

# Derroteros de la colonialidad y la descolonización del conocimiento

Diálogo entre Simón Yampara, Michael Hardt, Pablo Mamani, Giuseppe Cocco,  
Juan José Bautista, Judith Revel y Luis Tapia

La Paz, 9 de agosto de 2007  
Hall de la Vicepresidencia de la República

## Simón Yampara

Una impresión general de todo lo que el título del Seminario indica, “Pensar el mundo desde Bolivia”, me ha estado haciendo pensar lo siguiente: ¿acaso había que pensar el mundo desde Bolivia? Cuando para pensar el mundo (inclusive para pensar Bolivia) deberíamos decir pensar en el *Kollanasuyu*\* primero, y creo que recién podríamos hacer una especie de *tinku*\*\* respecto del mundo. A qué va esto: yo pienso que hay un problema del academicismo y del cientificismo en relación con el mundo porque son cosas que nos vienen como fotocopias, pero fotocopias ilegibles en el mundo académico, lastimosamente.

Este es un problema para cultivar el conocimiento, la ciencia, pero ¿cuál es la fuente? Pienso que estamos acostumbrados a leer una sola matriz civilizatoria cultural, la matriz occidental centenaria de este espacio republicanizado y nacionalizado. Probablemente esa es la matriz con la cual cultivamos nuestros conocimientos. Pero dejamos de lado la otra matriz civilizatoria ancestral milenaria, con semillero en Tiahuanacu y en el incario. Es decir que aquí se cumple lo que afirma Domique Temple: “el descubrimiento ha sido un encubrimiento”, que sigue hasta ahora.

\* La ciudad de los kollas, territorio que podríamos ubicar geográficamente en el altiplano paceño especialmente.

\*\* Espacio de encuentro ritual y comunitario donde dos parcialidades resuelven sus contradicciones.

Hoy día, en Bolivia, vemos que en la expresión política no salimos de la bipolaridad derecha-izquierda. Los aymaras, los quechuas, los kollanas no somos ni de derecha, ni de izquierda, ni en pensamiento, ni en ideología, pero nos hacen creer que sí, y entonces, ocasionalmente, estamos camuflándonos. Por eso debemos preguntarnos: ¿entonces, qué somos?

Aquí hay un problema de enfoque, de cómo miramos. Una cosa es mirar con la matriz occidental de la unidad y otra cosa es entender la paridad armonizada. Nosotros estamos acostumbrados a manejarnos de la saliente al poniente del sol, del *urin*, *aran* y el *taypi*\*. Mientras que a través de la otra lógica nos manejamos con tesis, antítesis y síntesis. Hay un problema cuando comparamos la síntesis con el *taypi*. ¿Cómo lo hacemos?, ¿el *taypi* es lo mismo que la síntesis?, ¿síntesis es lo mismo que *taypi*? En mi criterio, no, y eso obedece a lógicas, a matrices distintas. Cuando a mí me dicen unidad, yo estoy pensando en la paridad, pero cuando hablamos de unidad desde un punto de vista occidental, es como hablar de una pieza suelta. De ahí viene toda una concepción política del individuo.

Cuando yo pienso en la *pacha*, ‘pa’ quiere decir dos, ‘cha’, doble fuerza y energía. ¿Por qué tiene que ser como un número uno?, ¿‘uno’ es igual a ‘uno’ o ‘a’ es igual ‘a’ sin ser igual a ‘b’ o ‘c’?, ¿por qué? Éste es un problema de estructura, y aquí voy a la cuestión del formato: ¿cómo estamos formateados? En otras palabras ¿cómo estamos estructurados mentalmente? Básicamente estamos formateados en base a la lógica unilineal, unilateral, y así llegamos a un monoculturalismo que está guiado por un monismo jurídico. Hoy día nos damos cuenta de eso, no lo aceptamos y tratamos de acomodarnos. Lo que ahora queremos hacer es abrir una especie de abanico: desde esa posición uni queremos pluralizar, abrir un poquito. Decimos: “nos daremos el barniz de que somos pluri, somos multi, pluri-multis”, pero creo que en el fondo, no salimos de esa matriz.

Voy a usar una metáfora para explicar: la metáfora es el *jaqi*\*\* , que es la interacción hombre-mujer, que básicamente es la institucio-

\* Urin=arriba; aran=abajo; taypi=centro.

\*\* En las comunidades aymaras, *jaqi* significa persona o gente, pero para ser tal debe cumplir con sus responsabilidades con la comunidad.

nalidad de la familia. Para hacer el amor están por lo menos el hombre y la mujer. Reconocemos que somos diferentes en sexo, en percepción y en muchas cosas y, sin embargo, hacemos la unidad de la institucionalidad de la familia y al hacer la unidad, hacemos también la complementariedad.

Esa lógica es lo que falta, lo que no está presente o está ausente, y que lastimosamente está encubierta en el círculo, en el ámbito de los intelectuales. Por eso me pregunto: ¿pensar el mundo desde Bolivia? Bueno, en esta lógica probablemente sí lo vamos a hacer, pero yo prefiero pensar en la paridad de las cosas. Por eso digo desde el Kollanasuyo o Tahuantinsuyo, pensar el mundo con las energías del Polo Sur, y no quiero pensar solamente con las energías del Polo Norte, donde hasta la estrella es una sola, mientras que aquí las estrellas son de tipo comunitario. Esa concepción sigue circulando al lado del academicismo y del cientificismo, sigue circulando la colonialidad del saber. Generación tras generación somos prisioneros de eso, lastimosamente nos formatean de esa manera, ¿no?

Movimiento de los movimientos, ¿qué es movimiento de los movimientos sin identidad?, ¿qué nos quiere decir movimiento de los movimientos?, ¿la estática de la estática, qué es? Para mí, movimiento es simplemente el *urin*, el *aran*, para mí esa es dinámica, eso me hace mover, me hace buscar armonías, pero un movimiento de los movimientos así en el vacío, no es nada. Estoy seriamente preocupado por eso.

Probablemente recién ahora, después de los 500 años, despertamos un poco de una especie de *chaki*\* colonial. Ésta es la situación, porque hay un despertar; unos hemos despertado más temprano y otros están despertando recién y nos traen cosas para seguir en esta situación de colonialidad del saber. Esto es lamentable, y yo no veo aportes a ese nivel, no veo reflexiones. En esa matriz, en esa crisis epistemológica, hay todavía avances, pero creo que necesitamos sacudirnos de eso y encaminarnos por otra vía, por otro proceso, porque hacer

\* Resaca.

ciencia es simplemente hacer un juego axiomático y no es cultivar la tabla de verdades.

Hasta sobre la metodología debemos reflexionar seriamente, ahí incluso. Quiero escapar de la colonización mental que nos ha hecho el marxismo también. El marxismo ha sido la segunda era después del cristianismo, ha venido a colonizarnos la mente, la mente de los kollanas, la mente de eso que llaman indígena, indio.

Entonces, queda una maquinaria como sistema de repetidores que hoy nos quiere convertir en competitivos para el sistema, pero no somos competitivos para la otra matriz, hasta somos analfabetos para ella. Los grandes doctorados con títulos de Harvard o de la Sorbona no pueden entender una cosa que es concreta: el *qatu*\*, por ejemplo en la Feria 16 de Julio en El Alto de La Paz, que en la matriz occidental la ponen simplemente en la bolsa de la economía informal, cuando de eso depende la vida de tantos alteños. Sin ese *qatu*, ¿qué sería de El Alto de La Paz?

Ese es el problema, el de cultivar solamente la materialidad de las cosas y olvidar o dejar para la religión la otra dimensión complementaria, que es la espiritualidad. O sea, la vida está compuesta por la materialidad y la espiritualidad, son como el hombre y la mujer: complementarias y no separadas. A título de especialidad, muchas cosas se han fragmentado, no sólo se ha descuartizado a los héroes, sino al pensamiento. Nosotros nos manejamos más holísticamente, más integralmente. Por ejemplo, el problema de territorio lo entendemos como un *uraxpacha*\*\*, que tiene que ver con la dimensión de la profundidad y con la dimensión de la altura, y no solamente el territorio entendido como una capa arable de treinta centímetros de espesor.

En otras palabras, quiero decir que abramos nuestra mente y nuestro corazón a otros horizontes, a otras epistemologías; no nos conformemos solamente con la epistemología tradicional que existe en busca de lo más moderno, lo más avanzado, cuando resulta que probablemente es la tradición colonial más atrasada. Un ejemplo: los descu-

\* Lugar de intercambio.

\*\* Territorio enfocado desde un paradigma ecológico.

brimientos actuales dicen que el planeta tierra tiene *ajayu*\*, pero para nosotros no es ninguna novedad porque lo sabemos desde hace siglos y desde que nosotros hemos tenido razón: siempre estamos *ch'allando* a la Pachamama\*\*.

Entonces, el manejo de la energía material y la energía espiritual, son elementos muy importantes que tenemos que tener presente, y no he visto esa situación en los debates, por lo menos en los de estos tiempos. Otro ejemplo: nosotros decimos *paquchuyma*, unos traducen como “de todo corazón”, pero el significado es “con todo el pulmón articulado al corazón” que es donde se hospeda precisamente la cuestión de los *ajayus*.

Por el otro lado, cuando hablamos de *suma qamaña*, eso tiene que ver con paradigmas de vida. Una cosa es el paradigma de vida del desarrollo y el progreso, y otra cosa es el paradigma de *suma qamaña*, que es bienestar y armonía integral de todos. El concepto de desarrollo plantea una vida mejor, es decir, que nosotros estemos bien y mejor que otro, sin importarnos los demás, pero en el *suma qamaña* nunca va a ser mejor si no es con todos. Ahí está la dimensión del sentido comunitario. Eso tiene que ver también con el sistema educativo, porque está orientado a alimentar la colonialidad del saber para mantener las estructuras y pensamientos coloniales en nuestro país.

## Michael Hardt

Para nosotros está claro que no se trata de pensar el mundo desde Bolivia, sino pensar Bolivia desde afuera. Estamos aquí para aprender, y tengo una pregunta sobre la palabra descolonización, que creo que es central en el proceso boliviano y también en el proceso de las Américas.

Descolonización del pensamiento por lo menos en tres materias, en tres niveles. Es cierto que hay hoy día una descolonización a nivel

\* Alma.

\*\* Ofrenda de reciprocidad a la Madre Tierra.

político, una descolonización de las estructuras mediante una lucha contra el poder colonial que viene de hace 500 años; también hay una lucha histórica contra el imperialismo que tiene algo que ver con esta descolonización del poder; de igual forma, la lucha contra la colonialidad del Estado boliviano, del brasileño, etc.

Hay un segundo nivel, que quizás es más importante para la discusión de hoy: la descolonización en el ámbito académico. Los grandes autores latinoamericanos que conozco: Enrique Dussel, Walter Mignolo, Aníbal Quijano y también los intelectuales bolivianos. Hemos visto una lucha intelectual con el eurocentrismo occidental en el pensamiento, que es todavía muy importante en este ámbito.

En tercer lugar, también hay una descolonización del pensamiento y las prácticas revolucionarias, de las luchas progresistas. Esto quiere decir que durante un largo periodo la trayectoria revolucionaria fue desde el Norte hasta el Sur. Quizás el más importante ejemplo sea Mariátegui, que fue probablemente en su época el pensador comunista más sensible a la importancia de las formas comunitarias de los indígenas en Los Andes. Él también tuvo que ir a Europa para regresar y pensar la revolución aquí, en términos locales.

Según mi punto de vista, por la gente que conozco, creo que hoy día, y quizás desde hace 20 años, hay un flujo inverso, este flujo desde el Sur hacia el Norte para aprender la práctica del pensamiento revolucionario. Ahora los jóvenes de Europa y de Norteamérica tienen que venir al Sur para aprender la práctica y el pensamiento revolucionario; tienen que venir a El Alto, tienen que ir a Chiapas, a la Argentina, para aprender y volver a sus casas para hacer prácticas y pensamiento revolucionario.

Entonces, son tres niveles muy importantes de esta descolonización del pensamiento, del saber, de la epistemología, como decía el compañero.

Creo que son límites más de la palabra que del pensamiento. Creo que ustedes tienen ya un pensamiento que está mucho más allá de estos problemas, que son los siguientes: respecto del tercer tema me parece que la simple inversión de estos flujos no es suficiente, es decir, que no fue verdad que todas las invenciones del saber, del pensamiento, de la práctica revolucionaria fueran producidas en el Norte; no es verdad que

Europa sea el único lugar en el cual se pueda inventar algo; pero esa fue la idea del eurocentrismo. De la misma manera, no es verdad hoy que el único lugar en el que se puede inventar el pensamiento sea el Sur; una simple inversión no es suficiente.

En el segundo aspecto, el desde hace muchos años muy conocido rompecabezas entre lo global y lo local. Cuando se insiste en la importancia de un pensamiento local es necesario siempre pensarlo desde un ámbito en el que las comunicaciones van mucho más allá de lo local. Eso representa una dificultad que tenemos de diferentes maneras.

Otra idea que quería plantear y me parece muy importante, aunque tal vez sea solamente un problema terminológico, es que la descolonización es solamente una idea negativa, es decir, solamente la idea de quitar algo de dominación. Para mí, por lo menos, no es suficiente esta idea de descolonización en sí misma. Quitando la dominación del eurocentrismo o de la colonialidad, lo que queda ahí no es suficiente. Para mí es importante también la invención, es decir que lo que ya existía tradicionalmente no es suficiente. Más allá de quitar lo que domina, hay que también transformar el pensamiento tradicional. Entonces, quizás ustedes ya tienen términos lógicos para eso, pero eso implica ir más allá de sólo quitar algo que nos bloquea, que nos obstaculiza el pensamiento.

## Pablo Mamani

Yo he trabajado el tema de la multitud, en realidad, de las multitudes en plural, que es un concepto conflictivo cuando uno habla sólo de la multitud en singular. Quisiera hacer dos apreciaciones puntuales sobre el momento político, social e histórico que vive Bolivia particularmente.

Creo que estamos entre dos momentos históricos fundamentales: entre aquel momento de la emancipación colectiva desde los barrios, los ayllus\*, las capitanías, los sindicatos, por una parte, que son una pode-

\* Conjunto de comunidades que controlan distintos pisos ecológicos para obtener una producción variada y complementaria

rosísima forma de articular territorialmente la lucha social y, en muchos sentidos, colapsar la territorialidad del Estado colonial, apropiarse y gestionar esos espacios como propios. Es el caso de Achacachi\*, del cuartel de K'alachaka\*\*, de los cuarteles aymaras del kilómetro 7, de Julián Apaza\*\*\* en el camino a Desaguadero o las formas que aparecieron en Ayo Ayo. Por otra parte, desde mi lectura, estamos en un proceso de expropiación de estas fuerzas sociales, de estas luchas territorializadas de los movimientos indígenas y populares desde el propio gobierno de Evo Morales.

Es decir, tenemos dos cosas: esa poderosísima emancipación colectiva de proyectos históricos, planteamiento de demandas económicas, de mejores condiciones de vida en un Estado colonial y, a la vez, ese proceso provocó, en este escenario y en este momento, la posibilidad de expropiación de los poderes colectivos, de los que llamo los microcentros de la lucha indígena popular, dispersos en el contexto del propio Estado y en la sociedad. Esta expropiación significa que esta lucha no vaya más allá de la reforma del Estado colonial, que no vaya a transformar sustancialmente el Estado como una institución de relaciones de fuerza de la sociedad. Para mí es importantísimo entender estos dos niveles, que son a la vez como dos fuerzas que están conviviendo en conflicto permanente.

Está claro que el Estado colonial y las elites en Bolivia, particularmente las de rostros blancos, digámoslo así, han sido puestas en crisis a través de una acumulación histórica que vino desde los kataristas, en los años sesenta y setenta, o incluso desde mucho antes, desde 1780, en la Colonia. En esta acumulación de la memoria histórica —pero además en una acumulación de repertorio y acción colectiva, repertorio del dis-

\* Región que se convirtió en el centro o la capital de los levantamientos aymaras desde el año 2000, que marcaron el horizonte político del proceso actual.

\*\* El cuartel de K'alachaka lleva el nombre del cerro que queda a la entrada de Achacachi; fue organizado en 2001 con decenas de miles de personas de toda la región aymara para estructurar un verdadero ejército indígena dispuesto a resistir en el bloqueo de caminos al ejército regular boliviano y reivindicar los derechos de los pueblos indígenas y originarios.

\*\*\* Julián Apaza asumió el nombre de Tupac Katari en el levantamiento mencionado arriba.



curso, de estrategia del manejo de la geografía, de las maneras de negociar con los poderosos— se puso al Estado en una situación realmente difícil, hasta que tuvo que enfrentarse dentro de sí mismo (en febrero de 2003, el Ejército y la policía estuvieron enfrentados entre sí en la Plaza Murillo), con las elites fraccionadas o divididas entre sí. A estos procesos de emancipación colectiva —que en Bolivia es prácticamente indígena y popular por su composición poblacional e histórica—, a esta lucha yo llamo territorialización de la lucha indígena.

El Estado, antes del gobierno de Evo, tenía claramente la capacidad de disolver, fragmentar, fracturar esas institucionalidades del Estado y quitar legitimidad, consenso, autoridad moral al gobierno y a su capacidad de seguir actuando a nombre de los intereses generales de la sociedad. El Estado pudo revelar estas prácticas como mentira, como una gran mentira histórica.

Fue muy importante la invención de un yo colectivo fuerte que en este momento está de pie; nosotros los indios, nosotros los alteños, nosotros los cocaleros, nosotros los aymaras, un yo colectivo que ha ido creando un escenario histórico fundamental, del que, por supuesto, es efecto la elección de Evo Morales el año 2005 con el 54 por ciento.

Entonces, desde la otra vereda hay que preguntarse: ¿cómo es que no llegamos con esta potencia social a un proceso que vaya más allá de la reforma?, ¿qué pasa con la multitud o con las multitudes?, ¿son susceptibles de ser manejadas, de ser manipuladas, o tienen también la posibilidad de emanciparse desde el centro mismo del Estado o desde la frontera entre Estado y sociedad, o desde fuera del Estado? Creo que nuestras multitudes aquí en Bolivia juegan a la vez con esas dos opciones.

Respecto al proceso de expropiación de las energías sociales, por ejemplo, la Asamblea Constituyente nunca fue una esperanza, aunque para mucha gente sí lo fue, y por la forma en que están planteadas las cosas, este proceso ya es un desafío. Cómo es posible pensar desde adentro mismo del Estado contra el Estado —es evidente que pensar fuera del Estado es mucho más fácil—, pero esto se presenta como un dilema entre reformar o destruir el Estado.

Entonces, hay una especie de espaciamento de los proyectos o de un proceso de vaciamiento de proyectos de autodeterminación sociales

e indígenas, particularmente aymaras. El mundo aymara, la lucha aymara, planteó desde K'alachaka, desde Tupac Katari, desde Zarate Willka\*, un proyecto de autodeterminación social, de autogobierno nacional-territorial de todos los pueblos; una especie de confederación de pueblos en función de un gran Estado o una confederación de estados indígenas. Esa posibilidad, para mí, está siendo vaciada.

Nuevamente hay que estudiar el Estado del 52, las lecturas de Zavaleta Mercado y Fausto Reynaga. La lógica de lo nacional-popular, la lógica del nacionalismo revolucionario, como ideologías que son muy bien manejados para escenificar simbólicamente el mundo indígena en el espacio del poder, para vaciar, sin embargo, los contenidos de lucha o de rebelión de ese mundo en función de un Estado que no va a cambiar mucho. Creo que destruir el Estado es difícil pensarlo desde dentro del Estado.

Yo quisiera plantear esas dos ideas básicas, seguramente para discutir las después, que Bolivia vive en estos momentos, estas dos grandes tensiones. Cuando hablo de lo último no quiero decir que las fuerzas sociales están derrotadas o están completamente encapsuladas. Hay niveles e instancias y lugares y movimientos que se mantienen, como diría, fuera del Estado, fuera del gobierno, por suerte. Por otro lado, está esta perspectiva de sólo hacer una reforma al Estado colonial.

## Giuseppe Cocco

Pienso que esta mesa es muy interesante en relación con las interacciones, el debate y la polémica que se inicia aquí y que puede continuar.

Voy a hacer una pequeña contribución, que no es suficiente para un diálogo más completo, porque este tipo de reflexiones necesita más trabajo, más conocimiento y una cavilación más madura para no hablar de manera superficial. Entonces voy a hablar un poco desde mi punto de vista, que es el punto de vista híbrido de alguien que ahora vive y trabaja en América Latina, en el Brasil, pero no en Bolivia.

\* Zarate Willka es el líder del levantamiento aymara de 1899 durante la Guerra Federal.

Para pensar esta problemática de la colonialidad del poder y de la descolonización, podemos decir lo siguiente: en el período de la hegemonía del poder colonial y de la colonialidad del poder, tenemos una noción de devenir de América Latina. La perspectiva de América Latina, de cada país de América Latina, ha sido un proceso de modernización, de integración, de una dinámica desde la periferia hacia el centro, marcada por el proceso de desarrollo de industrialización y de occidentalización. La construcción de la ciudadanía moderna estuvo basada necesariamente en la integración y reducción de la diversidad del continente, de cada país, de cada territorio, de cada localidad; dentro de la figura unitaria de pueblo, de pueblo nacional y de pueblo eventualmente latinoamericano. Es decir que la sociedad abigarrada constituía una definición negativa, algo que resultaba ser del pasado en la sobreposición de lo moderno-arcaico.

Hablando de una manera muy sencilla y esquemática, creo que estamos viviendo el quiebre de esa línea unívoca de la colonialidad del poder. Para discutir lo que pasa con el quiebre de esa linealidad de progreso de Bolivia, del Brasil, de América Latina, necesitamos pensar en quiénes quebraron esa línea y cómo se quebró; resulta importante verlo. Creo que cuando nosotros pensamos en las ambigüedades, las dificultades de los pasajes, desde las luchas hacia los gobiernos, tenemos una dinámica continental, eventualmente desde México hasta la Argentina. Tenemos una dinámica continental en el nivel político de los gobiernos, que es determinado por las luchas, por quiebres diferenciados, múltiples, abigarrados, desde las luchas de los obreros paulistas en Brasil, que llevaron a Lula al poder, hasta las luchas de El Alto o Cochabamba y de los aymaras, de los indígenas hasta los piqueteros argentinos, muchos de los cuales son migrantes bolivianos, que son parte de otros éxodos.

Esta subjetividad del quiebre, la dinámica del quiebre, es muy importante en relación a la dinámica del proyecto del desarrollo y del proyecto colonial, para intentar crear un contexto para el debate sobre la descolonización y los desafíos de los nuevos gobiernos y de los movimientos. Podemos decir que lo que hoy día está aconteciendo a partir de este quiebre —el devenir mundo de América Latina, de Bolivia, del Brasil y de la Argentina— se transforma en ese sentido como el mismo mundo

que se construye en este continente; es cada vez más un devenir propio de América Latina.

La tarea de los países del norte tiene que articularse con la multiplicidad, con la diversidad. Entonces, tenemos como perspectiva la posibilidad de pensar ese quiebre de la línea del desarrollo y de la colonialización a partir de las condiciones que esas luchas definieron para los gobiernos; en los movimientos, la posibilidad de pensar la producción de la lucha, la organización de las luchas y la organización de la producción de la movilización productiva como algo que depende del mismo mecanismo. Luchas territorializadas capaces de constituir un territorio, como sucedió aquí en El Alto, en el Altiplano, etc. y luchas como las que se dan en la Argentina con los piqueteros son luchas que tienen elementos inmediatamente productivos.

Son esas las condiciones materiales y subjetivas para pensar más allá del Estado y también más allá del capital. En esa medida podemos pensar que la sociedad abigarrada, a partir de ese quiebre, de ese desplazamiento, deje de ser una noción negativa que debe pasar a ser algo del pasado, que necesita ser resuelta. Por el contrario, pasamos a pensar la sociedad abigarrada como afirmación, como multiplicidad y también como hibridación potente. No se puede pensar en un elemento multiculturalista de mosaicos de pequeños Estados, de pequeñas realidades separadas, sino en una multiplicidad que se alimenta de las relaciones continuas entre los elementos diferenciados y diversos de las sociedades que se movilizan a partir de ese quiebre del proceso de homogenización bajo las relaciones coloniales y capitalistas.

Entonces, mi contribución a este debate sobre la descolonización sería: transformar en términos positivos la problemática de la sociedad abigarrada y abrir la problemática del multiculturalismo a la perspectiva de la hibridación.

Juan José Bautista

En mi perspectiva, el problema que empezamos a vivir en Bolivia desde el año 2005 se comenzó a configurar desde fines de la década de los setenta y principios de la década de los ochenta. Concretamente, des-

pués de noviembre de 1979 y de julio de 1980, que significó el fracaso de los movimientos de izquierda, cuando la derecha había sepultado una tradición que en la década de los años setenta había propuesto configurar un nuevo proyecto para Bolivia.

A nosotros se nos apareció con fuerza una hipótesis que deducimos a partir de Zavaleta: ¿por qué Bolivia y países como Bolivia aparecen de modo incognoscible desde la perspectiva del concepto de ciencia Europeo-occidental? La razón es porque el intento de la ciencia social o de nuestros científicos sociales de conocer Bolivia desde la perspectiva del concepto de la ciencia producida en Europa, Estados Unidos y en la tradición moderna, sociedades como la boliviana no se podían conocer.

Entonces, este intento nos movió a cambiar la perspectiva de la investigación en el sentido de que ya no se trataba de pensar Bolivia desde el concepto que la modernidad occidental había desarrollado, sino empezar a pensar desde los problemas que Bolivia nos planteaba. En ese sentido, surgió el proyecto de pensar desde Bolivia y no pensar a Bolivia desde el concepto de ciencia que la modernidad había desarrollado. En ese intento nos topamos inmediatamente con la obra de Zemelman —a quien siempre consideramos uno de los epistemólogos más importantes de América Latina— a partir de la perspectiva epistemológica en el sentido de revisar y de cuestionar el contenido de los conceptos y las categorías que sostenían la teoría producida por Europa occidental.

Sin embargo, este intento nos llevó a revisar los contenidos no sólo formalmente, sino también históricamente. En esta búsqueda nos topamos con la obra de Enrique Dussel, que la trabajamos durante muchos años. En ella empezamos a ver el encubrimiento y la formalización que la ciencia europea hacía de la historia. En otras palabras, de la constitución de la Europa occidental en el sentido de que la modernidad es imposible sin la barbarie que ella produjo en el Tercer Mundo, especialmente en América Latina. No se hubiera podido entender la formalización que había producido la ciencia europea occidental sin esta historia específica, negada explícitamente desde este tipo de concepto de ciencia.

Una vez que descubrimos en la tradición de las investigaciones de Dussel el por qué es necesario producir otro concepto de historia distinto al de la concepción que la modernidad ha producido, y en la que

nuestros pueblos, nuestras comunidades, siempre aparecen como inferiores, siempre aparecen como premodernas, como menos racionales, como lo afirma Habermas en su *Teoría de la acción comunicativa*.

Fue entonces que empezamos a darnos cuenta de que si seguimos partiendo del concepto de ciencia y de racionalidad que había producido la modernidad, siempre íbamos a aparecer en desventaja como los “a ser superados”. Como dice Habermas, de lo que trata la teoría sociológica es del pasaje de las sociedades premodernas a las sociedades modernas. Entonces, nosotros siempre aparecemos como sociedades premodernas, y hacer ciencia social quería decir la forma en que se han trazado las crisis de nuestras sociedades premodernas, porque el supuesto era que la modernidad era lo racional, lo superior, etc.

En un intento de diálogo con Apel empezamos a ver que el problema no estaba tanto en la ciencia, sino que especialmente la concepción de ciencia social, y también la de ciencia natural, estaba fundamentada o tenía un tipo de fundamentación formal que justificaba y argumentaba una forma de proceder respecto de la razón a la que denominamos “racionalidad occidental”. Si no se cuestionaba esta formalización de la racionalidad occidental, era imposible cuestionar el concepto de ciencia que había producido la modernidad.

Luego empezamos a dialogar sistemáticamente con la obra de Levinas y después de eso, con la obra de Hinkelammert, observando, en primer lugar, que la modernidad occidental constituye a la naturaleza como objeto y que este tipo de concepción es pertinente para la modernidad occidental y que a partir de la constitución de la naturaleza como objeto, puede cosificar todas las demás relaciones sociales. De ahí que, a partir de Levinas, se podía desmontar este tipo de racionalidad que se llama fenomenológica porque simplemente se desarrolla a partir de lo que ella ve.

Pero en este intento de querer pensar desde las tradiciones de nuestras culturas descubrimos que la racionalidad que se desprende a partir de otros mundos de la vida estaba fundamentalmente relacionada con el diálogo al que llamamos comunitario, y no solamente social, como un reconocimiento explícito de la subjetividad como realidad que era negada como dimensión, no solamente por el racismo proveniente

de Europa, sino por la relación sujeto-objeto en la cual lo occidental siempre aparecía como sujeto y nosotros aparecíamos como objetos. Es decir, los que tenemos que aprender aquello que los sujetos con capacidad de razón han aprendido.

Pero este intento de cuestionar la justificación última del por qué lo moderno europeo occidental es lo superior, lo mejor, lo máximo, lo más racional, etc., nos llevó al encuentro con la obra de Franz Hinkelammert, a quien personalmente considero como el Marx del siglo XXI. En su obra él hace una evaluación ya no solamente de la naturaleza encubridora y éticamente perversa de la modernidad, sino de la tradición occidental. Se puso a hacer una historia mucho más anterior del surgimiento de la modernidad; a través de esta obra, tenemos un diagnóstico de la modernidad, pero también de la tradición occidental. A partir de ella podemos empezar a mirarnos a nosotros mismos desde la posibilidad del desarrollo de otro concepto de razón o de racionalidad, que explícitamente tiene una pretensión de universalidad.

Reconocemos que todo conocimiento empieza siendo local y, en la medida de su desarrollo, aspira a tener una dimensión de universalidad; pensamos que el tipo de conciencia europeo occidental no es universal en sí mismo, pero que sí tiene la pretensión de universalidad. Entonces, podemos plantear y desarrollar nuestras culturas, la necesidad de recuperar la concepción que de la naturaleza se tiene desde hace milenios, en sentido de que la naturaleza no es objeto sino que es otro sujeto participante en la producción, reproducción, la ampliación y el desarrollo de la vida de a quienes les ha sido negada sistemáticamente por la modernidad occidental.

Es importante desmontar este tipo de relación fundante que es arquímica en el pensamiento moderno, que se da en la relación sujeto-objeto, por lo cual, vista desde la perspectiva del mundo andino-amazónico, es irracional pues no se puede pensar la naturaleza como objeto. Desde nuestra perspectiva se deduce la posibilidad de producir un concepto de racionalidad con pretensión de universalidad mucho más racional que el concepto de racionalidad de lo lógico instrumental que ha desarrollado la modernidad. En eso estamos en franca discusión con el Weber de Habermas y hasta con el Marx de Habermas.

Ahora, después de la investigación que hemos hecho de la obra de Dussel, a quien consideramos como el estudioso más completo de la obra de Marx, sostenemos la hipótesis de que el siglo XX no entendió a Marx, simple y sencillamente porque no entendió a Hegel, y además por los prejuicios jacobinos de la modernidad occidental, en sentido de que ésta piensa que para hacer ciencia no hay que creer en nada, que los mitos, las creencias, las cosmovisiones son inherentes a la razón. Por esto, sin mitos, sin la capacidad simbólica propia de los sujetos humanos, es imposible desarrollar la racionalidad más allá del concepto estrecho que la modernidad occidental ha desarrollado.

Así, cuando llegamos al año 2005, cuando irrumpe un gobierno como el de Evo, de pronto empezamos a cosechar las hipótesis que habíamos empezado a desarrollar sobre las características de lo que empieza a surgir en Bolivia. Son sospechas que no están todavía muy claras, no están muy desarrolladas, pero ya estamos empezando a configurarlas. Una de ellas es la siguiente: en Bolivia se está empezando a producir la crisis de la concepción que la modernidad ha desarrollado acerca de la nación, del Estado, de los pueblos, de la vida.

Simple y sencillamente, por un juicio de realidad, en el diálogo a partir de Hinkelammert asumimos el concepto de juicio de hecho. Por eso afirmamos positivamente nuestras culturas ancestrales, no por motivos culturalistas, sino por juicios de realidad. Los juicios de realidad, en el sentido en el que los entendemos, no son juicios de hechos ónticos que se refieren a parcelas de la vida, sino que son juicios de hecho que tienen que ver con la realidad.

Por eso llamamos realidad, después de 500 años, a aquello que ha producido la modernidad occidental: un Tercer Mundo similar o comparable a Bolivia. Es decir que ha producido la destrucción más sistemática, primero, de la naturaleza, y después, del trabajo humano. Nunca ha habido una acumulación de miseria a escala mundial y planetaria tan grave como la que ha producido la modernidad occidental. Una prueba de ello son las consecuencias de la forma de producción de la vida, del Estado que ha producido la modernidad. Por qué un Estado como el boliviano, un país con tanta riqueza, con tanta cultura, con tantos sujetos sociales comunitarios, con tanta vitalidad, es uno de los más misera-



bles. Pero no solamente es el caso de Bolivia, es el caso del Tercer Mundo, básicamente del 70% de la humanidad. Entonces, cuando empezamos a pensar desde este horizonte de la realidad, lo que sea que fuere la universalidad o el fenómeno de la globalización aparecen de otro modo.

Sintetizando, en mi opinión, un proceso como el boliviano ya no se mueve en la dicotomía capitalismo-socialismo pertinente a la modernidad, porque ambos se proponían el dominio. El capitalismo como el dominio explícito de la naturaleza —y por eso ha producido la ciencia natural—, pero también del trabajo humano. El socialismo no se ha propuesto el dominio del trabajo humano, pero sí el dominio de la naturaleza y, por eso las subsiguientes crisis por las que ha pasado el socialismo real.

Como decía el señor Yampara, este proceso ya no se mueve en la dicotomía propia e interna a la modernidad, que es izquierda-derecha. Aquí empieza a deducirse otro tipo de proceso distinto al de la modernidad. En última instancia, en Bolivia se juega si es posible producir un concepto de comunidad o un concepto de Estado distinto al de la modernidad, si es posible producir la vida de modos no modernos, es decir, de modos no egoístas, de modos no irracionales, en los cuales la dominación no sea aquello que se deduce inevitablemente de la política, el saber o el poder. En ese sentido, nosotros no creemos que el concepto de poder como *potentia* —esto lo tomo a partir de Spinoza pero en la tradición de Dussel— inevitablemente se vaya a fetichizar, aunque es posible que la potestas sí.

Nos referimos al poder como *potentia*, que son los momentos fundacionales que de la política se pueden desarrollar en una perspectiva con pretensión fuerte de justicia. Si no creyéramos eso, no creeríamos en la posibilidad de construir mundos en los cuales fueran posibles sociedades más humanas y más justas.

## Judith Revel

La segunda intervención se ha referido a dos elementos fundamentales; el primero es el proceso de expropiación de las formas sociales de la lucha indígena, que ha sido un gran problema en la dimensión constitu-

yente; el segundo es cómo podemos hacer en el Estado y contra el Estado, es decir, apoyar una instancia de reforma como la Asamblea Constituyente y, al mismo tiempo, tener un Congreso, tener a la vez un poder constituyente y un poder constituido.

Pero no quiero intervenir sobre esos dos puntos; quiero más bien hablar de la primera y de la tercera intervención. Es obvio que no venimos aquí como expertos o para hablar desde una posición occidental y tampoco como profesores universitarios. Las biografías incluidas en los programas del presente seminario no hablan en ese sentido, porque el punto común es definirse como un militante. Entonces es evidente que somos militantes occidentales y uno norteamericano, sería hipócrita ocultar esta realidad. Pero estamos aquí para aprender las experiencias, para compartir y para producir comparaciones y no para dar lecciones.

Estoy perfectamente de acuerdo con la idea de una colonialidad del saber; obviamente, una gran parte de las categorías de las ciencias humanas son categorías coloniales. Hace algunos años hicimos un viaje a la China con Michael Hardt y Toni Negri. El concepto de imperio era imposible de traducir al idioma chino, al igual que el concepto de devenir, y esto es interesante porque no sabemos cuál es la traducción específica. El hecho de hablar de otras culturas vuelve a cuestionarnos sobre la nuestra en nuestro contexto cultural, que es occidental. No es una casualidad que hoy la antropología cultural se haya convertido en el centro del discurso militante, es decir, la confrontación con el otro y la duda sobre sus propias aptitudes, la crítica de la universalidad que no existe en ningún lugar, ni en nuestro mundo, ni aquí tampoco.

La primera cosa: es obvio que hay que descolonizar, pero hay que pensar en la manera en que la colonización, especialmente en el saber, ha funcionado, y lo ha hecho en tres tiempos. (Les digo esto porque yo vengo de Francia, que es un país colonizador y que existe al lado de los colonizadores, y sé cómo funciona.) El primer momento es un momento de identificación del otro como otro; el segundo es la descalificación sistemática de la cultura del otro, de su lengua, de sus categorías, de sus símbolos; y el tercero es un bloqueo total sobre el acceso a la cultura dominante, por ejemplo, el bloqueo del acceso a la educación y la educación colonial.

Los tres momentos juntos forman un mecanismo de exclusión, es decir, de aculturación con relación a la cultura dominante, y también de separación de la cultura dominante. Los migrantes con quienes trabajo en Francia no tienen cultura originaria, pero tampoco han accedido a la cultura dominante. La única cultura a la que tienen acceso es la cultura mercantil: Coca Cola, la televisión, los periódicos de moda, el dinero, las películas de producción americana. Sabemos cómo funciona eso. Yo no sé si el marxismo es un pensamiento colonial, no sé si la lucha de clases es un concepto colonial, o si el concepto de clase es un concepto colonial; lo que sé es que es improbable que exista una comunidad en el mundo donde no haya relaciones de poder.

Me encanta saber que el hombre y la mujer son complementarios en otra cultura distinta a la mía, pero no sé por qué soy la única mujer en una mesa de nueve hombres.

No sé tampoco por qué hago reuniones con mujeres indígenas y estoy aquí, en mesas redondas con mujeres indígenas y blancas que trabajan juntas sobre la comunidad de opresión, que no es la misma, y las situaciones son obviamente diferentes. No hay que producir una forma de identificación porque la realidad del poder se muestra en cada lugar, también en la relación con los amigos y en las parejas; ese es un tema interesante para discutir.

Dicen que es necesario deconstruir las categorías occidentales; estoy de acuerdo con eso. Pero los que citan a Habermas, Levinas, Spinoza son ustedes, y si ustedes me permiten hacer referencia a Spinoza, en el libro *La ética* hay una definición de la indignación: “la indignación surge del odio, del mal que se hace a los otros”. Es la indignación la que hace que seamos militantes, es esa indignación la que nos hace trabajar con migrantes aunque nosotros no seamos migrantes, o por la defensa de los derechos de los homosexuales sin que seamos homosexuales o venir aquí a Bolivia a hacer preguntas e intentar aprender. Es esa indignación, la que muestra el poder que va a producir también la militancia. No sé si indignación es un concepto colonial, espero que no, y no creo que lo sea.

## Luis Tapia

Resulta difícil tratar de juntar todo; prefiero comentar un sólo aspecto que tiene que ver con la relación entre cambios en el conocimiento social y la constitución política de sujetos a partir de la diversidad de culturas que existen aquí y también en otros lados.

Se podría decir, pensando en el caso boliviano en las últimas décadas, que se ha desplegado una doble reforma moral e intelectual. Una de ellas consiste en una sustitución de ideas liberales y neoliberales que han ido desplazando a las formas nacionalistas que eran el referente de comprensión del mundo y lo local, utilizando hitos históricos de la historia boliviana, sobre todo aquellos en los que ha tenido mayor peso la presencia de lo popular.

Durante los años ochenta y noventa, sobre todo en las ciudades, ha habido un proceso creciente de sustitución de creencias de este tipo. No me quiero centrar en esto sino más bien en lo otro, para argumentar y poder integrar varios de los comentarios sobre todo de los compañeros bolivianos, y que tienen que ver con el hecho de que, de manera paralela, en Bolivia se han ido gestando otros movimientos políticos culturales que han hecho posible que cambie la imagen del país, o sea, del mundo en el que tomamos conciencia, nos definimos y pensamos, las ideas sobre el tipo de cualidad, de complejidad, de densidad que caracteriza las interacciones, tanto estructurales como individuales en el país.

Quiero resaltar el hecho de que hubieron cambios sustantivos en el sentido común, en cómo pensamos lo qué es Bolivia, qué tipo de dificultad y qué tipo de tendencia tiene y, por lo tanto, qué posibilidades en el tiempo tenemos. Se han producido varios cambios a partir de la constitución política de varios procesos. Quiero resaltar algunos no para dar una imagen completa, pero sí para reforzar o explicar el argumento.

Uno de ellos es el desarrollo del katarismo. El katarismo introdujo, desde hace varias décadas, la idea de que en Bolivia no hay una sola cultura, sino que hay varios pueblos que han estado en relación de colonización y que se han planteado en un momento inicial descolonizarse ellos mismos. Es decir, una tarea de los aymaras ha sido reconstituir su historia, reescribirla, constituirse como sujetos políticos que cuestionan

la relación colonial en el país, pero descolonizándose a sí mismos tratando de articular una memoria que muchos de ellos ya no tenían. A la vez, este proceso de descolonización de una parte de los sujetos constituidos políticamente en el país obviamente produce cambios sustantivos en el modo en que el resto de los bolivianos concebimos el país, y también en el que nos concebimos a nosotros. En este sentido, creo que el katarismo es uno de los principales responsables de que cambiemos la definición del país, desde sus versiones más suaves, en decir que Bolivia es multicultural y plurilingüe, que ha sido hecha inclusive por los mismos liberales, hasta las visiones más complejas.

En esta línea obviamente han contribuido mucho los trabajos que no sólo se identifican como kataristas, sino que tienen que ver con el desarrollo de un conocimiento a partir de historias que no tienen como centro a la cultura dominante, como lo que está haciendo Simón Yampara, el mismo Pablo Mamani y otros intelectuales aymaras, que se han formado en la universidad pública boliviana y que hoy son los que están renovando el conocimiento sociológico e histórico que tenemos del país. Es decir, un movimiento político-cultural, que se ha planteado la descolonización y la constitución de esta autonomía política propia, también está produciendo los cambios más sustantivos en términos de la definición y autocomprensión global del país.

Este no es el único movimiento; hay otros movimientos que tienen menos fuerza, pero que están descentrando (lo digo como tendencia, no como algo totalmente realizado) el modo en que concebimos el país y, por lo tanto, los procesos sociales para tomar conciencia de los hechos históricos.

La comunidad afroboliviana también se ha planteado un proceso similar. Ellos mismos afirman que habían perdido su memoria histórica en un grado mucho mayor que otros pueblos que fueron colonizados en el país, y se han propuesto escribir o reescribir su historia y revitalizar su cultura y, en la medida en que lo hacen, también inducen a que el resto de Bolivia cambie su imagen del país, el modo de comprenderla.

El argumento básico que quiero desplegar es la idea de que es la constitución como sujetos políticos y como movimientos políticos culturales de varios núcleos que habían estado bajo condiciones de subal-

ternidad en el país; esto está induciendo cambios en el conocimiento social. Dicho de otro modo, los cambios en el conocimiento social en el país no se deben sobre todo al desarrollo de nuevas teorías o a la importación de mejores teorías, que también pueden servir, sino al hecho de que se están constituyendo como densos movimientos políticos-culturales, culturas o poblaciones que estaban en condiciones de subalternidad y que, al emerger con autonomía, con capacidad de discurso, están modificando el modo en que las mismas ciencias sociales pensaban la explicación de la historia boliviana. Sobre todo, están modificando el sentido común de cómo se define el país y, por lo tanto, de cómo se piensan sus problemas y las tareas políticas a resolver.

Creo que estamos viviendo, en el plano social, político y cognitivo-cultural, un proceso de descentramiento de la cultura dominante que, sin embargo, no ha sido desplazada todavía de su lugar predominante, aunque la tendencia es que haya un proceso de descolonización. Esto implica un doble proceso en la constitución y descolonización de cada colectividad, que a su vez produce cambios en el modo en que concebimos el país en su conjunto y su historia, que también esta siendo reescrita en buena parte por intelectuales que vienen de estas otras culturas.

Se puede ver que el conocimiento social en Bolivia se vuelve cada vez más polifónico. Es decir, no podemos pensar Bolivia y pensarnos a cada uno de nosotros de manera aislada, sino a través de varias voces que dialogan, inclusive a través del conflicto. Este diálogo va a ser por un buen tiempo a través del conflicto, tal vez antes que una comprensión que, además, ya haya generado condiciones materiales para una convivencia más igualitaria entre estas largas diferencias culturales que han pervivido de manera simétrica. Creo que estamos avanzando a formas de autocomprensión más compuestas, pero cuya condición de posibilidad es el hecho de que estas concepciones se presenten y se desarrollen también de manera autónoma, como las han presentado Pablo y Simón. El tener una visión polifónica y compuesta no implica que entremos a tener una fusión de inicio; esto es posible cuando hay también voces autónomas que se están desarrollando o autodesarrollando, y también politizando su historia. Esta es una condición de posibilidad de la descolonización de todos en el país.

Habría que pensar, tal vez de manera muy esquemática, en varias fases de este descentramiento, ya que una que estamos viviendo ahora es la manera en que la emergencia política de pueblos y culturas está produciendo cambios en el nivel del gobierno, del sistema de partidos, de la Constitución; también está produciendo cambios en la práctica de las ciencias sociales y en los modos de producir conocimiento social.

Sin embargo, queda algo pendiente que está desplegado en menor medida, y que creo que será una fase que se desplegará con mayor fuerza hacia delante. Esta fase tiene que ver con el descentramiento en el seno de las culturas históricamente subalternas, es decir, con el hecho de que se vaya pensando la complejidad y la diversidad social de manera cada vez menos etnocéntrica. Es decir que creo que también hacia delante se va a problematizar más la relación entre aymaras y urus, que han tenido una relación de contradicción y de dominación entre ellos. Esto se replica en otros territorios de Bolivia, donde algunos llamados pueblos indígenas desde la Colona tienen a su vez graves conflictos de convivencia y de desigualdad en relación con otros pueblos del país que han sido colonizados en diferentes etapas.

Esos procesos han empezado, están en curso y son de larga data, pero la idea básica que quería argumentar aquí, sobre todo, aprovechando lo que expusieron los amigos bolivianos, es el hecho de que el conocimiento social en el país no está pasando —en su renovación, en su reforma y, por lo tanto, en la corrección de sus rasgos más etnocéntricos y monoculturales en el modo de pensar el país— por la simple elección de mejores teorías, sino por el hecho de que, políticamente, pueblos y culturas se están organizando. Ellos mismos se están planteando su descolonización y, a través de este planteamiento, están produciendo el descentramiento de la cultura dominante en el país como una de las tendencias que nos permite pensar que se está abriendo un horizonte para redefinirnos de manera mucho más igualitaria. No digo que esto se esté llevando adelante, pero se están creando esas condiciones de posibilidad, y creo que también podríamos proyectarlas a las relaciones con otros pueblos y países. Eso es lo que quería decir a modo de marcar una de las tendencias en el cambio del conocimiento social.