo para los

³³ Ibid, p. 142.

mismos sectores. Lo que hay que poner de relieve en todo caso es que la globalización es consecuencia de las transformaciones estructurales del capitalismo y de la lógica de valorización del valor que subyace. Así pues, la globalización no sería más que una fase renovada del mismo. Y, como expresa Jameson, la posmodernidad su ambiente cultural.

Pienso entonces que la globalización puede ser interpretada como una readecuación del tiempo-espacio del capitalismo tardío. Como plantea Arturo Escobar, como un pluriverso, como la construcción y visibilización de múltiples espacios-tiempo desde los cuales comenzar a construir nuevas formas de relacionamiento, incorporando y resignificando aquellos ancestralmente existentes, así como los nuevos que procesos como la globalización están generando o haciendo emerger.

Las “modernidades coloniales” constituyen el espacio de conceptualización desde el cual se pueden abordar los problemas de conocimiento que los cambios estructurales del capitalismo han venido reformulando. Si podemos hablar de epistemes otras es a partir del reconocimiento de diversas modernidades que se han gestado en el seno de la modernidad hegemónica, y que han acompañado su desarrollo desde los espacios ocultos de los que habla James Scott³⁴.

Para que esas modernidades coloniales pudieran ser visibilizadas como problema de conocimiento tuvo que gestarse un proceso de fractura de la modernidad racional. Ese proceso de fisura se da con la posmodernidad. La crítica de la Historia Universal y de la modernidad como relato único, homogéneo y autoreferencial se ha dado desde los debates del posmodernismo tanto en su versión *pop* como en su versión de *oposición*. Al hacer evidente que este relato único se sostiene en la historia de la dominación y el poder, se comienza una trayectoria de reflexión crítica que escapa, supera y transforma los supuestos posmodernos de fin de la historia y superación de la modernidad.

Desde esta concepción de otras modernidades podemos ubicar el nuevo proyecto económico que se viene efectuando desde el arribo al gobierno en Bolivia de Evo Morales. Uno de los primeros pasos fue implementar una serie de reformas que llevaron al desmantelamiento de la estructura de poder y los bloques gobernantes que lo sustentaban.³⁵ Con la nacionalización del gas y los hidrocarburos, la recuperación progresiva de las industrias mineras y la inversión en la agricultura, la economía boliviana trasladado sus bases hacia espacios horizontales e incluyentes. El eje de la política económica es producir para el mercado interno y para la exportación. Los nuevos actores del proceso productivo son el Estado y los pequeños y

³⁴ James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, Era, México, 2000.

³⁵ Álvaro García Linera, “El nuevo modelo económico nacional productivo”, en Revista de Análisis, Vicepresidencia de la República, Bolivia, 8 de junio de 2008.

medianos comerciantes. Según Linera, los cinco pilares del nuevo modelo económico son: el Estado como ente productor, la industrialización de los recursos naturales, el tercero la modernización y tecnificación de la pequeña y mediana industria, el cuarto consiste en priorizar el mercado interno por sobre la exportación y el quinto es la redistribución de la riqueza.

Si bien se asemeja al modelo de industrialización por sustitución de importaciones que se implementó en varios países de la región a mediados del siglo XX, la diferencia de caso boliviano radica en la posibilidad de incorporar nuevos sujetos y desde una reconceptualización de la territorialidad que responde de manera mas cercana a la realidad abigarrada de un país como Bolivia. Proyectos como estos pueden iluminar la diversidad de formas en que se pueden rearticular los modelos económicos en la región latinoamericana.

Crisis de paradigmas o transición epistemológica

La realidad social es cambiante, dinámica, intergenérica³⁶, sin embargo, para su estudio se ha echado mano de marcos teóricos y metodológicos que intentan dar cuenta de ciertas temáticas y problemáticas específicas, a partir de su delimitación en el tiempo y el espacio, consideradas como coordenadas centrales de cualquier problema de investigación, desde una percepción estática del fenómeno social. Así mismo, los temas o problemas de investigación también son dinámicos y responden a periodos en los que unos temas se vuelven relevantes y significativos por encima de otros. Podemos hablar entonces de cambio y continuidad en los temas de investigación de las ciencias sociales. Desde esta perspectiva, es importante preguntarse algunas cuestiones que permitirán ir aterrizando los intereses que orientaron esta investigación: ¿qué factores permiten que en un momento determinado ciertos temas de investigación puedan ser percibidos con mayor claridad y ser objeto de reflexión, y en otros momentos ser considerados irrelevantes o incluso inexistentes?

Para comenzar la argumentación sobre la posibilidad de construir una epistemología alternativa plantearé el problema del conocimiento como un sistema complejo. Desde esta perspectiva, los factores sociales, históricos, culturales y espaciales, es decir locales, son esenciales a la hora de iniciar cualquier problema de investigación. Siguiendo la idea de cambio y continuidad, considero que vivimos un periodo de transformaciones radicales que

³⁶ Sergio Bagú emplea el concepto de intergénesis para explicar la complejidad de lo social. Los seres humanos somos seres gregarios que nos intergeneramos al encuentro constante con el otro. Ello conforma lo social, que esta en permanente cambio, en *Tiempo, realidad social y conocimiento*, Siglo XXI.

han llevado incluso al cuestionamiento de los ejes del fundamento del conocimiento moderno, que no del conocimiento en general. Dicha transformación, que en otro espacio caractericé como transición epistemológica³⁷ ha dado lugar a la conformación de un nuevo marco epistémico desde el cual se han comenzado a visibilizar fenómenos nuevos y problemáticas que antaño habían sido invisibilizadas desde la tradición dominante del pensamiento moderno-occidental.

En esa línea, éstas transformaciones implican un doble movimiento de reconocimiento-resignificación, es decir, reconocimiento de la existencia histórica de diversas formas de ver y conocer al mundo, y por ende, de saberes y conocimientos, y por otro lado, resignificación de los campos de competencia de la epistemología tradicional desde el cual se incluía, a partir de dicha resignificación, la existencia de epistemologías otras o epistemologías locales. Gran parte de este proceso de resignificación pasa por el reconocimiento de la subalternización, marginación e invisibilización del que estas epistemologías locales fueron objeto. A todo este complejo proceso de reconocimiento-resignificación le denominaré proceso descolonizador epistemológico. El objetivo de esta tesis fue analizar el caso concreto de la producción de conocimiento en Bolivia que se registra a partir del proceso de transformaciones que dan inicio en el año 2000 y que se ha caracterizado como un proceso descolonizador, tomándolo como ejemplo de la pluralidad epistémica y las distintas dimensiones y matrices culturales que conforman a sociedades caracterizadas por la estructuración histórica de la colonialidad del poder. La experiencia de pensar desde lo colectivo como matriz epistémica le confiere al proceso boliviano particularidades que pueden arrojar luz sobre la posibilidad de emergencia en otros espacios locales de pensamiento diverso que incorpore el cambio como posibilidad.

En este apartado centraré la discusión en el debate sobre las transformaciones epistemológicas contemporáneas, intentando hilar los diversos elementos que se incorporan en años recientes al debate como crisis de paradigmas, crisis societal, crisis del capitalismo, posmodernidad, globalización, complejidad, caos, certeza. Pareciera que los fundamentos del conocimiento moderno han comenzado a ser cuestionados y se han vuelto evidentes las limitaciones de interpretar a la compleja realidad social desde marcos teóricos que responden de manera parcial a la diversidad de elementos presentes en las transformaciones contemporáneas. Por ello intentaré reconocer las principales causas de la ruptura con el marco epistémico anterior para después plantear lo que denominaré el nuevo “marco epistémico global-local”.

³⁷ Estas ideas fueron desarrolladas en mi tesis de maestría, intitulada: “Será Posible el Sur? Crisis de paradigmas en el pensamiento crítico latinoamericano”, UNAM, 2005.

Actualmente se plantea desde la epistemología, la historia de la ciencia y la filosofía de la ciencia, que estamos en una fase de transición de marco epistémico, o crisis de paradigmas, como ha denominado Thomas S. Kuhn³⁸ al proceso de cuestionamiento de los grandes marcos teóricos desde la perspectiva de las llamadas ciencias duras o exactas. Desde esta corriente, la historia de la ciencia, el desarrollo de los paradigmas responde a un proceso de descubrimiento de un paradigma, normalización del paradigma que implica la apropiación de éste por la comunidad científica correspondiente, y después la crisis del paradigma que es puesto en cuestión y en su caso superado de nueva cuenta por otro paradigma. Es decir, la ciencia se rige por momentos de crisis, emergencia de nuevo paradigma, normalización del paradigma, ciencia normal o estabilidad y un nuevo momento de crisis.

Desde la filosofía de la ciencia, Francisco Fernández Buey³⁹ plantea que la ciencia es como un edificio bien construido sobre la certeza, la razón, el método y las reglas de funcionamiento. La llamada crisis de paradigmas es más un cambio de tema según el autor, que estaría dado por el vuelco metodológico. Es decir, la ciencia entendida como proceso y no como producto ha llevado por un lado a la historicidad de la acumulación del conocimiento y por otro, al reconocimiento de la dificultad de establecer parámetros universales de científicidad. Con ello, se han modificado las nociones de ciencia, teoría y racionalidad dando como resultado la posibilidad de incorporar otros significados a estas, permitiendo así la pluralidad epistémica:

“El territorio que hoy llamamos ciencia incluye también las disciplinas un día consideradas inmaduras, los intentos de construir teorías, las formas de emergencia de nuevas disciplinas. Las teorías dejan de ser sistemas cerrados para convertirse en redes. Y la razón sigue, como siempre, aspirando al lenguaje universal y unívoco, pero sabiendo que ignora y que ignorará el porqué de que tan poco de lo real sea, todavía hoy, racional.”⁴⁰

A este derrumbe del edificio bien construido también contribuyen los descubrimientos científicos contemporáneos que ponen en cuestión a la ciencia normal, el cual tendría su origen en las revoluciones del pensamiento experimentadas por la mecánica cuántica, las tecnociencias y la superación del paradigma newtoniano. Al mismo tiempo cobra relevancia la idea de la complementariedad entre los estudios de las ciencias sociales y las ciencias duras como se expone en el informe elaborado por Immanuel Wallerstein en el texto *Abrir las*

³⁸ T. S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, Breviarios del FCE, México, 1992.

³⁹ Francisco Fernández Buey, *La ilusión del método. Ideas para un racionalismo bien atemperado*, Crítica, Barcelona, 1991.

⁴⁰ Ibid, p. 133-134.

*ciencias sociales*⁴¹. La interdisciplinariedad se convierte en una postura metodológica indispensable para abordar los problemas contemporáneos y se redefinen los campos temáticos, se comparten los lenguajes, se replantean los marcos categoriales e innovan grupos de trabajo conformados ahora por expertos de distintas disciplinas.⁴²

Respecto a la epistemología, el término surge a finales del siglo XIX, y responde a la necesidad de conceptualizar las formas en que conocemos y cómo conocemos la realidad. A lo largo de la historia, también se ha modificado la forma o método en que nos acercamos para intentar aprehender e interpretar la realidad. En este proceso interviene el cambio de fundamentos de la relación entre pensamiento y realidad, en la metodología y las técnicas, y por ende, en los temas, enfoques o problemas relevantes de análisis. Por ejemplo, actualmente se habla de la crisis del positivismo, del estructuralismo o del marxismo, poniendo con ello en cuestión también los sentidos duros o categorías de análisis que sostenían sus interpretaciones, como la clase, por ejemplo, para el caso del análisis marxista. El problema de la objetividad-subjetividad en la experiencia, como fundamento del positivismo, entre otros.

Si bien en primera instancia la epistemología se define como el estudio del conocimiento científico, también abarca la definición del saber, los diversos tipos de conocimiento así como los contextos desde los que se construye conocimiento. Se registró un intenso debate durante el siglo XX por demarcar los espacios de competencia de la sociología de la ciencia, la filosofía de la ciencia y la epistemología. De esos debates derivaron diversas corrientes que plantean la centralidad del proceso de conocimiento desde diversos puntos: para los materialistas la realidad se fundamenta en la materia, lo tangible y las relaciones sociales que se generan a partir de la materialidad de la vida humana; para el racionalismo, la realidad puede captarse de forma pura a través de la razón, sin mediaciones y sin equívoco; para el empirismo el conocimiento surge de la experiencia y sólo ésta es susceptible de investigación; para el realismo, las ideas existen sin necesidad de ser pensadas, están de forma inmanente en el hombre; para el idealismo, la materia no puede existir sin una mente que la perciba, sólo el sujeto es capaz de conocer. Para el positivismo el conocimiento real pasa por la experiencia.⁴³

De lo anterior podemos señalar que no hay una definición clara de la forma en que se construye el conocimiento, ni tampoco desde los fundamentos desde los cuales se construye y

⁴¹ Immanuel, Wallerstein, *Abrir las ciencias sociales*, siglo XXI editores, México, 1996.

⁴² Un ejemplo de ello son los macro-proyectos de investigación que implementó la UNAM recientemente.

⁴³ Guillermo Briones, Epistemología de las ciencias sociales, documento pdf, en <http://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/Epistemologia%20de%20las%20ciencias%20sociales.pdf>

que darían relevancia a los temas, los enfoques y los problemas susceptibles de ser investigados. En este contexto de apertura, junto a las transformaciones que hemos señalado en la primera parte de este capítulo, se refuerza la posibilidad de hablar de epistemologías otras, las cuales se conforman a partir del tiempo-espacio localizado.

“Toda experiencia social produce y reproduce conocimiento, y, al hacerlo, presupone una o varias epistemologías. Epistemología es toda noción o idea, reflexiva o no, sobre las condiciones de lo que cuenta como conocimiento válido. Es por vía del conocimiento válido que una dada experiencia social se torna intencional e inteligible. No hay pues, conocimiento, sin prácticas y actores sociales.”⁴⁴

Entonces, entenderé a la epistemología como el proceso de construcción de conocimiento de cualquier sociedad que refiere a una matriz cultural, la cual es dinámica e histórica y va incorporando así como desechando elementos en su constitución. La experiencia social en sí misma es constructora de conocimiento, pero al mismo tiempo, ese conocimiento que produce genera nuevo conocimiento al ser incorporado por el individuo social. Desde esta concepción, es factible plantear la existencia de epistemologías locales. En el contexto de la globalización es evidente que lo local no puede existir aislado ni desconectado de la dinámica mundial, más bien ésta se reconstituye y retroalimenta en diálogo constante con los referentes mundiales. El problema epistemológico entonces se vuelve un problema de comprensión de la interdefinibilidad entre lo global-regional-nacional-local, atravesado a su vez por la intergénesis social.

Para que fuera factible el traslado del centro epistemológico hacia las periferias o espacios locales, fue necesario un cuestionamiento profundo de los fundamentos del conocimiento moderno. Tanto la idea de razón como la de realidad han sido resignificados a la luz de los retos que confiere el proceso de globalización al estudio del conocimiento, así como las contribuciones de la teoría del caos, el pensamiento complejo, el deconstruccionismo o la crítica marxista anterior y posterior a la caída del socialismo realmente existente. La gran revolución epistemológica de nuestros tiempos, o crisis de paradigmas, es resultado de la disputa por la hegemonía de los fundamentos del conocimiento entre la filosofía y la ciencia:

“Los grandes protagonistas de esa revolución fueron, en primer término, la Lógica y la Matemática, en la segunda mitad del siglo XIX; luego fue la Física, ya en el siglo XX, con la Relatividad y la Mecánica Cuántica. Pero no se trató únicamente de una revolución dentro del campo de esas disciplinas. Los conceptos básicos de todas las

⁴⁴ Boaventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses (orgs.) *Epistemologías do Sul*, serie conocimiento e Instituciones, Almedina, Río de Janeiro, 2009, p. 9, traducción nuestra.

ciencias, de todo nuestro conocimiento de eso que llamamos “el mundo exterior”, “la naturaleza”, “la realidad”, tuvieron que ser reconsiderados.”⁴⁵

Tal fue el alcance de dicha revolución en el conocimiento que se ha planteado desde las últimas tres décadas la necesidad de abordar los problemas de investigación desde la multidisciplinariedad, la interdisciplinariedad y la transdisciplinariedad. Los principales avances en el conocimiento humano suceden cuando se tienen las condiciones materiales y culturales para preguntar cosas diferentes de las establecidas comúnmente o cuestionarse por las problemáticas establecidas desde otra visión, perspectiva o lugar de enunciación. A ese hecho podemos asignarle el sentido de una ruptura con el pensamiento tradicional o las formas convencionales de saber y conocer al mundo. La realidad social sólo se nos presenta a través de las preguntas que le hacemos y al mismo tiempo construimos la realidad al reconstruirla desde nuestro pensar. Tradicionalmente los problemas del conocimiento eran aquellos que legitimaban el orden convencional, lo establecido. En la actualidad, el conocimiento incorpora como temas aquellos problemas que denotan la diversidad y la complejidad, asumiendo que la realidad es una construcción social, de ahí que:

“El hecho de plantear la cuestión de esta manera significó renunciar de hecho a las posturas metafísicas implícitas o convicciones *aprióricas* de una cultura que presupone la existencia de una realidad trascendental como fundamento necesario de toda existencia, y con ello también como fuente de validación de todo lo que hacemos o podemos hacer.”⁴⁶

Así mismo, la realidad que se construye responde al contexto espacio-temporal en que se genera, de ahí que este sea un proceso complejo, en el cual los seres humanos participan activamente, diría Marx, sin conciencia plena de ello. Este hecho, fundamental para la comprensión de los procesos de conocimiento, implica que toda realidad es relacional, y por ende, que no existe una única realidad, de ahí que “...estas diferentes realidades justamente no son relativas porque la afirmación de su relatividad presupondría el punto de referencia de una realidad absoluta en la cual medir su relatividad.”⁴⁷

Desde mediados del siglo XIX comenzaron a darse grandes cambios en las concepciones de disciplinas como las matemáticas, la lógica, y ya en el siglo XX, la física, la mecánica

⁴⁵ Rolando García, *El conocimiento en construcción. De las formulaciones de Jean Piaget a la teoría de sistemas complejos*, editorial Gedisa, España, 2000, p.16.

⁴⁶ Bernhard Porsen, Humberto Maturara, *Del ser al hacer. Los orígenes de la biología del conocer*, JC Saez editor, Chile, 2004, p. 24.

⁴⁷ Ibid, p. 44.

cuántica y la teoría de la relatividad conformaron lo que, para Thomas S. Kuhn, ha sido caracterizado como una revolución científica y el concomitante nacimiento de un nuevo paradigma. En este trabajo coincidimos con la propuesta de Kuhn, sin embargo, esperamos lograr ampliar la caracterización de la crisis o revolución que dicho momento implica, tanto en el conocimiento científico en general, como en el desarrollo de las ciencias sociales en particular, ya que este hecho conllevó a que: “Los conceptos básicos de todas las ciencias, de todo nuestro conocimiento de eso que llamamos “el mundo exterior”, “la naturaleza”, “la realidad”, tuvieron que ser reconsiderados.”⁴⁸

Históricamente, tanto la filosofía como la teoría científica eran consideradas los parámetros de reconocimiento y validez del conocimiento científico. Los paradigmas científicos y filosóficos correspondían en etapas o periodos específicos, como Lucian Goldman caracterizaría a la *visión de mundo* de una época específica. La idea de la razón era el fundamento del conocimiento humano.

“La filosofía especulativa, que durante toda la historia había sido considerada depositaria del derecho y la responsabilidad de dictaminar sobre la naturaleza del espacio, del tiempo y de la causalidad, sobre el significado de la lógica, de las matemáticas, sobre el concepto mismo de teoría científica, se vio forzada a ceder ese terreno a la ciencia. Este retroceso de la filosofía especulativa podría considerarse *el primer gran derrumbe epistemológico del siglo.*”⁴⁹

Una de las principales causas de la revolución científica de nuestros tiempos es el reconocimiento del cambio constante: todo esta en movimiento, desde el cosmos hasta los quantum, todo fluye y con ello, la comprensión de los fenómenos naturales y sociales sólo puede darse en un contexto específico en el cual se mantengan ciertas características, al tiempo que se es conciente del cambio inminente que sucederá. En ese sentido la renovación epistemológica pasa por la inclusión del caos y la incertidumbre en sus fundamentos, ya que:

“En este contexto, fue inevitable que en los cursos de filosofía del mundo académico, quedara una “teoría del conocimiento” que ignoró los serios problemas de fundamentación que presentaba la ciencia surgida de aquella revolución. Como contraparte, en los cursos de Filosofía de la Ciencia, que estuvieron a cargo de científicos, se analizaron los nuevos conceptos y teorías, pero sin conexión con una nueva *teoría general* del conocimiento.”⁵⁰

⁴⁸ Rolando García, *El conocimiento en construcción...* op.cit., p. 16.

⁴⁹ Idem.

⁵⁰ Ibid, p. 20.

Al mismo tiempo, la ciencia empírica también se reconoció incapaz de sustentar una epistemología sobre bases sólidas. A ese reconocimiento llama García *el segundo gran derrumbe epistemológico del siglo XX*.

Incertidumbre caos, complejidad, son, entre muchos otros, conceptos que se han incorporado a las reflexiones desde las ciencias sociales, exponiendo con ello los intercambios y cruces que se registran en la actualidad entre las llamadas ciencias duras o exactas y las ciencias sociales. Ello ha contribuido de manera sustancial a que las cuestiones del conocimiento y la epistemología como expresión de éste proceso incorporen temas y perspectivas que señalan la diversidad y la complejidad del conocer. Ahora abordo una de las teorías que me han permitido pensar la descolonización como problema de conocimiento, como proceso dinámico inscrito en la historia, como actualización del pasado en el presente.

Pensamiento Complejo

Siendo la realidad social una construcción histórica, referida a tiempo-espacio y susceptible de ser interpretada por el sujeto cognoscente, que al mismo tiempo es el objeto de la acción que confirma la realidad, entonces podemos caracterizar a la realidad como un sistema complejo, compuesto por diversos elementos. Es decir, la realidad es la lectura subjetiva del individuo de un tiempo-espacio determinado. O mejor dicho, la realidad social esta construida-interpretada por un sujeto que al mismo tiempo que la experimenta, la constituye. Una de las principales corrientes teórico-metodológicas que intentan plantear el problema de la subjetividad, la diversidad, el caos y la incertidumbre como elementos presentes en los temas y en el proceso de investigación es la teoría de los sistemas complejos.

El pensamiento complejo o también llamada teoría de los sistemas complejos llevan algunos años de formulación. Uno de los autores significativos de esta corriente es Edgar Morin. Para este autor, se vive en años recientes una ruptura o transición paradigmática con respecto a las formas del conocimiento y el acto de conocer heredadas desde el siglo XVII debido a que:

“La ciencia del hombre no tiene fundamento alguno que enraíce al fenómeno humano en el universo natural, ni método apto para aprehender la extrema complejidad que los distingue de todo otro fenómeno natural conocido. Su estructura explicativa es aún la de la física del siglo XIX, y su ideología implícita es siempre la del Cristianismo y el Humanismo occidentales: la sobre-naturalidad del hombre.”⁵¹

⁵¹ Edgar Morin, *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Argentina, 2008, p. 39.

Desde este marco epistémico, existe la verdad, la cual es distinguida a través de la razón. La misión de la ciencia es hacer comprensible la aparente complejidad del mundo cuando éste es captado a través de los sentidos. Las leyes que rigen la vida humana pueden ser aprehendidas y establecidas a través de la investigación científica, sin embargo, es precisamente éste método científico, que se funda en la separación sujeto-objeto, el gran punto del cuestionamiento contemporáneo de las diversas formas de conocer.

En primera instancia, desde esta percepción racional del mundo, todo son sistemas cerrados, es decir, delimitables, definibles y explicables por si mismos. Se realizan recortes, divisiones de la realidad para ser estudiados, de ahí el surgimiento de las disciplinas y la actual hiper-especialización disciplinaria. La biología, la matemática, la economía o la física tienen sus propios campos de conocimiento y de investigación. Lo que plantea el pensamiento complejo es que la realidad es más que el todo y ésta solo puede ser explicada por sus partes. Por ello Morin expone la necesidad de forjar una epistemología abierta, que de cuenta de que los sistemas son abiertos y no entidades acabadas e inmutables, de que hay incertidumbre en las supuestas certezas que sostienen los fundamentos del conocimiento y que el caos es una variable presente en el estudio del objeto de investigación. Más aún, que el sujeto forma parte del objeto o, mejor expresado, que existe una relación de horizontalidad entre el sujeto cognoscente y el objeto a ser analizado, además, que el sujeto interviene en el proceso de investigación de manera directa, afectando la objetividad de la investigación, moldeando el resultando y produciendo los resultados al hacer un recorte particular de la realidad.

“La Ontología de Occidente estaba fundada sobre entidades cerradas, como ser la sustancia, la identidad, la causalidad (linear), el sujeto, el objeto. Estas entidades no se comunicaban entre ellas, las oposiciones provocaban la repulsión o la anulación de un concepto por el otro (como sujeto/objeto); la realidad podía ser entonces englobada mediante ideas claras y distintas.”⁵²

Morin expone tres principios metodológicos para el estudio desde la perspectiva del pensamiento complejo. El *principio dialógico*, en el cual conviven y se reconocen los opuestos, mantener la dualidad en el seno de la unidad, asociando términos complementarios y a la vez antagonistas. Reconociendo la tensión permanente de los contrarios y no su normalización o naturalización vía dicotomías conceptuales tan presentes en el análisis sociológico: desarrollo-subdesarrollo, progreso-atraso, bárbaro-civilizado.

El principio de la *recursividad organizacional*, en el que el productor también es producto, por ejemplo, la sociedad produce al hombre y ésta a su vez es producida por el hombre. La

⁵² Ibid, p. 82.

idea de la recursividad organizacional rompe con la idea de causa/efecto. Todo proceso es auto-producido, auto-constitutivo. Es la intergénesis de la que habla Bagú o la concepción de la *pacha* aymara como totalidad compleja.

El *principio hologramático*, que refiere al holograma. Un punto del holograma contiene a la totalidad, cada célula de nuestro organismo contiene la información de todo nuestro organismo. Un individuo es expresión de la sociedad. Una parte de la totalidad es expresión de la totalidad.

Para Morin, la esencia del mundo es compleja y no simple, es dialógica: orden/desorden/organización. La complejidad denuncia la metafísica del orden.

Por su parte, Lucien Goldmann expone que el método de investigación consiste en "...hacer recortes de los datos empíricos en totalidades relativas suficientemente autónomas como para servir de marco de un trabajo científico."⁵³ Goldmann elabora su propuesta a partir de elementos del marxismo y la epistemología genética de Jean Piaget. Para el autor, la ideología juega un papel fundamental en las concepciones que una sociedad elabora respecto de su realidad. Así mismo, la percepción de la totalidad esta condicionada por el carácter histórico del hecho social al mismo tiempo que todo hecho social tiene historia.

Es Rolando García, meteorólogo y colaborador de Jean Piaget, quien ha dado continuidad de forma mas elaborada a la epistemología genética. Desde sus primeros trabajos se propone pensar desde una metodología crítica, ajena a la explicación simplista de las relaciones causales. Sus trabajos, algunos en colaboración con su maestro, sumaron sus andanzas metodológicas con la epistemología genética, dando forma a la investigación interdisciplinaria de los sistemas complejos.

El término "complejo" refiere al estudio de la realidad y a la relación entre objeto de estudio y las disciplinas. Cuando se realiza un recorte de la realidad social para su estudio, éste no corresponde sólo a un área o disciplina de conocimiento específica, por ello, es necesario concebir la realidad como realidad compleja, es decir:

"Un sistema complejo es una representación de un recorte de la realidad, conceptualizado como una totalidad organizada (de ahí la denominación de sistema), en la cual los elementos no son separables y, por tanto, no pueden ser estudiados aisladamente."⁵⁴

Rolando García ha construido un método para el cual, el problema de la percepción y de la representación es fundamental. En principio, argumenta que la realidad esta constituida por

⁵³ Lucien Goldmann, *El hombre y lo absoluto: el dios oculto*, Península, Barcelona, 1962.

⁵⁴ Rolando García, *Sistemas complejos. Conceptos, método y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria*, Gedisa, España, 2006, p. 21.

sistemas complejos que, sin embargo, no conforman una realidad dada, específica e inalterable. No hay una lectura directa de la experiencia ni observadores neutros, porque si bien todos los seres humanos podemos ver, no vemos las mismas cosas. El hecho de que todo pueda ser percibido desde múltiples miradas, si bien es una cuestión psicológica, tiene implicaciones significativas en cualquier intento de análisis, ya que no hay *observables puros*, “...aun aquellos que parecen provenir de la percepción directa de las propiedades de los objetos, suponen una previa *construcción* de relaciones por parte del sujeto.”⁵⁵

Un conjunto de observables, organizados, sistematizados y significados conforman una teoría. El marco epistémico es el punto de partida de toda investigación, este se estructura a partir de las preguntas que intenta contestar el investigador, es decir, los objetivos de la investigación. Para establecer el marco hay que poner límites o recortes a esa realidad que se piensa estudiar. Como todos los elementos presentes en un sistema son interdefinibles, es necesario establecer los límites a partir de una estructura de significaciones, es decir, de la coherencia interna de los elementos. El sistema, finalmente, es entendido como una totalidad organizada y significativa.

Ahora bien, es importante demarcar los espacios del análisis comprendido como una totalidad. Dice García al respecto: “Utilizaré el término “*complejo cognoscitivo*” para designar al conjunto de componentes de esa totalidad sumamente heterogénea.”⁵⁶ Por ello, para el proceso de investigación es fundamental que:

“...los elementos que iremos identificando para construir el complejo cognoscitivo no serán componentes estáticos, porque el contexto social está constituido por sistemas de relaciones cambiantes. Esto implica que el estudio del complejo cognoscitivo debe de abordarse, no como una descripción de *estados* sino como *procesos*.”⁵⁷

El segundo factor a tomar en cuenta en la investigación es establecer el grado de variabilidad histórico-cultural de nuestro objeto de investigación, es decir, el periodo, país o cultura a estudiar. Es decir, el tiempo-espacio que configura el lugar de enunciación del sujeto que investiga.

Por ello, el problema del conocimiento es mucho más complejo de lo que históricamente se ha establecido. En el proceso de conocimiento se involucra el tiempo y el espacio, la forma en que están construidas las relaciones sociales, la cultura, el sistema productivo y también la acumulación de conocimiento. Por ello, es viable plantear las epistemologías locales como

⁵⁵ Rolando García, “Conceptos básicos para el estudio de sistemas complejos” en Enrique Leff, (coord.), Los problemas del conocimiento y la perspectiva ambiental del desarrollo, Siglo Veintiuno editores, México, 2000.

⁵⁶ Rolando García, *El conocimiento...*, op,cit, p. 40.

⁵⁷ Ibidem.

experiencias de la vida que responden a estas variables. Es decir “...conocer significa establecer relaciones en una materia prima que sin duda provee la experiencia, pero cuya organización depende del sujeto cognoscente.”⁵⁸ Y este sujeto que conoce proviene de un tiempo y un espacio específico, con una carga cultural y una historia individual, es decir, conoce desde un *lugar de enunciación*. La experiencia del conocimiento como proceso entonces es una práctica localizada, situada.

El problema de la visibilidad-invisibilidad de los temas que refieren a la diversidad epistémica son en la actualidad puestos a discusión. Tanto lo visible como lo no visible fueron y son construcciones sociales. La ocularidad centralizada implica que se ve algo en menoscabo de algo más que pasa desapercibido o es invisibilizado ya sea intencionalmente, ya sea porque no existen los elementos culturales, históricos, sociales o materiales para visibilizar. En ese sentido existe también una relación de poder entre lo visible y lo invisible, entre lo susceptible de conocimiento y lo no reconocido como tal.

La descolonización, entendida como superación del sistema colonial, propone una agenda que intenta revertir el orden que forjó al entramado epistémico o violencia epistémica que fundó al mundo moderno, ya que:

“Se trata de una manera de pensar heredada del siglo XVI, producto de una doble operación epistémica, donde la explicación temporal de los acontecimientos primó por sobre el espacio donde este raciocinio fue aplicado con un celo implacable. La primera fue la colonización del tiempo...La segunda fue la colonización del espacio. La doble colonización del tiempo y del espacio –en la que la explicación temporal y lineal de la historia de la filosofía occidental dominó el espacio colonizado- creó las condiciones para que Europa emergiese como punto de referencia planetario. La operación, como digo, fue fundamentalmente epistémica.”⁵⁹

El reto es por ende, fijar las coordenadas que nos permitan configurar, a partir de la crítica de los supuestos del pensamiento moderno, los elementos que habrán de conformar un nuevo marco epistémico que tenga en la crítica a la colonialidad uno de sus supuestos básicos y a la descolonización como una de sus prácticas centrales.

Construyendo un marco epistémico para lo no visible

El desarrollo del pensamiento crítico en América Latina se ha propuesto pensar de manera autónoma. La trayectoria de este pensamiento ha dado entre sus mejores productos a la teoría

⁵⁸ Rolando García, en Leff, op.cit, p. 385.

⁵⁹ Javier Sanjines, *Espejismo del mestizaje...*, op.cit., p.5.

del desarrollismo y la teoría de la dependencia. Desde ambas formulaciones se intentó reconocer las causas estructurales de nuestro subdesarrollo y dependencia, logrando avances significativos que, sin embargo, cayeron por el peso del autoritarismo y la represión. La desarticulación del pensamiento crítico en la época de las dictaduras llevó a cambios significativos en cuanto a temas y contenidos que se expresaron ya en la década de los noventa como por ejemplo el abandono de las causas económico-estructurales por el viraje hacia la democracia, los movimientos sociales y las nuevas identidades y sujetos de la acción social. En este escenario el debate poscolonial se propone pensar las formas sutiles pero eficazmente naturalizadas en que está regulado el mundo social moderno. Por ello, su sentido puede ser reconocido como una política de la visibilidad de las relaciones de dominación.

Este paradigma de la modernidad de occidente se funda en el antropocentrismo, el eurocentrismo y el etnocentrismo, que dio lugar a un conocimiento hegemónico, que se basa en las relaciones de poder para su extensión como proyecto mundial, como forma válida de conocer. El hombre es el centro, fundamento del conocimiento, Europa, el epicentro de este conocimiento y la raza blanca su asiento.

El mundo visible, de la representación, de la realidad que existe por que es observada y observable es el fundamento del conocimiento occidental. “Tal metáfora ocular, afirma Rorty, acabó por apoderarse de la imaginación de los fundadores del pensamiento occidental, con la consecuencia de que conocer algo acabó concibiéndose como un proceso paralelo al de *mirar* algo...”⁶⁰

Lo no visible, o lo que fue invisibilizado por no ser comprendido, pasó a ser subsumido desde la visión occidental del mundo. Por ello, América Latina fue integrada al mundo moderno a partir de la visión del conquistador y no desde la expresión de su propio ser. Se construyó así un nuevo lenguaje, cargado de connotaciones racistas y jerárquicas, para nombrar e incorporar esa nueva realidad que fue descubierta pero no “desenmascarada”. En un doble sentido, al no mirar, se consuma la negación del otro, y al mismo tiempo, al mirar desde occidente, se reconstruye lo nuevo mirado. Esta reconstrucción, reinterpretación de la realidad del descubrimiento de América, se completa con el “nombramiento” de las cosas y los seres. O’Gorman⁶¹ ya señalaba este hecho cuando escribía sobre el llamado “descubrimiento de América” como una idea sobre lo que se sabe que aconteció, más que como un hecho histórico conocido. Sobre el descubrimiento de América existe una representación, una denominación del proceso, no un conocimiento claro del acontecimiento.

⁶⁰ Asunción Álvarez, “Biología como antidualismo: la epistemología de Rorty”, en <http://aparterei.com>

⁶¹ Edmundo O’gorman, *La invención de América*, FCE, colección Lecturas mexicanas, México, 1984.

La historia de América Latina es la historia de su invisibilización al mismo tiempo que su reinención por occidente. Sin embargo, el pensamiento crítico latinoamericano ha intentado a lo largo de trayectoria flexionar sobre las formas en que dicha invisibilización se ha mantenido y reconstituido a lo largo de la modernidad. El lenguaje también fue un mecanismo fundante de la dominación. El lenguaje del conquistador reconfiguró los sentidos con los que se nombraban las cosas. ¿Qué permite que esa otra realidad pueda ser visible en el actual contexto? Esa es una de las preguntas que intentaremos contestar en las líneas finales de este trabajo.

Si bien es cierto que América Latina forma parte de la historia occidental moderna y con ello, de un marco epistémico común, existen fenómenos y problemáticas que dan cuenta de una serie de diferencias en cuanto a la diversidad y distinto modo de ser en el mundo del hombre latinoamericano. Sin caer en posturas esencialistas ni pretender llegar al meollo ontológico del asunto, es necesario poner de relieve la diferenciación en cuanto al ser latinoamericano, lo cual nos permitirá explicar y considerar en su justa dimensión la posibilidad real de una epistemología alternativa.

Las formas en que conocemos el mundo han pasado históricamente por procesos de cuestionamiento, crisis y superación de unos fundamentos por otros, es decir, de renovación que, pretendidamente novedosos, se posicionan por encima de los conocimientos anteriores. Desde la inauguración de la modernidad y con ello, de la “razón moderna”, las formas de conocer el mundo se establecieron a partir de un conjunto de premisas con pretendida validez universal. Cuando Rene Descartes afirmó “pienso, luego existo”, cimentó la existencia del hombre moderno en la razón. Sin embargo, esta razón con pretensiones de universalidad sólo reconoció una forma particular de cognición y con ello, subsumió a otras formas.

Razón y modernidad, conocimiento y civilización, junto a ideas como progreso y desarrollo, constituyeron el eje del desarrollo histórico de la humanidad. Durante los últimos 500 años, la progresiva formulación de la idea de que la razón libera al hombre al tiempo que le permite dominar a la naturaleza, campea soberana por encima de otras concepciones de otras culturas o pueblos, los cuales, al mismo tiempo, fueron posicionados al margen o por lo menos a la zaga de la historia universal. Las implicaciones de lo anterior son complejas y requieren de un estudio mucho más detallado para ser demostradas⁶². Sin embargo, para los objetivos de la presente investigación lo que nos interesa es establecer las formas en que el modelo de razón instrumental de la

⁶² Autores como Enrique Dussel entre muchos más se han dedicado a esta tarea en los últimos años.

modernidad entra en crisis entre las décadas de los ochenta y noventa del siglo pasado, como parte de un proceso histórico que se viene dando, para algunos, desde la refutación de las tesis newtonianas y del desarrollo de la mecánica cuántica y la física moderna, las cuales han permitido observar que las llamadas certezas y los métodos científicos de investigación no son infalibles, que el caos está presente en el orden y que las certezas implican incertidumbre. En resumidas cuentas, que la realidad es una construcción social y que cada época define las formas en que conoce al mundo.

Quisiera concluir este capítulo proponiendo que, de ser posible la construcción de una epistemología alternativa como proponen Aníbal Quijano, Boaventura de Sousa, Immanuel Wallerstein, entre muchos autores más, y en este trabajo partimos del supuesto de que no sólo es posible sino de que éstas ya existen, es necesario problematizar los nuevos paradigmas que se gestarían desde este nuevo lugar de enunciación.

Por ello, este trabajo también busca plantear desde tres ejes la posibilidad de la pluralidad epistémica:

RENOVAR: Plantear nuevos conceptos que respondan a las condiciones actuales y que puedan orientar la reflexión teórica; estos conceptos podrían dar paso a su vez a la creación de nuevos paradigmas.

REPENSAR: permanencia y cambio son las constantes de las revoluciones científicas, la acumulación de conocimiento es el piso para los nuevos descubrimientos, sin embargo, es desde quienes se salen del paradigma hegemónico que se pueden dar dichas revoluciones en el conocimiento. Volver sobre antiguos paradigmas como dependencia y desarrollo, sólo que desde nuestro presente nos permitirá pensar la actualidad con perspectiva histórica.

RESIGNIFICAR: las conceptualizaciones de periodos inmediatamente anteriores siguen vigentes durante el periodo de transición, muchas veces rivalizando por la hegemonía frente al nuevo conocimiento. La acumulación de conocimiento significa por ello, que muchas de las anteriores conceptualizaciones en lugar de ser desechadas, pueden o deben ser incorporadas en las nuevas formulaciones.

El anterior paradigma de la razón secular moderna se fractura ante la emergencia de nuevos problemas de las ciencias y la filosofía que ponen en jaque una visión de mundo que responde a la necesidad de legitimar un sistema que promete desarrollo y progreso lineal y ascendente. Con la caída del bloque socialista y la extensión al orbe mundial de la democracia y el capitalismo, el llamado “pensamiento único” como caracterización de la supremacía del liberalismo como único modelo frente a la derrota del socialismo, expone que sólo en el

marco de la democracia existen opciones viables para modificar las condiciones de marginación, opresión y pobreza que prevalecen.

En contra de las propuestas de un mundo unipolar, universal, homogéneo, en progreso permanente, capitalista y equilibrado, emergen “otras epistemologías” desde las cuales el mundo es multipolar, pluriversal, heterogéneo, abigarrado, en el cual conviven diferentes modos de capitalismo junto a formas no capitalistas y el caos forma parte, explica y da sentido a lo social. Desde ahí, la ciencia es un proceso colectivo, activo, que se genera desde los espacios sociales y es incorporado en las prácticas científicas, deslegitimando su estatus de superioridad y por ende, de inadecuación; apropiándonos de un conocimiento colectivo:

la ciencia resulta concebida de un modo más amplio, como actividad o práctica. Pero no se trata de una práctica que pueda realizar un individuo aislado, sin referencia a la comunidad que instituye el significado de sus acciones a través de la institucionalización de procedimientos y hábitos. Se trata entonces de una práctica social y como tal requiere un abordaje teórico que lejos de atrincherarse en el interior de los supuestos de la teoría del conocimiento clásica, se construya en la apertura a dimensiones abarcadoras de las cuestiones estrictamente metodológicas.⁶³

Un conocimiento situado que hable desde la crítica al marco colonial, que se construya desde los espacios colectivos no sólo académicos sino sociales, que elabore prácticas de resistencia que conformen la autodeterminación, que se apoye en el conocimiento de la historia y que pretenda desnaturalizar lo naturalizado, que se cuestione incluso al sujeto que conoce como sujeto colonizado en su subjetividad, será la base de un conocimiento descolonizador que permita emerger la diversidad, la otredad, la diferencia y que movilice los presupuestos anquilosados del conocimiento hegemónico para pensar la transformación social como posibilidad real.

CONCLUSIONES

Si algo compartimos como región es el momento constitutivo de nuestra inclusión en el proyecto de la modernidad. Tanto la forma como el sentido de dicha inclusión están marcados por una violencia epistémica que implicó la imposición de una forma particular de ver y entender el mundo. Así, la actualidad del pensamiento crítico pienso que está dada por la necesidad de renovarse desde una reelaboración y ampliación del sentido popular y radical. Es decir, pienso que este es un momento particularmente significativo para pensar desde una mirada descolonizadora. El ejercicio descolonizador atraviesa la historia larga de nuestras

⁶³ Silvia Rivera Cusicanqui, “La filosofía de la ciencia. Sus temas, rumbos y alternativas” documento Word.

regiones y con ello una estructura específica de dominación y poder que es necesario develar y desmontar en sus núcleos duros para poder resignificar el presente como expresión de nuestro ser y no desde el ser exterior. El proceso de transformación que vive un país como Bolivia nos esta llevando a cuestionarnos nuestras propias concepciones de lo que concebimos como lo dado, como naturalizado y por tanto, como inmutable. El conferir dinamismo a la misma concepción metodológica que orienta nuestras reflexiones nos permitirá abrir el espacio para la imaginar desde otros horizontes que, si bien aun no están dados, comienzan a perfilarse como posibilidad, como expresión de un anhelo de transformación.

Así como las llamadas ciencias duras han comenzado un proceso de introspección para reformular sus supuestos, incorporando el caos, la incertidumbre, la complejidad, la interdisciplinariedad y la transdisciplinariedad, así como las ciencias sociales han comenzado a dar cabida a temas que antiguamente se consideraban secundarios para la comprensión de la dinámica social como las relaciones simbólicas y los espacios de la vida cotidiana, así como la historiografía esta siendo re-pensada desde la subalternidad, así mismo el pensamiento crítico está siendo transformado por nuevas prácticas y pensares desde Latinoamérica, produciendo conocimiento situado.

La práctica de la descolonización en el ejercicio de reflexión nos permitirá incorporar a los sujetos invisibilizados por la modernidad, pero más aun, nos permitirá visibilizar de manera crítica los problemas que enfrentamos como naciones, como región, como espacios locales en función de construir un núcleo común, como plantea Luis Tapia, que nos permita reconocernos como un “nosotros”.

REFLEXIONES FINALES

I

Dice Humberto Maturana que la objetividad debe ser acotada entre paréntesis. Esta idea permea el conjunto de su propuesta epistemológica. Estas son algunas reflexiones finales que a la luz de la objetividad entre paréntesis, me parece que señalan los rumbos posibles del pensamiento crítico que permitan pensar desde las epistemologías otras.

Hemos trabajado a lo largo de esta investigación sobre las modificaciones que se han registrado en el pensamiento crítico latinoamericano en el contexto de la globalización. A partir de reconocer la trayectoria de estos nuevos espacios de reflexión (estudios subalternos, estudios poscoloniales) y de sus aportes, hemos centrado la mirada en la experiencia boliviana a partir de los procesos de transformación que se registran del año 2000 en adelante. Ello nos condujo a ampliar el horizonte hacia la historia de las rebeliones indígenas para reconocer que éstas son el subsuelo político del cual emerge una memoria descolonizadora que se expresa en el presente delineando un horizonte descolonizador.

Finalmente intentamos cerrar la investigación ubicando el problema de la descolonización en su dimensión epistémica. Para ello, elaboramos un recuento del debate sobre la posmodernidad y la globalización como los nuevos relatos que subsanan el llamado fin de los metarrelatos. Este tránsito sin embargo, abre un espacio de reflexión desde el cual se puede desmontar el discurso de la modernidad y sus correlatos míticos como el desarrollo, el progreso, la modernización. El reto del pensamiento crítico entonces se nos presenta como un doble movimiento de autocrítica y ampliación. Por un lado, la crítica enfocada al reconocimiento de los temas ausentes y la aceptación de los modelos teóricos y metodológicos importados y adecuados a nuestra realidad sin situarlos en los contextos a los cuales eran aplicados, y por otro, la ampliación crítica, popular y radical desde nuestros espacios de enunciación y adecuados a nuestras historias y realidades locales.

En este ensayo intenté ubicar, reconocer, interpretar las claves descolonizadoras presentes en el proceso boliviano, enmarcado desde una perspectiva compleja de transición epistémica global. Si bien constituye un reto teórico, ya que la descolonización en si misma es un concepto polisémico, dinámico y en proceso de construcción, la entiendo más como una herramienta de orientación de la reflexión. Es,

como dice Gutiérrez, un horizonte interior, un anhelo histórico del cual las comunidades indígenas de América Latina han sido fieles guardianes y que la autora describe como:

“[...] el tipo de subjetividad colectiva que se produce durante los momentos de ruptura de lo cotidiano, de la movilización y levantamiento, en los cuales se develan posibilidades comunes y se articulan de forma compleja deseos, horizontes utópicos. Por lo general, los deseos y horizontes utópicos son, antes que registrables, más bien perceptibles y formulables como hipótesis para continuar.”¹

A finales de 2008, en entrevista a una mujer quechua en Tarija, ella expresó que la descolonización “es poder mirar al blanco a la cara”. Esa sensación de horizonte de igualdad, en el que ambos sujetos son capaces de enunciar, sin miedo ni sentimientos de subordinación, da cuenta de la transformación de la concepción tradicional de lo indígena frente a lo blanco y mestizo. La autovaloración identitaria, proceso que ha sido intensamente promovido por el katarismo, es un elemento central de la descolonización. Respecto a las movilizaciones, está presente una concepción de poder indígena comunal que permite la elaboración de la resistencia. La acción colectiva responde a la conciencia de lo comunal como eje articulador de una nueva epistemología que se ubica en los límites de la modernidad. Su espacio de enunciación no es la política tradicional ni responde sólo a la lógica de apropiación de espacios de poder. Se ubica más bien en la disputa por la vida:

“En tal dirección, considero que estos movimientos esbozan una nueva gramática, ie, unas nuevas reglas para los lenguajes de la lucha social, que no son fácilmente comprendidos por su carácter básicamente *desestructurante* del orden dominante, en tanto no producen sistemática y explícitamente propuestas y/o proyectos que apunten hacia la totalidad social. Insisto en esto para no dar pie a malos entendidos: no es que en la producción colectiva de discursos y horizontes no existan enormes novedades; lo que sucede es que es muy difícil comprenderlas porque tales novedades brotan por fuera del marco epistemológico en el que suelen presentarse las posturas políticas “normales”, es decir, dominantes. Así, resulta que este primer tipo de movimientos de insubordinación modifica abrupta y sustancialmente la correlación de fuerzas en una región o país, aunque por lo general consigue este extremo únicamente durante lapsos cortos y en territorios específicos.”²

Lo que constituye una diferencia radical entre las luchas del Estado moderno y el pueblo como histórica lucha de antagonismos, expresado en los actuales movimientos, levantamientos, rebeliones e insurgencias indígenas es la elaboración de proyectos

¹ Raquel Gutiérrez, *Los ritmos...*, op.cit, p. 24-25.

² Raquel Gutiérrez, La reflexión sensible del despliegue de los antagonismos sociales como fundamento del conocimiento acerca de la emancipación social, en www.ubnoticias.org/es/article/emancipacionRGA

desde otro “espacio de enunciación”. Es decir, el cuestionamiento profundo que realizan a través de sus demandas, y en el caso particular de Bolivia en los últimos años, a partir de sus formas de organización colectiva para la lucha, radica en que parten de la lógica anticolonial, desde la más profunda raíz de dominación y subalternización.

Su lucha pues, proviene de un marco civilizatorio distinto y su propuesta es, en el fondo, descolonizadora. En ello radica la dificultad de enunciar, de elaborar el concepto de la descolonización, ya que este proceso pasa necesariamente por la superación del mundo moderno-colonial, vigente, actuante y hegemónico incluso desde las izquierdas latinoamericanas.

Cuando Felipe Quispe habla de reconstitución del Kollasuyo o del proyecto Pan Qulla como Mamani, de la restitución del Ayllu como el THOA, o del Sistema Comunal de Felix Patzi, lo que están expresando en el fondo es el anhelo histórico, vigente y resignificado de actualizar el reencuentro con el mundo de la vida.

“Desde ahí vamos a reconstituir nuestro Qullasuyu, vamos a elaborar nuestra propia constitución Política del Estado, y esta wiphala de siete colores que representa varias naciones será la bandera oficial y vamos a cantar nuestro propio himno nacional, vamos a tener nuestro propio ejército y vamos a tener nuestra propia policía y vamos a tener nuestra propia estructura y seguramente vamos a tener nuestro propio presidente.”³

Ya que: “La memoria india es un acto complejo de exteriorización permanente de recuerdos, se vuelve colectiva e inter-subjetiva al ser compartida.” Es el nosotros del que habla Carlos Lenkersdorf, que se construye colectivamente en la vida cotidiana de las comunidades tojolabales.⁴ Es el nosotros social que se encuentra fracturado en sociedades modernas como las nuestras.

El problema epistemológico entonces se vuelve un problema de comprensión de la interdefinibilidad entre lo global-regional-nacional-local, atravesado a su vez por la intergénesis social. Es un problema del reconocimiento de la diversidad, la traducción y la rearticulación del nosotros planteado desde un horizonte de descolonización.

Lo poscolonial como espacio de enunciación pondera la subjetividad como el lugar de la rebelión. El proyecto entonces estaría dirigido a una emancipación de la subjetividad. Para Silvia Rivera los levantamientos indígenas del 2000 en adelante han hecho posible la propuesta de indianizarse como sociedad y de modificar las visiones cosificadoras de

³ Felipe Quispe, Las dos republicas en Gutiérrez etc, p. 59.

⁴ Carlos Lenkersdorf, Filosofar en clave tojolabal,

lo étnico.⁵ La rebelión de Tupak Katari planteó una sociedad para todos, “revisión del orden colonial en beneficio de todos”. El proyecto de plurinación comunitaria en Bolivia requiere de la síntesis constitutiva que incorpore y dé cuenta de la diversidad:

“Otro modo de sintetizar cognitivamente una sociedad es a través de una reducción que produzca una densidad multidimensional, en la que todos pueden reconocerse y entender sus relaciones con los demás, y que a la vez nos permita vislumbrar varias direcciones posibles y no un camino de vía única. Lo multidimensional es una composición de varios saberes e historias, también de aspectos de varias alternativas de dirección y de una pluralidad de sujetos.”⁶

El caso de un país como Bolivia es paradigmático en ese sentido ya que es ahí donde desde hace unos años se ha comenzado a recuperar la tradición oral y la recuperación de la memoria, así como las formas de cosmovisión andinas que estuvieron presentes en los levantamientos del año 2000 en adelante. El proceso descolonizador que se registra en el país podría en ese sentido caracterizarse como la progresiva incorporación de la perspectiva comunal en el escenario liberal, y como el horizonte comunal que se perfila como posibilidad de vida y relación social.

II

Pensar la transformación social es un reto que, en condiciones de derrota política implica ir más allá de lo convencional, entendido como lo estatuido, lo dado, lo que regula socialmente a los grupos humanos. Esta transformación por ello, debe iniciar desde la posibilidad de pensar el cambio. He planteado que la descolonización de la subjetividad es un elemento central, que puede articular una política de la descolonización en sus áreas esenciales: las condiciones económico estructurales, las formas de relación política en el marco de la democracia, la diversidad cultural expresada en la multiculturalidad. Ya que, ¿cómo incorporar la noción de cambio en sociedades como la mexicana, que viven tiempos de incertidumbre?, ¿cómo y desde dónde rehacer los espacios de sociabilidad que permitan reconstituir o formular un nuevo núcleo común? Es en esa dirección que el proceso boliviano apunta, señala rutas posibles. René Zavaleta⁷ habla de momentos de vaciamiento en los que las sociedades modernas están

⁵ Silvia Rivera, “Violencia e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad en la Bolivia de hoy”, documento pdf.

⁶ Luis Tapia, “La densidad de las síntesis” en El retorno de la Bolivia plebeya, La muela del diablo, Bolivia, 2000, p. 90.

⁷ René Zavaleta Mercado, *Lo nacional-popular en Bolivia*, op.cit, p.14.

dispuestas a la aceptación de nuevas creencias colectivas. Es ese momento de vaciamiento, que se presenta durante las crisis, en el que se puede trasladar el eje de conocimiento sobre sí de una sociedad. Es decir, el espacio en el que el sentido común puede ser orientado hacia otros sentidos, otros significados y contenidos. La experiencia boliviana se registra como un momento de vaciamiento en el cual se abren posibilidades de transformación que las propias movilizaciones, los levantamientos, las revueltas en los momentos climáticos, construyen agendas de lo posible, mientras que la realidad asume ritmos de estabilización pero desde nuevas coordenadas.

Para que ese momento de vaciamiento exista, se genere, es necesario contar con un imaginario, si bien no completamente elaborado, sí por lo menos delineado, que se aparezca como opción frente a lo establecido. Un proyecto de nación alternativo que se exprese en los espacios cotidianos como necesidad de modificar las anquilosadas formas establecidas de relacionamiento social.

Si bien la sociedad mexicana contemporánea experimenta cambios significativos a nivel de imaginario, ya que se piensa desde espacios de ruptura que paulatinamente modifican los espacios convencionales, aun no logra formular un nuevo tiempo-espacio hacia el cual proyectar las transformaciones. El distanciamiento entre lo social-convencional y lo social como posibilidad se encuentra atravesado por complejas e intrincadas redes de significaciones, prácticas y narrativas que, en primer lugar, configuran realidades alternas a lo que podemos denominar como la realidad fáctica. Es decir, existe una disociación discursiva pero que se expresa y materializa en prácticas sociales, de las formas en que vivimos y concebimos la realidad social. Para desmontar este intrincado escenario, es pertinente comenzar por abrir algunas reflexiones que se generan como producto de esta investigación.

Comencemos por preguntarnos, ¿qué es la realidad? Si la realidad es una construcción social, un acto colectivo e intergenérico, un estar siendo en un tiempo-espacio dado, habría que comenzar a pensarla desde sus múltiples elementos constitutivos.

La realidad es una construcción subjetiva de lo dado o aparentemente dado, que se confirma por la aceptación en diálogo con el otro. Si modificamos los referentes del diálogo, es decir, si cambiamos los términos de la conversación, modificando con ello los códigos inscritos significativamente en los elementos que construyen y conforman la realidad, quizá podamos comenzar paulatinamente a rehacer la realidad, o mejor dicho, a reinterpretarla introduciendo o incorporando nuevos elementos como la posibilidad del cambio.

Para modificar la realidad que se genera desde los espacios de poder, considero que el pensamiento crítico es el espacio esencial desde el cual se puede desmontar esa realidad. Un encuentro entre realidad desde el marco de dominación colonial o desde el poder hegemónico y una realidad subjetiva, desde los sujetos subalternos, puede establecer y proponer una agenda que incorpore las necesidades, demandas, incertidumbres y anhelos de sociedades que, como la nuestra, transitan por momentos de ausencia de referentes para pensar el cambio.

El cambio como posibilidad es un acto que primero se tiene que inscribir en el imaginario social, trasformando las subjetividades en objetividades colectivas. Para ello también es necesario que el individuo se vuelva a reconocer como sujeto de acción social. Que se sienta identificado, interpelado por un “nosotros” que trascienda los espacios actuales en los que sólo el interés individual prevalece y que asuma que la acción colectiva tiene potencialidades profundas de transformación.

En México vivimos y nos regimos por los lineamientos que establece la realidad del poder, la realidad hegemónica. Ésta, que nos tiene contra la pared y nos ha hecho percibirnos como sujetos no necesarios para la realidad que conformamos, es decir, de la cual no sentimos pertenencia ya que al mismo tiempo que nos es ajena y nos distancia, nos anula como sujetos. Por ello, hemos conformado realidades alternativas pero no desde el “nosotros” colectivo, sino desde el individuo desarticulado de lo social. Para reestablecer esa realidad colectiva –a falta de elementos comunales tan articulados y visibles como los presentes en Bolivia- necesitamos forjar lazos de comunidad como la familia, el barrio, el entorno y desde todos aquellos espacios que conforman nuestra cotidianidad como los espacios laborales, educativos, convivenciales e incluso coyunturales.

Pero además, ese nosotros colectivo debe tener un sustento, un referente como proyecto inclusivo que pienso encuentra en la idea de lo mestizo una de sus mejores herramientas para ser formulado desde el pensamiento crítico.

Por ello, considero que es necesario construir una política de la vivencialidad, un poco pensada como el suma kamaña boliviano. Principios rectores de la vida que conforman y dotan de sentido a la realidad. También, es necesario hacer emerger esa realidad de la convivencia que ya existe, pero que esta invisibilizada y subalternizada por la realidad hegemónica. Recuperar los espacios en que se han refugiado las subjetividades contrahegemónicas y hacer visibles sus prácticas de resistencia como proyectos de oposición a lo convencional.

Necesitamos construir una nueva teoría de la totalidad pensada en su dimensión compleja. ¿Cómo rearticulamos y damos sentidos al complejo entramado que conforma la realidad social? Pienso que categorías como intergénesis de lo social, propuesta por Sergio Bagú desde hace algunas décadas, nos pueden permitir desmontar y rearticular desde nuevos sentidos y significaciones los elementos que conforman la totalidad. Categorías universales como tiempo y espacio son esenciales para pensar las formas en que se puede resignificar el contenido de los demás conceptos.

La modernidad instituyó y legitimó el relato del tiempo como dimensión de avance, progreso, se ató así a la idea del desarrollo, de lo moderno, lo avanzado, etc. Desarticular la dimensión tiempo-espacio de la modernidad por ende implica el reconocimiento de la coetaneidad de las culturas en el mundo. La simultaneidad temporal es una característica de la realidad que sin embargo, a través de la lectura de la gramática convencional de la modernidad, se anula o invisibiliza. La posibilidad de pensar el tiempo-espacio en sus diversas versiones, como expresión de diversas modernidades, tanto hegemónicas como contrahegemónicas, ayudará a pensar la multiversidad de la realidad y la aceptación de la pluralidad epistémica.

III

El debate descolonizador o decolonial como planteamiento académico ha carecido en general de análisis concretos para pensar el proceso descolonizador. En este ensayo he preferido hablar de horizonte descolonizador ya que entiendo descolonización como el proceso histórico de larga duración que implique una transformación de la totalidad social del espacio de enunciación, es decir, ésta implica ante todo la superación de los marcos cognitivos de dominación y subordinación en los cuales se construyó la modernidad. Los sistemas complejos como perspectiva de análisis permiten realizar un estudio del proceso y sus antecedentes desde el cual se pueden contemplar los diversos niveles y espesores históricos como elementos constitutivos y explicativos.

Sugiero que la posibilidad de pensar otras epistemologías pasa por el derrumbe del edificio bien construido del que habla Fernández Buey, es decir, por demoler los cimientos ortodoxos elaborados desde una concepción lineal, ascendente y etapista de la historia. Demoler las concepciones de progreso y desarrollo afincadas en una concepción del tiempo lineal ascendente. Si modificamos nuestra concepción de tiempo-espacio, si reconsideramos, si resignificamos el tiempo desde otro espacio, si

reconstruimos el tiempo a partir de la subjetividad podremos reconocer la alteridad, la diferencia, la otredad, no como insuficientes de desarrollo, no como atrasados en el tiempo, sino como diferentes en su condición espacio-temporal, como expresión de la diversidad de ser del mundo.

Bibliografía

Libros

Albo, Xavier, *¿...Y de kataristas a MNRistas? La sorprendente y audaz alianza entre aymaras y neoliberales en Bolivia*, UNITAS-CEDOIN, Bolivia, 1993

Arias, Juan Félix, *Historia de una esperanza. Los apoderados espiritualistas de Chiquisaca 1936-1964. Un estudio sobre milenarismo, rebelión., resistencia y conciencia campesino-indígena*, Aruwiwiri, La Paz, Bolivia, 1994

Bauman, Zygmunt, *La globalización. Consecuencias humanas*, Fondo de Cultura Económica, Brasil, 1999

Beck, Ulrich, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, editorial Paidós, España, 1998

Beuchot, Mauricio, *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, Universidad Intercontinental- Miguel Ángel Porrúa, México, 1996

Brunner, José Joaquín, *Globalización cultural y posmodernidad* FCE, México, 1998

Castro-Gómez, Santiago, Ramón Grosfoguel (editores), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, Colombia, 2007

Casullo, Nicolás, (comp. y prólogo), *El debate modernidad-posmodernidad*, ediciones El cielo por asalto, Buenos Aires, 1993

Condarco Morales, Ramiro, *Zarate El “temible” Willka. Historia de la rebelión indígena de 1899*, 2ª edición, La Paz, 1982

De Sousa Santos, Boaventura, *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*, CLACSO-Plural- CIDES-UMSA, Bolivia, 2008

De Sousa Santos, Boaventura, Maria Paula Meneses (orgs.) *Epistemologías do Sul*, serie conocimiento e Instituciones, Almedina, Río de Janeiro, 2009

Del Valle Siles, Maria Eugenia, *Diario de Francisco Tadeo Díez de Medina. El cerco de la Paz, 1781*, Banco Boliviano Americano, La Paz, 1994

Escobar, Arturo, *La invención del Tercer Mundo*, Norma, Colombia, 2004

Fernández Buey, Francisco, *La ilusión del método. Ideas para un racionalismo bien atemperado*, Crítica, Barcelona, 1991

García, Rolando, *El conocimiento en construcción. De las formulaciones de Jean Piaget a la teoría de sistemas complejos*, editorial Gedisa, España, 2000

----- *Sistemas complejos. Conceptos, método y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria*, Gedisa, España, 2006

García O, Alberto, Fernando García, et.al, *La guerra del agua. Abril de 2000: la crisis de la política en Bolivia*, PIEB, La Paz, 2003

García Linera, Álvaro, Raquel Gutiérrez, et al, *El retorno de la Bolivia plebeya*, Muela del diablo, Bolivia, 2000

García Linera, Álvaro, et.al, *Memorias de octubre*, Muela del diablo, Bolivia, 2004

González Casanova, Pablo, *Sociología de la explotación*, CLACSO, Argentina, 2006

Gutiérrez, Raquel, *Los ritmos del pachakuti*, textos rebeldes, Bolivia, 2008

Harvey, David, *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Amorrortu editores, Argentina, 2004

Hirsch, Joachim, *El Estado Nacional de Competencia. Estado, democracia y política en el capitalismo global*, UAM, México, 2001

Hurtado, Javier, *El Katarismo*, HISBOL, La Paz, 1986

Hylton, Forrest, Feliz Patzi, et.al., "Introducción" en *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia indígena*, Muela del diablo editores, Bolivia, 2ª edición, 2005

Jameson, Fredric, *Teoría de la posmodernidad*, Editorial Trotta, Madrid, 1996

Jáuregui, Carlos A., Mabel Moraña, *Colonialidad y crítica en América Latina*, Universidad de las Américas Puebla, México, 2007

Kuhn, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas*, Breviarios del FCE, México, 1992

Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, 13ª edición, España, 2000

Mamni, Carlos, *Taraku 1866-1935. Masacre, guerra y "Renovación" en la biografía de Eduardo L. Nina Quispi*, ediciones Aruwiwiri, La Paz, 1991

Mamani, Pablo, *Geopolíticas indígenas*, CADES, La Paz, Bolivia, 2005

----- *El rugir de las multitudes: la fuerza de los levantamientos indígenas en Bolivia/Qullasuyu*, ediciones Yachaywasi, La Paz, Bolivia, 2004

Morin, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Argentina, 2008

- O'Gorman, Edmundo, *La invención de América*, FCE, colección Lecturas mexicanas, México, 1984
- Patzi, Paco, Félix, *Sistema comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal*, DRIVA, Bolivia, 2007
- Porksen, Bernhard, Humberto Maturara, *Del ser al hacer. Los orígenes de la biología del conocer*, JC Saez editor, Chile, 2004
- Quispe, Ayar, *Los tupakataristas revolucionarios*, ediciones Pachakuti, Quyasuyu, 2009
- Quispe Huanca, Felipe, *Tupak Katari vive y vuelve...carajo*, ediciones Pachakuti, Bolivia, 1988.
- Rivera, Silvia, *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y q'hechwa 1900-1980*, Aruwiwiri-THOA; La Paz, Bolivia, 2003
- Said, Edward, *Orientalismo*, De bolsillo, España, 2004.
- Sanjinés, Javier, *El espejismo del mestizaje*, Instituto Francés de Estudios Andinos, Embajada de Francia, Programa de Investigación estratégica en Bolivia, La Paz, 2005
- Saxe Fernandez, John, *Globalización: crítica a un paradigma*, IIEc-DGAPA-UNAM-Plaza y Janés, México, 1999
- Scot, James C., *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, Era, México, 2000.
- Tapia, Luis *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta*, Muela del diablo editores, Bolivia, 2002
- *La invención del núcleo común. Ciudadanía y cogobierno multisocietal*, Muela del diablo editores, 2006, Bolivia
- *Una reflexión sobre la idea de un estado plurinacional*, OXFAM, La Paz, 2008
- *Política salvaje*, Muela del diablo, CLACSO-coediciones, Comuna, La Paz, Bolivia, 2008
- THOA, *El indio Santos Marka T'ula. Cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la república*, ediciones del THOA, La Paz, 3ª edición, 1988,
- Thomson, Sinclair, *Cuando solo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*, Muela del Diablo, Aruwiwuri editorial del THOA, La Paz, 2006

Vattimo Gianni , (et.al), *En torno a la posmodernidad*, Anthropos, Barcelona, 1990.

Wallerstein, Immanuel, *Abrir las ciencias sociales*, siglo XXI editores, México, 1996

Walsh, Catherine, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (editores), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Universidad Andina Simón Bolívar- Ediciones Abya-Yala, Quito, 2002

Zavaleta Mercado, René, *Lo nacional-popular en Bolivia*, Plural, Bolivia, 2008

Artículos

Castro Gómez, Santiago, Geografías poscoloniales y translocalizaciones narrativas de “lo latinoamericano”. La crítica al colonialismo en tiempos de globalización, en Follari, Roberto y Lanz, Rigoberto (comp.), *Enfoques sobre posmodernidad en América Latina*, editorial Sentido, Caracas, 1998

Castro-Gómez, Santiago, La poscolonialidad explicada a los niños, documento pdf <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/La%20postcolonialidad%20explicada%20a%20los%20ni%C3%B1os.pdf>

Chatterjee, Partha, “La nación y sus campesinos” en Silvia Rivera, Rossana Barragán(comp.), *Debates post-Coloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad*, Coordinadora de historia-Aruwiyiri-SEPHIS, La Paz, 1997

Fernández Nadal, Estela, “Los estudios poscoloniales y la agenda de la filosofía latinoamericana” en Herramientas, num. 24,, Buenos Aires, octubre 2003

García Linera, Álvaro, “Crisis estatal y época de revolución. Crisis de estado y sublevaciones indígena-plebeyas en Bolivia” en *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, , Pablo Stefanoni, (antología y presentación), CLACSO, Argentina, 2008

García Linera, Álvaro, “El nuevo modelo económico nacional productivo”, en Revista de Análisis, Vicepresidencia de la República, Bolivia, 8 de junio de 2008

García Linera, Álvaro, “Empate catastrófico y punto de bifurcación”, en *Crítica y Emancipación*, 23-33, junio, 2008

García Linera, Álvaro, “La crisis del Estado y las sublevaciones indígena-plebeyas” en Álvaro García, Raúl Prada, et.al., *Memorias de octubre*, Muela del diablo editores, 2004

García, Rolando, “Conceptos básicos para el estudio de sistemas complejos” en Enrique Leff, (coord.), *Los problemas del conocimiento y la perspectiva ambiental del desarrollo*, Siglo Veintiuno editores, México, 2000

Guha, Ranajit, “La prosa de contra-insurgencia”, en Silvia Rivera, Rossana Barragán, (comp.), *Debates post-Coloniales: Una introducción a los estudios de la subalteridad*, Coordinadora de historia-Aruwiyiri-SEPHIS, La Paz, 1997

Hulme, Peter, “La teoría poscolonial y la representación de la cultura en las Américas”, en Carlos A. Jáuregui, Mabel Moraña, *Colonialidad y crítica en América Latina*, Universidad de las Américas Puebla, México, 2007

Lugones, Maria, Colonialidad y género, documento de trabajo en Word

Maldonado-Torres, Nelson, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en Santiago Castro-Gómez, *El Giro decolonial*, 2007

Mamani Condori, Carlos, Los aymaras frente a la historia: dos ensayos metodológicos, ediciones del THOA, Aruwiyiri, Chukiyawu, 1992

Mamani Condori, Carlos, *Metodología de la historia oral*, ediciones del THOA, Chukiyawa

McClintock, Anne, *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, Nueva York, 1995, pp. 391-392, en Sara Dubbe, Pasados poscoloniales

Pajuelo Teves, Ramón, “El lugar de la utopía. Aportes de Aníbal Quijano sobre cultura y poder”, en Daniel Mato (coord.) *Estudios y otras practicas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela, 2002

Quijano, Aníbal *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, en Edgardo Lander, *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*, CLACSO- UNESCO, Buenos Aires, 2000.

Quijano, Aníbal, “Don Quijote y los molinos de viento en América Latina en www.oeperu/documentos.org/Claves Quijano, pdf

Quijano, Aníbal “El regreso del futuro y las cuestiones del conocimiento” en Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro Gómez, *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala, Quito, 2002

Quijano, Aníbal, “Movimientos sociales y gobiernos en la región Andina”, OSAL, año 7, no. 19, enero-abril, 2006

Quispe, Felipe, “Dos repúblicas en Bolivia” en Raquel Gutiérrez, Fabiola Escarzaga, Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo, Volumen II

Rivera Cusicanqui, Silvia, “Chhixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores”, en Mario Yapu (compilador), *Modernidad y pensamiento descolonizador. Memoria seminario internacional*, IFEA-UIEB, Bolivia, 2005

Rivera, Silvia, “Derechos humanos dentro del contexto indígena” en Agenda Defensorial. Pensar desde a diferencia. Memoria de Jornadas de Reflexión y análisis en el defensor del pueblo, octubre, diciembre de 2006

Rivera Cusicanqui, Silvia, “La filosofía de la ciencia. Sus temas, rumbos y alternativas” documento Word

Rivera, Silvia “La raíz: colonizadores y colonizados” en Xavier Albo, Raúl Barrios (coordinadores), *Violencias encubiertas en Bolivia. Cultura y política*, CIPCA-Aruwiyiri, La Paz, 1993

Rivera Cusicanqui, Silvia “Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores” en Mario Yapu (comp.), *Modernidad y pensamiento descolonizador*, PIEB-IFEA, La Paz, Bolivia, 2006

Sanjinés, Javier, “Mestizaje cabeza abajo”: la pedagogía al revés de Felipe Quispe, “el Mallku”, en Catherine Walsh, Freya Schiwy, Santiago Castro Gómez (editores), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Universidad Andina Simón Bolívar-Ediciones Abya-yala, Quito, 2002

Santos Quispe, Felipe “Trayectoria conceptual del ayllu en los Andes”, en “Samiri” Revista trimestral del Taller de Historia Oral Andina, año 1, número 1, La Paz, enero de 2009

Soto, Cesar “Historia del pacto militar-campesino”, CERES (Centro de Estudio de la Realidad Económica y Social), Cochabamba, Bolivia, 1994

Spivak, Gayatri, “¿Puede hablar el subalterno?”, en *Revista colombiana de antropología*, volumen 39, enero-diciembre de 2003, versión pdf

Tapia, Luis “La densidad de las síntesis” en El retorno de la Bolivia plebeya, La muela del diablo, Bolivia, 2000

Ticona, Esteban, “Algunas experiencias metodológicas en historia oral”, en Historia Oral. Boletín del taller de historia oral andina, No. 1, noviembre, 1986

Walsh, Catherine E., “La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador” en Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez

(editores), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad*,

Walsh, Catherine, “Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo” en Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (editores), *Indisciplinar las ciencias soci*

Walter Mignolo, “Herencias coloniales y teorías postcoloniales”, en <http://caosmosis.acracia.net/wp-content/uploads/2007/08/mignolo-herencias-coloniales-y-teorias-postcoloniales.pdf>

Yampara Huarachi, Simón, “Asamblea constituyente: ¿Camino de cambio o de continuidad de las estructuras de pensamiento colonial

Artículos y sitios web en Internet

Aníbal, Quijano, “Don Quijote y los molinos de viento en América Latina, en <http://www.oeiperu.org/documentos/ClavesQuijano.pdf>

Asunción Álvarez, “Biología como antidualismo: la epistemología de Rorty”, en <http://aparterei.com>

Dipesh, Chakrabarty, “La poscolonialidad y el artilugio de la historia. ¿Quién habla en nombre de los pasados ‘indios’?” en Saurabh Dube (coordinador), Pasados poscoloniales, El Colegio de México, México, 1999, versión electrónica, en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/mexico/ceaa/pasados/postcol.html>

Guillermo Briones, Epistemología de las ciencias sociales, documento pdf, en <http://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/Epistemologia%20de%20las%20ciencias%20sociales.pdf>

Pablo González Casanova, “Colonialismo interno, una redefinición” documento pdf o en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxis/P4C2Casanova.pdf>

<http://www.periodicopukara.com/nosotros.php>

<http://qollasuyu.indymedia.org/es/2005/01/1514.shtml>, 25 de marzo de 2009

Ramiro Gutiérrez Condori, “Conceptos para entender el proceso de descolonización”, en Revista Pukara, num. 17, 7 de marzo al 7 de abril de 2007, p. 5, documento word, o en: <http://www.periodicopukara.com/pasados/pukara-17-periodico.php>

Raquel Gutiérrez, Dunia Mokrani, "Asamblea constituyente en Bolivia. ¿Reformar o refundar el Estado?" en <http://www.ircamericas.org/esp/3338>

Raquel Gutiérrez, "La reflexión sensible del despliegue de los antagonismos sociales como fundamento del conocimiento acerca de la emancipación social", en www.ubnoticias.org/es/article/emancipacionRGA

Roberto Follari, "Pensar la posmodernidad" en http://www.antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=860

Robert J. C. Young, "¿Qué es la crítica poscolonial?" documento pdf, 18 de enero del 2006, en <http://robertjcyoung.com/criticaposcolonial.pdf>

Sara dubbe, "Introducción. Temas e intersecciones de los pasados poscoloniales", p.15. en http://caosmosis.acracia.net/wp-content/uploads/2008/07/dube_introduccion.rtf

Entrevistas

Entrevista realizada a Abraham Delgado, Ciudad de La Paz, viernes 7 de noviembre de 2008

Entrevista a Pablo Mamani, realizada en La Paz, Bolivia el 5 de octubre de 2008

Entrevista realizada a la comunidad del Taller de Historia Oral Andina, Ciudad de La Paz, Bolivia, miércoles 19 de noviembre de 2008

Entrevista realizada a Luis Tapia. Ciudad de La Paz, Bolivia, 10 de noviembre de 2008

Entrevista realizada a Oscar Vega, La Paz, Bolivia, jueves 6 de noviembre de 2008