

CONSEJO LATINOAMERICANO DE CIENCIAS SOCIALES-CLACSO

CUANDO SUENAN LOS PUTUTUS

**La mirada “ilustrada” de la politología boliviana a “otras” perspectivas indígenas
en la Asamblea Constituyente (2006-2007)**

**Yuri F. Tórrez
Diciembre, 2008**

INDICE

INTRODUCCION

CAPITULO 1

APROXIMACION TEÓRICA Y EPISTEMICA: COLONIALIDAD DEL SABER Y POTENCIAL POLÍTICO/EPISTEMICO DE LA SUBALTERNIDAD INDIGENA

- 1.1. La mirada desde los estudios culturales latinoamericanos poscoloniales
- 1.2. La crisis de la modernidad y su efecto en las ciencias sociales.
- 1.3. El legado colonial de las ciencias sociales
- 1.4. La descolonización epistémica y política

CAPITULO 2

MATRIZ COLONIAL Y CIENCIA POLITICA BOLIVIANA

- 2.1. Presupuestos teóricos de la politología.
- 2.2. Recorrido histórico del pensamiento y la ciencia social boliviana.
- 2.3. Estado de la investigación sobre la politología boliviana.
- 2.4. Emergencia e institucionalidad de la politología boliviana.

CAPITULO 3

ASAMBLEA CONSTITUYENTE Y DESCOLONIZACION

- 3.1. Crisis estatal y procesos discursivos en Bolivia.
- 3.2. Movimientos indígenas y Asamblea Constituyente
- 3.3. Asamblea Constitucional: La emergencia de las propuestas constitucionales.
- 3.4. Principales ejes temáticos de las propuestas indígenas

CAPITULO 4

EJES/TEMATICAS CENTRALES DE LAS PROPUESTAS Y LA LECTURA POLITOLÓGICA

- 4.1. El Estado plurinacional como propuesta descolonizadora y la lectura “ilustrada” de la ciencia política boliviana.
- 4.2. Las autonomías indígenas y la interpretación politológica.
- 4.3. Reflexiones sobre la emergencia de nuevas miradas sobre lo socio/político y la lectura “ilustrada” de la politología boliviana

CONCLUSIONES

CUANDO SUENAN LOS PUTUTUS¹

La mirada “ilustrada” de la politología boliviana a “otras” perspectivas indígenas en la Asamblea Constituyente (2006-2007)

Yuri F. Tórrez²

“los intelectuales han descubierto después de la avalancha reciente, es que las masas no tienen necesidad de ellos para saber; saben claramente, perfectamente, mucho mejor que ellos; y lo afirman extremadamente bien. Pero existe un sistema de poder que obstaculiza, que prohíbe, que invalida ese discurso y ese saber. Poder que no está solamente en las instancias superiores de censura, sino que se hunde más profundamente, más sutilmente en toda la malla de la sociedad. Ellos mismos los intelectuales, forman parte de ese sistema de poder, la idea de que son los agentes de la ‘conciencia’ y del discurso pertenece a ese sistema. El papel del intelectual no es el de situarse ‘un poco en avance o un poco al margen’ para decir la muda verdad de todos; es ante todo luchar contra las formas de poder allí donde éste es a la vez el objeto y el instrumento: en el orden del ‘saber’, de la ‘verdad’, de la ‘conciencia’, del ‘discurso’”.

Michel Foucault

INTRODUCCIÓN

La Asamblea Constitucional en Bolivia se constituyó en un escenario donde no solamente se dirimió el devenir de la configuración estatal, sino también se puso en el debate los distintos imaginarios en torno al Estado. Esta característica permitió la emergencia, por ejemplo, desde las organizaciones indígenas/campesinas de nuevas propuestas constitucionales relacionadas a la política, a la economía y a la cultura, las mismas, a su vez, provocaron respuestas “ilustradas” de parte de los sectores intelectuales, más específicamente de un segmento (auto) denominados “politólogos”³. Esta situación estableció, por lo tanto, una disputa no sólo política; sino, fundamentalmente, epistémica. Las nuevas perspectivas epistémicas y políticas “otras” irrumpieron en el contexto de la emergencia indígena en América Latina, poniendo entredicho, entre otras cosas, los ejes fundamentales del horizonte cultural civilizatorio que implicó los principios ontológicos de

¹ Los *pututus* son sonidos de viento tradicionalmente fueron usados para llamar a los pueblos aymaras a la rebelión.

² Licenciado en Comunicación y en Sociología, magíster en Ciencias Políticas, candidato a doctor en estudios Culturales Latinoamericanos (Universidad Andina Simón Bolívar, Quito) y diplomado en Educación Superior. Es docente de la Universidad Mayor de San Simón y de la Universidad Católica Boliviana. Es consultor de diversas instituciones e investigador del Centro Cuarto Intermedio y del Centro Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO-Argentina). Ha publicado entre otros libros. *Movimientos sociales en tiempos de poder. Articulaciones y campos de conflicto en el gobierno de MAS (2006-2007)*. (co-autor con Ma. Teresa Zegada, Gloria L. Cámara Virreira); *En Nombre de las Autonomías: Crisis Estatal y Procesos discursivos*. (co-autor con María Teresa Zegada, PIEB, 2007). *Los jóvenes en democracia, Cultura política de la juventud cochabambina* (Coord. PIEB, 2003); *Los jóvenes en el umbral del milenio* (Coord. PIEB, 2003); *Jóvenes vs jóvenes* (PIEB, 2004); *La agenda de la Asamblea Constituyente* (con D. Ayo y J. C. Velásquez CNE, 2006); *Fenómeno Evo: Reflexiones sobre colonialidad, movimientos sociales, política y etnicidad* (con E. Ticona, Verbo Divino, 2007); *El presidente imprevisto: Reflexiones de analistas y periodistas del primer año de Carlos Mesa* (coed. Con E. Fernández, Verbo Divino, 2005). También ha publicado artículos en revistas especializadas nacionales e internacionales y en periódicos de circulación nacional.

³ En el estudio se hace alusión a los politólogos que no necesariamente son aquellos intelectuales provenientes de las disciplinas de la ciencia política; sino es la etiqueta que muchos sociólogos, economistas, comunicadores, antropólogos e inclusive matemáticos o médicos asumieron con gusto formar parte de la cofradía de la politología para llevar a cabo sus tareas analíticas en torno a la política y la democracia boliviana.

esta visión homogénea, de la violencia estructural de la colonialidad, para pensar la realidad, especialmente de los países andinos, de manera distinta a la óptica ilustrada y cosmopolita de la modernidad. Ahora bien, esta irrupción indígena con sus propuestas específicas de configuración estatal originó procesos de “desconstrucción epistémica” por parte de sectores intelectuales “ilustrados”⁴ que veían en estas nuevas formas de hacer política, un contrasentido a los metarelatos de la modernidad. En el caso específico boliviano, el presente estudio gravitó en estudiar este doble proceso epistémico/político expresado fundamentalmente en el contexto de la transformación estatal. Vale decir, las organizaciones indígenas/campesinas generaron nuevas propuestas para la Asamblea constitucional y a su vez, este proceso originó procesos de representación estigmatizadores por parte del discurso analítico de los “ilustres” politólogos bolivianos que bajo los cánones de un dispositivo epistémico de cuño eurocéntrico “observaron” las propuestas indígenas.

Por lo expuesto, la relevancia del estudio radicó en contribuir al debate sobre la crisis del proceso de estructuración de un orden socio/político emergente de las visiones de la modernidad anclada en la *colonialidad del poder* (Quijano, 2007). En el caso de América Latina, una de las consecuencias de esta crisis de la modernidad se reflejó en las ciencias sociales ya que la generación de nuevos proyectos políticos/culturales venidos fundamentalmente de la subalternidad indígena pusieron “de cabezas” la construcción cognoscitiva/epistémica de la “pigmentocracia del poder”, como diría Silvia Rivera que fue, entre otras cosas, legitimada por las ciencias sociales, es decir, por la *colonialidad del saber* (Quijano, 1997).

Desde la perspectiva de la *colonialidad del saber*, el objeto de estudio estribó en desentrañar, por un lado, la irrupción y el alcance político y epistémico de las propuestas constitucionales venidas desde la subalternidad indígena boliviana. Y al mismo tiempo, estudiar la tarea analítica/científica “ilustrada” de la politología boliviana con respecto a las propuestas indígenas en el decurso de la Asamblea Constituyente. En cuanto a su delimitación temporal, el análisis se circunscribió a un período formalmente comprendido entre el inicio (agosto/2006) y la culminación de la Asamblea Constituyente (diciembre/2007).

Los alcances del estudio y la metodología del estudio

En el contexto del proceso de transformación estatal en el devenir de la Asamblea Constituyente (2006-2007) el propósito del estudio fue desentrañar analíticamente, por una parte, las construcciones epistémicas “otras” de sus propuestas desplegadas por los movimientos indígenas. Y por otra, la tarea intelectual de representación de las mismas por parte de la politología boliviana.

El principal interrogante que guió al estudio, a saber:

¿En el proceso de transformación estatal reflejada en la disputa política hegemónica en la Asamblea Constituyente, cual es el alcance político/epistémico de las propuestas indígenas y, al mismo tiempo, de qué manera la politología “ilustrada” boliviana va representando esta insurgencia indígena? Las preguntas específicas fueron: ¿Qué rasgos no solo

⁴ Aquí se habla de la “ilustración”, a diferencia de aquellos ensayistas de principios del siglo XX, en el presente estudio, se usa la “ilustración” como una metáfora para configurar los rasgos fundamentales del politólogo contemporáneo.

socio/política; sino fundamentalmente socio/culturales presenta la disputa hegemónica reflejadas en la Asamblea Constituyente?; ¿Cuáles son los fundamentos fundamentales de la denominada matriz descolonizadora que marca las propuestas de los movimientos indígenas bolivianos?; ¿Cuáles son los ejes epistémicos fundamentales del proceso de construcción del discurso académico/intelectual de la politología boliviana con relación a las propuestas indígenas en el contexto de la Asamblea Constituyente?; y ¿Qué características presenta el papel de las ciencias sociales en el contexto de la Asamblea Constituyente?

La conquista de América implicó un efecto “epistemológico” en el pensamiento filosófico moderno. El mismo modificó los ejes cognoscitivos centrales del abordaje de sus “objetos de estudio”, a través de un mecanismo identitario cimentado básicamente en una *matriz colonial*⁵. En rigor, esta locación epistémica permitió la constitución ontológica occidental, presente en el decurso de las ciencias sociales en América Latina y que reflejó en la tarea de la politología boliviana. Aunque desde la irrupción de la subalternidad convertidos en proyectos políticos y epistémicos y, por lo tanto, portadores de agencia e iniciativa histórica se debe localizar la cuestión del sujeto poscolonial⁶. En el caso de los países latinoamericanos no sólo estuvieron redelineando el escenario institucional de la política o una transformación crítica de lo político a través de lo que Enrique Dussel (2006) denominó “el poder político de la comunidad como *potentia* al poder”⁷, con posibilidades ciertas de dar la *vuelta la tuerca*, como es el caso de la acción de los movimientos sociales bolivianos de los últimos años que han “puesto de cabeza” al mentado mestizaje con una visceralidad se han convertido en un *janiwa*⁸ epistemológico (Sanjinéz, 2005).

En este contexto epistémico/metodológico y asumiendo los recursos metodológicos usado por Edward W. Said (1990) para el estudio de la temática del *Orientalismo* se aplicará algunos de estos supuestos recursos en el presente estudio. La *localización estratégica* en el caso de Said es una manera de describir la posición de un autor de un texto adopta con respecto al material oriental sobre el que escribe. En el caso específico del estudio, permitió identificar el posicionamiento epistémico/político que asume los indígenas con relación a la transformación estatal y al mismo la lectura “ilustrada” de los politólogos a estas propuestas. Asimismo, Said alude a la *formación estratégica* que es una forma de analizar los textos y el modo en que los grupos, los tipos e incluso los géneros adquieren entidad, densidad y poder referencial entre ellos mismos y, más tarde, dentro de una cultura. Es decir, este recurso metodológico permitirá globalmente en el estudio sobre la “análisis ilustrado” de la ciencia política boliviana estudiar los diferentes textos desarrollados por un conjunto de politólogos⁹ para analizar, mediante el desentrañamiento de su quehacer

⁵ Sobre la *matriz colonial* Patricio Noboa dice es “un sistema ordenador y acumulativo de la acción colonial-imperial, actúa como un patrón social subyacente y permanente que constriñe continuamente nuestras acciones de la vida cotidiana y más directamente relacionada con las estructuras de poder” (2005: 92).

⁶ El término poscolonial generalmente se usa para representar las transformaciones políticas y culturales que cuestionan los paradigmas sobre los cuales se establece la modernidad: la universalidad del conocimiento, la localización del saber y los criterios de temporalización, cuya crítica radical posibilita la emergencia de miradas/lecturas divergentes que fundan los estudios post-coloniales.

⁷ Enrique Dussel denomina a la “*potentia* al poder que tiene la comunidad como una facultad o capacidad que es inherente a un pueblo en tanto última instancia de la soberanía, de la autoridad, de la gobernabilidad, de lo político” (2006: 27).

⁸ *Janiwa* en aymara es negación.

⁹ Aquí hacemos alusión a los politólogos o analistas políticos que no necesariamente son aquellos intelectuales provenientes de la disciplina de la ciencia política; sino es la etiqueta que muchos sociólogos,

hermenéutico y el proceso de construcción discursiva en torno a la política, la cultura y la identidad.

En lo específico, en la planificación de la estrategia metodológica se realizó un análisis discursivo, por un lado de las propuestas indígenas hacia la Asamblea Constituyente y por otro las publicaciones realizadas por aquellos intelectuales que responden a la línea del pensamiento de la politología boliviana, asimismo se estudió la institucionalidad de la politología, ya que esta trayectoria dará cuenta los rasgos intelectuales de los politólogos vinculadas a una *cadena (des)constructora y/o (des)legitimadora epistémica* para configurar el perfil ideológico de las instituciones donde despliegan sus tareas analíticas de donde provienen ellos mismos.

El estudio pretendió incidir en la reflexión en torno a uno de los fenómenos socio/políticos más importantes de los últimos tiempos no sólo en Bolivia; sino en América Latina que fue la relación entre conocimiento y poder (Foucault, 1980). La emergencia indígena en el caso boliviano asumió distintas formas políticas, por ejemplo, la asunción de un indígena en la presidencia de la República o el discurso de la descolonización por la vía de la generación de propuestas estatales en el contexto del debate de la Asamblea Constituyente y el efecto que produjo en el proceso de “representación” asumido por la politología “ilustrada” boliviana que fue un caso ilustrativo que develó la necesidad de comprender la persistencia de un proceso de jerarquización social recreado en el decurso histórico a partir de un dispositivo epistémico que Anibal Quijano denominó la *colonialidad del saber*, el mismo apuntó fundamentalmente a destacar el papel y la influencia del *eurocentrismo* (Lander 2000; Quijano, 1997; Dussel, 2000) ya que configuró una matriz de pensamiento anclado fundamentalmente en la Razón como *ego cogito* moderno, derivándose como dice Edgardo Lander (2000: 67) una “fisura ontológica entre la razón y el mundo”.

Por lo tanto, la relevancia de este estudio estribó en analizar la *disputa epistémica ideológica* entre la emergencia de las propuestas indígenas y el papel intelectual de la politología boliviana. Esta tensión a modo de hipótesis a nivel local, revela la crisis de aquellos criterios ordenadores basados en la pretendida científicidad del conocimiento científico y que los mismos influyeron decisivamente en la configuración de referentes epistémicos de la modernidad y que hoy está siendo cuestionado por la vía de indisciplinar (Wallerstein, 1996) las ciencias sociales por el papel epistémico y político de la subalternidad indígena.

Estado actual del conocimiento sobre el tema

A principios del siglo XXI se han producido llamativas transformaciones en el espectro político latinoamericano. Una de las manifestaciones más visibles es la emergencia política y epistémica indígena como productora de sentidos político/epistémico alternativos a la modernidad. Se trata, pues, de la incursión de un pensamiento crítico latinoamericano, basándose en las condiciones de *colonialidad del poder*¹⁰ (Quijano, 1997) persistente en América Latina, se constituyó en una herramienta conceptual/teórica para comprender los procesos de poscolonialidad en un contexto signado por una crisis de las ciencias sociales

comunicadores, antropólogos e inclusive matemáticos o médicos asumieron con gusto forma parte de la cofradía de la politología para llevar acabo sus tareas analíticas en torno a la política y la democracia boliviana.

¹⁰ Para Anibal Quijano la “colonialidad del poder” “se entiende como un modelo hegemónico global de poder, instaurado desde la Conquista, que articula raza y labor, espacio y gentes, de acuerdo a las necesidades del capital y para el beneficio de los blancos europeos” (1997: 24).

de cuño eurocéntrico (Lander, 1997). En este sentido, desde los ámbitos intelectuales/académicos más específicamente desde el colectivo Modernidad/colonialidad que desde la postura poscolonial se ocuparon en desentrañar los efectos de los procesos de la colonialidad de la modernidad en los diferentes ámbitos y en particular desde las ciencias sociales (Mignolo, 2003; Dussel, 2000; Maldonado-Torres s/f; Lander, 2000).

Desde la perspectiva epistémica y asumiendo las condiciones de *colonialidad del poder* que cruzan las relaciones socio/políticas en América Latina, las reflexiones académicas se conectaron con la noción de la *diferencia colonial* propuesta por Walter Mignolo (2003) que va originando las condiciones necesarias para la emergencia de un pensamiento fronterizo (Mignolo, 2003). Estas nociones orientaron el análisis sobre la capacidad ontológica de la insurgencia epistémica indígena (Walsh, 2002) para interpelar las narrativas universalizantes con el fin de construir nuevas vías a través de la *matriz descolonizadora* (Noboa, 2005) que es una estrategia política/ideológica y epistémica para pensar nuestras realidades socio/políticas independientemente de la “colonialidad del poder”.

En el caso boliviano, si bien existe una tradición de reflexiones sobre la capacidad política de los movimientos indígenas (Albo, 1994; Ticona, 2000), los mismos están inmersos en una búsqueda de procesos de descolonización (Rivera, 2003); sin embargo, en los últimos años a partir de la emergencia indígena en el escenario político boliviano con propuestas políticas críticas a los patrones de la racionalidad moderna aparecieron reflexiones que dan cuenta de la potencialidad epistémico/política de los movimientos indígenas (García Linera, 2005; Torrez, 2007; Sanjinés, 2005). Desde el lado del abordaje a la ciencia política boliviana existieron estudios que analizan que la politología boliviana ha servido para legitimar el discurso hegemónico en torno al orden político/económico basado en la democracia representativa y el modelo neoliberal (Gil, 2003; Barrios, 2005; Crespo, 2005). La crisis política no solo puso en evidencia los marcos estrechos del sistema político boliviano; sino los propios criterios teóricos/epistémicos institucionales de la ciencia política boliviana (García *et.al*, 2002).

Ahora bien, estos estudios en torno a la politología no logran avanzar, hacia una analítica del poder. Es decir, hacia la “colonialidad del poder”, como menciona Anibal Quijano (1997), que ha marcado a la ciencia social latinoamericana, particularmente a la boliviana, que se tradujo en lo específico en el discurso “científico” de las élites ilustradas, como el propio Quijano llamó la *colonialidad del saber* vinculado a un tipo hegemónico de producción de conocimientos a partir del cual se va configurando los dispositivos de saber/poder a desde los cuales esas representaciones fueron *construidas* a partir de un *locus* privilegiado e “ilustrado”, lo que Santiago Castro-Gómez (2005) denominó como la *hybris del punto cero*¹¹. Asimismo, un déficit de la ciencia social boliviana fue que no logró

¹¹ Según Santiago Castro Gómez: “la *hybris del punto cero* al que se refiere a una forma de conocimiento que eleva pretensiones de objetividad y cientificidad partiendo del presupuesto de que el observador no forma parte de lo observado. Esta pretensión puede ser comparada con el pecado de la *hybris*, del cual hablaban los griegos, cuando los hombres querían, con arrogancia, elevarse al estatuto de dioses. Ubicarse en el punto cero equivale a tener el poder de un *Deus absconditus* que puede ver sin ser visto, es decir que puede observar el mundo sin tener que dar cuenta a nadie, ni siquiera a sí mismo, de la legitimidad de tal observación. Equivale, por tanto, a instituir una visión del mundo reconocida como válida, universal, legítima y avalada por el Estado. Por ello, el punto cero es el del comienzo epistemológico absoluto, pero también el del control económico y social sobre el mundo” (2005: 2).

visualizar a los movimientos sociales no solo como agencias políticas; sino, sobre todo, como *hacedores epistémicos*.

En este sentido, el presente estudio consistió en llenar este vacío en la ciencia social boliviana a través de la teoría de los Estudios Culturales Poscoloniales que se asumió como el *locus enuntiationis* teórico que permitió hacer una exploración reflexiva, para ello se necesitó hacer una *ruptura epistemológica* con las posturas eurocéntricas (pre)dominantes en las ciencias sociales latinoamericanas para asumir un pensamiento crítico sobre las construcciones epistemológicas “otras” generadas desde los movimientos indígenas en Bolivia y, a la vez, estudiar su efecto colateral, el papel de la politología boliviana como dispositivo destructor y estigmatizador del potencial político y epistémico de las propuestas de los movimientos indígenas.

CAPITULO 1

COLONIALIDAD DEL SABER Y POTENCIAL POLÍTICO/EPISTEMICO DE LA SUBALTERNIDAD INDIGENA

Con el propósito de instalar el debate sobre el potencial epistémico y político de los sectores subalternos indígenas bolivianos como productores de iniciativas constitucionales para la reconfiguración del Estado boliviano y, a la vez, la respuesta “ilustrada” de la politología boliviana a las propuestas indígenas. En lo que sigue se esbozó los principales elementos teóricos/epistémicos emergentes de la reflexión sobre el papel de las ciencias sociales en la configuración de una plataforma de corte eurocéntrico para el análisis de la realidad socio/política. En todo caso, esta reflexión permitió diseñar el horizonte teórico/epistémico de la lectura “ilustrada” de la politología boliviana con relación a las propuestas constitucionales emergentes de las organizaciones indígenas/campesinas de Bolivia en el contexto del debate de la Asamblea Constitucional.

1.1. Consideraciones teóricas/metodológicas: El potencial epistémico y político de la insurgencia indígena.

Desde la potencialidad epistémica y política de los estudios culturales latinoamericanos, particularmente, los poscoloniales, su propuesta estribó en in-disciplinar las ciencias sociales para que a partir de allí puedan emerger las “epistemologías fronterizas” (Mignolo, 2003) para develar los resquicios de una matriz colonial hegemónico que permitió la irrupción de la pluriversidad (Dussel, 2006), con el propósito de descolonizar las ciencias social desde el mismo agenciamiento de los sujetos socio/políticos. Por lo tanto, los estudios culturales poscoloniales brindan nuevas herramientas teóricas/epistemológicas y metodológicas distintas que permitan acercarse a la realidad latinoamericana cultivando su “memoria histórica” en función al presente y diseñando horizontes políticos y culturales distintos a la modernidad.

En esta dirección, los estudios postcoloniales se centraron fundamentalmente en su crítica al *eurocentrismo* que signó el conocimiento de los países colonizados. Por lo visto, el caso boliviano por la emergencia de las propuestas indígenas interpelando los principales ejes ordenadores de la modernidad se constituyó en un desafío epistémico para asumir “otros” senderos teóricos/metodológicos más amplios que los tradicionales, menos jerarquizados o sujetos a los controles institucionales o epistémicos de los cánones *eurocéntricos* (Mignolo, 2003), desestabilizando conceptos y prácticas que se creían incuestionadas o sembrando desconfianzas respecto de lo que parecía importante en el campo cultural (Grinor Rojo, 2001). En este giro epistémico fue señalar --a modo de sugerencias-- algunas premisas para la tarea de proceso de desconstrucción del pensamiento colonial en la ciencia social latinoamericana, emergentes de la potencialidad epistémica del agenciamiento epistémico. Veamos.

En el contexto de los procesos de construcción a nivel de la vida cotidiana fueron resultados del entrampado tejido social de diversos tiempos y lógicas anclados en la “modernidad periférica” (Castro-Gómez y Guardiola Rivera 2000); sin embargo, esta visión configurada por los denominados “Estudios Culturales Latinoamericanos”, se fue desgastando paulatinamente por su misma *debilidad epistemológica* (Follari, 2002), por un lado, y por los propósitos ideológicos que esconde, por otro. Los fundamentos teóricos de estos “Estudios Culturales Latinoamericanos” se fue insertando en la ola postmodernista que a través de su discurso de pérdida del referente macro fue apoyándose en conceptos

como la “hibridez”, transformándose así en un ideologema discursivo al servicio del modelo hegemónico que en palabras de Santiago Castro-Gómez y de Eduardo Mendieta: “se trata de una observación que el norte realiza sobre sí mismo, sobre su propia hegemonía representacional. Latinoamérica es ubicada aquí en el espacio de lo exótico, de lo calibanesco y de lo marginal con respecto a los discursos metropolitanos” (2002: 54). Es decir, la hibridez parecería ser una *puerta giratoria*, por donde el latinoamericano recorre sin ningún problema identitario para convertirse en mero consumidor y ciudadano en un contexto globalizado para el elogio de García Canclini y sus seguidores. En esa falacia epistemológica de las “identidades personales” tanto política, cultural y económica se ubicó el desborde de los referentes culturales ligados a territoriales específicos (Castro-Gómez y Guardiola Rivera 2000). Ya que las posibilidades que tuvo el latinoamericano de acceder al mercado (tanto político y/o económico) de manera igualitaria y democrática fue solo una un canto de sirenas, es decir, una “trampa” no solo ideológica, sino también epistemológica porque bajo el discurso de la “hibridez” y de las “mediaciones” se ocultó el propósito de incorporar a los latinoamericanos en la odisea neoliberal que en los últimos tiempos originó resistencia, particularmente de las organizaciones campesinas/indígenas en varias latitudes de América Latina. Vale decir, la complicación de asumir esta visión específica de las identidades en América Latina fue vaciar política e ideológicamente a estas identidades, fortaleciendo de esta manera las nuevas nociones neoliberales sobre “ciudadanía”, “democracia representativa” y/o “governabilidad”. Por ejemplo, esta visión epistémica sesgada desahució los alcances políticos/ideológicos de los movimientos sociales que se constituyeron en portadores de un horizonte democrático diferente a los postulados por la democracia (neo)liberal. Vale decir, los movimientos sociales de cuño étnico/indígena son “hacedores epistémicos” a partir de un *pensamiento fronterizo*¹² (re) configuran no solo la agenda académica/intelectual; sino también la agenda política y fue precisamente en esta cuestión radica el sentido de los estudios postcoloniales que debe asumir la dimensión política en las lecturas sobre la(s) realidad(es) latinoamericana(s) que entraña un desafío para comprender de manera diferente esta complejidad social.

Si bien los estudios culturales latinoamericanos denominados de la “*Primera Generación*” (García Canclini, Martín Barbero y otros), retomaron, por ejemplo, a la subjetividad como un elemento crucial en sus análisis sobre la realidad socio/cultural rompiendo así con la tradición positivista, no obstante, por las consideraciones señaladas anteriormente se fueron desvirtuando y existe la necesidad, por lo tanto, de profundizar esta cuestión en torno a la subjetividad en el marco de los estudios postcoloniales.

Este reto epistemológico, por tanto, consistió en un *desprendimiento* de las visiones eurocéntricas para este propósito un sendero son los “Estudios Subalternos”, que permitió explorar y rescatar la praxis política presente en estas subalternidades para su (re)posicionamiento en el contexto de las relaciones coloniales, para ello la dimensión socio/cultural entendida no como un espacio de interrelación (o interacción) desde la visión

¹² Walter Mignolo a partir de la introducción de este concepto de *pensamiento fronterizo* introducido por Gloria Anzaldúa sobre la experiencia de las mujeres chicanas en Estados Unidos plantea que “el pensamiento fronterizo (...) es el producto de los intentos desde la subalternidad y desde las fronteras o intersticios de dos lógicas de pensamiento (las dominante y la subalterna), de hacer visibles otras lógicas y maneras de pensar diferentes a la lógica eurocéntrica y dominante, poniendo a ellas en cuestión su hegemonía como única perspectiva de conocimiento” (Walsh 2005: 29).

interculturalista de corte multiculturalista en boga en los últimos tiempo¹³, sino fundamentalmente como parte del campo de la cultura asumida como parte de la *lucha social por el control de los significados* (Castro-Gómez, 2000) fue un reto insoslayable. En esta apuesta por el postcolonialismo como teoría crítica de la cultura, se instaló el (los) enfoque(s) sobre la realidad socio/cultural. Así por ejemplo, se puede iniciar un camino para abordar la temática socio/cultural, siguiendo a Homi Bhabha (2002) a partir de la *diferencia cultural* y no así desde la *diversidad cultural* que puede ser útil para comprender las complejidades de los procesos socio/culturales de las sociedades latinoamericanas de rasgos indígenas y afros.

Asumiendo a las teorías postcoloniales no necesariamente como una disciplina emergente en las ciencias sociales, sino fundamentalmente como perspectivas o enfoques de transversalidad e indisciplina se plantea la tarea epistémica de no “disciplinar las ciencias sociales” (Walsh 2002: 30). Es decir, en el horizonte epistémico que hacía alusión Emmanuel Wallerstein (1996) sobre la apertura de las disciplinas sociales con el afán de abandonar el universalismo del pensamiento occidental, la(s) ciencia(s) social(es) latinoamericana(s) debe(n) incorporar las diversas visiones (étnicas, raciales, de género, generacionales, o de otro tipo) sobre la realidad socio/cultural, para configurar una *pluridiversidad* que en la noción de Mignolo fue un diálogo entre diferentes visiones subalternas para “interculturalizar críticamente a partir de la relación entre varios modos de pensar, incluyendo entre pensamientos-otros (en su pluralidad), una relación conflictiva y de lucha entre y alrededor de conocimientos no simplemente a nivel teórico, sino dentro de contextos vividos de sujetos cuya agencia necesariamente está enraizada en una red compleja de poder” (Walsh 2005: 30).

En esta dirección, no sólo epistémica sino política e ideológica, se (re)instaló el debate en torno a los estudios culturales en América Latina que forman un relevante territorio epistemológico de contacto, el mismo permite la exploración de algunos problemas teóricos que no se han abordado adecuadamente en el ámbito de las ciencias sociales latinoamericanas. En esta *posibilidad de transformación epistemológica* como denomina Catherine Walsh (2005) emerge el desafío de *indisciplinar* (Wallerstein, 1996) para que los estudios sobre América Latina pueda desplazarse en una “transición paradigmática” que alude Boaventura de Sousa Santos (1997) para “pensar desde la especificidad, heterogeneidad y colonialidad local, nacional y regional pero siempre en diálogo global” (Walsh 2002: 34).

Además como dice Walter Mignolo “los movimientos indígenas en América Latina no dejan lugar a dudas sobre el hecho de que el futuro de la humanidad no podrá ya surgir de las bases del pensamiento de la modernidad europea, sino tendrá que ser un trabajo conjunto donde el lado oscuro (explotado, dominado) entra decisivamente a participar en el conflicto y a diseñar el futuro”(2003: 47). En este contexto, se planteó un desafío para el presente estudio de encarar no solo la tarea de leer; sino de comprender los sentidos sociales, políticos y culturales de las propuestas indígenas/campesinas presentadas a la Asamblea Constituyente y, al mismo tiempo, tener una visión crítica con respecto aquellas

¹³ Esta visión multiculturalista hace alusión a como las políticas neoliberales generados desde los centros del capitalismo multinacional van retomando el discurso estatal de la diversidad cultural para que los mismos sean incorporados en las políticas públicas del Tercer Mundo y de América Latina en particular. Al respecto, ver el texto de Slavoj Žižek “Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional”. En Jameson y Žižek *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Paidós. Barcelona (1998).

lecturas emergentes de la ciencia política boliviana con respecto a las propuestas indígenas/campesinas.

1.2. La crisis de la modernidad y su efecto en las ciencias sociales

Existe la necesidad de considerar algunos elementos necesarios para comprender la crisis de la modernidad y su correlato en las ciencias sociales. Ya que esta crisis, a nuestro juicio, tiene su correlato, por ejemplo, en la interpelación de la democracia representativa de corte liberal por parte de las organizaciones indígenas/campesinas en Bolivia. En este sentido, fue relevante precisar, por lo tanto, que lo que está en crisis no es la *modernidad* como tal, sino una de sus dimensiones constitutivas, la razón histórica (Lander, 1997). Precisamente esta dimensión tiene una articulación estrecha con el quehacer de las ciencias sociales.

Una de las vertientes de interpelación orientada a los (pre)supuestos epistémicos de la modernidad, fue aquella germinada desde las huestes académicas/intelectuales de la Escuela de Frankfurt, particularmente con Max Horkheimer (1974) quien distinguió entre la *teoría tradicional* y la *teoría crítica*. La primera anclada fundamentalmente en aquellos supuestos de la modernidad racional: la separación entre el sujeto y el objeto de la investigación, la validez (o facticidad) científica y/o la construcción previa de las leyes generales para el abordaje de la realidad. El segundo, la denominada *teoría crítica* que da cuenta de la praxis social como posibilidad o *performados socialmente* para la construcción del conocimiento.

En este contexto, se hizo necesario recuperar las reflexiones de Santiago Castro-Gómez (2000) quien considera que el gran reto para las ciencias sociales consistió en aprender a nombrar la totalidad sin caer en el esencialismo y el universalismo de los metarelatos. De igual manera plantea desprenderse de esa mirada panóptica que aludía Michel Foucault. Al respecto, el propio Castro-Gómez dijo “Ninguna teoría puede, en nombre de la objetividad, constituirse en una plataforma desde la cual es posible observar la totalidad, pero sin ella misma observada” (2000: 98). Esta cita ilustra como el disciplinamiento de las ciencias sociales fue crucial para que el conocimiento se convierta en un dispositivo epistémico y, en consecuencia, también ideológico de control social sobre aquellos ejes ordenadores impuesto por la modernidad.

Asimismo, Castro-Gómez sugirió incorporar la categoría de Immanuel Wallerstein (1996) del “sistema-mundo” como un mapa cognitivo con la capacidad analítica para estudiar al Estado-moderno no como una unidad abstracta sino como una *función* al interior de ese sistema internacional de poder. Ahora bien, la cuestión colonial como la posibilidad de explicar los procesos de configuración epistémica e ideológica del “sistema-mundo” establecidos fundamentalmente por la colonialidad del poder (Quijano, 1997). Estas reflexiones establecidas por Castro-Gómez (2000) nos lleva a (re)pensar la tradición de la *teoría crítica* que aludía Horkheimer en el contexto, por ejemplo, como lo reitera Castro-Gómez, de la posmodernidad.

En rigor, una de las preocupaciones en el contexto de la crítica a la modernidad, fue aquella referida a la nueva (re)definición del *saber*, y su desprendimiento epistémico de la *colonialidad del saber*, como diría Quijano (1997), y al papel asignado a los sujetos sociales con capacidad de agenciamiento no solo político; sino primordialmente epistémico para revertir esta jerarquía política y epistémica establecida por los cánones de la modernidad.

Ahora bien, la acción de los sujetos sociales subalternos se constituyó en la piedra angular del resurgimiento de nuevas posibilidades o agencias políticas/sociales/epistémicas

removiendo la gramática universalizante del discurso de la modernidad, o sea, posibilitó un *giro epistémico*, por la acción insurgente de los *saberes sometidos* (Foucault, 2001), depuestos por aquellas nociones “ilustradas” de la modernidad. En la teoría foucaultiana se entendería como táctica genealógica que pone en juego los saberes liberados, aquellos que fueron descalificados y una práctica que consistió en un compromiso político de oposición, lucha e insurrección de los saberes sometidos “contra la institución y los efectos de saber y de poder del discurso científico” (Foucault 2001). Es decir, los *efectos de verdad* que alude Foucault fueron construidos a través de un dispositivo ideológico/epistémico –y también político—, dicho sea al pasar, en su conjunto respondió a un orden político hegemónico. En este contexto, la insurgencia de los *saberes sometidos*, puso en cuestionamiento los elementos constitutivos hegemónicos de la propia modernidad. No debemos olvidar que para Foucault el poder estuvo íntimamente ligado al conocimiento. En la manera en que se sistematiza el conocimiento sobre algo se ejerce un poder en aquellos que fueron conocidos. Esta problemática de la invalidación de la diferencia por la epísteme dominante (occidental), planteada en términos teóricos por Foucault, ha sido desarrollada en el contexto de la experiencia colonial(ista) por los críticos postcoloniales¹⁴. En esta misma línea del pensamiento fronterizo que alude Walter Mignolo como “el lugar de enunciación fracturado desde una perspectiva subalterna define el pensamiento fronterizo como una respuesta a la diferencia colonial” (2003: 8).

Asimismo esta perspectiva eurocéntrica de los fundamentos epistemológicos de la modernidad estuvo históricamente asociado a la ontología del horizonte de la “colonialidad del saber” (Quijano, 1997), esta noción hace referencia a un dispositivo epistemológico que sirve para legitimar la “colonialidad del poder” (Quijano, 1997) y el eurocentrismo (Lander, 2000) como única perspectiva del conocimiento y, en este sentido, emerge la idea de *hacedores epistémicos* de los sujetos subalternos (Torrez, 2007), ya que como señala Mignolo: “Los movimientos indígenas, por ejemplo, en América Latina, el levantamiento zapatista, la historia del colonialismo desde la perspectiva de los actores que lo vivieron en las colonias (criollos, mestizos, indígenas o afroamericanos), como sus equivalentes en África y Asia, son los lugares epistémicos donde surge ‘un paradigma otro’” (2003: 22). Esta irrupción subalterna estuvo directamente conectada con la noción de Foucault de los *retornos del saber* que en la perspectiva del filósofo francés estuvo vinculada a aquel conocimiento “que es una especie de producción teórica autónoma, no centralizada, vale decir, que no necesita, para establecer su validez, el visado de un régimen común” (Foucault 2001: 20). Esta visión se articuló a las prácticas discursivas y políticas de la acción colectiva y agenciamiento político, por ejemplo, de los movimientos sociales indígenas, vale decir, en la insurgencia de los *saberes sometidos* que se constituyen inicialmente en desconstrutores de los *regímenes de verdad* configurados por los centros metropolitanos, a través del quehacer académico/intelectual e ideológico de las élites “ilustradas” locales, para luego los movimientos sociales indígenas se transforman en *hacedores cognoscitivos* con capacidad epistémica de desafiar a las élites ilustradas, tanto política como intelectual, (re)configurando de esta manera no solo las pautas de ver y pensar, sino, sobre todo, de sentir la realidad independientemente a la modernidad.

Ciertamente, esta idea de los sujetos (o movimientos) sociales subalternos como *hacedores epistémicos*, por la experiencia reciente se constituyen en posibilidades ciertas para revertir

¹⁴ Sobre los aportes de Foucault a la teoría poscolonial ver Bentancor, Orlando, “El pensamiento desde los bordes: del postestructuralismo a la diferencia colonial y viceversa”, en: *Henciclopedia*, 2004.

aquellos metarelatos construido por la ciencia social “ilustrada”, incluido aquel de la revolución marxista a la cabeza de una vanguardia o de una *intelligentzia* de iluminados. El accionar de los movimientos sociales dejan como enseñanza inequívoca la instalación de nuevos parámetros analíticos incluso para interpretar los fenómenos socio/políticos/culturales que están protagonizando, por ejemplo, los movimientos indígenas del Ecuador (Walsh, 2006) y de Bolivia (Sanjinés, 2005) poniendo entredicho a la política multicultural de cuño neoliberal (Zizek, 1998) o el mentado *mestizaje* (Sanjinés, 2005) diseñando así nuevos horizontes socio/políticos/culturales alternativos a la gramática universalizante de la modernidad como fue el caso de plantear una nueva democracia alternativa a la democracia representativa de corte liberal. Vale decir, hay la necesidad de pensar la democracia en términos de la *demodiversidad*. Al respecto, Boaventura de Sousa Santos (2007) afirma en las última décadas hemos asistido a una reducción de la figura de la democracia, identificada sin más con la democracia liberal y representativa. Precisamente, las propuestas venidas de las organizaciones indígenas/campesinas, como veremos luego, van proponiendo la posibilidad de articular la misma con la *democracia comunitaria* que se ejerce en las comunidades indígenas/campesinas con la *democracia liberal*.

Como resultado de este proceso de distanciamiento en la relación sujeto/objeto emerge “el sujeto aislado” conformando un presupuesto epistémico de lo que se vino a denominar como el *cogito ergo sum* cartesiano (Quijano 1997: 441). En todo caso, esta distancia cognoscitiva fue una constante en el proceso de producción de conocimientos sobre la realidad latinoamericana. Por ejemplo, esta pretendida jerarquización epistémica (pre) dominó en la mirada con relación al tema indígena para lo cual se elucubró contemporáneamente conceptos como el “buen salvaje”.

1.3. Descolonización epistémica y política

Para encarar esta preocupación en torno a la descolonización epistémica y política, se hace necesario hacer referencia al concepto de “pensamiento otro” que da cuenta Walter Mignolo quien menciona que “una forma de pensar de otro modo, moverse de a través de ‘otra lógica’ --en suma, de cambiar los términos no solo del contenido de la conversación” (2000: 69-70). En este sentido, las diferentes maneras de encarar el proceso de descolonización, por ejemplo, por la vía de la acción de los movimientos sociales, particularmente indígenas tanto del Ecuador como Bolivia de los últimos años (Walsh, 2006), a la manera que proponía Fausto Reynaga (1969) con su “revolución india”, lo que da cuenta Manuel Zapata Olivilla (1999) referentes a las “revueltas antiesclavistas” y, por último, “las luchas anticoloniales” que da cuenta Silvia Rivera (1993) son ejemplos paradigmáticos de la fuerza política y también epistémica –o pensamiento fronterizo, diría Walter Mignolo (2003)-- de los sectores subalternos para la construcción de un pensamiento distinto aquel pensamiento anclado en la modernidad occidental. Al respecto, Catherine Walsh se refiere a la *decolonialidad* como “parte de un posicionamiento de exterioridad por la misma relación modernidad/colonialidad, pero también por las violencias raciales, sociales, epistémicas y existencialidades vividas como parte central de ella” (2005: 24). La *diferencia colonial* en la perspectiva analítica de Walter Mignolo (2003) fue el terreno fértil para la emergencia del *pensamiento fronterizo* como una posibilidad de agenciamiento político y epistémico para la descolonización epistémica y política. Mignolo explicó “la *diferencia colonial* es el espacio en el que se articula la colonialidad del poder. Es también el espacio en el que se está verificando la restitución del

conocimiento subalterno y está emergiendo el pensamiento fronterizo (...) (o la “gnosis fronteriza”) (...) es el lugar de enunciación fracturado desde una perspectiva subalterna define el pensamiento fronterizo como una respuesta a la diferencia colonial” (2003: 8).

Ahora bien, este concepto del “pensamiento fronterizo” reviste de una relevancia epistémica a las posibilidades políticas de descolonización ya que fue una construcción levantada sobre los intersticios de la perspectiva y del poder hegemónico. Vale decir, que dejan ver las fisuras/rupturas del orden colonial (dominante) y revelen el universo plural --pluriverso transmoderno, diría Dussel (2006:138)--, múltiple y hasta (a veces) contradictorio (o al menos fluctuante) de la experiencia subalterna en sus diferentes aristas: la piel negra o la no-existencia (Fanón, 1974), la condición india (Reynaga, 1969) y/o la violencia contra el negro y el indio (Zapata Olivella, 1999).

En este contexto de la irrupción de la subalternidad convertida en proyectos políticos y epistémicos y, por lo tanto, portadores de agencia e iniciativa histórica se debe localizar la cuestión del sujeto poscolonial¹⁵. En el caso de los países latinoamericanos, particularmente de la zona andina, no sólo están redelineando el escenario institucional de la política o una transformación crítica de lo político a través de lo que Enrique Dussel (2006) denominó “el poder político de la comunidad como *potentia* al poder¹⁶, con posibilidades ciertas de dar la *vuelta la tuerca*, como es el caso de la acción de los movimientos sociales bolivianos de los últimos años que han “puesto de cabeza” al mentado mestizaje con una visceralidad se han convertido en un *janiwa* epistemológico (Sanjinéz, 2005) o las “políticas de lugar” que da cuenta Arturo Escobar (2005) en el caso de los movimientos ambientalistas, sobre todo, colombianos que con su agencia política y epistémica pusieron entredicho al discurso neoliberal y global en boga.

En rigor, este agenciamiento socio/político desafiaron el colonialismo interno y también los diseños globales del mundo moderno-colonial (Mignolo, 2003), esta interpelación se reproduce en el cuestionamiento a la *colonialidad del saber* (Quijano, 1992) fue expresado nítidamente en los procesos de “destrucción epistémica” de la ciencia política boliviana “ilustrada” con relación a las propuestas venidas y concebidas desde la subalternidad indígena.

¹⁵ El término poscolonial generalmente se usa para representar las transformaciones políticas y culturales que cuestionan los paradigmas sobre los cuales se establece la modernidad: la universalidad del conocimiento, la localización del saber y los criterios de temporalización, cuya crítica radical posibilita la emergencia de miradas/lecturas divergentes que fundan los estudios post-coloniales.

¹⁶ Enrique Dussel denomina a la “*potentia* al poder que tiene la comunidad como una facultad o capacidad que es inherente a un pueblo en tanto última instancia de la soberanía, de la autoridad, de la gobernabilidad, de lo político” (2006: 27).

CAPITULO 2

MATRIZ COLONIAL Y CIENCIA POLITICA BOLIVIANA

El propósito del presente acápite fue presentar un recorrido que permita el acercamiento a lo que se debate en el contexto de la reflexión y del abordaje a la política, por lo que surge la inevitable necesidad de establecer ciertos parámetros epistémicos y teóricos/metodológicos en lo que atañe a la génesis, la institucionalización y residualmente el influjo de las ciencias políticas o la politología en las ciencias sociales latinoamericanas en general y la boliviana en su especificidad.

2.1. Presupuestos teóricos de la politología.

El empleo del término “política” tiene su génesis en el pensamiento y la filosofía griega. En este sentido, Aristóteles se constituyó en un referente inequívoco ya que lo “político”: lo *politike* que incluyó a lo social se estableció en lo *polis* que respondió a la concepción griega de la vida y, en consecuencia, la *polis* no era solo aditiva; sino primordialmente constitutiva de la vida griega (Sartori 1992: 233). Desde una perspectiva epistémica fue necesario localizar a Platón quien a través del discernimiento, en este caso con relación a la política, va diferenciando el juicio con relación a la política no solo consistió en un discernir entre lo que es y lo que parece ser, sino que fue una averiguación de aquello en que consiste lo que es: la esencia. (Del Pino 1990: 20). En esta línea, el saber —sobre lo político— surgió, según se advirtió en Parménides, como un “discernir”, distinción entre lo que es y lo que parece ser, en virtud de esa experiencia o sentido de ser. Por lo visto, la comprensión sobre la política se la debe localizar en una de las formas que los griegos denominaba como *forma de saber*. La “*epistème*, apresamiento seguro y demostrable de la estructura interna de las cosas” (Del Pino 1990: 20). Aunque los griegos hacen referencia “a las cosas”, la misma no está articulada a lo visible; sino a su naturaleza o atributo de características meramente trascendente. De igual manera, Aristóteles apuntó que el saber fue un conocimiento de la substancia de la cosa. Por lo expuesto, el “conocimiento” sobre la política se ciñe a “entender” a la política como una posibilidad epistémica de desentrañar la naturaleza (o el debe ser) de la misma.

Asimismo, el trazo histórico sobre la política esbozado por Giovanni Sartori permitió articular la dimensión griega con la romana:

“Está claro que donde los griegos decían *polites*, los romanos decían *civis*, del mismo modo que está claro que *polis* se traduce, en latín, como *civitas*. Pero los romanos absorbieron la cultura griega cuando sus ciudades habían sobrepasado ampliamente las dimensiones que permitirían —según la medida griega— un ‘vivir político’. Por lo tanto, la *civitas* se refiere a la *polis* como una cualidad política diluida; y ello por dos razones. Por un lado, la *civitas* se configura como una *civilis societas*; y por ello adquiere una cualificación más elástica que amplía sus límites. Y por otro lado, la *civitas* se organiza jurídicamente. La *civilis societas* se resume, a su vez, en una *iuris societas*. Lo que permite sustituir lo ‘político’ por lo jurídico” (1992: 234).

De lo expuesto se deduce que la (cosmo)visión de la política, a pesar de los matices, tiene sobre todo, una matriz greco-romana, luego en el discurrir histórico del enfoque sobre la político o el Estado influye inclusive en la manera contemporánea de concebir a la política. Aunque fue menester precisar que la irrupción de la ciencia política como tal marcó una ruptura con aquella filosofía política de raigambre griega, por un lado, y por otro, con aquella visión de política articulada a la teología¹⁷. Veamos.

Cuando Nicolás Maquiavelo en pleno apogeo de la edad media marcado fundamentalmente por un oscurantismo escribió *El Príncipe* no pensó nunca que luego él sería uno de los representantes ineludibles e influyentes de la Edad Moderna. *El Príncipe* era un recetario de consejos políticos que Maquiavelo suministraba a Lorenzo de Médicis, duque de Urbino, quién al parecer ni siquiera leyó los manuscritos. En todo caso, el hallazgo y la posterior difusión de *El Príncipe* en 1531, es decir, cinco años después de su muerte, establecieron la génesis de lo que *a posteriori* se conoció como la ciencia política moderna de cuño eurocéntrico.

Ahora bien, del surgimiento de la ciencia política fue importante reflexionar en torno a los fundamentos epistémicos principales que posibilitó su afincamiento en el contexto del pensamiento social moderno. Por lo tanto, fue importante resaltar el legado de Maquiavelo a la ciencia social en general y a la ciencia política en particular. “Maquiavelo desliga la política de la ética o de la metafísica, y teniendo en cuenta cómo son de hecho los hombres, le indica al ‘príncipe’ lo que debe hacer si quiere conquistar y conservar el poder” (Morales y Abad 1988: 23). Asimismo, Antonio Gramsci cuando escudriña *El Príncipe* da cuenta de la autonomía adquirida por la política con relación a la filosofía y la teología, y en consecuencia asevera que “la ciencia política debe ser concebida en su contenido concreto (y también en la formulación lógica) como un organismo en desarrollo” (1994: 5). Vale decir, la ciencia política al igual que el marxismo que también alude Gramsci (1994) se desprende de aquella idea que (de)muestra la inexistencia de una “naturaleza humana” en abstracta, fija e inmutable y por consecuencia, hay hechos sociales históricos que pueden ser sometidos a una observación empírica para asignarles el valor determinado para el análisis político respectivo. Por lo visto, resulta excesivamente interesante que Maquiavelo se constituyó en un pionero del método científico inclusive anterior al surgimiento del positivismo que *a posteriori* se constituyó en un referente incuestionable para la teoría política moderna.

Sobre la separación ontológica, pero, sobre todo epistémica adquirida por la política, a partir de Maquiavelo, Giovanni Sartori afirmó:

“Cuando hablamos de autonomía de la política, el concepto de autonomía no ha de entenderse en sentido absoluto, sino más bien en sentido relativo. Por otro lado se pueden mantener a este respecto cuatro tesis: primero que la política sea *distinta*; segundo, que la política sea *independiente*, es decir, que siga sus propias leyes, planteándose, literalmente, como sus propias leyes propias; tercero, que la base para explicarse a sí misma; cuarto, que la política sea una *causa primaria*, una causa que genera no solo a la misma política, sino también dada su supremacía, a todo el resto. En rigor, esta última tesis sobrepasa el concepto de autonomía, pero constituye una

¹⁷ Según Giovanni Sartori “la política se teologiza, primero adaptándose a la visión cristiana del mundo, después con respecto a la lucha entre el papado y el imperio, y finalmente en función de la ruptura entre el catolicismo y el protestantismo” (1992: 237).

posible implicación de éste. Puede también precisarse que la segunda y la tercera tesis suelen ir juntas con frecuencia, aunque, en rigor, el concepto de autonomía debe diferenciarse del de autarquía. De todos modos la tesis determinante, la tesis que es necesario clarificar, es la primera. Afirmar que la política es *distinta* equivale a plantear una condición necesaria, aunque no todavía una condición suficiente (de autonomía). Sin embargo, toda la continuación del discurso está estrechamente condicionada por este punto de partida. ¿De qué modo? ¿Y hasta que punto?”. (1992: 238).

Innegablemente, la ruptura aunque sea parcial que realiza la *autonomía* de la ciencia política versó sobre dos dimensiones articuladas entre sí: la ontológica y la epistémica. La primera, referida a que la ciencia política alcanza efectivamente su *estatus* de *ruptura* con relación a la moral y a la religión. Y la segunda articulada a la primera fue la epistémica que adquirió el *rango* de *conocimiento científico*. Precisamente, este rasgo, vale decir, esta huella maquiavélica¹⁸ es la que posibilita a la ciencia política instalarse en la *matriz* del pensamiento moderno.

Desde el siglo XVIII, la modernidad ha signado la configuración de un dispositivo ideológico/epistémico en el marco de lo que se vino a denominar una matriz occidental (Wallerstein, 2004). En este sentido, la noción del carácter objetivo (objeto material) y universal del conocimiento científico, estuvo articulada a aquella *autonomía* de la ciencia política que es constitutiva de la misma. Por lo visto, en la pretensión de emanciparse de cualquier relación con disciplina alguna que aborde la “naturaleza humana” desde una dimensión abstracta, y en esa dirección, la ciencia política se desplaza para adscribirse de *ipso facto* en los fundamentos epistémicos centrales del *ego cogito* moderno de la ciencia social en ciernes. En el caso de las ciencias sociales en general presenta diferentes aristas. Mientras Jhon Suart Mill habla de “ciencia exacta”¹⁹, Augusto Comte aludió a la “ciencia positiva” o Emile Durkeim enunciaba el “hecho social” aunque las mismas presentan rasgos eminentemente *eurocéntricos*²⁰. En el caso de las ciencias políticas también

¹⁸ Por ejemplo, la influencia de Maquiavelo en las ideas de Rousseau es evidente. Para ilustrar esta influencia se recurrió a una cita de las que hay del autor de *El príncipe* en *El Contrato Social*: “Maquiavelo era un hombre y un buen ciudadano; pero sujeto a la casa de Medecis, estaba obligado, dada la opresión en que vivía su patria, a disfrazar su amor por la libertad. La sola elección de su execrable héroe (César Borgia) manifiesta su opinión secreta, y la divergencia entre las máximas de su libro *El Príncipe*, con las que su *Discurso sobre Tito Livio* y su *Historia de Florencia*, demuestra que este profundo político no ha tenido hasta ahora más que lectores superficiales y corrompidos. La corte de Roma ha prohibido severamente su libro; es fácilmente comprensible, pues fue a la que con mayor claridad puso en evidencia” (1992:131).

¹⁹ Al respecto, Juan Del Pino dice “Stuart Mill (1806-1873) no fue el primero en plantearse el problema de la relación entre las ciencias naturales y las ciencias sociales, pero a él se debe el primer intento, desde el punto de vista lógico, de definir el estatuto de las ciencias sociales. Para Mill, cuya aspiración fue ser el Baco de las ciencias morales, como antaño se las denominaba, la ciencia tiene como base la unidad metodológica del razonamiento científico. Todos los razonamientos científicos son inductivos. La inducción constituye el razonamiento primario, del cual proceden dos razonamientos derivados: la experimentación y la deducción. De ahí surgen dos tipos de ciencias: los experimentales que establecen inducciones nuevas, y las deductivas, que infieren nuevas propuestas a partir de las inducciones ya establecidas” (1990: 27-28).

²⁰ Al respecto Edgardo Lander aseveró que “las separaciones que establecen los saberes sociales entre la sociedad moderna y el resto de las culturas. Con las ciencias sociales se da el proceso de cientifización de la sociedad liberal, su objetivación y universalización, y por lo tanto, su *naturalización*. El acceso a la ciencia, y la relación entre ciencia y verdad en todas las disciplinas, establece una diferencia radical entre las sociedades modernas occidentales y el resto del mundo. Se da, como señala Bruno Latour, una diferenciación básica entre una sociedad que posee la verdad -el control de la naturaleza- y otras que no lo tienen. (2000: 24).

irrumpió un pensamiento “filosófico moderno” articulado fundamentalmente a la configuración del Estado, tema privilegiado en el abordaje de los científicos políticos o de los politólogos contemporáneos.

2.1.1. El estado de naturaleza y el procesamiento de la teoría de la política moderna

Entre los efectos de la modernidad en el ámbito de la política fue el origen del Estado. Por efecto colateral, la preocupación hermenéutica de la ciencia política giró --y gravitó-- primordialmente en el funcionamiento del poder público ya que tradicionalmente, no solo los politólogos, sino inclusive los sociólogos estudiaron la organización y la distribución del poder en las diferentes sociedades modernas.

En este sentido, resulta ineludible hacer un acercamiento a las concepciones clásicas al tema del “poder” localizando el mismo en los límites de una institución o en el Estado²¹. Desde esta perspectiva, el poder fue considerado como algo que el individuo cede al soberano (concepción contractual jurídico-política). Por lo tanto, el poder se ciñe estrictamente al proceso de represión. Por consiguiente, fue una forma (por ejemplo el Estado), que expresa una relación represiva, y en consecuencia, el poder se posee. En consecuencia, esta mirada clásica de la política se centró primordialmente en el aparato coercitivo y en su funcionamiento. Por lo visto, esta visión surgida en el ámbito de lo jurídico para la regulación de la soberanía la misma se constituye --bajo esta perspectiva institucional-- en el núcleo central donde anida la legitimidad del poder. En este contexto, emergen preocupaciones sobre el proceso de construcción epistémica con relación a la concepción contractual jurídico de la política, tomando en cuenta que estos (pre)supuestos fueron centrales, por ejemplo, en la edificación del discurso construido por la politología boliviana en la década de los años noventa con relación a la denominada “democracia pactada”. En este sentido, se hace imperiosa indagar sobre los aportes e influencia de Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau, Locke, Montesquieu e Immanuel Kant para la cimentación de la teoría política moderna.

Indudablemente, la *política* fue una construcción levantada sobre la imagen de los Estados modernos. En esta perspectiva, el sustento epistémico de la teoría política moderna se la localizó en los principios normativos rectores de la filosofía política moderna. En rigor, en el *tiempo de la ilustración* se elucubró aquellas ideas constitutivas que *a posteriori* echaría anclas en la configuración de la emergente teoría política. En esta dirección fue inevitable mencionar a Immanuel Kant que en un ensayo titulado *Was ist Aufklärung?*, publicado en un diario alemán en 1774, formula su principal tesis sobre el destino del hombre afirmando que “la salida del hombre de la minoría de edad” concebida la misma como “la incapacidad de servirse del propio entendimiento sin la dirección del otro” es la Ilustración (1996: 53). Ahora bien, la preocupación *ilustrada* por el hombre *inferior* localizado en un *estado de naturaleza* fue un alegato recurrente asumido para que las primicias normativas de carácter universal vaya nutriéndose de las ideas *teleológicas* en torno al *progreso*²², ya desde una mirada política, esta configuración supuso un *contrato social* (Rousseau, 1992) en donde

²¹ En este sentido, es interesante por ejemplo que Michel Foucault rompe con esta visión al aseverar que el ser (el poder) es difuso y multiforme “no es posible localizarlo ni en un tipo definido de instituciones, ni en un aparato estatal”. (1996: 23).

²² Sobre las ideas *ilustradas* sostenidas por Kant y su efecto teleológico, Santiago-Castro Gómez tiene sus propios impresiones: “Los pueblos y los individuos que se resisten a seguir este camino [del progreso] son vistos por Kant como ‘autoculpables’ y merecedores de su propia miseria, ya que las condiciones están ya dadas para que a finales del siglo XVIII la humanidad empiece a salir de la ignorancia” (2006:21).

el supremo colosal de la *Razón* se posicionó para dirimir la cuestión según los preceptos establecidos por la misma razón para dar curso -o viabilidad- a la institucionalidad o normatividad de la política.

La imperiosa necesidad de recurrir a Kant en la configuración epistémica de la teoría moderna fue por la inspiración de los escritos de Rousseau en el pensamiento kantiano²³. Ahora bien, Rousseau y Hobbes contribuyeron decisivamente en la configuración de la teoría política moderna, para ello desentrañaron la *naturaleza humana* como un requisito imprescindible para la constitución de los Estados rectores de principios normativos.

Ciertamente, las especulaciones del autor del *Contrato Social* marcaron endeblemente en el pensamiento político moderno. Rousseau en los textos de *El origen del lenguaje* y en *El origen de la desigualdad* alude a la “era de las chozas”²⁴, más que una metáfora fue una descripción literal para caracterizar a la “era de los primitivos” calificándola como el “puro estado de naturaleza” en la que los “primitivos” estarían externamente de toda historicidad o de cualquier posibilidad cierta de construcción de sociedad, a pesar que el “primitivo” o el “buen salvaje” tengan una bondad “originaria” y “virtuosa”, rasgos constitutivos de su “estado de naturaleza”. Estas elucubraciones antropológicas de Rousseau orientaron la tesis de la sociedad civilizada por la vía de la evolución del hombre. Al respecto, Rousseau escribe:

En la profundidad de la selva [de Saint Germain] busqué y encontré la visión de aquellas edades primitivas cuya historia apenas bosquejo. Me niegan a mí mismo todos los fraudes a los que los hombres son propensos. Me atrevo a descubrir a la naturaleza humana y considerar su desnudez, para trazar el curso del tiempo y de eventos que han designado al hombre [*l'homme de l'homme*] con el hombre natural. Señaló el verdadero origen de nuestra miseria de nuestra pretendida perfección” (Rousseau, 2006: 25).

Ahora bien, esta (cosmo)visión de Rousseau revistió de una gran importancia para el desarrollo de sus tesis en torno al contrato social, asumiendo la imposibilidad de adoptar principios normativos sobre un “puro estado de la naturaleza”, establecieron la necesidad insoslayable de legislar a la sociedad, esta última sería resultado de un proceso cultural civilizador que posibilite al individuo la existencia (vida) colectiva y la libertad por la vía de la autorregulación (Eze, 2001). De esta manera, la sociedad “civilizada” estuvo en las condiciones necesarias para configurar un acuerdo común a través de la institucionalidad del mismo. Sobre los alcances convenidos en el *Contrato Social* rousseauiano Emmanuel Chukwudi Eze señala:

“El *Contrato Social* propone la creación de una ‘voluntad general’ o colectiva, una ‘capacidad corporativa’ denominada Estado, una

²³ Según Emmanuel Chukwudi Eze: “Los biógrafos de Kant, tales como Cassirer, hacen constar que en el estudio de Kant, habla sólo un adorno en la pared: el retrato de J.-J. Rousseau. También se relata cómo Kant un modelo de puntualidad en sus paseos cotidianos, absorto en el estudio de *Émile* de Rousseau cuando apareció por primera vez, olvidó su caminata diaria (Ver Cassirer RXG). El mismo Kant también testifica dolorosamente la influencia de Rousseau en la preparación de la antropología filosófica. Por ejemplo, en *Fragments* editado por Harstenstein, Kant escribe: ‘Yo mismo me siento llevado en pos de la verdad. Siento una satisfacción en cada uno de los pasos. Hubo un tiempo en que pensé que solamente esto podría constituir el honor de la humanidad...Rousseau me puso en el camino correcto...aprendí respecto de la *naturaleza humana*.’ (GS, vol. 7. p. 624, el subrayado es mío)” (2001: 212).

²⁴ En *El origen del lenguaje*, Rousseau escribió con respecto a la *era de las chozas* “Considero primitivo al período de tiempo desde la dispersión de los hombres hasta cualquier otro período de la raza humana que puede ser llamado como determinante de la época” (n.i: 31).

personificación (*embodiment*) de una voluntad moral, colectiva. El individuo ‘pone su persona, todo su poder en común bajo la suprema de la voluntad moral, colectiva. El individuo ‘pone su persona, todo su poder en común bajo la dirección suprema de la voluntad general’, y, dentro de la capacidad corporativa, donde él es recibido como una parte del todo, podría participar el poder del Estado a la vez como ciudadano y como sujeto, haciendo y obedeciendo las leyes en las que ha legislado, como parte de ‘la voz del pueblo’” (2001: 216).

Ciertamente, en la filosofía política moderna donde Rousseau y Hobbes fueron referentes ineludibles porque plantearon que el pacto contractual surgió el *ciudadano* como una posibilidad cierta de superar al *hombre natural*. En este sentido, el autor del *Contrato Social* posibilitó la construcción contractual del Estado, la misma procede de la naturaleza misma de las cosas y estuvieron fundados en la Razón²⁵.

Con el propósito de ilustrar esta metamorfosis (o desplazamiento) del estado de naturaleza a estado civil, Rousseau explicó:

La transición del estado natural al estado civil produce en el hombre un cambio notable, sustituyendo en su conducta la justicia del instinto y dando a sus acciones la moralidad de que carecían en principio.

Es entonces cuando, sucediendo la voz del deber al impulso físico y el derecho de apetito, el hombre, que antes no había considerado ni tenido en cuenta más que su persona, se ve obligado a obrar basado en distintos principios, consultando a la razón antes de prestar oído a sus inclinaciones (Lib. I, viii)

Por lo visto, la visión rousseauriana sobre el *estado de naturaleza* supuso que todos los hombres son iguales por naturaleza y en ese contexto fue imperativa la configuración de un pacto establecido entre los hombres basados en el tribunal de la *Razón* pura –como diría Kant-- que legitime esa autoridad:

“El orden social es un derecho sagrado que sirve de base a todos los demás. Sin embargo, es un derecho no viene de la naturaleza; está fundado por tantos en convenio.” (Lib. I, i.).

“Dado que ningún hombre tiene una autoridad natural sobre su semejante, y dado que la fuerza no produce ningún derecho, quedan los convenios por base de cualquier autoridad legítima entre los hombres.” (Lib. I, iv).

Por lo visto, el *contrato social* sustento esencial en la construcción de una institucionalidad política democrática que luego se constituye en los sustentos (pilares) fundamentales epistémicos de la teoría política en el contexto de la *ilustración* de la modernidad. Para profundizar esta asignatura y realizar un análisis comparativo entre la propuesta rousseauriana con la de Hobbes y la de Locke, en lo que sigue se profundizará ampliamente esta visión contractualista tan fundamental para la configuración institucional de la política moderna.

²⁵ Sobre la importancia de la Razón en los postulados de Rousseau, en el *Contrato social* se lee: “Lo que es bueno y conforme al orden, lo es por la naturaleza de las cosas e independientemente de las convenciones humanas. Toda justicia procede de Dios, Èl es su única fuente; pero si nosotros supiéramos recibirla desde tan alto, no tendríamos necesidad de gobierno ni de leyes. Sin duda, *existe una justicia universal emanada de la sola razón*” (1992:82) (cursivas mías).

Para Hobbes, como para David Hume, las leyes de la sociedad no existen antes de que los individuos *acuerden* constituirse en un grupo social. Vale decir, que en “el estado de naturaleza” del individuo, que a diferencia de Rousseau, presentan rasgos constitutivos como la perversidad y la maldad. El autor de la célebre frase *homo hominis lupus* ante la interrogante ¿Cómo zanjar el estado de guerra recurrente entre los hombres? propone instituir un acuerdo como consecuencia de la inseguridad emanada por la guerra. Para dilucidar esta cuestión, la configuración institucional del Estado fue fundamental en tal sentido Hobbes dijo: “Si el hombre es, en estado de naturaleza, un lobo que combate a otros lobos, entonces el orden y la paz se convierten en bienes, incluso a costa de someterse al Leviatán” (Sartori 1992: 253). En este sentido, para Hobbes el *estado de naturaleza* es un estado de guerra indisoluble, mientras la sociedad civil, es la *civitas*, vale decir, es un estado de paz. En el *De cive* se lee: “No se puede negar que el estado de naturaleza de los hombres, antes que se constituyera la sociedad, fuese un estado de guerra de todos contra todos” (Hobbes 1971: 90). Precisamente la institucionalización del *Leviatán* posibilitó la edificación del Estado a partir de la cual hay evidentemente un desplazamiento del “estado de naturaleza” hacia el “estado social” esta metamorfosis provoca no sólo la institucionalización de la política; sino que también derivó en un efecto epistémico por la configuración de una plataforma ontológica a partir de la cual se va gestando inevitablemente una mirada epistémica con aquella visión contractual jurídica-política en la que la visión del poder está marcado por la normativa como una superación evidentemente del *estado de naturaleza*. Para englobar estas consideraciones sobre el *estado de naturaleza* fue menester referirse a las argumentaciones filosóficas procesadas por Locke que viene de la escuela de derecho natural o iusnaturalismo predominante en el debate del pensamiento político de los siglos XVII y XVIII. En rigor, las ideas del modelo hobbesiano gravitaron decisivamente ya que se constituyen en la piedra angular del surgimiento de este modelo en la idea rectora se reduce a la dicotomía *estado de naturaleza*-sociedad civil. Al respecto, José Fernández sintetizó en tres elementos esta dicotomía:

1. El punto de partida es el estado de naturaleza, es decir, un estado no-político.
2. El estado de naturaleza está constituido por individuos no asociados.
3. Existe una relación de contraposición y exclusión recíprocas entre a) el estado de naturaleza en el que los individuos se encuentran independientemente de la voluntad b) la sociedad civil (estado político) instituida con base en un proyecto racional de los hombres (1990: 17).

En consecuencia, el estado civil se configuró en un creación artificial, ya que no deviene de un proceso evolutivo normal; sino que el mismo se da mediante un proceso contractualista convencional y asumida como tal por todos los involucrados en el mismo. Ahora bien, la apelación al *estado de naturaleza* como sustento ineludible para la cimentación epistémica de las ciencias políticas fue resultado de aquella influencia occidental que a partir de la construcción del imaginario moderna asentado básicamente en la universalización y homogénea. Fausto Reynaga aseveró: “La ‘naturaleza humana’ como poder absoluto, unitario, eterno; morando en un lugar recóndito, metafísico, es una insípida ilusión inventada por el Occidente. Pues, no hay una ‘naturaleza humana’ hecha como un troquel para todos los hombres de la tierra” (2001:70). Vale decir, los rasgos que se configuró sobre las bases epistémicas de la constitución de un dispositivo filosófico y, por efecto colateral, ontológico de la teoría política moderna establece criterios no solo homogéneos,

sino que por su carácter universal se dedujo que los hombres, particularmente, aquellos que se desplazaron al margen de los cánones europeos carecen de cualquier institucionalidad política y, en consecuencia, la pretendida misión fue civilizar o “encauzar” por el sendero correcto del marco institucional de la política ya que se constituye no solo en una cruzada política/ideológica; sino también epistémica, en este caso, las ciencias políticas tendrían el papel de orientar la mirada –valorativa e interpretativa-- sobre la realidad socio/política en función a criterios estrictamente adheridos al canon occidental y moderno de la institucionalidad pregonada por la teoría moderna de la política, dicho sea al pasar, aunque estos parámetros sean insuficientes para el abordaje de las realidades socio/políticas latinoamericanas caracterizadas por su diversidad socio/cultural.

Bajo aquellos supuestos epistémicos descritos anteriormente asociados al trazado del armazón de la institucionalidad de la política es obligatoriedad referirse al “estado de naturaleza” y su procesamiento institucional ya que el mismo tiene ineludiblemente efectos epistémicos sobre la mirada y la configuración normativa sobre la política que orientó los lineamientos centrales del quehacer intelectual de los analistas y politólogos. Estos rasgos luego se pusieron en evidencia en el caso de los politólogos “ilustrados” bolivianos al momento de analizar las propuestas de las organizaciones campesinas/indígenas en el contexto del debate de la Asamblea Constituyente.

2.1.2. La institucionalidad de la ciencia política: Ejes ordenadores de la mirada de la politología

Los embriones de la idea de la modernidad se dan en contexto signado por mucha incertidumbre, en la cual la posibilidad de la liberación del individuo y su oposición a la dominación se constituye en el sendero que debería recorrer la humanidad para alcanzar la felicidad por la vía del “estado social”. En este sentido, la *Razón* adquiriría un *status* en esa emergente sociedad moderna. En todo caso, la modernidad como un relato unívoco, y por lo tanto, unificador, entre otras cosas, (re)configuró un diseño global de la geopolítica del conocimiento (Mignolo) en donde el paradigma del disciplinamiento de las ciencias sociales y en consecuencia de la propia politología, fue una de sus finalidades.

Al respecto, Santiago Castro Gómez explica:

“durante los siglos XVIII y XIX cuando empieza a consolidarse la idea de la cultura es un ámbito de valores específicamente humano, que se contrapone a la ‘naturaleza’. La cultura se constituye aquella esfera de valores morales, religiosos, políticos, filosóficos y tecnológicos que le permiten al hombre ‘humanizarse’, es decir, escapar de la tiranía del ‘estado de naturaleza’” (2000: 95).

Desde una perspectiva epistémico/metodológica, el informe de la comisión de Gulbenkian estableció que las ciencias sociales tienen en el siglo XVIII, en el caso específico del surgimiento de la ciencia política da cuenta de las principales premisas ontológicas y epistémicas de esta ciencia. Al respecto, Emmanuel Wallesstein afirma:

“La ciencia política surgió como disciplina aún más tarde, no porque su tema, el estado contemporáneo y su política, fuera menos propicio para el análisis nomotético, sino principalmente debido a la resistencia de las facultades de derecho a renunciar a su monopolio en ese campo. La resistencia de las facultades de derecho ante ese tema podría explicar la importancia atribuida por los científicos políticos al estudio de la filosofía política, por lo menos hasta la llamada revolución conductista del período posterior a 1945. La filosofía

política permitió a la nueva disciplina de la ciencia política afirmar su posesión de un patrimonio que se remontaba a los griegos, e incluía a autores que siempre habían tenido un lugar asegurado en los planes universitarios” (2004: 22).

Nótese la importancia en el influjo de la ciencia política de las ideas helénicas que *a posteriori* influyeron decisivamente en la configuración de una plataforma epistémica que sirve para la comprensión de la realidad socio/política. Asimismo, es necesario mencionar otros efectos adyacentes de la emergencia de la ciencia política, por ejemplo,

“como disciplina separada respondía a un objetivo ulterior: el de legitimar a la economía como disciplina separada. La economía política había sido rechazada como tema con el argumento de que el estado y el mercado operaban y debían operar según lógicas distintas. Y esta lógicamente (sic) requería, como garantía a largo plazo, el establecimiento de un estudio separado del espacio político” (Wallerstein 2004: 23).

Por lo visto, el estudio científico del quehacer político pendió de la configuración de una ciencia autónoma, no solo con relación a otras disciplinas como la filosofía o la teología; sino también de su propia institucionalización para la conformación de una instancia académica/intelectual necesaria, en base a criterios científicos puedan aproximarse de una manera más racional a leer --e interpretar-- la realidad socio/política.

La necesidad de un acercamiento más institucionalizado al fenómeno socio/político devino a que las estructuras de las ciencias sociales en un proceso ciertamente de especialización de la disciplina, en este caso específico, de la ciencia política de rasgos nomotéticos. Como diría Michel Foucault “las disciplinas constituyen un sistema de control en la producción de discurso, fijando sus límites por medio de la acción de una identidad que adopta la forma de una permanente reactivación de reglas” (1970: 224). En el caso de la politología este *control cognitivo* estribó primordialmente que conjuntamente con la economía y la sociología prosperaron gracias a las ciencias naturales en el contexto de la posguerra por “reflejo de la gloria de las ciencias naturales” (Wallerstein 1996: 47). Ahora bien, la científicidad de las ciencias sociales en su globalidad, y de las ciencias políticas en lo específico, gravitó en su carácter científico. A decir de Santiago Castro Gómez:

“la distancia frente al objeto de estudio obedece al ‘paradigma de la representación’. La ciencia moderna se distancia del sentido común (visto como ‘doxa’) para aislar metodológicamente a un ‘otro de la representación’ llamado ‘objeto’, creando una distancia frente a él. Mientras mayor es la distancia más objetivo el conocimiento” (2005: 71).

Ciertamente, el proceso de representación del fenómeno político precisaba de un objeto de estudio específico que en el caso de la politología consiste en el análisis del Estado, ya que éste como parte de la construcción de la modernidad, condensaba en sus entrañas institucionales, el quehacer del proceso de la actividad política. En ese sentido, la nueva institucionalización de la ciencia política debería ceñir sus análisis en torno al “estado como bloque de construcción analítica” (Wallerstein 1996: 87). Vale decir, el quehacer analítico se reducía al estudio de “las estructuras modernas [que] estaban en el estado moderno” (Wallerstein 1996: 87). Esta tendencia *estado céntrica* es decisiva para que los procesos emanados de la actividad política sean analizadas rigurosamente en los márgenes de la propia institucionalidad estatal. En todo caso, esta predominancia tenía como efecto la no visibilización de otras formas de hacer política asumiendo a que éstas estarían fuera de los contornos de la acción institucional de la política, es decir, formarían parte de un *estado de naturaleza* política. En todo caso, estos ordenadores epistémicos en la actividad

analítica de la politología fue fundamental para el abordaje de aquellos fenómenos socio/políticos ceñidos a la institucionalidad del Estado desdeñando o descalificando otras formas de hacer política considerándolas como una especie de barbarie.

2.1.3. *Locus enuntiadotis* y la mirada ilustrada de la politología

La instalación del *estado de naturaleza* como (pre)supuesto ontológico y epistémico supuso que el abordaje en torno a la política se ciñera a los espacios estrictamente institucionales del poder. Estos escenarios adquirieron relevancia en la medida que son lugares desde donde se construyeron y reconstruyeron esos parámetros contractualistas, los mismos responden a un repertorio de formaciones discursivas emanadas desde la modernidad occidental que ponen de manifiesto una manera específica de interpretar/mirar el fenómeno político. Asumiendo, como parte discursiva el desplazamiento del *estado de naturaleza* al *estado civil*, tiene obviamente repercusiones en la manera de abordar la realidad política/institucional ya que la tarea politológica supondría su localización privilegiada e “ilustrada” a partir del cual va desentrañando analíticamente la realidad socio/política, vale decir, un “vigilante” poseedor de un tipo hegemónico de producción de conocimientos y de un “régimen de verdad” (Foucault, 1996) anclados en los cánones de la institucionalidad política. Esta mirada panóptica (Foucault, 1996) de la politología, caracterizado por la *hybris del punto cero* (Santiago Castro-Gómez, 2006) (re)configuró una *cartografía cognitiva geopolítica* (Mignolo, 2003), la misma estableció una mirada cognoscitiva basada en su pretendida universalidad, la que al desconocer la potencialidad epistémica extraoccidental, se erigió como una sola mirada unívoca con relación a la política, aquellas “otras prácticas” políticas serán encajonadas y estigmatizadas a un “estado de naturaleza”.

Al respecto, Michel Hardt y Antonio Negri dicen:

“La Ilustración pone en marcha un aparato de fundación trascendental, cuyo propósito era establecer mediaciones racionales para todos los ámbitos de la acción humana. La política, el conocimiento y la moral quedaron sometidos a un *orden preconstituido* que, sin reproducir los viejos dualismos de la Edad Media, sí postulaba un nuevo ordenamiento metafísico del mundo. No era Dios sino la naturaleza humana el garante de que las leyes del *cosmos* tuvieran correspondencia con las leyes de la *polis* (2001: 110-112).

De esta manera se configuró una visión y una práctica intelectual que deriva en un efecto epistémico evidente: las clasificaciones universales de la teoría política moderna afincada en torno al *imago* del hombre y de la humanidad bajo el predominio absoluto del espíritu y del sujeto hegeliano, cartesiano, kantiano, hobbesiano, rousseariano, etc, o del aparato ilustrado moderno (O. Quijano, 2002). En este sentido, para localizar el debate del proceso de endiosamiento ilustrado de la ciencia política es necesario dar cuenta del desplazamiento del mito (*doxa*, en palabras de Bourdieu) hacia el conocimiento científico (epísteme) como alude Anne-Robert-Jacques Turgot (1998) es lo que marcaría el “progreso de la humanidad” Esta idea asentada en la ciencia del hombre es lo que Santiago Castro-Gómez menciona como un hilo conector entre Hume como en Descartes proclamando que esta pretensión tendría como propósito...

“...ubicar a la ciencia del hombre en *punto cero de observación* con la tarea de avalar la objetividad del proceso de observación, capaz de garantizar su objetividad. Sólo que, a diferencia de aquel, ese punto cero es

alcanzado mediante la aplicación del método experimental, con el fin de establecer una analogía entre el universo newtoniano y el universo político-moral. Pero la pretensión de ambos pensadores es la misma: convertir a la ciencia en una plataforma inobservada de observación a partir del cual un observador imparcial se encuentre en la capacidad de establecer las leyes que gobiernan tanto el *cosmos* como la *polis* (2006: 27).

En definitiva, la teoría política moderna discrimina todos aquellos factores que no se inscriben en el gobierno de la *polis*, por tanto, estarían en un *estado de naturaleza*. Esta idea estuvo asociada inminentemente a los criterios estrictos epistémicos/metodológicos de la *hybris del punto cero* (Castro-Gómez, 2006) para el abordaje de la política en el marco estrictamente institucional²⁶. Este rasgo evidentemente tiene hoy dos derivaciones: por un lado, las “otras” formas de hacer política características de sociedades como las latinoamericanas donde las formas originarias de las poblaciones indígenas de hacer política persisten en la actualidad y funcionan paralelas a la visión institucional moderna de hacer política son desdeñadas por el análisis político institucional, es decir, son reducidas prácticamente al “estado de naturaleza” y no así a una “ciudadanía activa”. Y por otro lado, la emergencia no sólo política; sino epistémica de aquellas propuestas indígenas, de los últimos años pusieron entredicho las narrativas centrales de los ejes ordenadores de la democracia representativa de cuño neoliberal, en lo político, y la libre economía de mercado, en lo económico, también parte del liberalismo, fueron “observadas” o “analizadas” por la politología latinoamericana y calificadas como “disfuncionales” y “anacrónicas”.

Ciertamente, esta estigmatización configura un mapa cognitivo y, sobre todo, epistémico al dotarle al observador, en este caso específico al politólogo, una pose “ilustrada” y distante del “objeto de estudio”, es decir, de la *polis*. Esta característica sirvió para dotarle a la ciencia política de las exigencias rigurosas del método analítico-experimental. En todo caso, para Hume, parangón de Maquiavelo, “el cumplimiento estricto de esta regla permitirá que la ciencia del hombre mire a su objeto de estudio tal como *es* y no tal como *debería ser*”. (Castro-Gómez 2006: 27). En consecuencia, “observar la naturaleza humana desde el *punto cero* equivale a poner entre paréntesis cualquier consideración moral, religiosa, o metafísica sobre el hombre, para verlo en su facticidad. La ciencia del hombre no es normativa; sino descriptiva” (Castro-Gómez 2006: 27). Ahora bien, estos criterios científicos en torno al *punto cero* le otorgó un *locus enuntiadudus* (Mignolo, 2003) a los politólogos “ilustrados”, que permite a estos configurar un altar epistémico necesario para marcar la distancia exigida por los criterios científicos. Es decir, una brecha necesaria con relación a su “objeto de estudio”: la *polis*. Este alejamiento de la realidad socio/política le posibilitó al politólogo dotarse de un supuesto *status* científico para el abordaje teórico/metodológico respectivo con respecto a sus tareas analíticas, para que estas no se infecten con la realidad, vale decir, su “objeto de estudio” y gozar de esta manera de una “neutralidad científica” tan necesaria para sus quehaceres científicos. En consecuencia, esa observación sobre la política se convierte fundamentalmente en una mirada omnisciente e ilustrada.

²⁶ Al respecto, Santiago Castro-Gómez dijo “La primera regla para el punto cero es entonces la siguiente: cualquier otro conocimiento que no responda a las exigencias del método analítico-experimental, debe ser radicalmente desechado” (2006: 27).

A partir de las consideraciones ontológicas y epistémicas referidas a la ciencia política, en el siguiente acápite, con el propósito de localizar la implementación de este patrón cognoscitivo de cuño eurocéntrico en la geografía llamada hoy Bolivia, se dio cuenta de la *arqueología* del pensamiento y de la ciencia social boliviana, la misma sirve para contextualizar y explicar un proceso en ciernes: la penetración institucional de la politología, desde los años noventa, en el conjunto de la ciencia social boliviana y su papel decisivo en la configuración y legitimación de un orden político/ideológico hegemónico en boga o quizá, y aún peor, la politología boliviana operó como dispositivo destructor y estigmatizador del potencial político y epistémico de los movimientos (insurgentes) sociales, particularmente indígenas que se tradujo, como se analizará, posteriormente en la lectura “ilustrada” de la politología boliviana sobre las propuestas de las organizaciones campesinas/indígenas en el contexto del debate de la Asamblea Constituyente.

2.2. Recorrido histórico del pensamiento y la ciencia social boliviana.

Desde la presencia de los primeros cronistas hasta los intelectuales marxistas y nacionalistas de la mitad del siglo XX, la mirada “ilustrada” y “omnisciente” de los intelectuales estuvo –y está-- marcada sin duda por los senderos de un proceso de construcción y de representación sobre la realidad social ajena a las propias especificidades de la sociedad boliviana. Estos rasgos fueron signados primordialmente por los mitos en torno al progreso con el ideal teleológico de construir un Estado y de definirse como una nación moderna.

En este sentido, la trayectoria del pensamiento y de la ciencia social boliviana “erudita” discurre por las sendas del *eurocentrismo*, es decir, marcada, fundamentalmente por la influencia de la “ilustración europea”, este influjo tiene su correlato no solamente en la asimilación *ipsu facto* de los conceptos y de las teorías provenientes de Europa; sino, sobre todo, por la internalización de aquellos (pre)supuestos epistémicos centrados en visiones civilizadas con el propósito cierto de superar las condiciones *naturalistas* legadas de un pasado originario ajeno a los procesos de la ilustración que configuró *a posteriori* las “luces” correspondientes para el (re)encauzamiento de la configuración societal por los designios del proyecto de la modernidad.

Desde la *long duree* (Braudel, 1992), las visiones eurocéntricas logran enlazar la configuración de una matriz epistémica a partir de la cual hegemoniza el *locus* de enunciación para la correspondiente mirada o el abordaje de la realidad social boliviana: cronistas, criollos ilustrados de la naciente república, liberales, positivistas, nacionalistas y/o marxistas ya que como señala Sanjinés el “mismo proceso racionalizador –el perspectivismo– que fue penetrando la sociedad boliviana del Siglo XX, dominando las expresiones colectivas que pertenecían a las emociones y a las costumbres locales” (2005: 30). Este proceso prefiguró el imaginario cruza temporalmente los diversos momentos históricos. Como dice Walter Mignolo “Pensemos en tres etapas cronológicas que coexisten hoy en contradicciones diacrónicas. El imaginario del período colonial, el imaginario del período nacional y el imaginario del período post-nacional que estamos viviendo” (Walsh 2002: 22-23). Este imaginario colonial persistente fue resultado del proceso cartesiano de la racionalización, el mismo fue asimilado por las distintas élites intelectuales que a pesar de sus diferencias políticas e ideológicas comparten un rasgo epistémico común: la visión “ilustrada” de describir, analizar o reflejar a la sociedad boliviana, rasgos en ciernes de los politólogos contemporáneos.

Por lo visto, la idea de la “simultaneidad contradictoria” elucubrada por Antonio Cornejo Polar (1982) posibilitó entender la “idea de –dice Javier Sanjinés-- una continuidad entre el presente nacional y el pasado colonial. Dicha continuidad fue imaginaria porque corre paralela a la ruptura real del orden colonial español” (Calderón y Sanjinés 1999: 55). Se trata, pues, de que esa “simultaneidad contradictoria” está alojada en el imaginario colonial de las distintas “élites intelectuales” bolivianos, develó que la *colonialidad del saber* (Quijano, 1997) y el patrón cognitivo/epistémico que sostiene al mismo fue muy difícil de extirpar y más bien se reactivó en momentos de alta conflictividad, por ejemplo con la insurgencia de las huestes subalternas indígenas.

Aunque fue ilusorio pensar en la posibilidad que haya un pensamiento esencialista emergida de las propias especificidades culturales; empero, la recurrencia a los dispositivos ideológicos/epistémicos modernos produjo como efecto paralelo que estas miradas están marcadas por el *espejo eurocéntrico*, produciendo a la vez no solo una miopía, sino sobre todo una ceguera epistémica para el estudio de las realidades específicas bolivianas. En un país tan complejo socio/culturalmente como el boliviano fue muy difícil el abordaje de la realidad socio/política desde perspectivas homogéneas y unilaterales ya que las mismas no alcanzaron a desentrañar las propiedades socio/culturales del país. Por lo tanto, la pretendida universalización de estos criterios teóricos/metodológicos en el abordaje social produce una *discriminación epistémica* con secuelas ciertamente en los procesos de representación emanados de esta mirada (intelectual) excluyente.

Asimismo, la dimensión temporal conculcada por criterios occidentales que va delinear luego las visiones teleológicas sobre la utopía del porvenir, tiene un reparo en la dimensión local, por ejemplo, en las áreas andinas de Bolivia el tratamiento del tiempo tiene otras significaciones socio/culturales ya que este tipo de tratamiento está articulado al “tiempo de los dioses” (Sanjinés, 2005) que en el caso boliviano no fue horizontal, sino cíclico rompiendo de esta manera los parámetros occidentales de la visión profética de la mirada occidental.

Ahora bien, este *espejo eurocéntrico* en el caso del pensamiento y de la ciencia social boliviana, configuró un altar sagrado en la que el intelectual ilustrado que alimentando su propio *cogito ergo sum* cartesiano se asentó para ver la realidad social. Este distanciamiento no sólo fue privilegio de los intelectuales positivistas; sino que el mismo es una constante en las diferentes dimensiones de la tarea intelectual boliviana. Esta jerarquía intelectual produce, por lo tanto, un epismicidio (Boaventura de Sousa, 1997) ya que provocó una racialización cognitiva, el mismo obedece, entre otras cosas, a que esa mirada está asentada en los criterios binarios del estado de naturaleza y el estado social develando de esta manera una estigmatización cultural, se parte de la noción que la “civilidad” como el eje ordenador de las relaciones sociales, sobre todo, políticas y, por lo tanto, todo aquello que no ensambla en esta matriz epistémica es vista como la expresión más elocuente de un estado de barbarie este rasgo fue determinante luego en el análisis de la ciencia política boliviana con respecto a las propuestas de las organizaciones indígenas/campesinas en el contexto de la Asamblea Constituyente.

El dispositivo ideológico/epistémico desplegado en el discurrir histórico del pensamiento y de la ciencia social boliviana surgido desde el perfil letrado de los intelectuales se percibió como una constante no solo articulada a la legitimación de los procesos hegemónicos en boga; sino a la persistencia de un *canon ontológico* que posibilitó el proceso de representación, por ejemplo, con relación a la emergencia política de la subalternidad indígena. Esta representación vista desde el *espejo eurocéntrico* de la perspectiva

cartesiana estigmatizó y redujo la capacidad política de la insurgencia indígena en diferentes momentos históricos a un *estado de naturaleza* arguyendo discursos raciales y alimentando miedos por la supuesta invasión de los sujetos subalternos/indígenas no sólo en los espacios territoriales “civilizados”²⁷; sino fundamentalmente en los espacios de poder, esta cuestión fue recurrente, por ejemplo, cuando en el siglo XXI un indígena llega al presidencia de la república y afloró de esta manera los rasgos raciales en la mirada “ilustrada” de la politología boliviana para el abordaje de este fenómeno socio/político.

Efectivamente, la representación desplegada por los intelectuales ilustrados –cronistas, doctos, positivistas, nacionalistas o marxistas-- sobre el accionar de los sujetos subalternos, particularmente indígenas, develó la existencia de un imaginario colonial (Rivera, 1993) presente en la intelectualidad letrada boliviana. Para este afán intelectual los parámetros ontológicos y epistémicos de homogeneizar a la sociedad boliviana es el caso del proceso lineal del mestizaje que para Javier Sanjinés fue el “verdadero *ethos* de la modernidad boliviana” (2005: 30), ya que sirvió como un ejemplo ilustrativo de la persistencia de este tipo de mentalidad anclada en los ejes constitutivos de un patrón cognoscitivo “letrado” de cuño eurocéntrico que va marcando la configuración de una jerarquía o una distancia epistémica entre el intelectual letrado y la realidad social. Para ilustrar, la historiografía tradicional, de autores “clásicos” y todavía muy utilizados fuera del gremio como Arguedas, Fellman Velarde, Valencia Vega, por ejemplo, ha construido una imagen negativa de los indígenas (Barragán, 2000), enfatizando su “‘ignorancia’, valorada desde los patrones occidentales” (Lema, 2006: 36).

En todo caso, la génesis del pensamiento y posteriormente de la ciencia social boliviana deviene de la imposición de una matriz epistémica de corte eurocéntrico, la misma cruzó las distintas temporalidades del quehacer intelectual boliviano, esta condición le posibilita a esa *intelligentzia* boliviana que a partir de sus bibliotecas catedralicias, no solo mirarse a así misma bajo los reflejos del *espejo eurocéntrico*, sino alcanzar una cierta jerarquía muy necesaria para sus estrategias de posicionamiento no sólo epistémico; sino político con relación a la realidad social y política. Es decir, esa distancia ontológica, particularmente en la ciencia social boliviana, respondió a las pretensiones científicas de la misma que tiene ciertamente sus reparos al momento de analizar la realidad social en una sociedad tan compleja culturalmente como la boliviana en la que coexisten distintas lógicas temporales.

²⁷ Por ejemplo, es el caso del desplazamiento de las chicherías del centro de la ciudad de Cochabamba a finales del siglo XIX. Esa idea de expulsar físicamente de los indios o del desplazamiento sistemático de sus costumbres es una actitud recurrente de la élite modernizadora cochabambina ocurrió cuando las chicherías asentadas en la plaza 14 de septiembre fueron desalojadas a los márgenes de la ciudad con el so pretexto de que la chicha era una bebida de los indios y contrastaba con las buenas costumbres modernas y “civilizadas” de los señoritos cochabambinos. Es muy llamativo que la “chicha” es un ícono de las contradicciones del proceso de construcción de la identidad cochabambina. Como lo demuestran Gustavo Rodríguez y Humberto Solares (1990: 67 y ss) el símbolo de esta cultura mestiza afirmativa y expansiva es el mundo de la chichería, al que la oligarquía combatió rabiosamente en nombre de la “higiene”, la “decencia” y la “modernidad” pero al que simultáneamente, haciendo gala de una arraigada doble moral, utilizó y esquilmo en todo momento para succionar de él los recursos con los que financió su “costoso maquillaje” urbano en las primeras décadas del siglo XX. De igual manera, Ana María Lema da cuenta que “en algunas oportunidades, durante el período colonial se intentó separar físicamente los espacios de convivencia entre españoles e indios. Por ejemplo, las llamadas “dos repúblicas”, es decir, la república de españoles y la república de los indios, dos ámbitos separados en el papel, básicamente para poder asegurar la sobrevivencia del sector indígena lejos de los españoles. Esta separación significó, para este sector, el reconocimiento de un espacio físico y simbólico de conservación del pasado. Pero la práctica superó la ley y pronto se desarrollo la ‘tercera república’, es decir, el universo mestizo (Barragán, 1992), del cual la mayoría de nosotros somos ejemplares” (2006: 35).

En ese sentido, los criterios racionales y científicos propagados por la modernidad occidental tienen sus insuficiencias para entender o mirar la realidad social ya que --muchas veces-- esta “miopía y/o ceguera ilustrada” de entender la dinámica social, particularmente indígena conlleva a tener una visión sesgada sobre la realidad que luego se constituye en los gérmenes de la fermentación de criterios estigmatizadores predominantes en el quehacer intelectual. Estos criterios son decisivos en el momento de la configuración de una representación social específica. Esta representación estuvo nutrida por una lógica binaria y, en consecuencia, articulada al canon de la modernidad que complejiza la tarea de abordar la propia dinámica socio/política y cultural de las poblaciones indígenas.

Por lo visto, la modernidad configuró criterios de jerarquización cognoscitiva tanto en el caso boliviano como en el conjunto del ámbito latinoamericano. Los mismos vienen primordialmente desde la colonia y se extiende temporalmente hasta la actualidad que se expresa, como se explicará con mayor amplitud, en la ciencia política contemporánea cuyo devenir ya estaría marcado por la huella colonial (Rivera, 1993). En suma, esta polarización es resultado de un proceso de una lógica binaria desarrollada por la modernidad. Al respecto, Silvia Rivera asevera:

“La polarización y jerarquía entre las culturas nativas y la cultura occidental la misma que se valió en el ciclo colonial de la oposición entre cristianismo y paganismo como mecanismo de disciplinamiento cultural; luego, en el ciclo liberal se van profundizando las tecnologías de dominación, donde el darwinismo social y la oposición civilizada a lo ‘salvaje’ sirven para emprender una nueva y violenta agresión contra la territorialidad indígena; para después continuar lo que, a partir de 1952 se completan las tareas de individuación y etnocidio (...) mediante las reformas estatales, mecanismos eficaces para su profundización” (1993: 62).

Vale decir, la oposición desarrollo/subdesarrollo o modernidad/atraso son los que marcan el devenir histórico del país y en ese sentido fue valedero una interrogante ¿Qué papel le asumió corresponder al pensamiento y a la ciencia social boliviana?. No hay duda que el papel desplegado por los operadores epistémicos ilustrados en la configuración de una plataforma académica/cognoscitiva fue fundamental para legitimar un orden ideológico/político. El proceso de disciplinamiento del pensamiento y de las ciencias sociales (Foucault, 1980) fue determinante para que aquellos (pre)supuestos epistémicos ligados al proyecto de la modernidad ilustrada vayan calando en las profundidades del imaginario colectivo y, particularmente en los “hijos de la enciclopedia” (Reynaga, 1957). De esta manera, la instalación del colonialismo interno (Rivera, 1987) está presente en la contemporaneidad boliviana, que según Silvia Rivera:

“opera, en forma subyacente, un modo de dominación sustentado en un horizonte colonial de larga duración, al cual se han articulado —pero sin superarlo ni modificarlo completamente— los ciclos recientes del liberalismo y el populismo. Estos horizontes recientes han conseguido tan solo refuncionalizar las estructuras de larga duración, convirtiéndolas en modalidades de colonialismo interno que continúan siendo cruciales a la hora de explicar la estratificación interna de la sociedad boliviana, sus contradicciones sociales fundamentales y los mecanismos específicos de exclusión-segregación que caracterizan a la estructura política y estatal del país y que están en la base de las formas de violencia estructural más profunda y latentes” (1993: 30).

Ciertamente, los procesos de jerarquización resultantes de la presencia del colonialismo interno en el quehacer intelectual de las élites ilustradas supuso, a la larga, la configuración de una disposición epistémica basada fundamentalmente en procesos de segregación y exclusión socio/cultural. Ahora bien, ¿desde la subalternidad qué mecanismos de resistencia han operado para desnaturalizar estos afanes segregacionistas por parte de la élite intelectual?. Evidentemente, un efecto adyacente de este proceso es la desconstructiva desplegada por los sectores subalternos, particularmente indígenas/campesinos a lo largo del discurrir histórico se fue gestando prácticas políticas/ideológicas insurgentes. Vale decir, aflora la idea que desde la subalternidad hay la emergencia de una acción política y epistémica de “desconstrucción” de aquellas narrativas universalizantes y homogeneizantes configuradas por los dispositivos ilustrados, los mismos estaban –y están-- presentes inexorablemente en el imaginario colonial que impregnó tanto al pensamiento y como a la propia ciencia social en el decurso histórico boliviano.

Desde ya, toda construcción o disciplinamiento proveniente desde el poder produce inevitablemente resistencia (Foucault, 1980), más aún en una sociedad tan compleja como diversa como la boliviana, que históricamente ha demostrado la presencia de otras lógicas y temporalidades opcionales a la modernidad y, por lo tanto, fue escenario de luchas anticoloniales (Rivera, 1980). En tal sentido, de una imposición cultural/ideológico o la “violencia cultural” configurado por un aparato cultural/ideológico devino prácticas políticas/ideológicas distintas ya que estas prácticas, asimismo entrañó otras posibilidades epistémicas alternativas a los metarelatos urdidos por la modernidad. En el caso boliviano, efectivamente la fuerza de la emergencia de la subalternidad indígena con todo su potencial político/epistémico a lo largo de la historia de Bolivia inclusive desde la propia colonia, generó propuestas políticas/epistémicas alternativas a aquellas impuestas desde los centros metropolitanos del poder, aunque posteriormente estas rebeliones fueron reprimidas²⁸.

Ahora bien, por estas características se deben relativizar los efectos ciertos del papel epistémico desarrollado por los “ilustres intelectuales” ya que si bien van cimentando epistémica e ideológicamente los rasgos distintivos de un determinado orden político/ideológico; sin embargo, paralelamente subyacen otras lógicas subalternas desconstruyendo toda esas narrativas universalizantes y homegenizadoras de aquellos discursos que giran alrededor del poder hegemónico en boga. Precisamente una asignatura a ser abordada más adelante se centra al papel desplegado por la politología boliviana configuradora de un discurso democrático y liberal en torno a la relación sociedad/estado/política/economía en el decurso de los años noventa; no obstante a partir del año 2000 por la acción colectiva emprendida por los movimientos sociales, particularmente indígenas, se van revirtiendo aquellos paradigmas anclados en la nueva modernidad boliviana articulada al proyecto de la economía de mercado y de la democracia representativa. En este contexto, se replanteó nuevas propuestas de proyectos de sociedad a partir de las propias especificidades socio/políticas y culturales/ideológicas en torno al devenir estatal.

²⁸ Por ejemplo, Ana María Lema dice “A finales del siglo XVIII, hubo un gran resurgimiento de las identidades étnicas indígenas, pero globalizadas: los aymaras, los quechuas, en el marco de las rebeliones indígenas. Pero probablemente, aquello ocurrió tanto como consecuencia y/o una herramienta de los procesos de rebelión como el motor de las mismas (Thompson, 2003). La percepción que tuvieron los españoles al respecto fue clara: al concluir las rebeliones se reprimieron también las manifestaciones identitarias indígenas, como la vestimenta, la organización social (los cacicazgos) o el consumo de coca” (2006: 35).

Para analizar el pensamiento de René Zavaleta, Javier Sanjinéz (2005) acude metafóricamente al cuerpo humano y como éste está conformado preeminente no solo por la dimensión ósea; sino también por la dimensión tanatológica. Para dar cuenta fundamental que la imagen corporal, esencia invisible y armoniosa, está articulada a la racionalidad moderna, mientras la otra dimensión: la tenatológica está asociada a lo carnal y, en consecuencia, son perturbadoras ondulaciones de la patología blanda. Con esta metáfora entre lo esquelético y lo carnal usado por Sanjinéz nos permite desplazar esta metáfora a la cuestión de la mirada racional y esquelética de los “intelectuales letrados” sean de distintas vertientes ideológicas (marxistas, anarquistas, nacionalistas, positivistas, liberales) que analizaban –y analizan-- la realidad social bajo los parámetros de la visión ósea de la ilustración, este proceso disciplinario y racional del pensamiento y de propia ciencia social boliviana ha encontrado su resistencia en la misma carnalidad de los sectores subalternos ya que socavaron los cimientos fundamentales de los cánones de la racionalidad científica, los mismos irrumpieron en el escenario socio/político y también epistémico con propuestas distintas a las urdidas por la modernidad.

Bajo el marco de las características centrales del pensamiento y de la ciencia social boliviana, luego de una mirada al recorrido de las diferentes etapas del papel desplegado por las diferentes élites intelectuales con relación al orden socio/político se ha visto retrospectivamente la configuración de un determinado *orden del discurso* (Foucault, 1980) en este caso específico de rasgos eurocéntricos, en la que la práctica intelectual de las élites ilustradas privilegian una mirada cartesiana configurada por el modelo visual hegemónico de la era moderna (Jay, 2003). Entrando en detalle en el próximo capítulo se dio cuenta de las condiciones sociales, económicas y políticas que dieron curso a la emergencia, consolidación e institucionalización de la reciente ciencia política en Bolivia, como asimismo de los principales parámetros epistémicos intervinientes en el proceso de la tarea politológica.

2.3 Emergencia e institucionalidad de la politología boliviana.

La historia latinoamericana, en la que Bolivia no está exenta, se caracterizó porque aquellos modelos políticos y económicos de características hegemónicas contaron inevitablemente de una *intelligenza* “ilustrada” que con argumentos y explicaciones racionales fueron consolidando –y legitimando—aquellos proyectos políticos y económicos importados desde los centros metropolitanos que con el propósito teleológico explícito de “vender ilusiones” en torno a aquellos derroteros que iban a decantar en el progreso occidental. En este sentido, el *neoliberalismo*, en lo económico, y la *democracia representativa*, en lo político se convirtieron en el curso de los años noventa en América Latina en los grandes metarelatos construidos en las grandes médulas del poder global. No obstante, en el caso específico boliviano, asumieron sus propias peculiaridades que sin desprenderse de aquel *canon epistémico universal* impregnaron sus propios matices en la tarea analítica de la ciencia social boliviana, específicamente en el caso que nos ocupa: la politología boliviana. Por lo visto, la configuración de una *matriz* epistémica y ontológica de la ciencia política boliviana exigía, no cabe la menor duda, una adscripción a los parámetros centrales de una determinada corriente de pensamiento en el caso que nos ocupa fue la corriente institucionalista, la misma impregnó las lecturas y las consiguientes interpretaciones sobre el decurso de la democracia representativa y de la propia economía de mercado. Por la fuerte influencia del discurso neoliberal y democrático representativo en otras zonas

sociales y en consecuencia, epistémicas, provocaron la irrupción de otras categorías que resultaron consustanciales para la cimentación del *orden democrático neoliberal*. En este contexto, fue insoslayable analizar la *matriz epistémica* de la politología boliviana que en su esencia responde a las directrices ordenadoras de la *colonialidad del saber* (Quijano, 1997) con una gran capacidad hermenéutica de consolidar el orden político y económico hegemónico en boga.

La perspectiva institucionalista que se institucionalizó en las ciencias políticas en el curso de los años noventa en Bolivia como se argumentó a lo largo del estudio encuentra su sentido *epistémico* en el proceso de legitimación del orden hegemónico en boga. En este sentido, las diferentes acepciones y temáticas de este aparato teórico/conceptual que, entre otras cosas, respondió aquellos centros geopolíticos del conocimiento va dando un “sentido” a la democracia representativa articulando la misma, por un lado, a la lógica del mercado y, por otro, a la idea multicultural como un guiño solapado a la diversidad cultural pero reacias a examinar la diferencia cultural, es decir, no logró avanzar en hurgar el avispero de la *colonialidad del poder* ya que son discusiones relativistas sobre la diferencia cultural en la que el concepto *plurimulti* (Toranzo, 1993) fue una expresión inequívoca de una tendencia multiculturalista que no se desprendió de la tarea hermenéutica de la politología boliviana. Ahora bien, el *multiculturalismo* fue funcional para la configuración estructural de la *matriz* epistémica politológica ya que daba cuenta de su raigambre articulado a la *colonialidad del saber* (Quijano, 1997).

Ahora bien, la utilización del discurso *multicultural* para el reconocimiento de la diversidad cultural que analizado desde una perspectiva más abarcativa formó parte de aquellos artificios ideológicos, al igual que la *democracia representativa*, utilizados por el poder político boliviano de aquel entonces para dotarle de un cariz social y cultural a un modelo económico neoliberal con funestas consecuencias sociales, económicas y culturales. Desde el *locus* de enunciación de los “ilustres” politólogos bolivianos, el *multiculturalismo* al igual que el concepto del *neopopulismo* posibilitó el posicionamiento y el *estatus* jerárquico de esas miradas intelectuales localizadas en la *hibris del punto cero* (Castro-Gómez, 2005) a partir de esta posición jerarquizada de la observación va esgrimiendo argumentaciones “racionales y científicas” enalteciendo la diversidad social, por ejemplo a través del concepto de lo *plurimulti* o en su defecto estigmatizando la emergencia de aquellos partidos que recibieron la denominación de *neopopulistas* porque de alguna manera representaban a los sectores del *cholaje* boliviano provenientes principalmente de aquellos grupos subalternos, ante la crisis de representación de los partidos políticos tradicionales veían despectivamente a estas nuevas opciones partidarias con posibilidades ciertas de ser el *espejo social* de estos sectores sociales compuestos mayoritariamente por emigrantes indígenas. De esto se concluye que hay en la mentalidad de los politólogos bolivianos una internalización de aquellos ejes de lo que Walter Mignolo (2003) ha designado como *racismo epistémico* de la modernidad. Este rasgo sociológico en el caso de los políticos bolivianos posibilitó el retorno a esa mirada “ilustrada” de los sectores intelectuales “decentes” que históricamente veían a la irrupción y a la impronta indígena como amenazas eminentes y contraproducentes a sus proyectos modernizantes que abanderaban como los únicos senderos teleológicos para alcanzar al tren de la historia.

En este sentido, el posicionamiento asumido por la politología boliviana en su lectura “ilustrada” llevó a configurar una plataforma epistémica de corte eurocéntrico, poniendo entredicho cualquier manifestación política que no se inscribía a los parámetros o cánones institucionales de la democracia representativa de corte liberal, construyendo los límites

demarcativos que definió su *vigilancia epistémica* para el proceso de “representar” lo admisible para que a partir de esta situación condenar aquello que podría subvertir al orden institucional. Para ello era imprescindible la edificación de una escala valorativa, vale decir, una *cultura política* que posibilitó la socialización de los parámetros fundantes de un determinado modelo político, en este caso, de la democracia liberal y que sirvió, a su vez, para el disciplinamiento acerca de lo que es correcto o no para la viabilidad para este modelo político. Cualquier manifestación aunque la misma esté arraigada en la propia lógica local de hacer política era desdeñable en aras de la consolidar un régimen político que, a su vez, por efecto colateral, tendría a legitimar el modelo neoliberal.

En este contexto, el papel de la politología boliviana desplegó un dispositivo epistémico coherente a los propósitos del poder ya que se hizo creer como un canto de sirenas que estábamos asistiendo a un proceso desprovisto de cualquier injerencia ideológica. Para ello se construyó el concepto de *centro político* en la que las posiciones atrincheradas en un determinado polo ideológico daban paso a posturas moderadas para la construcción, por ejemplo, de un sistema partidario proclive a la “tolerancia ideológica” imprescindible, en todo caso, para la cimentación de la denominada *democracia pactada* que sirvió, entre otras cosas, para cruzar los “ríos de sangre” y así rubricar la alianza, por ejemplo, entre ex dictadores y luchadores sociales de izquierda en beneficio de la *governabilidad democrática*. Este pragmatismo político desdeñando cualquier cuestión ética que en nombre de la *governabilidad democrática* fue celebrada por la politología “ilustrada” boliviana.

Por lo visto, los patrones cognitivos y epistémicos usados por la politología boliviana se inscribieron en aquel patrón/canon de la universalidad del conocimiento científico que presidió a la forma de abordar a las realidades desde verdades y teorías homogenizantes bajo los rectores globales que signa, por ejemplo, el discurso democrático liberal y su acompañante imprescindible el discurso del mercado que presenta los rasgos centrales lo que Edgardo Lander (2002) denominó la “ciencia neoliberal”. Ahora bien, esta tendencia homogénea produjo un efecto colateral con una gran implicancia política y epistémica no solo para la invisibilización de “otras formas” de práctica política; sino también fundamentalmente por la estigmatización de las mismas con el argumento racional que no se ajuste a los parámetros establecidos canónicamente por la institucionalidad democrática que soslayó “las implicaciones enormes de la pluralidad de historias, sujetos y culturas que caracterizan a América Latina” (Lander 2000: 521). Particularmente en un país como el boliviano que presenta una complejidad cultural en la conformación de su composición social, como dice Catherine Walsh estas ciencias sociales eurocéntricas donde se adscribe por supuesto la ciencia política boliviana “no capta la diversidad y la riqueza de la experiencia social, ni las alternativas epistemológicas contrahegemónicas y decoloniales que emergen de esta experiencia” (2007(a): 222). Ciertamente, los procesos de interpelación provenientes de la acción socio/política y epistémica de los movimientos indígenas bolivianos al orden político y económico hegemónico en boga fue analizada por la ciencia política con una dosis de estigmatizaciones no solo sociales; sino de cariz racial denotando una vez más como dice Silvia Rivera (1993) que hay una brecha entre las ciencias sociales, en este caso específico de la ciencia política boliviana y la sociedad. Este distanciamiento estaba –y está– marcado por la postura “ilustrada” asumida por la politología boliviana que no concebían otros proyectos alternativos a la modernidad ejemplificado por el modelo neoliberal y la democracia representativa que explica, entre otras cosas, el sentido de las

ciencias políticas como “guardianes epistémicos” de los procesos de modernización de la política, es decir, de la *democracia representativa* de corte liberal.

Indudablemente, este alejamiento que aludió Rivera (1993) se hace mucho más notorio en el caso de la politología ya que su patrón cognoscitivo y epistémico fue configurado en el contexto de la ilustración de la modernidad cosmopolita. El mismo tiene su correlato en la labor hermenéutica de la ciencia política boliviana cargada de una presunción científicista y racional a partir de la cual acudió a la tarea fácil de menospreciar cualquier acción política que riñe con los cánones de la institucionalidad democrática; sin percatarse que allí se funda “otras lógicas políticas”, particularmente indígenas que provocó desdén en los politólogos “ilustrados” que --consciente e inconsciente-- fueron reproduciendo aquellos procesos de estigmatización presentes en la representación sobre el indígena a lo largo del discurrir histórico del pensamiento y de las ciencias sociales bolivianas, las mismas que recurrentemente “niega el carácter racional a todas las formas de conocimiento que no parten de sus principios epistemológicos y sus reglas metodológicas” (Sousa Santos 1997: 10-11). En todo caso, se percibió una tensión en la complejidad del problema de naturaleza local y global simultáneamente²⁹.

En este sentido, el posicionamiento crítico de los movimientos sociales, particularmente indígenas fue clave para el proceso interpelación tanto a la democracia representativa y paralelamente al modelo neoliberal denotando la capacidad desconstructiva de aquellos parámetros epistémicos labrados por la politología “ilustrada” boliviana para la consolidación y afianzamiento del *orden democrático (neo) liberal*. Efectivamente, a este alineamiento *ipsu facto* contribuyó decisivamente a reforzar su estatus jerárquico e “ilustrado” de los politólogos bolivianos porque les permite condenar cualquier acción política, particularmente de aquellas provenientes de las acciones indígenas en nombre de la preservación de la institucionalidad democrática.

Por lo expuesto, los códigos ontológicos y epistémicos de la ciencia política boliviana por su rasgo eurocéntrico no logra visualizar o entretener en su tarea analítica que como dice Enrique Leff la “trama compleja de conocimientos, pensamientos, cosmovisiones y formaciones discursivas que desborda el campo del logos científico” (2004: 4-5). Por el contrario, la mirada politológica imbuida por “formulaciones teóricas monolíticas, monoculturales y ‘universales’” (Walsh 2006 (b): 235) donde intervienen epistémicamente con el afán no solo intelectual/académico; sino también político (aunque para los politólogos les resulte una aberración ya que profesan neutralidad y objetividad científica) para afianzar un modelo político y económico con pretensiones de constituirse en hegemónicas. En su tarea analítica de los politólogos no solo se percibía una postura “ilustrada”, por ejemplo, con la emergencia de los partidos neopopulistas con el argumento que ellos forman parte de la “antipolítica” con consecuencias negativas para el sistema político boliviano; sino también esgrimen el discurso de la “neutralidad ideológica” arguyendo una supuesta desideologización del sistema para ello edificaron la acepción del “centro político” que supuestamente contribuyó a la gobernabilidad democrática como el eje central de sus propósitos no solo epistémicos, sino también políticos para fortalecer el *orden democrático (neo) liberal*.

²⁹ Al respecto, de la tensión entre lo local y lo global con respecto a la democracia Boaventura de Sousa Santos sostuvo: “Resaltamos en la hasta ahora expuesto que el modelo hegemónico de democracia ha sido hostil a la participación activa de los ciudadanos en la vida política y, cuando la ha aceptado, la ha confinado al plano local” (2007: 41).

CAPITULO 3

ASAMBLEA CONSTITUYENTE Y DESCOLONIZACION

En el presente capítulo se analizó las condiciones sociales y políticas que posibilitó el agenicamiento de la demanda de la Asamblea Constituyente. Ciertamente una cuestión insoslayable del proceso de búsqueda de nuevos horizontes estatales deviene básicamente de un ciclo de protestas protagonizadas por los movimientos sociales, básicamente de cuño indígena que no solo desnudaron una crisis del Estado boliviano, sino que enarbolaron discursivamente la necesidad de una Asamblea Constituyente en Bolivia.

3.1. Crisis estatal y procesos discursivos en Bolivia.

Como se dijo anteriormente, desde 1985 en Bolivia emerge un proyecto estatal con pretensiones hegemónicas configurando un orden socio/político y económico asentándose en dos pilares que por las circunstancias históricas se complementaron en Bolivia: la *democracia representativa*, en lo político, y el *neoliberalismo*, en lo económico. Asimismo, en el ámbito cultural se implementó la política multicultural con el afán de dar respuesta a la crisis emergente del Estado del 52`.

Con relación a las políticas estructurales del modelo neoliberal, cuyos núcleos de soporte fue un Estado democrático representativo descentralizado dedicado a las tareas constitucionales, contaba con el mercado como la garantía de la estabilidad monetaria, bajo el parámetro, en este caso, de un progresivo desarrollo económico y humano sostenible (Antezana 1987: 69). Ahora bien, la aplicación del modelo económico neoliberal instaurado en el país a mediados de los ochenta redefinía los nuevos ejes ordenadores de la relación entre la sociedad y la economía. Entre sus efectos inmediatos, en el campo estrictamente económico, pero con un efecto socio/político innegable, fue el fin de la omnipresencia del Estado en la escena empresarial en Bolivia; proceso que culmina con el proceso de capitalización. No es casual, que uno de los puntos del *iceberg* de cuestionamiento al modelo neoliberal fue la privatización de las empresas estatales estratégicas, particularmente aquellas articuladas a los recursos energéticos y al mismo el incremento de la pobreza como la ampliación de la diferenciación social hizo los ejes principales de las políticas estructurales encontrarán un momento de profunda interpelación.

En el campo estrictamente político, la consolidación de la democracia representativa privilegia la mediación partidaria como representación política. Este arraigo a la democracia representativa es uno de aquellos “dispositivos de verdad”, estaba anclado en el imaginario democrático. No obstante, la crisis de mediación, de expresión y de representación de las estructuras partidarias que en medio de acusaciones de corrupción, clientelismo, prebendalismo, patrimonialismo y autoritarismo interno provocaron una crisis en el conjunto del sistema político, ya que la crisis partidaria se reprodujo en el Poder Ejecutivo, en el Poder Legislativo incluso afectó en la misma institucionalidad del Poder Judicial. Esta “crisis política” provocó gracias a la acción colectiva de los movimientos sociales que desde inicios del año 2000 con la denomina “Guerra del Agua” deriva en un ciclo de protestas con un fuerte cuestionamiento a estos referentes discursivos inclusive de la propia democracia representativa.

En el ámbito socio/cultural, la crisis del imaginario en torno al Estado-Nación como dispositivo cultural e ideológico homogenizante constituido sobre el núcleo duro de la integración política, social y cultural de los diversos sectores sociales del Estado del 52`.

Como dice Jorge Lazarte “el proceso iniciado en 1952, que fue el más serio intento en Bolivia de construir un Estado moderno y de conformar una nación de ciudadanos, tampoco pudo resolver el problema, a pesar del reconocimiento de la ciudadanía universal, que reparaba una deuda histórica” (2003: 53). Vale decir, la crisis del Estado del 52` que se venía arrastrando. En su momento el neoliberalismo por la vía del multiculturalismo vanamente resolvió ya que esta visión hace alusión a como las políticas neoliberales generados desde los centros del capitalismo mutinacional van retomando el discurso estatal de la diversidad cultural, para que los mismos sean incorporados o sean simplemente reconocidos en la institucionalidad de la constitución. En el caso boliviano, la implementación del multiculturalismo contó con el manejo de símbolos como la elección del primer indígena como vice-presidente de la República o con la “puesta en marcha” de leyes como la Ley INRA, la participación popular o la Reforma Educativa. Ahora bien, esta idea del mero reconocimiento de la diversidad cultural es uno de los puntos centrales de la crítica, por ejemplo, de las organizaciones indígena/campesinas.

Por último, otro parámetro de la crisis estatal está articulado a la emergencia de las regiones enarbolando demandas de una mayor desconcentración del poder a raíz de que la Ley de Descentralización Administrativa y la Ley de Participación Popular no lograron resolver los problemas de descongestión en la administración y en la gestión pública. Asimismo, la emergencia de las regiones se da en un contexto de reconfiguración del poder. En síntesis, la convergencia de estas crisis paralelas condujo globalmente a una crisis estatal que devino, entre otras cosas, en una apertura de las condiciones necesarias para la irrupción de un discurso interpelador condensador de esta crisis.

Por lo visto, el sistema institucional tal y como funciona actualmente, ya no responde a la dinámica social y política del país. Este desfase, se ha expresado en distintas movilizaciones y protestas sociales. Tiene por una parte, elementos de origen territorial, es decir, que provienen del cuestionamiento a la forma centralista de administración estatal, y a las demandas regionales de descentralización estatal; por otra, tiene relación con la existencia de “naciones” dentro de la nación, es decir, componentes de exclusión social y étnico-cultural que no fueron resueltos con la inconclusa tarea de construir un Estado nacional en la revolución del 52`, articulados a un discurso comunitario y autogestionario. Pero además, tiene que ver con dimensiones económicas y estructurales, puesto que, casi veinte años después, el modelo neoliberal instaurado en 1985 no ha logrado cumplir ni siquiera con las expectativas que se habrían propuesto sus propios protagonistas, en términos de reactivación económica, generación de empleo y mejoramiento de las condiciones de vida de la población. Pero además tiene el componente político-institucional relacionado con la administración pública, corrupción y deficiencias en el sistema de representación.

El contexto de una profunda interpelación protagonizada por distintos sectores sociales de diversos perfiles institucionales/organizacionales organizados en movimientos sociales sean corporativos, indígenas/campesinos y/o regionales visibilizaron todos aquellos temas irresueltos por la democracia boliviana. Estas movilizaciones sociales desde diferentes frentes son expresiones inequívocas de un proceso de cuestionamiento de tal magnitud que comenzó a generar conflictos no solo en la capacidad de rechazar las medidas gubernamentales y de la administración estatal de turno, sino con la posibilidad cierta de cuestionar ideológicamente aquellos referentes político, económico, cultural e ideológico hegemónicos.

Así por ejemplo, como se dijo anteriormente, la denominada “Guerra del Agua” (2000) se constituyó en un momento inaugural de un proceso “deconstructivo” de aquellas narrativas hegemónicas (la “democracia representativa” y el “neoliberalismo”, particularmente). De igual manera, sucede el 2003 con la “Guerra del Gas”. Asimismo, desde las zonas rurales andinas de Bolivia emergieron movilizaciones indígenas enarbolando un discurso descolonizador para dar cuenta de los procesos de exclusión cultural resultante del proceso de colonización europea, en el horizonte largo refutaba a la constitución del Estado colonial y en el horizonte inmediato impugnaba a los procesos modernizadores emergentes del Estado del 52’. Por su parte, desde las regiones las organizaciones cívicas emprendieron acciones socio/políticas en pro de una mayor desconcentración en la administración política enarbolando para ello la consigna de las autonomías departamentales. La demanda de las regiones, particularmente de Santa Cruz y Tarija, se da en un proceso marcado por una nueva configuración socio/política y en el contexto de discusión en torno al nuevo modelo económico a propósito de la discusión sobre la Ley de Hidrocarburos a raíz del hallazgo de ingentes cantidades de yacimientos gasíferos.

La crisis del proyecto estatal neoliberal expresada en sus diferentes aristas revela la necesidad de una nueva configuración socio/política y el mismo entraña, a la vez, la distribución del poder. En este escenario, se tiene que localizar el debate en torno a las propuestas de las distintas organizaciones sociales en el contexto del debate de la Asamblea Constituyente. En actualidad se asiste a la crisis del pretendido proyecto estatal del neoliberalismo, la crisis de esta hegemonía ideológica que se expresó, entre otras crisis, en la propia crisis de la propia institucionalidad estatal, pone en el debate de la discusión la necesidad de una nueva reorganización societal, la misma se fundamente en valores socio/políticos y culturales, más o menos, comunes que posibilite, desde todo punto de vista, la construcción de una estructura estatal más incluyente. Precisamente, en este proceso de construcción de un nuevo proyecto estatal emergió las distintas maneras (o pugnas ideológicas) para encarar este proceso de crisis estatal y sus posibilidades de salidas a esta crisis.

Ciertamente, la profunda crisis en que se debate Bolivia desde principios de la actual década, cuestiona no solo a la gestión gubernamental de turno y a los actores que durante aproximadamente veinte años han conducido la gestión económica y política gubernamental –es decir los partidos políticos–; sino también puso en la tela de juicio el modelo económico, las bases del actual ordenamiento estatal y el conjunto de estructuras institucionales. En definitiva, este cuestionamiento al Estado se cristalizó en la demanda colectiva de convocatoria a una Asamblea Constituyente a principios de 2000 que fue tomando cuerpo hasta incorporarse en la reforma constitucional de febrero de 2004.

En el marco de estas características ordenadoras del accionar de los movimientos sociales en Bolivia en el curso del lustro (2000-2005), han surgido la acción colectiva en forma de (nuevos) movimientos sociales en Bolivia; más allá de su posición contestaria a los modelos hegemónicos en boga, vale la pena enfatizar que se convirtieron en sujetos políticos e ideológicos con capacidad de plantear la Asamblea Constituyente como una posibilidad cierta para encarar la crisis estatal. Vale decir, esta acción socio/política *in crescendo* de los movimientos sociales en Bolivia supuso, a la larga, una cruzada política de generación de una demanda socio/política como es el caso de la Asamblea Constituyente; si bien el germen de esta reivindicación se remonta a la marcha indígena de las tierras bajas del oriente boliviano en 1991 donde se empezó a balbucear la necesidad de la implementación de una Asamblea Constituyente en el país; sin embargo, esta demanda

cobró más fuerza a partir de los conflictos sociales de abril y de septiembre del 2000, ya que esta acción colectiva de los movimientos sociales pusieron en descubierto las insuficiencias de un modelo político y económico que empezaba a languidecerse y juntamente con la problemática en torno a la tierra, de la descolonización y el tema de las autonomías que se constituyen en los cuatro temas centrales del debate constituyente.

Los conflictos de octubre de 2003 que produjo el derrocamiento de Gonzalo Sánchez de Lozada de la primera magistratura de la nación y la sucesión constitucional que recae en el entonces vicepresidente Carlos Mesa, posteriormente sería también sustituido por la acción colectiva de los movimientos sociales. Estos acontecimientos fueron la “gota que rebalsó el vaso” para encarar una reforma radical la Asamblea Constituyente. No debemos olvidar, que la Asamblea Constituyente conjuntamente el Referéndum por el gas y la nueva Ley de Hidrocarburos configuraron la denominada “Agenda de Octubre”.

A manera de una mirada comparativa debemos mencionar que el establecimiento de las Asambleas Constituyentes en la zona andina de América Latina en los últimos años, reveló la necesidad urgente de dar respuestas a problemas históricos como la exclusión y la marginación social. Esta oleada de democracia directa a través de la Asamblea Constituyente es consecuencia de la acción colectiva de los movimientos sociales, particularmente indígenas, como son los casos específicos de Ecuador y Bolivia, que pone de manifiesto cómo las élites gobernaron mirándose a sí mismas e ignorando y desdeñando a los sectores empobrecidos.

Es el caso específico de la “Guerra del Agua” en Cochabamba, esta acción colectiva posibilitó la impugnación del modelo neoliberal que repercutió en otras esferas tanto a nivel interno y como externo. En el ámbito nacional representó la reconstitución de la acción social colectiva venida a menos después del debilitamiento del accionar de la Central Obrera Boliviana (COB), gracias a la aplicación del modelo neoliberal. Y la movilización de las organizaciones indígenas estuvo orientada a socavar los fundamentos centrales del Estado monocultural. En suma, a partir de abril del año 2000, los movimientos sociales (re)definieron los parámetros de su acción política inaugurando un ciclo de interpelación al conjunto del sistema político boliviano, poniendo entredicho a la propia gobernabilidad democrática que se convirtió en el momento de mayor auge del proceso de las políticas de ajuste estructural en el operador discursivo legitimador de la hegemonía neoliberal. Por lo visto, los movimientos sociales generaron un contexto propicio para la edificación discursiva, por ejemplo, para el debate sobre la necesidad de la realización de la Asamblea Constituyente con el objetivo de reconfigurar el Estado boliviano.

3.2. Movimientos indígenas y Asamblea Constituyente: Sujetos epistémicos y políticos de la descolonización

La mirada a los movimientos sociales en América Latina desde los espacios académicos/intelectuales estuvieron –y están—signados por miradas eurocéntricas³⁰, como

³⁰ Con respecto a la influencia eurocéntrica en el abordaje sobre los movimientos sociales es menester remitirnos a la siguiente cita de Alvaro García Linera: “Bolivia es un país privilegiado por la presencia de una amplia gama de movimientos sociales y numerosos estudiosos sobre éstos, aunque con escasa producción de esquemas teóricos capaces de cimentar una sólida escuela interpretativa.

Existen notables aportes historiográficos de las movilizaciones (Siles, Condarco), historiográfico-interpretativo (Rivera, Lehm, Patzi, Gordillo), descriptivos (Caladerón, Lazarte Crespo, Madani) o ideológico-descriptivos (Lora), pero en sentido estricto, aún hay poca sociología de los movimientos sociales y la construcción conceptual. Es decir, es un reflejo de la *colonialidad del saber* que todavía nos hace pensar

objetos de estudio, desde estas perspectivas teóricas eurocéntricas responden a los lineamientos epistemológicos de la *geopolítica del conocimiento* (Mignolo, 2000), establecidas en las metrópolis del saber occidental: Europa y Estados Unidos. El imaginario colonial como dispositivo epistemológico, diría Silvia Rivera, estaba –y está– estrechamente vinculado con el "colonialismo interno", pero no ya sólo como un conjunto de fenómenos sociopolíticos y económicos, sino en cuanto fenómeno que invade la ciencia social andina también. Este dispositivo epistemológico –y por supuesto– ideológico, marcó a las ciencias sociales en América Latina (Lander, 1997). Esta influencia eurocéntrica, parece estar intacta en el abordaje de los estudios sobre los movimientos sociales. Así por ejemplo, en el caso boliviano, la necesidad de comprender el *ch'enko*³¹ democrático –terminología despectiva usada por la politología boliviana–, producido por los movimientos sociales, particularmente de cuño indigenista, ha provocado, por ejemplo, que las agencias de desarrollo de los países metropolitanos vuelquen sus miradas sobre el accionar de los movimientos sociales³². No debemos olvidar, que la colonización arraigada en nuestros países contemporáneamente se reprodujo por la vía de “las agencias de cooperación internacional [que] intentan desde una lógica unilateral y, muchas veces, arbitraria imponen sus propias concepciones ideológicas” (Torrez 2004: 129). Ciertamente, desde un punto de vista epistemológico, estas miradas eurocéntricas asentadas en América Latina respondieron en esencia a aquella *matriz colonial*³³ (Noboa, 2005) construida por la presunción universalizante de la cultura de occidente y legitimada por la vía de la ciencia social.

En este contexto epistemológico, fue importante realizar algunas consideraciones sobre la capacidad ontológica de la insurgencia epistémica de los movimientos sociales. Los movimientos sociales el ser *hacedores epistémicos* se constituyeron también en sujetos políticos insurgentes porque interpelaron aquellas narrativas universalizantes para empezar a construir nuevas vías para los procesos de interpelación que trastoca los cimientos básicos de la modernidad a través de la *matriz descolonizadora*, la misma se constituyó en una estrategia política/ideológica, y, sobre todo, epistémica para pensar nuestras realidades socio/políticas independientemente de la *colonialidad del poder* (Quijano, 1997).

que la teoría se construye sólo en las metrópolis. Con todo, en el terreno de la teoría de la acción colectiva, René Zavaleta ha planteado la diferenciación de la movilización social del proletariado boliviano en función de los sistemas organizativos internos y de sus proyecciones y alianzas (forma clase, forma masa y forma multitud). Debido a las movilizaciones de los últimos años, también se ha hecho algunos aportes. Luis Tapia ha propuesto diferenciar un movimiento social, en el sentido clásico del término de un ‘movimiento societal’, que sería la movilización de una estructura social entera, como la conformada por las comunidades indígenas, en tanto Álvaro García Linera, además de realizar una propuesta conceptual de la condición obrera (como suma de composiciones económicas, políticas, organizativas y simbólicas), ha realizado una tipología de las distintas estructuras organizativas y simbólicas de las movilizaciones contemporáneas (forma sindicato, forma multitud, forma comunidad, forma muchedumbre)” (2004: 11).

³¹ *Chenk'o* es una palabra quechua que significa desorden o caos.

³² A modo de ilustrar podemos citar a la United Nations Research Institute for Social Develoment (UNRISD) de Gran Bretaña que auspició la investigación “Temas globales en Bolivia. Los casos de la *guerra del agua* y el Movimiento Boliviano de Lucha contra el TLC y el ALCA” (2005). Asimismo, la agencia británica Oxfam Gran Bretaña co-financió el estudio “Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política” (García Linera *et.al* 2004).

³³ En función a reflexiones intercambiadas con Walter Mignolo, Patricio Noboa sobre la *matriz colonial*, dice: “La *matriz colonial* aparece como un sistema ordenador y acumulativo de la acción colonial-imperial, actúa como un patrón social subyacente y permanente que constriñe continuamente nuestras acciones de la vida cotidiana y más directamente relacionada con las estructuras de poder” (2005: 92).

Esta supuesta autoridad científica le permite al “interprete” de la realidad social y política localizarse en una zona de enunciación privilegiada para canalizar un tipo de conocimiento hegemónico, a partir de esta localización se “ve” la realidad “objetivamente”. La distancia epistemológica marcada por los científicos sociales que atribuyéndose para ellos mismos las etiquetas de “politólogos” o “analistas políticos” les permitieron, dicho sea al pasar, tener una fingida posición “neutra” con relación a la realidad socio/política; pero, al mismo tiempo, valga la paradoja, como se analizó anteriormente, en su quehacer intelectual irrumpieron como hacedores del discurso hegemónico en torno al *orden democrático (neo)liberal*. Esta pretensión científica de la politología boliviana, alejadas de los movimientos sociales –especialmente indígenas–, fue una constatación inequívoca de un desconocimiento de los factores culturales que se constituyeron en variables explicativas para entender la acción colectiva de estos movimientos sociales. En el caso del análisis de la politología boliviana estas acciones fueron menospreciadas, reeditando contemporáneamente estigmas marcadas por la *colonialidad del saber* (Quijano, 1997) que se remonta a los cronistas españoles. A propósito de las movilizaciones de los sectores subalternos/indígenas que cercaron la ciudad de La Paz, en junio del 2005, el politólogo Manfred Kempff en su artículo *Estamos hartados hasta las narices* va reproduciendo el discurso colonial aludido anteriormente:

“la pueblada, que es lo que tenemos todos los días de Dios los bolivianos, en las calles, plazas y caminos, cortando la circulación de las personas, el agua, la gasolina y el gas; agrediendo a la Policía y a los transeúntes; asaltando mercados y tiendas. Esas cosas no hace ‘el pueblo boliviano’ como dice Evo Morales, eso es cosa de las puebladas que él y sus similares incitan. Evo se engaña: con él no está el pueblo sino la pueblada”. (2005: 4A)

No debemos olvidar que en el decurso histórico, la invisibilización y estigmatización del indígena fue un dispositivo ideológico al cual el poder, por la vía de la acción epistémica de la “élite ilustrada”, apeló recurrentemente para subalternizar la acción política del indígena y, en consecuencia, para inviabilizar su pensamiento socio/cultural y político. En este sentido, los movimientos sociales se localizaron desde un *pensamiento fronterizo* (Mignolo, 2003) para que a partir de la *diferencia colonial* (Mignolo, 2000) posibilitó la insurgencia de un “pensamiento otro”; más allá de las metáforas, las calles o las carreteras bolivianas se transformaron en espacios de enunciación proporcionando un discurso crítico-desconstructivo desarticulando así los discursos hegemónicos propalados por la politología boliviana. Los movimientos sociales dieron pasos trascendentales epistemológicos para *girar la tuerca* (Torrez, 2007), ya que este pensamiento otro, como diría Catalina León se centra en “El valor epistemológico del *border thinking* está en el potencial descolonizador del pensamiento moderno europeo” (2005: 129). Es decir, el pensamiento crítico de los movimientos sociales, particularmente indígenas fue importante porque “hace posicionar todos los conocimientos (...) como construcciones sociales. Pero también es clave porque apunta hacia las luchas para el control de significado, luchas que no ocurren solo a nivel de la teoría, sino en los contextos vividos de sujetos cuya agencia es necesariamente enraizada en una red compleja de relaciones del poder” (Walsh 2005: 19). Los movimientos sociales en su práctica política/epistémica realizaron un juego múltiple estratégico que apuntó a la construcción de nuevos sentidos sociales, donde juega un papel clave las subjetividades políticas en el marco de la política identitaria entendiéndose en la visión de Catherine Walsh (2002) como los pueblos indígenas se convirtieron como sujetos

de resistencia política y epistémica a los presupuestos de los patrones civilizadores de la modernidad. Con referencia a esta nueva politización estratégica de los movimientos sociales, Walsh muestra como “la subjetividad política de los movimientos y los líderes, en su condición de actores y pensadores de su propia experiencia, más que simples objetos de estudio o desarrollo” (2002: 179). En esta perspectiva los movimientos sociales, en el caso boliviano, pero que fácilmente se podría ampliar a otros países de la zona andina, se constituyeron en *hacedores epistémicos* y también sujetos políticos redefiniendo nuevas formas del sentido de la “política cultural” (Escobar *et.al*, 2001) a partir de las vivencias colectivas, construyendo un tejido socio/político produciendo una articulación discursiva en el contexto de condiciones políticas específicas.

Desde la perspectiva cultural, esta desconstrucción se vislumbra en la contribución del pensamiento katarista como una posibilidad epistémica para revertir aquella idea del mestizaje que su génesis de construcción ideológica provino del proceso de la Revolución Nacional de 1952, conocido como el Nacionalismo Revolucionario, se constituye en una muestra inequívoca como el Estado de matriz colonial despliega todo un dispositivo ideológico asentado en el *espejismo del mestizaje* (Sanjinez, 2005) para incorporar a los indígenas en procesos de modernización, sin embargo, la acción socio/ideológica de los movimientos sociales, y específicamente de los indígenas aymaras (de) mostraron al poder hegemónico por la vía de sus luchas decoloniales su (re)afirmación cultural poniendo entredicho el discurso del progreso occidental.

Desde una retrospectiva, la idea de progreso que acariciaban las élites es una vertiente caricaturesca de los modelos de sello eurocéntrico. En este sentido, los procesos modernizantes operados en América Latina descansaban –y descansan--, fundamentalmente en un dispositivo ideológico colonialista, ya que el discurso en torno al progreso, en el fondo, ocultó –y oculta—las bases estructurales de la explotación y la pobreza (Torrez, 2004). En este sentido, el imaginario de los indígenas bolivianos expresado en el curso de la acción colectiva de los movimientos sociales estaban presente en el proceso de interpelación a los procesos modernizantes de raíz neoliberal que se constituyeron en la expresión contemporánea del neocolonialismo económico.

Como se analizó en los capítulos previos, el régimen discursivo hegemónico en torno a la *democracia representativa* y al *modelo neoliberal* permanece intacto hasta el 2000, año en el que encuentra intersticios por la acción colectiva de los movimientos sociales patentizados, fundamentalmente en la *Guerra del Agua*, la *Guerra del Gas* y la emergencia indígena. La exacerbación de la *utopía del mercado* (Lander, 2002)— por la vía del proceso privatización-- implicó el trastrocamiento de los derechos básicos como el acceso a los servicios básicos y la apropiación de los recursos naturales originando procesos de resistencia y confrontación social impugnando severamente al modelo neoliberal. Ciertamente, uno de los ejes discursivos claves del proceso descolonizador de los movimientos sociales se centró básicamente en la defensa de los recursos naturales constituyéndose en un operador ideológico para desconstruir el régimen discursivo hegemónico de cuño neoliberal. En este contexto, fue necesario vislumbrar a los movimientos sociales como portadores de conocimiento crítico; si bien fue menester rescatar la idea de René Zavaleta que una crisis política configuró un *momento de disponibilidad* (Zavaleta 1986) o como diría Michel Foucault (1980) la *episteme* fue aquel discurso, característico de un modo de pensar o de un estado de conocimiento en un determinado tiempo. Ciertamente, la crisis tanto del modelo económico como del sistema

político provocó la emergencia de un pensamiento crítico desde el agenciamiento socio/político de los movimientos sociales.

De la misma forma, siguiendo a Foucault (2001), la irrupción de los *saberes sometidos* viabilizados por los movimientos sociales que poseyeron la característica de constituirse en insurgentes ya que desde la acción colectiva de los movimientos sociales, particularmente de los pueblos indígenas, emergieron procesos de resistencia cultural para revertir los efectos producidos en el imaginario colectivo aquella violencia epistémica de génesis colonial. Como diría Foucault “La episteme es el ‘mecanismo político’ que hace posible separar lo no verdadero de lo falso, sino de lo que no puede ser caracterizado como científico” (1980: 187). Así por ejemplo, como se mencionó anteriormente, el movimiento indígena de las Tierras Bajas gestó la propuesta de la Asamblea Constituyente que luego post *Guerra del Agua* fue tomando cuerpo a tal punto que se constituyó en una demanda central en el norte de la verdadera descolonización por vía de la reconfiguración estatal.

Asimismo, una variable para entender la acción de los movimientos sociales estaba articulada a la memoria histórica como proceso deconstrutivo del sentido hegemónico de los proyectos modernizantes anclado en la *colonialidad del poder* (Quijano, 1997) o el *colonialismo interno* (Rivera, 2003). En este sentido, los movimientos indígenas bolivianos le otorgaron mucha importancia a la recuperación de la memoria histórica como mecanismo epistémico para revertir o (re)pensar el Estado desde la *matriz descolonizadora* (Naboa, 2005). Como diría Silvia Rivera “La continuidad de la situación colonial que justifica la legitimidad de reivindicar las luchas anticoloniales del pasado” (1983: 164). Es decir, estas formas de pensar se constituyeron en contribuciones epistémicas insoslayables para afirmar que los movimientos sociales fueron –y son-- nuevas formas descolonizadoras de pensar. En rigor, la idea de *hacedores epistémicos* de los movimientos sociales está directamente conectada con la noción de Foucault de los *retornos del saber* (2001) que en la perspectiva del filósofo francés estaba vinculada a aquel conocimiento “que es una especie de producción teórica autónoma, no centralizada, vale decir, que no necesita, para establecer su validez, el visado de un régimen común” (Foucault 2001: 20). Esta visión se articula a las prácticas discursivas y políticas de la acción colectiva de los movimientos sociales, vale decir, en la insurgencia de los *saberes sometidos* que se constituyeron inicialmente en desconstrutores de los *regímenes de verdad* configurados por los centros metropolitanos, a través del quehacer académico/intelectual e ideológico de las élites “ilustradas” locales, para luego transformarse en *hacedores cognoscitivos* con capacidad epistémica de desafiar a las élites ilustradas, tanto política como intelectual, (re)configurando de esta manera no solo las pautas de ver y pensar, sino, sobre todo, de sentir la realidad.

En esta línea argumentativa se asume a los movimientos sociales bolivianos como *hacedores epistémicos*, por sus contribuciones al “pensamiento otro”, por la (re)visualización de lo subalterno, particularmente indígena, no solo a nivel nacional o regional andina³⁴; sino globalmente ya que a través de sus demandas coyunturales que

³⁴ Aunque este rasgo de los movimientos sociales indígenas como actores políticos y epistémicos tienen una larga data como referencia podemos mencionar que “hay dos acontecimientos que marcan la emergencia del movimiento indígena en la región: el primer Levantamiento Indígena Nacional en mayo de 1990 en Ecuador y casi a la par, el llamado primer Bloqueo Nacional de Caminos en Bolivia en el mismo año. Ambos hechos muestran una nueva forma de participación política de estos sectores y constituyen parte de los ‘nuevos movimientos sociales’ objetos de estudio de dominios de frontera al interior de las ciencias sociales”

fueron combinatorias con aquellas demandas que buscan cambios estructurales, por ejemplo, el cuestionamiento al modelo económico neoliberal y/o con aquellas de carácter más cultural o étnica que pusieron énfasis, por citar una de ellas: las autonomías indígenas con respecto al Estado de rasgos coloniales. Esta lucha descolonial de estos movimientos sociales, particularmente indígenas, interpellaron aquel proyecto civilizatorio sustentado y legitimado en las aporías de la razón instrumental, visualizando así al actor étnico como actor social y político. Como escribió Walter Mignolo:

“Los movimientos indígenas en América Latina no dejan lugar a dudas sobre el hecho de que el futuro de la humanidad no podrá ya surgir de las bases del pensamiento de la modernidad europea, sino que tendrá que ser de un trabajo conjunto donde el lado oscuro (explotado, dominado) entra decisivamente a participar en el conflicto y a diseñar el futuro” (2003: 47).

Vale decir, los movimientos indígenas permitieron pensar en otros espacios, como diría Catherine Walsh “Espacios que alienten una mirada más crítica sobre el capitalismo global y la forma peculiar en que están insertos en él los países andinos” (2002: 208). Ahora bien, después de analizar los recorridos teóricos sobre los movimientos sociales cabe advertir lo que se propuso a continuación es que uno de los efectos del agenciamiento de los movimientos sociales fue la gestación y el impulso a la Asamblea Constituyente como senda cierta para el proceso de descolonización de un Estado y de una sociedad signada por la discriminación racial y la exclusión social y económica.

3.3. Asamblea Constitucional: Emergencia de las propuestas constitucionales.

La acción colectiva en forma de (nuevos) movimientos sociales en Bolivia; más allá de su posición contestaria a los modelos hegemónicos en boga, vale la pena enfatizarse que se convirtieron en sujetos políticos e ideológicos con capacidad de plantear la necesidad de la Asamblea Constituyente como una posibilidad cierta para encarar la crisis estatal y para un proceso evidente para la descolonización estatal. Por lo visto, los movimientos sociales generaron un contexto propicio para la edificación discursiva, por ejemplo, para el debate sobre la necesidad de la realización de la Asamblea Constituyente con el objetivo de reconfigurar el Estado boliviano. Ahora bien, el germen de esta reivindicación se remonta a la marcha indígena de las tierras bajas del oriente boliviano en 1991 donde se empieza a plantear la necesidad de la implementación de un proceso constituyente en el país; sin embargo, esta demanda cobra más fuerza a partir de los conflictos sociales de abril y de septiembre del 2000, ya que esta acción colectiva de los movimientos sociales pusieron en descubierto las insuficiencias de un modelo político y económico que empezaba a languidecerse y juntamente con la problemática en torno a la tierra y el tema de las autonomías que se constituyeron en los tres temas centrales de la Asamblea Constituyente. (Zegada *et.al*, 2007). En este contexto, uno de los pilares cruciales de la Asamblea Constituyente estriba en la necesidad de revertir un Estado colonial, excluyente y discriminador por el sendero de la descolonización. Al respecto, Fernando Garcés expresó:

“La Asamblea Constituyente es el resultado del planteamiento de varias organizaciones sociales, especialmente indígenas y campesinas, en la búsqueda de lograr un espacio de reorganización de la distribución del poder

(García 2001: 95). Recientemente, Patricio Noboa da cuenta que “En 1998, la presión ejercida por el movimiento indígena ecuatoriano dio su fruto en la convocatoria a la Asamblea Constituyente” (2005: 102).

colonial del país y de control sobre los apetecidos recursos renovables y no renovables” (2007: 232).

Ciertamente, la propuesta descolonizadora de la Asamblea Constituyente fue retomada fundamentalmente por las organizaciones campesinas e indígenas ya que en el contexto del debate constituyente formularon propuestas con el propósito determinante de revertir un Estado excluyente y discriminador, legado de la colonia y persistente en el curso de la República. En rigor, la Asamblea Constitucional se constituye en el escenario donde se configura el devenir estatal. Esta condición socio/política generó la irrupción, por ejemplo, de nuevas propuestas provenientes de las organizaciones indígenas relacionadas a la política, a la economía y a la cultura, las mismas, a su vez, provocaron respuestas “ilustradas” por parte de los sectores intelectuales fue el caso específico de los politólogos. Esta situación, por lo tanto, establece una disputa no sólo política; sino, fundamentalmente, epistémica que en el caso de determinados politólogos inclusive llega a un racismo exacerbado por parte de los politólogos “ilustrados” por la presencia de indígenas en la Asamblea Constituyente. Al respecto, la lectura de Manfredo Kempff es elocuente:

“En pleno jolgorio populista y democrático no había forma de hacer entender que una Constituyente no es lo mismo que un ‘ampliado’ de los sindicatos, donde todos hablan a la vez –algunos con verdadera pasión y convencimiento--, pero donde en la testera no se oye a nadie, porque el pliego de peticiones ya está redactado. Eso sucedió con la Constituyente cuando se instituyó un conglomerado de pastores de ovejas, cocaleros, políticos masistas, y algunas personalidades de otros partidos, estos últimos claramente minoritarios” (2007: A16).

Ahora bien, bajo estas referencias iniciales del racismo intelectual prevaleciente con relación a los constituyentes, particularmente indígenas, y las consideraciones teóricas/epistémicas apuntadas es necesario localizar el debate en torno a la Asamblea Constituyente ya que instaura no solo un escenario donde la disputa hegemónica por el poder estaba en juego, sino que el mismo entraña en sí mismo nuevos proyectos estatales en el horizonte de la descolonización. Como dice Marcela Revollo: “El proyecto de nueva Constitución, aunque tiene un importante acento en la distribución de la riqueza nacional y el poder político, es sobre todo un diseño que motoriza la revolución cultural e interpela, enfrenta y desnuda los discursos, mitos, estereotipos y símbolos convertidos en prácticas sociales y políticas que han justificado el racismo y el sexismo en diferentes períodos de la construcción del Estado boliviano” (2008: 5). Es decir, la emergencia de propuestas constitucionales venidas desde la subalternidad indígena/campesina interpellaron no solo política; sino epistémicamente aquellos “ejes ordenadores” de los cimientos fundamentales del Estado boliviano, el mismo se ilustra, por ejemplo, como se analiza más adelante, en la discusión y la lectura politológica en torno a la propuesta descolonizadora expresado en el discurso del Estado plurinacional o de las autonomías indígenas. Los movimientos indígenas, como dice Catherine Walsh (2002) promovieron la rearticulación de la diferencia epistémica y colonial y, a la vez, en un uso políticamente estratégico del conocimiento, que se plasma primordialmente en la discusión de nuevos proyectos estatales emergentes, en este caso específico desde la subalternidad indígena/campesina, estas acciones de cierta manera desafiaron el colonialismo interno y también los diseños globales del mundo moderno-colonial (Mignolo, 2003) reproduciendo la *colonialidad del saber* (Quijano, 1997), como se analiza *a posteriori*, expresado nítidamente en los procesos de

“desconstrucción epistémica” de la ciencia política boliviana “ilustrada” con relación a las propuestas venidas y concebidas desde la subalternidad indígena. En este sentido, se hizo necesario desentrañar analíticamente este doble proceso: por una parte, la irrupción política y epistémica de las propuestas constitucionales indígenas y su consecuencia paralela las “interpretaciones ilustradas” de la politología boliviana en el contexto de la Asamblea Constituyente.

CAPITULO IV

EJES/TEMATICAS CENTRALES DE LAS PROPUESTAS INDIGENAS Y LA LECTURA “ILUSTRADA” DE LA POLITOLOGIA BOLIVIANA

La Asamblea Constituyente en Bolivia se constituyó en el escenario socio/político en la cual se condensó la disputa hegemónica por el poder en curso. Este espacio de pugna política se reprodujo la polarización política que signó las relaciones socio/políticas e ideológicas. Ciertamente, las deliberaciones se localizaron en dos frentes altamente confrontadas, por un lado, sectores indígenas/campesinos alineados al proyecto político del partido gobernante (el Movimiento Al Socialismo-MAS) propugnando una propuesta perturbadora al Estado colonizador, y por el otro, sectores de oposición al MAS obstaculizando el curso de la Asamblea Constituyente. Esta pugna develó, entre otras cosas, los altos grados de polarización alcanzado en la política boliviana. En este contexto de la Asamblea Constituyente, las propuestas germinadas desde las organizaciones campesinas/indígenas provocaron no solo enfrentamientos duros con aquellos sectores que se oponían a estas propuestas constitucionales indígenas/campesinas; sino que los mismos despertó furor en aquellos sectores intelectuales “ilustrados” por los alcances de la propuesta descolonizadora de las organizaciones subalternas de cuño indígena/campesina. En este sentido, la Asamblea Constituyente se convirtió en un escenario de recurrentes avatares y tensiones políticas que (de) muestra la complejidad de este proceso político.

Ahora bien, más allá de la complejidad, cuestionamientos de por medio, de la tensa polémica y posiciones encontradas surgidas en torno a la aprobación del texto constitucional, la reflexión analítica según los propósitos del presente estudio estribó en desentrañar los alcances de las principales propuestas emanadas de las organizaciones indígenas/campesinas y la posterior lectura de los “intelectuales ilustrados” a estas propuestas. En este sentido, hay dos propuestas que condensan la densidad del debate constituyente y los propósitos que persiguen las organizaciones campesinas/indígenas en su afán de trastocar el Estado colonial de rasgos monoculturales: la propuesta del Estado Plurinacional y las Autonomías Indígenas.

4.1. El Estado plurinacional como propuesta descolonizadora y la lectura “ilustrada” de la ciencia política boliviana.

En los últimos años, en países como Ecuador (Walsh, 2006)³⁵ y Bolivia (Torrez, 2007) irrumpió la idea de lo plurinacional como posibilidad opcional de hacer frente, entre otras

³⁵ La conceptualización y la formulación de la idea de lo plurinacional nace fundamentalmente en el Ecuador con el CONAIE que planteaba que “el estado plurinacional es un modelo de organización política para la descolonización de nuestras naciones y pueblos (...), que deseche para siempre las sombras coloniales y monoculturales que lo han acompañado desde hace casi 200 años” (CONAIE 2007: 5,6).

cosas, al Estado monocultural y excluyente. Entre los temas cruciales que se debatió en el marco de la Asamblea Constituyente fue aquel articulado a la propuesta de lo *plurinacional* que en el caso boliviano *a posteriori* fue sujeta de una lectura “ilustrada” de parte de la politología boliviana. En todo caso, la propuesta del “Estado Plurinacional pone en el tapete el modo logo-céntrico, reductor que ha sido pensado ‘lo nacional’” (Walsh 2008: 81). En rigor, la propuesta del Estado Plurinacional cuestiona las bases estructurales de dominación étnica, también propugna una transformación integral del modelo de Estado-nación de origen colonial, considera la construcción de una sociedad intercultural respetuosa de la diversidad y la diferencia socio-cultural en el marco de un Estado unitario. En este sentido, lo plurinacional no se restringe al reconocimiento multicultural de cuño neoliberal de lo “pluri-multi” o de la desestructuración, sino que se vincula con una realidad plural, diversa e intercultural que pretende articular (Zegada *et.al*, 2007). Ciertamente, al interior de las organizaciones indígenas/campesinas había dos tendencias: las radicales que pretendían la reconstitución de los ayllus fue el caso del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ) o la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) (Ver Anexo N° 1), y las posturas más articuladoras que fue el caso de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) (Ver Anexo N°1). En todo caso, después de intensos debates, como se verá más adelante, la visión articuladora del Estado Plurinacional salió airoso. En este sentido, la propuesta del Estado plurinacional esgrimida principalmente por los movimientos indígenas bolivianos tiene su horizonte de viabilidad política en el proceso de la descolonización del Estado. Al respecto, Catherine Walsh asevera:

“La propuesta del Estado Plurinacional ha sido un componente central de las luchas y estrategias descolonizadoras de los movimientos indígenas en las últimas tres décadas, empezando con el movimiento katarista en Bolivia y algunos años después tomando forma como elemento importante en las demandas del movimiento indígena ecuatoriano. En ambos contextos, las luchas y demandas partían de la ambigüedad fundacional de la nación (Sanjinés 2005). Es decir, la tensión entre la oligarquía liberal gobernante y el reformismo mestizo que no permitió que desde la élite se establezca una dominación clara y contundente sobre el todo social, lo que ‘dio lugar a una reinención del lugar social que debieron ocupar las razas, lo que, a su vez, implicó un cuestionamiento al orden imperante y una propuesta de reacomodo de la población boliviana’. Fue el uso del mestizaje como discurso de poder en Bolivia como también en Ecuador que promovió una noción abstracta de inclusión y una práctica concreta de exclusión; ‘ese mestizaje reductor que uniforma... que impide que lo diverso, lo alternativo, lo múltiple puedan verdaderamente aflorar’ (Sanjinés en PIEB 2007). Así fue y así ha sido la ambigüedad fundacional del Estado-nación y de ‘lo nacional’ mismo” (2008: 18-19).

En este sentido, el Estado plurinacional planteada inicialmente por la Asamblea Nacional de Organizaciones Indígenas, Originarias, Campesinas y de Colonizadores de Bolivia³⁶ en su propuesta constitucional abrió la polémica en torno a una de las asignaturas claves de la agenda de discusión de la Asamblea Constitucional en Bolivia referidas a la visión del país, dicho sea al pasar, esta cuestión marcó el horizonte de la nueva propuesta constitucional. Ciertamente, esta propuesta tiene su génesis en la mismas organizaciones sociales indígenas/campesinas que agluinadas en torno al denominado Pacto de Unidad que luego se convirtió en la Asamblea Nacional de Organizaciones Indígenas, Originarias, Campesinas y de Colonizadores de Bolivia la propuesta del Estado Plurinacional fue posicionándose en la agenda socio/política de la Asamblea Constituyente. Los argumentos fundamentales de la propuesta del Estado Plurinacional a nivel de la representación política, por ejemplo, trascendía las mismas nociones del modelo de Estado Liberal y monocultural cimentado en el ciudadano individual ya que en Bolivia por su complejidad social habitan diversos pueblos, naciones y culturas que tienen derecho a la convivencia solidaria y pacífica y esto es posible en un Estado Plurinacional y Unitario. Para la construcción y consolidación de un Estado Plurinacional, era necesario que se ejerzan pluralismo jurídico, la unidad, la comunitariedad, reciprocidad, equidad, solidaridad y el principio moral y ético de terminar con todo tipo de corrupción (Asamblea Nacional de Organizaciones Indígenas, Originarias, Campesinas y de Colonizadores de Bolivia, 2008). Ahora bien, esta propuesta del Estado plurinacional fue asumida en la redacción de la nueva Carta Magna. En todo caso, esta propuesta de lo plurinacional en la visión de las organizaciones campesinas e indígenas daba cuenta que:

“está ligado a la existencia de diversas nacionalidades con sus propias racionalidades y articuladas entre sí, las mismas adquieran un sentido intercultural en el proceso de construcción de un horizonte común, con el propósito de lograr una mayor democratización del espacio político de manera que éste sea más participativo e incluyente y el mismo se reproduzca, por ejemplo, en las autonomías indígenas” (Zegada *et.al*, 2007: 57).

Ciertamente, la idea de lo plurinacional fue uno de los puntos centrales del nuevo rediseño estatal planteado por las organizaciones campesinas/indígenas al interior de la Asamblea Constituyente. La misma fue incorporada en el Artículo 1 del nuevo texto constitucional:

“Bolivia se constituye en un Estado Unitario de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país” (2008: 13).

Por lo visto, la idea de lo plurinacional fue uno de los puntos centrales del nuevo rediseño estatal propuesto por las organizaciones campesinas/indígenas al interior de la Asamblea Constituyente. Aunque asume una importancia crucial hacer las diferenciaciones entre el Consejo de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ) y la Confederación Sindical

³⁶ Esta organización aglutina a las principales organizaciones indígenas/campesinas de Bolivia, en ella están: la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), la Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz (CPESC), la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia Bartolina Sisa (FNMCB-BS), la Central de Pueblos Étnicos Moxeños del Beni (CPEMB), la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), el Movimiento Sin Tierra (MST), el Bloque de Organizaciones Campesinas e Indígenas del Norte Amazónico de Bolivia (BOCINAB) y la Central Indígena de Pueblos del Oriente Boliviano (CIDOB).

Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) ya que el primero es más indígena y “su objetivo principal es la reconstitución de las estructuras precoloniales de las naciones originarias, lo cual incluye derechos colectivos a la tierra y a los recursos naturales, la reterritorialización, derechos amplios a la libre determinación en el marco de las autonomías indígenas y la representación directa en instituciones” (Shilling 2008: 150). Por su parte, la CSUTCB “es una organización heterogénea, que representa tanto a comunidades campesinas u originarias. Se define como una organización indígena, aunque la radicalidad de sus demandas varía dependiendo de las corrientes dentro del sindicato” (Shilling 2008: 157). En todo caso, sobre la importancia de esta propuesta y de su incorporación en la nueva carta magna boliviana. Catherine Walsh señala:

“La nueva propuesta de Constitución, en cambio, encuentra su sustento y sentido en la plurinacionalidad y la descolonización del Estado, éstas entendidas no como provenientes del MAS sino de la movilización social que llevó a Evo al gobierno. La plurinacionalidad y la descolonización no pretenden en esta propuesta a marcar naciones indígenas separadas o crear un Estado indígena. Tampoco se refieren específicamente a la ‘nación’ en sí, sino que funcionan como dispositivos que anuncian la necesidad de interpelar al Estado nacional moderno, respetando las autonomías indígenas (como territorios diferenciados) y la existencia de las diversas naciones y pueblos con sus propias racionalidades, con miras hacia una mayor articulación y democratización entre y para todos” (2008: 25).

De igual manera, Raúl Prada resalta el carácter descolonizador de la propuesta del Estado Plurinacional:

“El carácter plurinacional se vincula al eje descolonizador como una ruta destructora del Estado republicano, colonial y liberal. Lo plurinacional tiene que ver con el reconocimiento a la preexistencia colonial de las naciones indígenas y originarias, es decir, el reconocimiento de la matriz poblacional del pueblo boliviano. El pueblo boliviano viene caracterizado descriptivamente por su diversidad etnográfica y sociológica. Este pluralismo estatal, que es además, un pluralismo de naciones, es un avance sustantivo en el pluralismo democrático, construido a partir del despliegue de las identidades colectivas y el comunitarismo político” (2008: 17).

Desde una perspectiva analítica, el Estado Plurinacional fue una categoría que reflejó la diversidad sociológica y cultural de Bolivia. Además esta categoría en el espíritu colocado en la Nueva Carta Magna reconoce los derechos de los pueblos indígenas originarios campesinos y afrodescendientes en el nuevo texto constitucional sino dentro de una concepción de ese Estado Plurinacional que deconstruye el Estado colonial y da paso a una concepción de Estado Pluralista (Prada, 2008).

En términos generales, el Estado Plurinacional que contempla la propuesta de la nueva Carta Magna emergente de la Asamblea Constituyente fue un intento de articular las diferentes visiones (económicas, políticas y culturales) del abigarramiento socio/cultural de la sociedad boliviana³⁷. Ahora bien, esta idea articuladora de lo *plurinacional*, en el caso específico de la representación política implica:

³⁷ Sobre esta idea articuladora del Estado Plurinacional presente en la propuesta de Constitución, Raúl Prada dijo: “Es también una Constitución indígena y popular en tanto incorpora la institucionalidad propia de las

“...la modificación del sistema de representación política y también de las características del proceso político decisional. Esto a partir del reconocimiento de atribuciones y derechos a las nacionalidades o pueblos indígenas, combinando el criterio de participación individual del liberalismo democrático (un individuo, un voto) con otras modalidades de carácter colectivo (asambleas y cabildos, o más genéricamente, usos y costumbres” (Mayorga, 2007(b): 32).

Por lo visto, la nueva idea de representación política que contuvo la propuesta de las organizaciones indígenas/campesinas no connota dejar de lado la democracia representativa sino localizar la misma en la comprensión de la historia, pensamiento y memoria, por ejemplo, de las comunidades indígenas/originarias, para restablecer las relaciones de convivencia colectiva. Es decir, entre aquellos parámetros provenientes de la democracia liberal con aquellas pertenecientes a las lógicas comunitarias. Ciertamente, el debate del Estado plurinacional intentó reconocer la complejidad estructural que penetró a la sociedad, esto es la diversidad y el abigarramiento de la condición social, política y cultural. Asimismo, Fernando García Yapur con relación a la propuesta del Estado plurinacional destacó:

“...pretende ser un nuevo proyecto de autocomprensión del sistema de gobierno y de organización del Estado. Consiguientemente, el Estado plurinacional implicó repensar el sistema de gobierno, esto es la democracia y la estructura del Estado, su organización vertical y horizontal. Respecto a la democracia se parte de una constatación básica: la crisis de las democracias liberales o bien, en una lectura más mesurada, de la insuficiencia de los arreglos institucionales de la democracia representativa para asimilar y dar cause a los procesos sociales. En este sentido, es importante mencionar que la democracia liberal se organiza en base a la representación política territorial, en circunscripciones definidas de acuerdo a la división político-administrativa (departamentos, municipios) y concentración poblacional. El mecanismo de elección de los representantes es a través de procesos electorarios debidamente formalizados. La política es, en cierta medida, lo que está establecido o permitido por las disposiciones estatales: régimen electoral e instituciones políticas debidamente registradas y acreditadas. Además, la democracia representativa sostiene al individuo como el portador de los derechos políticos: un ciudadano un voto. Sociedad civil bajo esta lectura son los ciudadanos en pleno ejercicio de sus derechos individuales y políticos. (2007: A14).

Vale decir, la incorporación de aquellos parámetros rectores se inscribe en el liberalismo, los mismos estaban presente en el discurrir de la historia democrática en América Latina, en la misma se incorpora arreglos institucionales de la tradición directa y participativa: iniciativa ciudadana, referéndum, etc. No obstante, la propuesta del Estado plurinacional es un avance en el reto de combinar la noción liberal de la democracia, con las propias

naciones y pueblos indígenas originarios, sus estructuras y prácticas autóctonas. Del mismo modo es una constitución que reconoce el rol primordial de lo público en forma de Estado interventor, de bienestar e industrializador. Esta combinación de lo liberal pluralista, de lo indígena originario y lo estatal plurinacional hacen a la composición de la transición jurídico popular” (2008: 18).

nociones de la representación política comunal, es decir, se propone un *pluralismo jurídico*, que:

“...implica la combinación de normas jurídicas liberales y usos y costumbres indígenas, se plantean una fórmula mixta para, por ejemplo, elegir representantes a partir de la combinación de procedimientos de elección: el voto universal por criterio poblacional –un ciudadano, un voto-- para circunscripciones uninominales y territorios, departamentales (denominados “interculturales”), y la elección de representantes mediante usos y costumbres en los “territorios...de nacionalidades indígenas y originarias” (Mayorga, 2007 (b): 28).

Por lo visto, la idea de Estado plurinacional fue un intento de repensar y dar respuestas a la insuficiencia de los arreglos institucionales de las democracias liberales en la asimilación de las condiciones heterogéneas y abigarradas de la sociedad. Aunque esta propuesta, no propone necesariamente la sustitución ni la desaparición de los arreglos liberales sino su flexibilización y complementación con otros. Se propone, por ejemplo, en la organización horizontal del Estado, la incorporación de un nuevo poder: el popular ciudadano, como una instancia de consulta permanente e incorporación de la sociedad civil en los procesos de decisión. Así también, el reconocimiento de formas múltiples de ejercicio de autoridad: el pluralismo jurídico, la representación y gobierno consuetudinarias: los "usos y costumbres", etc (García Yapur 2007). Pues, se trató en la propuesta del Estado Plurinacional que la misma “se invoca diversas modalidades de democracia: representativa, participativa, comunitaria, deliberativa y directa” (Asamblea Nacional de Organizaciones Indígenas, Originarias, Campesinas y de Colonizadores de Bolivia 2007: 4). De alguna manera con ello, se articuló con el modelo democrático representativo y participativo a partir de la incorporación de otras formas democráticas de gestión de los conflictos (García Yapur 2007: A8). Estos elementos centrales *a posteriori* fueron incorporados, por ejemplo, en la propuesta de Constitución a través del Artículo 11 inciso II que daba cuenta del ejercicio de la forma de la *democracia comunitaria* “por medio de la elección, designación o nominación de autoridades por normas y procedimientos propios de los pueblos y naciones indígena originario campesinos” (Asamblea Constituyente 2007: 11). En todo caso, esta fue una propuesta para articular, por ejemplo, la *democracia comunitaria* con la *representativa* y la *directa*. Como diría Boaventura de Souza la *demodiversidad*. Al respecto, Felix Patzi aclaró:

“La democracia comunitaria en la Constitución no está planteada como hegemónica, por eso no hace desaparecer a la democracia representativa, más bien pretende que las prácticas y *modus vivendi* de las sociedades indígenas no sean condenadas para sí mismas y sean puestas como práctica nacional. En este sentido no se puede tildar que un sistema es mejor o peor que otro, ya que entrar en él solo significa entrar en el terreno de la moralidad. Lo que se sabe más bien es buscar modos de coexistencia entre diferentes modos de vida” (2008: A4).

Ahora bien, a pesar de estos avances descolonizadores de la propuesta del Estado Plurinacional y de su afán de combinar con la democracia representativa de cuño liberal que responde al canon occidental, la lectura “ilustrada” de la politología boliviana se ciñó fundamentalmente en menospreciar estos alcances con el argumento que los mismos pretenden socavar, por ejemplo en el ámbito político, los cimientos de la democracia

representativa esgrimiendo que la misma responde a una “política de identidad”³⁸. Así por ejemplo, Fernando Mayorga arguyó que la propuesta de las organizaciones campesinas/indígenas se inscribió en una “política de identidad’ que convirtió la ‘diferenciación’, lo que a su vez se contrapone con la integración social que promueve un sistema político-institucional asentado en la combinación de democracia representativa y democracia participativa, en la modalidad actualmente existente” (2007: 36). En todo caso, esta “advertencia ilustrada” discutió “las implicaciones negativas que tiene definir el lazo representativo a partir de los referentes identitarios particulares, puesto que en las propuestas analizadas se privilegia las identidades étnicas y se les otorga la prerrogativa de la autorepresentación política” (Mayorga 2007: 37). En esta misma dirección epistémica de Mayorga estuvo también el análisis de la politóloga María Teresa Zegada que con relación a la incorporación de la forma de la *democracia comunitaria* esgrimió que la misma implicó un problema procedimental:

“El problema de fondo está en que se plantea la coexistencia de dos sistemas diferenciados que resulta muy complejo compatibilizar, pues provienen de matrices de pensamiento distintos. Por una parte, está el liberal representativo, ligado al concepto de ciudadanía política, basado en criterios individuales (un hombre=un voto), y vinculados a la vigencia del Estado de Derecho que implica la aplicación la aplicación de un sistema jurídico que rige para todos por igual; y por otra parte se encuentra el sistema comunitario en el cual rigen procedimientos y normas propias, particulares, que responden a cosmovisiones y prácticas culturales ancestrales y diversas” (2008: A4).

Ciertamente, esta propuesta de las organizaciones campesinas/indígenas sobre la representación política anclada en los “usos y costumbres” fue un avance para imaginar otro tipo de democracia; empero, la mirada “ilustrada” de la politología boliviana puntualizó descarnadamente y con argumentos procedimentales (y constitucionales) sobre la inviabilidad de la propuesta venida de la subalternidad indígena que develó los desencuentros entre las propuestas indígenas/campesinas y las (cosmo) visiones de los politólogos “ilustrados”. Vale decir, la propuesta del Estado Plurinacional anidó fundamentalmente en el “pasado” como un mecanismo de discurso de una verdadera narrativa fundacional (Castro-Gómez y Guardiola, 2002) develando la experiencia de estas *comunidades interpretativas* que se inscribió en la “epistemología de frontera” (Mignolo, 2000) respecto de aquella, y colateralmente la politología “ilustrada” a partir de su posicionamiento localizado en la matriz de la democracia liberal –con todo el estatus de validez epistemológica-- fue advirtiendo las amenazas que devendría para la democracia boliviana la incorporación constitucional de los “usos y costumbres” para la representatividad y la acción política emergidos en el contexto del debate del Estado plurinacional que para la politología boliviana responde a una “política de identidad”(Ardite, 2000). Por lo visto, la “ceguera cognitiva” (Yampara, 2007) de los

³⁸ Según Benjamín Arditi “La política de la identidad tiende a cerrarse en un esquema particular donde eventualmente todo, o casi todo lo que no se anunciado desde un grupo particular, puede ser visto como agravio para sus integrantes...La reivindicación de la igualdad deja de ser concebida en términos de una lucha por una sociedad más justa y solidaria. En vez de eso, los excesos endogámicos de la política de la identidad llevan a un escenario de acción y una forma de concebir la intervención política que dificulta las articulaciones horizontales entre los distintos particularismos” (2000: 10-11).

politólogos “ilustrados” impidieron ver el alcance político y epistémico de las propuestas venidas desde la subalternidad indígena, las mismas fueron calificadas como “disfuncionales” de los ejes ordenadores hegemónicos y en ese sentido, se da una suerte de *contradicción preformativa* (Castro-Gómez y Guardiola, 2002)³⁹. En todo caso, las propuestas constitucionales indígenas se inscriben en aquello que Walter Mignolo define como *pensamiento fronterizo*, el mismo fue interpretado por Ramón Grosfoguel:

“dicho pensamiento es la respuesta epistémica a lo subalterno al proyecto eurocéntrico de la modernidad. En lugar de rechazar la modernidad para retirarse a un absolutismo fundamentalista, las epistemologías fronterizas subsumen/redefinen la retórica emancipatoria de la modernidad desde las cosmologías y las epistemologías de lo subalterno, localizado en el lado del oprimido y explotado de la diferencia colonial, hacia una lucha de liberalización descolonial por un mundo más allá de la modernidad aurocentrada. Lo que el pensamiento fronterizo produce una redefinición/subsunción de la ciudadanía, la democracia, los derechos humanos, la humanidad, las relaciones económicas que están más allá de las estrechas definiciones impuestas por la modernidad europea. El pensamiento fronterizo no es fundamentalismo antimoderno. Es una respuesta descolonial transmoderna de lo subalterno a la modernidad eurocéntrica” (2007: 114).

Por lo visto, desde la perspectiva de la *colonialidad del saber* (Quijano, 1997), la irrupción y el alcance político y epistémico de las propuestas constitucionales venidas, en este caso específico, desde la subalternidad indígena boliviana fue un ejemplo ilustrativo como una cuestión local va “poniendo de cabezas” los diseños globales (Mignolo, 2003) y en consecuencia, aquellos parámetros que responden al canon de la plataforma epistémica de la ciencia política moderna ya que la mirada sobre las propuestas indígenas en el curso del proceso de la Asamblea Constituyente fue analizada a partir de los reflejos emanados del *espejo eurocéntrico* de la politología boliviana. Esta *lucha de reconocimiento* reprodujo una *violencia epistémica* ya desde la lectura politológica asumió aquellas propuestas que no se inscribieron necesariamente en el canon de la democracia de la modernidad, en este caso específico, de la *democracia representativa* de corte liberal y que fue advertido y catalogado por la ciencia política boliviana como “inconcebible” e “incongruente” de la propuesta del Estado Plurinacional. Así por ejemplo, el politólogo Winston Estremadoiro escribió:

“[Los] ideólogos del Estado plurinacional, como el ex ministro Félix Patzi, plantean cuatro escenarios segregacionistas y divisionistas del país, en nombre del reconocimiento de la cultura y el sistema social de sus sociedades: idioma, modo de producción, prácticas políticas y un sistema judicial paralelo. Sospecho de tamaña sinrazón, aparte de disgregadora, parte de un propósito hegemónico aymara en el régimen actual” (2007: A6).

Al parecer, la puesta en agenda de la temática indígena emergente en la propuesta del Estado Plurinacional provocó pavor en los intelectuales ilustrados que se reflejó por

³⁹ Esta idea de *contradicción preformativa* fue trabajada por Santiago Castro-Gómez y Oscar Guardiola para dar cuenta de que los cientistas sociales colombianos no pueden comprender, por ejemplo el discurso de las Fuerzas Armadas Revolucionarias Colombianas (FARC), sosteniendo “que la ‘contracultura’ refleje de manera tan fiel la cultura de la cual pretenden separarse” (2002: 66)

ejemplo en la aseveración de Manfredo Bravo en sentido que el “nuevo proceso de dominación debe partir de lo ‘originario’, es decir, de las naciones indígenas; por lo tanto, el ‘poder plurinacional indígena’ debe institucionalizarse con competencias omnímodas sobre los demás poderes del Estado”. (2007: A5). De igual manera, el analista político “ilustrado” Cayetano Llobet escribió despectivamente sobre la propuesta del Estado Plurinacional:

“Es una pretensión sin límite ni medida la de imponer una Constitución inventada en algún café con adornos indígenas. Proyecto de pretensión antropológica –sólo llega a folclórico– para ‘conformar un Estado unitario plurinacional comunitario’ y, ¡fantástico detalle!, entre sus 36 idiomas oficiales estaría, por ejemplo, el cavineño, ¡que ni los presos de Puerto Cavinás oímos alguna vez! Delirios de advenedizos con pretensión intelectual, entre los que se encuentra algún ex paramilitar interventor de universidades en 1971, y aplausos, atronadores aplausos, de asesores de toda nacionalidad y toda laya, incluyendo a españolitos paniaguados de [Hugo] Chávez, filmando de ‘catedráticos’ en la Constituyente” (2007 (b): A6).

Por lo visto, el propósito epistémico de la politología “ilustrada” estribó en desfigurar las propuestas constitucionales de las organizaciones campesinas/indígenas reproduciendo de esta manera la cartografía geopolítica de las epístemes occidentales en menoscabo de aquellas “otras” visiones localizadas en la subalternidad indígena ya que parten de una visión eurocéntrica. Sobre la visión limitada y sesgada de la politología boliviana en torno a las propuestas emergentes de la subalternidad indígena, Felix Patzi hizo referencia a un análisis del politólogo Jorge Lazarte que en su conjunto muestra el *espejo eurocéntrico* de la mirada de la politología “ilustrada” boliviana:

“Jorge Lazarte escribió en el periódico La Razón (...), una crítica al modelo comunitario propuesto en la nueva Constituyente. Parte de una visión eurocéntrica de la representación política al presentar a la democracia representativa como la mejor y la más brillante, de ahí que califica de premoderno a lo comunitario, típica visión antigua que presentaban a todas formas de las sociedades indígenas como arcaicas, atrasadas, incivilizadas, etc. A partir de esta visión se desconoció el *modus vivendi* o la concepción del mundo de las sociedades indígenas. Seguir anclándose en la visión unilineal, no sólo está pasado de moda, sino que los propios liberales contemporáneos toman como filosofía al pluralismo, como base de la tolerancia” (2008: A4).

En consecuencia, estas precisiones referidas a los nuevos problemas políticos emergentes de la crisis de la modernidad, tiene entre uno de sus correlatos más directos e inmediatos a la democracia representativa de corte liberal. Esta situación planteó la posibilidad y el desafío de incorporar nuevas posibilidades políticas para conferir rangos institucionales a las prácticas plurales de autogobierno de la sociedad civil, que reclaman en conjunto ser consideradas e incorporadas en la participación y las decisiones políticas. Como dijo Boaventura de Sousa Santos (2007) se vislumbra no solo dos formas posibles de combinación de la democracia participativa y democracia representativa: la coexistencia y la complementariedad. La participativa implica una convivencia en diversos niveles de las diferentes formas de procedimentalismo, organización administrativa y variación del diseño institucional. La democracia representativa en el plano nacional (dominio exclusivo en el

nivel de la constitución de gobiernos; la aceptación de la forma exclusiva de la administración pública) coexiste con la democracia participativa en el plano local, acentuando determinadas características participativas ya existentes en algunos países centrales. Sino la simbiosis con otras propuestas democráticas de aquellas sociedades no precisamente occidentales como aquella que propuso la propuesta de Constitución proveniente de la subalternidad indígena: la “democracia comunitaria”.

En suma, estas nuevas perspectivas epistémicas y políticas “otras” irrumpieron en el contexto de la emergencia indígena en América Latina, poniendo entredicho los ejes fundamentales del horizonte cultural civilizatorio que implicó los principios ontológicos de la visión homogénea, de la violencia estructural de la colonialidad, para pensar la realidad, especialmente de los países andinos fue el caso específico boliviano de manera distinta a la óptica ilustrada y cosmopolita de la modernidad. Ahora bien, esta irrupción indígena con sus propuestas específicas para la configuración estatal y, básicamente, para la descolonización estatal originó procesos de “destrucción epistémica” por parte de sectores intelectuales es el caso específico de la politología “ilustrada” boliviana que vieron en estas nuevas formas de hacer política, un contrasentido a los metarelatos establecidos por la modernidad.

4.2. Las autonomías indígenas en el discurrir de la descolonización y la mirada despectiva de la ciencia política boliviana.

Entre los temas cruciales de la discusión en el contexto de la Asamblea Constituyente fue el debate sobre las autonomías, a la vez que articuló una demanda regional, en el caso de las autonomías departamentales propiciado por sectores de oposición al gobierno del MAS, generó paralelamente la discusión sobre las autonomías indígenas, una demanda que en el caso de los pueblos originarios bolivianos estuvieron relacionada con la necesidad histórica de la autodeterminación de los pueblos. Efectivamente, las múltiples visiones sobre las autonomías confluyeron en dos posiciones discursivas estructurantes en relación con la reforma estatal que marcaron las tendencias del debate: por una parte, la indígena/campesina, orientada a la descolonización del Estado y la recuperación de territorios ancestrales y sistemas de organización propios; y por otra, la cívico/regional⁴⁰ que tomó como eje de su propuesta el cuestionamiento al Estado centralista, la profundización de la descentralización y está orientada al desarrollo y la modernización económica de las regiones. Precisamente, la discusión en torno a las autonomías tiene en estas dos matrices centrales, las posibilidades hegemónicas de reconfiguración del poder (Zegada *et.al*, 2007).

En este contexto, la presencia de las autonomías indígenas en la agenda de la discusión no sólo al interior de la Asamblea Constituyente; sino en el debate socio/político boliviano se dio también en el contexto de la Declaración de la Asamblea de Naciones Unidas sobre el

⁴⁰ Según Yuri F. Tórrez “La crisis política boliviana que tiene su referencia en el año 2000 marcó de una manera indeleble las relaciones políticas ya que a partir de la denominada *Guerra del Gas* la disputa por la hegemonía política cobró más fuerza a tal punto que configuró la denominada “Agenda de Octubre” en la que se incluía la demanda de la Asamblea Constituyente como una posibilidad cierta para revertir las condiciones de exclusión económica, política, social y cultural. Ahora bien, como una reacción desde sectores cívicos/regionales se configuró otra agenda el de las Autonomías. Desde ese momento, el discurso de la autonomía, en este caso departamental, fue configurado en oposición al discurso de la Asamblea Constituyente. En este contexto discursivo, ambas son partes inherentes de la disputa por la hegemonía”. (2008: 34).

reconocimiento de los Pueblos Indígenas que establece promover los derechos colectivos de los pueblos indígenas y conseguir resarcimientos históricos⁴¹. En todo caso, la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas no hizo otra cosa que ratificar la plena vigencia de la plataforma histórico-reivindicativa que las organizaciones indígenas/campesinas vienen demandando desde 1982, apoyándose en el Convenio 169 de la OIT, ratificado por la Ley de la República N° 1257 de julio de 1991. Ahora bien, con relación a la trascendencia histórica de las autonomías indígenas, Raúl Prada dice:

“La autonomía indígena originaria campesina es la expresión del derecho al autogobierno como ejercicio de la autodeterminación de las naciones y los pueblos indígena originarios, y las comunidades campesinas, cuya población comparte territorio, cultura, historia, lenguas y organización o instituciones jurídicas, políticas, sociales y económicas propias” (2008: 21).

En esta misma dirección Fernando Garcés afirma que las autonomías indígenas:

“se encuentra el interés de las comunidades indígenas y originarias por controlar sus territorios como saldo histórico de la expropiación que han vivido en diferentes etapas de la vida colonial y republicana; prácticas que se ha mantenido presente pese a los continuos embates de la economía de mercado que desde fines del siglo XIX, ha intentado imponer el mercado de tierras y la cooptación política” (2007: 233).

Ciertamente, el tema de las autonomías indígenas fue uno de los aspectos nodales de la propuesta de las organizaciones campesinas e indígenas en el contexto de la discusión del Estado Plurinacional ya que “será resultado del proceso de logro de la autodeterminación y el autogobierno de los pueblos y naciones indígenas” (Garcés 2007: 236). Por lo visto, el tema de las autonomías indígenas fue asumido como un derrotero en el discurrir del proceso de descolonización emprendido por las organizaciones campesinas e indígenas ya que estuvo presente, por ejemplo, en la propuesta planteada por la Asamblea Nacional de Organizaciones Indígenas, Originarias, Campesinas y de Colonizadores de Bolivia tenía como uno de sus ejes centrales la constitución de autonomías territoriales indígenas y autonomías interculturales urbanas, base sobre la cual se daría el reordenamiento territorial del país. Precisamente la propuesta de “Estado plurinacional basado en las autonomías indígenas, originarias y campesinas... como un camino hacia nuestra autodeterminación como naciones y pueblos” (Asamblea Nacional de Organizaciones Indígenas, Originarias, Campesinas y de Colonizadores de Bolivia 2006: 3). Con relación a la conceptualización de la *autonomía indígena*, para esta organización:

“...es la condición y el principio de libertad de nuestros pueblos como categoría fundamental de descolonización y autodeterminación; está basada en principios fundamentales y generadores que son los motores de la unidad y articulación social, enmarca en la búsqueda incesante de la construcción de vida plena, bajo formas propias de representación,

⁴¹ Ahora bien, en el caso específico de las autonomías indígenas, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos indígenas da cuenta:

“Art. 4 los pueblos indígenas, ejercicio de su derecho de libre determinación, tienen derecho a la *autonomía* o el *autogobierno* en cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de los medios para financiar sus funciones autónomas.

Art. 5 Los pueblos indígenas tienen derecho a conservar y reforzar *sus propias instituciones políticas y jurídicas*, económicas, sociales y culturales, manteniendo a la vez su derecho a participar plenamente, sí lo desean, en la vida política, económica, social y cultural”.

administración y propiedad de nuestros territorios"⁴². (Asamblea Nacional de Organizaciones Indígenas, Originarias, Campesinas y de Colonizadores de Bolivia 2007: 8).

En este sentido, esta propuesta de las organizaciones campesinas/indígenas pretendió alcanzar la unidad pluricultural del país y la autodeterminación y autogobierno de los pueblos y naciones indígenas originarios y campesinos para definir sus sistemas jurídicos, económicos y sociales, culturales y estructuras de gobierno y elección de autoridades.

Ahora bien, después de haber analizado el alcance político –y también epistémico—de la propuesta de las autonomías indígenas en lo que sigue se da cuenta del proceso de lectura “ilustrada” de la ciencia política boliviana a esta propuesta. Indudablemente, una característica recurrente de la faena intelectual de la politología “ilustrada” boliviana esta --y está-- asociada a menospreciar los alcances de la propuesta de autonomías indígenas provenientes de la subalternidad indígenas atribuyéndola a ella, entre otras cosas, de ser segregacionista. Al respecto, el análisis del politólogo Jorge Lazarte fue ilustrativo: “la ‘autodeterminación’ indígena, que entraña más riesgos para la ‘unidad nacional’ que tanto defiende contra las demandas de autonomías”. (2007: 2). Con distintos argumentos, el analista político Fernando Mayorga (2007) clasifica despectivamente a las autonomías indígenas como parte del “indigenismo radical” y, por lo tanto, como una expresión antidemocrática de la reforma estatal. De igual manera, el politólogo Carlos Alarcón desdeñó la propuesta de las autonomías indígenas argumentando que la misma fragmentará al país:

“Esta división de la sociedad en el mundo indígena y el no indígena, necesariamente, conlleva una lucha de poder y hegemonía entre un segmento y el otro cuando se expresa en instituciones distintas que se tienen vigencia y aplicación sobre el mismo territorio y las mismas personas. Por ejemplo, la justicia indígena tiene jurisdicción amplia sobre todo tipo de personas y casos igual que la justicia formal. Resultado un país dividido y confrontado”. (2008: A4).

Por lo visto, este conjunto de opiniones/análisis de los distintos politólogos “ilustrados” parten indefectiblemente de aquella matriz moderna donde se asienta la noción convencional/institucional de la política y su relacionamiento con la sociedad. Esta matriz se asentó en la *colonialidad del saber* (Quijano, 1997), la misma está presente en aquellos dispositivos de poder y de disciplinamiento, de aquellos regímenes de verdad que rigieron disciplinariamente la lectura de la realidad compleja boliviana. Al mismo tiempo, ante la insurgencia epistémica de los movimientos indígenas que pusieron en el diván aquellos metarelatos contruidos desde las metrópolis globales del conocimiento mundial, la labor de la politología boliviana se ciñó en descalificaciones intelectuales y (de) mostrando la imposibilidad de comprender el carácter plural de las propuestas indígenas/campesinas ya que las mismas fueron reducidas y desdeñadas a lo “arcaico” o la “disfuncionalidad constitucional” de las mismas. Ahora bien, las propuestas indígenas (el Estado Plurinacional o la Autonomía Indígena) (re) construyeron experiencias que forman parte de un repertorio de formaciones discursivas renovadas, “otras lógicas y epistemes, prácticas y localizadas e investiduras de poder, que ponen de manifiestos luchas culturales o luchas por

⁴² Conceptualización elaborada por la Asamblea del Pueblo Guaraní y enriquecida por las diferentes organizaciones participantes de la Asamblea Nacional de Organizaciones Indígenas, Originarias, Campesinas y de Colonizadores de Bolivia.

el dignificado” (O. Quijano 2008: 61). Esa lucha por el control del significado, las organizaciones y los movimientos indígenas/campesinos entablan con los intérpretes de la realidad política: los politólogos que se dieron a la tarea de leer a estas propuestas indígenas a partir de un conjunto de aprioris cargados de estigmatizaciones raciales, estas lecturas de la politología “ilustrada” boliviana asumen que las propuestas de la subalternidad indígena, en este caso específico de las autonomías indígenas, son irracionales o peligrosas no solo para la democracia boliviana; inclusive para la propia unidad territorial del país.

4.3. Disputa epistémica/política: las propuestas constitucionales indígenas y la lectura “ilustrada” de la politología boliviana

La insurgencia indígena supuso, entre otras cosas, una propuesta política e epistémica “otra” ya que plantearon una nueva (re) configuración estatal al modelo excluyente y discriminador del Estado boliviano, para ello se planteó desde las organizaciones indígenas/campesinas la transformación de las estructuras coloniales de dominación en el contexto de la Asamblea Constituyente por la necesidad de plantear un Estado plurinacional que articula la visión global de la modernidad con las visiones locales. No obstante, desde la mirada miope e “ilustrada” de la politología boliviana fue desdeñada esta propuesta del Estado Plurinacional y de las propuestas sobre autonomía indígena, principalmente, asumiéndolas como radicales e inscribiéndolas en el contexto de la “política de identidad” y, por lo tanto, tenderían --para los científicos políticos-- al particularismo y al radicalismo. En todo caso, esta desconstrucción negativa de la politología boliviana aunque parezca un matiz adicional de su lectura “ilustrada” de la realidad socio/política boliviana reveló que el *locus de enunciación* donde se ubica la mirada “ilustrada” de la ciencia política está impregnada por una “ceguera cognitiva” (Yampara, 2007) que no permitió visualizar la potencialidad política y epistémica de la subalternidad indígena. Vale decir, la mirada “letrada” de la politología boliviana está inmersa en la matriz de la *corpopolítica del conocimiento* (Mignolo, 2003) a partir de la cual depuró todo aquello que no responde a los cánones de la modernidad, para ello a través de su autoridad jerárquica y en nombre de la institucionalidad democrática injuria todo aquello que represente un contrasentido al metarrelato de la modernidad, por ejemplo, en nombre de la democracia representativa se desdeñó a la democracia comunitaria. En este sentido, los politólogos “ilustrados” asumieron sus supuestos “privilegios epistémicos” para estigmatizar, por ejemplo, las propuestas constitucionales (el Estado Plurinacional o la Autonomía Indígena) emergentes de la subalternidad indígena en el contexto del debate de la Asamblea Constituyente en Bolivia.

Ahora bien, los enfoques eurocéntricos asumidos por los politólogos no les permite discurrir por otros senderos culturales y comprender de “otra manera” distinta a la modernidad, por ejemplo, las relaciones políticas de los sectores subalternos desde el ámbito mismo de sus propias interacciones sociales, en la que la cultura ocupó un lugar central en el campo de lucha de significados (Castro Gomez, 2000) ya que constituye, fundamentalmente, en una productora de sentidos sociales y, en consecuencia, de sentidos políticos con gran capacidad epistémica de subvertir aquellos metarrelatos hegemónicos de la modernidad. Por lo visto, la crisis de la modernidad tuvo una atención intelectual ya que tiene diversas aristas. Una de ellas está asociada con el derrumbe de aquellos metarrelatos que se prefiguraban como universales. La democracia representativa de cuño liberal fue uno de esos metarrelatos que se instaló en los imaginarios intelectuales de los sectores “pensantes” de las sociedades latinoamericanas y ante el derrumbe previo del otro

metarelato, el socialismo se erigió como la única senda para alcanzar la felicidad (política) deseada. Ahora bien, después de la crisis del neoliberalismo, la (re) configuración del escenario político latinoamericano caracterizado por el *giro a la izquierda* ya que una de sus consecuencias derivadas, fue aquella proveniente de los países andinos, específicamente desde las organizaciones campesinas/indígenas bolivianas que gestaron nuevas propuestas alternativas al modelo hegemónico de la democracia representativa de corte liberal, las mismas marcó de una manera indeleble sus propias fisuras. Por lo tanto, esta interpelación a uno de los cimientos fundamentales de la modernidad, la democracia representativa liberal develó de por sí que estamos asistiendo a nuevos parámetros de “otras” prácticas políticas y excluidos por este *orden político* establecido por la modernidad fue el caso de la *democracia comunitaria* propuesta provenientes precisamente de aquellas organizaciones indígenas/campesinas en el contexto del debate de la Asamblea Constituyente. Ahora bien, esta “otra” forma de entender la política enraizada en “otros saberes” no respondió precisamente aquellos que canónicamente la modernidad denominó como “conocimiento científico”, el mismo reflejó no solo la resistencia; sino, sobre todo, la insurgencia política y epistémica, pero a, la vez, como un mecanismo reactivo y defensivo emergente desde los sectores “letrados” de la ciencia política boliviana para encarar una cruzada epistémica con el propósito explícito de menoscabar esta insurgencia subalterna que reveló el *modus operanti* de la cartografía y la geocultural en el contexto de lo que Walter Mignolo denominó como *diseños globales de la geopolítica de conocimiento* o la *geopolítica del conocimiento* que se refiere a dos procesos contradictorios pero, al mismo tiempo articulados, el *diseño imperial* y el *proyecto de descolonización*. El primero da cuenta de los legados en el presente que se da a partir de un *locus* de enunciación estableciendo una *validez epistemológica*, en este caso específico del quehacer de la politología boliviana, en torno a la institucionalidad democrática y reactualizando no solo las lecturas de Rousseau, sino también del propio Hobbes para mermar aquellas propuestas políticas y epistémicas ajenas a este *canón democrático*, para evitar así que los procesos civilizatorios como es el caso del *orden democrático (neo) liberal* queden trancos ante la posibilidad del retorno del buen o mal salvaje, vale decir, en este caso, del indígena. Y la *descolonización* que se reflejó fundamentalmente en la acción colectiva de los movimientos sociales de cuño indígena y también en las propuestas de las organizaciones campesinas/indígenas como el Estado plurinacional o las autonomías indígenas que da cuenta por un lado la interpelación a la noción de “comunidad imaginada” resultante de la Revolución del 52’, la misma cuestionada ampliamente por su carácter homogeneizante y que se consideró como secuela histórica de la Conquista española reproducida por la República “neocolonial”. Y por otro, a los parámetros de representatividad impuesto por la democracia liberal para articular la misma a las formas originarias por la vía del reconocimiento de formas múltiples de ejercicio de autoridad: el pluralismo jurídico, la representación y gobierno consuetudinarias: los “usos y costumbres”, etc.

Históricamente la lejanía de la ciencia social occidental, por lo tanto, de cuño eurocéntrico con respecto a los sujetos subalternos fueron esencialmente mediadoras (Dussel 1997), ya que para la aproximación a un determinado objeto se necesitó de una previa interpretación, en el caso de los científicos sociales “ilustrados”, los denominados intelectuales cumplieron una tarea mediadora por la vía de su quehacer analítico. Es decir, intervienen en el papel de mediadores con pretensión “objetiva” de cuño occidental que basándose en la primera

ruptura epistemológica⁴³ marcaron la distancia epistemológica con respecto a su objeto de estudio (es decir, los sujetos subalternos) esgrimiendo para este propósito un discurso científico y objetivo. Sobre esta pretensión “objetivista” de las ciencias sociales, Boaventura De Sousa (1996) diría que esta distancia entre objeto y sujeto permite poner orden racional en el caos de la realidad concreta. En este contexto epistemológico fue importante realizar algunas consideraciones sobre la capacidad ontológica de esta insurgencia epistémica. Los sujetos subalternos, en este caso las organizaciones indígenas/campesinas al ser hacedores epistémicos o portadores de un “pensamiento fronterizo” (Mignolo, 2003) se constituyeron en sujetos políticos insurgentes porque interpelaron aquellas narrativas universalizantes para empezar a construir nuevas vías para los procesos de interpelación a los cimientos básicos de la modernidad a través de la *matriz descolonizadora* (Noboa, 2005) que se constituyó en una estrategia política/ideológica, y, sobre todo, epistémica para pensar nuestras realidades socio/políticas independientemente de la “colonialidad del poder”. Vale decir, el advenimiento --o la emergencia-- de este nuevo pensamiento crítico irrumpió ya no desde los ámbitos académicos, sino de la misma práctica política de los movimientos indígenas que a través de su lucha *epistémica* se constituyeron en un referente ineludible para desgarrar el “colonialismo interno” de las ciencias sociales latinoamericanas, y específicamente bolivianas (Rivera, 1997), dicho sea al pasar, son portadoras de la colonialidad del saber (Mignolo, 2000; Lander, 2000; Castro Gómez, 2000). Esta perspectiva eurocéntrica de los fundamentos epistemológicos de la ciencia social moderna está históricamente en la ontología del horizonte de la “colonialidad del saber” (Quijano, 1997), esta noción hace referencia a un dispositivo epistemológico que sirve para legitimar la *colonialidad del poder* y el eurocentrismo como única perspectiva del conocimiento (Quijano, 1997). Este giro epistémico entrañó asimismo la irrupción de nuevas realidades socio-políticas ya que—muchas de ellas—estaban alojadas en la profundidad de aquellas cuestiones que amén al quehacer intelectual de la ciencia social, en este caso, boliviana impedía su visualización⁴⁴ ya que la élite ilustrada boliviana construyó recurrentemente un andamiaje ideológico y epistémico en torno a los procesos hegemónicos del orden socio/político presentes en el decurso de la vida republicana (Sanjinés, 2005).

Bajo estas consideraciones teóricas/epistémicas se hace necesario localizar el debate en torno a la Asamblea Constituyente en Bolivia ya que instauró no solo un escenario donde la disputa hegemónica por el poder estuvo en juego, sino que el mismo entrañó en sí mismo nuevos imaginarios sobre la configuración estatal. Vale decir, la emergencia de propuestas constitucionales venidas desde la subalternidad indígena/campesina interpelaron no solo política; sino epistémicamente aquellos “ejes ordenadores” de los cimientos fundamentales del Estado boliviano, el mismo se ilustró, por ejemplo, en la discusión en torno a la propuesta descolonizadora expresado en el discurso del Estado Plurinacional o las

⁴³ La primera ruptura epistemológica da cuenta que el discurso científico supone la separación (es decir, la distancia) entre el sujeto y el objeto de investigación. Es decir, esta tradición intelectual con la presunción objetiva que proviene de las ciencias naturales y luego son desplazadas a las ciencias sociales. Al respecto, sobre los vericuetos de la distancia entre el objeto y el sujeto en la “teoría tradicional” de rasgos funcionalistas y eurocéntricos ver Santiago Castro Gómez (2000) y Aníbal Quijano (1997).

⁴⁴ En su discurso de posesión presidencial el 22 de enero del 2006, Evo Morales en referencia al Movimiento Al Socialismo (MAS) partido que lidera y surgido de las entrañas de los movimientos sociales señaló categóricamente: “Para información de la comunidad de la comunidad internacional no nace de un grupo de politólogos. Este instrumento político no nace de un grupo de profesionales” (2006: 6).

Autonomías Indígenas. En este contexto, los movimientos indígenas promovieron la rearticulación de la diferencia epistémica y colonial y, a la vez, un uso políticamente estratégico del conocimiento, que se plasmó primordialmente en la discusión de nuevos proyectos estatales venidas de la subalternidad indígena/campesina, estas acciones de cierta manera desafiaron al colonialismo interno (Rivera, 1983) y también a los diseños globales del mundo moderno-colonial (Mignolo, 2003). Colateralmente, desde la ciencia política boliviana “ilustrada” se hicieron procesos de “desconstrucción epistémica” a las propuestas venidas desde la subalternidad indígena. En este sentido, se hizo necesario desentrañar analíticamente este doble proceso: por una parte, la irrupción política y epistémica de las propuestas constitucionales indígenas y su consecuencia paralela las “interpretaciones ilustradas” de la politología boliviana en el contexto de la Asamblea Constituyente. Asumiendo a este proceso como un icono de la disputa hegemónica por el poder en curso en Bolivia.

A MODO DE CIERRE:

Aparentemente, dada la naturaleza de los rasgos constitutivos de la ciencia política boliviana y los dispositivos ontológicos, hermenéuticos y, sobre todo, epistémicos que caracterizaron a la tarea politológica circunscrita a la matriz del pensamiento científico de la modernidad se infirió que el mismo se inscribió en el *espejo eurocéntrico*, el mismo fue un recurso teórico/metodológico de la politología boliviana para sostener y legitimar un sistema de poder articulado a los *regímenes de verdad*.

Una cuestión que subyació como telón de fondo en el quehacer de la *intelligentzia* ilustrada boliviana y la misma se ha actualizado con la tarea epistémica de los politólogos contemporáneos en el contexto del debate de la Asamblea Constituyente fue aquella articulada al tema “indígena”. Ciertamente, la presencia del “indio” a lo largo de la historia colonial y republicana fue una presencia perturbadora para aquellos proyectos civilizatorios que presagiaban los intelectuales “ilustrados”: nacionalistas, marxistas y recientemente los politólogos contemporáneos que se autoasignaron para ellos mismos portadores de aquella visión heráldica y teleológica de la modernidad, sin percibir con ello la complejidad del tejido social boliviano en que la presencia indígena, por lo menos, fue significativa y al mismo tiempo tiene otras lógicas de concebir la política y la propia democracia que en el curso de la Asamblea Constituyente se evidenció en la mirada desdeñada de los politólogos con relación a las propuestas constitucionales de las organizaciones indígenas/campesinas.

Ahora bien, esta negación del indígena ya fue denunciada por la vía de la tesis de Enrique Dussel, sobre “el encubrimiento del otro”, donde planteaba que la “negación” del otro, de sus necesidades y sus demandas, había sido la principal estrategia de la lógica del poder colonial para aniquilar las identidades políticas disidentes en América. Esta arqueología de una exclusión secular que respondió a la lógica de poder, se convirtió en una violencia simbólica que sobrevivió la Colonia, la república temprana y el Estado nacional para prevalecer hasta nuestros días y convertirse en la principal arma ideológica de las élites por el control del Estado que se explicitó contemporáneamente en la labor “ilustrada” de la ciencia política boliviana. Por lo visto, hay un dispositivo de poder que obstaculizó, que inhibió, que invalidó el discurso emergente de la subalternidad indígena y ese saber que como diría Michel Foucault no está solamente en las instancias superiores de censura, sino que se hundió más profundamente, más sutilmente en toda la malla de la sociedad.

No debemos olvidar que en el decurso histórico, la invisibilización y estigmatización del indígena fue un dispositivo ideológico al cual el poder, por la vía de la acción epistémica

de la “élite ilustrada”, apeló recurrentemente para subalternizar la acción política del indígena y, en consecuencia, para inviabilizar su pensamiento socio/cultural. Históricamente, frente a esta violencia epistémica emergieron desde las huestes indígenas/subalternas acciones de resistencia (o contrahegemónicas) no sólo política; sino fundamentalmente epistemológicas. Vale decir, la insurgencia indígena se localizó desde un *pensamiento fronterizo* para que a partir de la *diferencia colonial* posibilitó la insurgencia de un “pensamiento otro”.

Este hecho permite examinar, desde la perspectiva de la *colonialidad del saber* y la *hibry del punto cero*, los alcances de la mirada ilustrada de la ciencia política boliviana. Hay varios senderos que permitieron entender esta lectura ilustrada de los politólogos “letrados” no tanto como una mera lectura simplista sobre la realidad socio/política; sino como un dispositivo complejo epistémico de la representación o negación del indígena. El problema radicó en las profundidades del imaginario del colonialismo interno de los politólogos, aunque ellos se localizan en un punto neutro y científico de la plataforma epistémica, empero, los miedos y los fantasmas sobre el indígena desnudaron en muchos de los politólogos sus posiciones raciales. Es decir, la racionalidad en torno a la institucionalidad democrática que sostenía falazmente la mirada científica en el curso del apogeo del orden democrático (neo) liberal se hizo trizas para dar curso a un racismo epistémico provocado por la insurgencia indígena en el poder. Aunque esta postura solo actualiza y puso en escena un problema no resuelto en la sociedad boliviana, la discriminación racial. Asumiendo, cómo si esta postura presente en el quehacer analítico de los politólogos, más que un mecanismo de interpelación a la propia presencia de “indios” en el poder, habría resultado un espacio, público esta vez, gracias a los dispositivos mediáticos que controlan los sectores dominantes, para que los prejuicios y las fobias en torno al indígena vayan discurriendo y con ellos reforzando las segregaciones raciales que aun todavía perviven y anidan en el imaginario colonial de los sectores criollos-mestizos de la sociedad boliviana.

Bajo esta perspectiva, hubo dos aspectos, vinculados, y, a la vez, paradójicos entre sí que permitieron diseñar el horizonte donde se localizó la mirada de la ciencia política boliviana. Por un lado, la racionalidad científica y, por otra, la irracionalidad racial. Entre estos dos polos anduvo la tarea analítica de los politólogos. ¿cómo explicar esta paradoja ilustrada en estos dos rasgos de los científicos políticos?. La respuesta parece explicarse por la vía del *racismo epistémico* que caracterizó la labor de la ciencia social moderna ya que el pensamiento moderno se ancló en un dispositivo epistémico “distinguido” y diferenciador que acudió a la racionalidad “científica” observaba la realidad socio/política a partir de un punto “neutro”, es decir, la *hybris del punto cero*. Vale decir, que el argumento de la cientificidad esgrimido, por ejemplo, por los politólogos “ilustrados” sirvió para localizarse en una plataforma jerárquica, a partir de un *locus* en la que el enunciador, en este caso el politólogo “ilustrado” que construyó un espacio de enunciación dentro del propio mensaje: el análisis político desde el cual propaló su tarea intelectual “científica”; empero escondido en su altar epistémico que sacaron su verdadero rostro discriminador, y en consecuencia, subjetivo, por la presencia de un indígena en el poder revelando que fue imposible tal «objetivación» del discriminado, pues el sujeto discriminador no puede separarse del «objeto» que discriminó ya que fue improbable reconocer el propio rostro en el espejo. Se produjo así una forma de racismo profundamente enrevesada y difícil de abordar.

Ahora bien, la crisis de la modernidad tuvo una atención intelectual inusitada tiene diversas aristas. Una de ellas tiene asociada con el derrumbe de aquellos metarelatos que se prefiguraban como universales. La democracia representativa de cuño liberal fue uno de

esos metarelatos que se instaló en los imaginarios intelectuales de los sectores “pensantes” de las sociedades latinoamericanas y ante el derrumbe previo del otro metarelatos, el socialismo se erigió como la única senda para alcanzar la felicidad (política) deseada. Ahora bien, después de la crisis del neoliberalismo, la (re) configuración del escenario político latinoamericano caracterizado por el *giro a la izquierda* ya que una de sus consecuencias derivadas, fue aquella proveniente de los países andinos, específicamente desde las organizaciones campesinas/indígenas bolivianas –y también ecuatorianas—que gestaron nuevas propuestas alternativas al modelo hegemónico de la democracia representativa de corte liberal, las mismas marcó de una manera indeleble sus propias fisuras. Por lo tanto, esta interpelación a uno de los cimientos fundamentales de la modernidad, la democracia representativa liberal develó de por sí que estamos asistiendo a nuevos parámetros de “otras” prácticas políticas y excluidos por este *orden político* establecido por la modernidad fue el caso de la *democracia comunitaria* propuesta provenientes precisamente de aquellas organizaciones indígenas/campesinas. Ahora bien, esta “otra” forma de entender la política enraizada en “otros saberes” no respondió precisamente aquellos que canónicamente la modernidad denominó como “conocimiento científico”, el mismo reflejó no solo la resistencia; sino, sobre todo, la insurgencia política y epistémica, pero a, la vez, como un mecanismo reactivo y defensivo emergente desde los sectores “letrados” de la ciencia política boliviana para encarar una cruzada epistémica con el propósito explícito de menoscabar esta insurgencia subalterna que reveló el *modus operanti* de la cartografía y la geocultural en el contexto de lo que Walter Mignolo denominó como *diseños globales de la geopolítica de conocimiento* o la *geopolítica del conocimiento* que se refirió a dos procesos contradictorios pero, al mismo tiempo articulados, el *diseño imperial* y el *proyecto de descolonización*. El primero da cuenta de los legados en el presente que se da a partir de un *locus* de enunciación estableciendo una *validez epistemológica*, en este caso específico del quehacer de la politología boliviana, en torno a la institucionalidad democrática y reactualizando no solo las lecturas de Rousseau, sino también del propio Hobbes para mermar aquellas propuestas políticas y epistémicas ajenas a este *canón democrático*, para evitar así que los procesos civilizatorios como es el caso del *orden democrático (neo) liberal* queden trancos ante la posibilidad del retorno del buen o mal salvaje, vale decir, en este caso, del indígena. Y la *descolonización* que se reflejó fundamentalmente en la acción colectiva de los movimientos sociales de cuño indígena que se explicitó en las propuestas de las organizaciones campesinas/indígenas como el Estado plurinacional o las autonomías indígenas que da cuenta por un lado la interpelación a la noción de “comunidad imaginada” resultante de la Revolución del 52’, la misma cuestionada ampliamente por su carácter homogeneizante y que se consideró como secuela histórica de la Conquista española reproducida por la República “neocolonial”. Y por otro, a los parámetros de representatividad impuesto por la democracia liberal para articular la misma a las formas originarias por la vía del reconocimiento de formas múltiples de ejercicio de autoridad: el pluralismo jurídico, la representación y gobierno consuetudinarias: los “usos y costumbres”, etc.

Por lo visto, este doble proceso de los *diseños globales del conocimiento* que tuvo su correlato real en la emergencia epistémica de las propuestas descolonizadoras de las subalternidades indígenas, por un lado, y por otra, estaba la lectura “ilustrada” de la ciencia política boliviana a esta insurgencia. Dicho de otra manera, estaba el aporte significativo de los movimientos sociales en impronta contra la *colonialidad del poder*, y, a la vez, la reproducción de la *colonialidad del saber* en el quehacer intelectual de los politólogos

“ilustrados” para deslegitimar y desconstruir las propuestas indígenas. En consecuencia, este doble proceso de los *diseños globales del conocimiento* puso en tensión permanente y recurrente la interpelación de aquella *epísteme* de la modernidad erigida en torno a la Razón que posibilitó aquellos regímenes de saber y de su articulación a distintos momentos de la historia. Esta lectura europeizante y norteamericana marcó a la lectura politológica boliviana que abanderando ser portador del discurso, misionero, legítimo y verdadero formó parte de esa fallida comprensión del discurso de la modernidad establecida como el único *locus de enunciación* privilegiado y a partir de un posicionamiento jerárquico desde la *hybris del punto cero* y bajo los reflejos del *espejo eurocéntrico* vertían sus profecías sobre el decurso de la realidad socio/política.

En todo caso, el quehacer de la tarea de la politología boliviana dio cuenta fundamentalmente de las limitaciones en sus quehaceres hermenéuticos para abordar la realidad diversa boliviana y más concretamente la emergencia de la subalternidad indígena puso en el debate de la discusión y de la reflexión el papel de los intelectuales en un país como el boliviano caracterizado por su abigarramiento social, como diría René Zavaleta. En consecuencia, esa diversidad y, sobre todo, esa diferencia cultural reveló la incompatibilidad de un dispositivo epistémico de características aurocéntricas que pretendió imponer una sola visión holística y homogénea que habría servido más bien para el posicionamiento no solo académico/intelectual, inclusive político/partidario de los politólogos “letrados” amén a la consolidación del *orden democrático (neo) liberal* en el curso de los años noventa. Por cierto, los politólogos formaron parte intrínseca de ese sistema de poder, fueron agentes y vehiculizadores legitimadores del discurso que forma parte de aquel orden de la “verdad”.

En consecuencia, ¿de dónde procede el *espejo eurocéntrico* de los politólogos “ilustrados” bolivianos? En rigor, el mismo desde la genealogía del pensamiento y la ciencia social boliviana se localizó en el propio proceso de establecimiento de los criterios ordenadores del discurso de la modernidad/civilizatoria, el mismo como se explicó en profundidad, marcó al pensamiento y a la propia ciencia social boliviana. En el caso de la politología boliviana se reflejó en la adscripción *ipsu facto* a los cánones de la institucionalidad democrática.

No debemos olvidar que la perspectiva institucionalista definió los ejes ordenadores de la acción política por la vía del concepto de *governabilidad*, la idea de la “governabilidad democrática” sirvió como paradigma teórico no sólo para explicar los procesos de transición de un régimen autoritario y corporativo a uno democrático; sino para establecer los lineamientos “epistemológicos” básicos para la sustentación de la denominada *democracia representativa*. Este concepto de gobernabilidad ayudó a la politología boliviana para examinar el buen funcionamiento de la *democracia pactada*, por consiguiente, del conjunto de instituciones democráticas-liberales en función a los requerimientos de eficiencia del orden democrático (neo) liberal. Vale decir, la apelación a la gobernabilidad sirvió para analizar preventivamente los *excesos democráticos* (Shumpeter, 1996), que se reflejó, por ejemplo, en los conflictos protagonizados por los movimientos sociales originando de este modo, en la óptica de la politología boliviana, un *ch'enko* con efectos “devastadores” para la institucionalidad democrática. Por lo visto, el discurso democrático se constituyó en un *operador epistémico/ideológico* del modelo de la economía de mercado que irrumpió en el contexto boliviano después de la crisis del capitalismo de Estado. En todo caso, esta perspectiva eurocéntrica de los fundamentos epistemológicos de la politología boliviana anidó históricamente en la ontología del

horizonte de la *colonialidad del saber* cómo se explicó anteriormente esta noción hizo referencia a un dispositivo epistemológico que sirvió para legitimar la *colonialidad del poder*. En el caso boliviano, la élite ilustrada boliviana construyó recurrentemente el andamiaje ideológico y epistémico de los procesos hegemónicos del orden socio/político presentes en el decurso de la vida republicana.

Ahora bien, la insurgencia indígena y otras acciones colectivas protagonizados por los sectores subalternos/urbanos en el transcurso de lo que se denominó el ciclo de protestas como se argumentó anteriormente no sólo fueron escenarios de la lucha política antineoliberal; sino que se constituyeron en *locus* de enunciación, a partir del cual los movimientos sociales emprendieron una confrontación epistémica e ideológica, particularmente con la élite ilustrada de la politología boliviana, por la nueva redefinición de los nuevos ejes para la (re)configuración estatal y societal poniendo en tela de juicio la hegemonía neoliberal, en lo económico, e inclusive la propia concepción de la democracia representativa de corte liberal ya que a partir, por ejemplo, de la *Guerra del Agua* emergió en el debate político boliviano la necesidad de la instalación de la Asamblea Constituyente como un sendero cierto para la descolonización del Estado boliviano.

Ahora bien, existió un pensamiento “otro” alternativo aquel a la modernidad, el mismo se afincó a los parámetros de la misma fue el caso de aquellos intelectuales indígenas que develó los procesos excluyentes y eurocéntricos que pervivieron en la tarea intelectual de los científicos sociales “ilustrados”; sin embargo, el verdadero pensamiento crítico aquel que epistémica y políticamente puso en una situación de jaque a los propios cimientos de la modernidad, en el caso boliviano y el mismo se extendió a otros países andinos como Ecuador, provino no de una élite pensante sea indígena o no; sino desde las mismas bases de las organizaciones indígenas a partir de una acumulación cultural heredada de sus antepasados generó propuestas descolonizadoras que en el fondo no correspondió a un retorno fundamentalista a la propia constitución de su cultura previa a la colonización; sino que la misma articuló la epísteme moderna enriqueciéndola con las experiencias de la subalternidad indígena. No obstante, este desafío que se planteó a la propia ciencia social para dialogar con ellos y así reflexionar seriamente sobre la crisis de la modernidad a partir de una experiencia local; tiene como replica una actitud despectiva por parte de los intelectuales ilustrados, tanto de los politólogos muchos de ellos adscritos a la ideología neoliberal; sino también de los propios intelectuales de izquierda –marxista, nacionalista, anarquista, trotskista—que al ver desplazado su misión vanguardista y misionera de conducir a las masas por los senderos de la revolución, emprendieron una cruzada deslegitimadora no solo de la presencia indígena en el poder; sino de las propuestas indígenas y asumieron en ambos casos un posicionamiento “ilustrado” y, en consecuencia, racial con relación a la emergencia indígena en el poder. Este síntoma descrito develó que la ciencia social boliviana atravesó por una crisis que se manifiesta en su incapacidad de comprender la pluralidad de prácticas políticas, muchas de ellas discurren externamente de los cánones establecidos por la democracia representativa de cuño liberal, denotando de esta manera una incompatibilidad de temporalidades entre la acción política de la subalternidad indígena y aquella que procede del quehacer intelectual de la ciencia política. A partir de lo expuesto urgió la necesidad de reflexionar en torno a uno de los fenómenos socio/políticos más importantes de los últimos tiempos no sólo en Bolivia; sino en América Latina que fue la relación entre conocimiento y poder ya que estas visiones foucaultianas tuvo uno de sus casos más representativos en la emergencia indígena que en el caso boliviano asumió distintas formas políticas, por ejemplo, la asunción de un indígena en la

presidencia de la República o el discurso de la descolonización por la vía de la generación de propuestas estatales en el contexto del debate de la Asamblea Constituyente y el efecto colateral que el mismo estuvo produciendo en el proceso de “representación” asumido en el caso de la politología “ilustrada” boliviana que develó la persistencia de un proceso de jerarquización social recreado en el decurso histórico a partir de un dispositivo epistémico de la *colonialidad del saber*, el mismo apuntó fundamentalmente a destacar el papel y la influencia del *eurocentrismo* que configuró una matriz de pensamiento anclado fundamentalmente en la Razón como *ego cogito* moderno, derivándose como dice Edgardo Lander una “fisura ontológica entre la razón y el mundo”.

Por lo tanto, la *disputa epistémica/ideológica* entre la emergencia de las propuestas indígenas y el papel intelectual de la politología boliviana mostró una tensión *in situ* que a nivel local reveló la crisis de aquellos criterios ordenadores basados en la pretendida cientificidad del conocimiento científico, los mismos influyeron decisivamente en la configuración de referentes epistémicos de la modernidad que estuvieron siendo cuestionado por la vía de indisciplinar las ciencias sociales amén al papel epistémico y político asumido por la insurgencia indígena.

Ahora bien, en el debate del aporte intelectual de la insurgencia indígena como *hacedores epistémicos* frente a la *colonialidad del poder* y su correlato en el ámbito académico/intelectual, la *colonialidad del saber*, emergió preocupaciones sobre el papel de las ciencias sociales en un contexto signado por procesos de descolonización política y epistémica que puso entredicho aquellos mecanismos de saber articulados a los dispositivos de poder, ya que en vez de buscar puntos de contacto, es decir, la *interculturalidad epistémica* entre los legados de la modernidad y aquellos que no formaron parte de este metarelato, optaron por el sendero más accesible de la descalificación *per se* esgrimiendo para ello —aunque fue solo para esconder sus propios demonios racistas internos— argumentos racionales y científicos.

Por lo visto, desde la perspectiva de la *colonialidad del saber*, la misma marcó de una manera indeleble a la ciencia social latinoamericana, particularmente a la boliviana, que se tradujo en lo específico en el discurso “científico” de las élites ilustradas de la politología boliviana vinculado en este caso a un tipo hegemónico de producción de conocimientos a partir del cual configuró los dispositivos de saber/poder para las tareas de representación fundamentalmente sobre lo “indígena”, esas representaciones, en todo caso, fueron *construidas* a partir de un *locus* privilegiado e “ilustrado”, lo que Santiago Castro-Gómez denominó como la *hybris del punto cero* y en el caso del politólogo fue aquel sujeto que observó la realidad a partir de las emanaciones generada por los reflejos provenientes del *espejo eurocéntrico*.

Para finalizar y como reflexión general sobre el papel de los politólogos ilustrados, para el análisis de una realidad tan compleja y abigarrada, como diría René Zavaleta, de la sociedad boliviana fue importante realizar las siguientes consideraciones:

Entre las preocupaciones emanadas de los procesos políticos en América Latina, y particularmente, en la zona andina fue aquella referida al papel que debería cumplir la ciencia social para analizar lo que muchos han denominado como el *giro a la izquierda*, y en el caso boliviano el *giro decolonial*; empero comparativamente con aquellos procesos políticos de izquierda de otrora, vinculados al metarelato de la revolución socialista, las experiencias recientes marcaron una nueva singularidad no necesariamente articulada a las luchas de clases, y en consecuencia, ameritó una reflexión en serio también para aquellos intelectuales marxistas que se atribuían para sí mismos la conducción intelectual

“ilustrada” de concientización de las masas y que esas “masas” fueron protagonistas por sí solas en el devenir de la historia, el caso boliviano fue el más ilustrativo ya que la emergencia --y la insurgencia-- de esta nueva “izquierda indígena” marcó (nuevos) horizontes analíticos derivadas del alcance epistémico y político de estos procesos políticos que desafió aquel andamiaje epistémico labrado en torno a la *razón democrática*, particularmente por la ciencia política boliviana. Precisamente, la pregunta central emergente de la irrupción de la insurgencia indígena para la ciencia social boliviana en general, y la ciencia política en particular, fue la siguiente: ¿Existe el atrevimiento necesario para soslayar aquellos parámetros disciplinarios impuesto y esgrimidos por el régimen saber/poder de la modernidad para que en la tarea heurística y hermenéutica del politólogo boliviano puede comprender las verdaderas dimensiones socio/culturales de esta emergencia indígena y así no extraviarse por los senderos del racismo epistémico?. En ese sentido, se debe tomar en cuenta las propuestas políticas y epistémicas provenientes de la subalternidad indígena. Ciertamente, esta idea de los sujetos (o movimientos) sociales subalternos como *hacedores epistémicos*, por la experiencia reciente se constituyeron en posibilidades ciertas para revertir aquellos metarelatos construido por la ciencia social “ilustrada”, incluido aquel de la revolución marxista a la cabeza de una vanguardia o de una *intelligentzia* de iluminados. Al parecer, el (nuevo) pensamiento crítico en América Latina, particularmente en los países andinos, se gestó desde la misma subalternidad indígena. Por lo visto, el accionar de los movimientos sociales de cuño indígena dejó como enseñanza inequívoca la instalación de nuevos parámetros analíticos incluso para interpretar los fenómenos socio/políticos/culturales que estuvieron protagonizando, por ejemplo, los movimientos indígenas del Ecuador y de Bolivia poniendo entredicho a la política multicultural de cuño neoliberal y diseñando nuevos horizontes socio/políticos/culturales alternativos a la gramática universalizante de la modernidad. A partir de estas consideraciones surgió una pregunta clave ¿será posible que la ciencia social latinoamericana asuma el desafío de desprenderse de las perspectivas epistemológicas *eurocéntricas* y coloniales que predominó sobre ellas para comprometerse con los cambios políticos y epistémicos propiciados por los movimientos sociales en América Latina?.

BIBLIOGRAFIA

- ALBO, Xavier 1994, Pueblos indios en la política. CIPCA y Plural. Ed. La Paz.
- ANTEZANA, Luis 1997, “Bolivia, la nueva casa en el ático”. Revista Nueva Sociedad N° 150.
- ARDITI, Benjamín 2000, El reverso de la diferencia. Identidad y política. Caracas, Nueva Sociedad.
- ASAMBLEA CONSTITUYENTE DE BOLIVIA, 2007 Constitución Política del Estado. s/d.
- ASAMBLEA NACIONAL DE ORGANIZACIONES INDIGENAS, ORIGINARIAS, CAMPESINAS Y COLONIZADORES, 2006 Por un Estado Plurinacional y la autodeterminación de los pueblos y naciones originarias y campesinas. La Paz., Separata Periódica.
- BARRAGAN, Rossana, 2000 “Tramas, dramas, epopeyas y mitos en las historias bolivianas del siglo XIX” s/r.
- BARRIOS, Franz 2005 El discurso neoliberal boliviano y la crisis de los científicos sociales. Edit. Malatesta La Paz.

- BRAUDEL, Fernand, 1992 La historia y las ciencias sociales. México. Alianza.
- CALDERON, Fernando y SANJINES, Javier, 1999 “El gato que ladra”. Plural. La Paz
- CASTRO-GOMEZ, Santiago, 2000 “Teoría tradicional y teoría crítica de la cultura” En S. Castro Gómez (editor). *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Instituto Pensar/Centro Editorial Javeriana, pp. 94-107.
- 2006 La Hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816). Ed. Javeriana. Bogotá.
- 2007 Decolonizar la universidad. La *hybris* del puntpo cero y el diálogo de los saberes. En: *Educación superior, interculturalidad y descolonización*. PIEB. CEUB. La Paz.
- CASTRO-GÓMEZ y GUARDIOLA, Oscar, 2000 “Introducción. Geopolíticas del conocimiento o el desafío de ‘impensar’ las ciencias sociales en América Latina”, en *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: Instituto Pensar/Centro Editorial Javeriana.
- CORNEJO POLAR, Antonio, 1982 Sobre literatura y crítica literaria. Ed. Facultad de Humanidades y Educación. Universidad Central de Venezuela. Caracas.
- CRESPO, Carlos, 2005 “Democracia, partidos políticos y actores sociales”. En: *Estados de la investigación en Cochabamba*. PIEB, CESU, DICyT-UMSS y ASDI/SAREC. La Paz.
- DEL PINO, Juan, 1990 La teoría sociológica. Un marco de referencia analítico de la modernidad. Madrid. Tecnos.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura, 1997 *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- 2007 Democracia de alta intensidad. Apuntes para democratizar la democracia. Corte Nacional Electoral, La Paz.
- DUSSEL, Enrique, 2000 “Europa, modernidad y Eurocentrismo”. En. Lander, Edgardo (comp). La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. CLACSO.
- 2006 20 Tesis de Política. Editorial Siglo XX. México.
- ESCOBAR, Arturo (*et.al*) 2001 Política cultural & cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos. Ed. Taurus/ICANH. Bogotá.
- ESTREMAIDOIRO, Winston "La engañifa del Estado plurinacional" La Razón, 20.07.07.
- EZE, Emmanuel Chukwudi 2001 “El color de la razón. Las ideas de “raza” en la antropología de Kant”, en W. Mignolo (comp.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, Buenos Aires: Ediciones del signo, pp. 201-252.
- FERNANDEZ, José 1990 Teorías sociales. Ed, Truquet. Madrid.
- FOUCAULT, Michel, 1980 El orden del discurso. Tusquets, Barcelona.
- 1996 Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión, 24 edi., México, Siglo XXI.
- 2001 Clase del 5 de febrero de 1975, en *Los anormales*, Fondo de Cultura Económica.
- GARCES, Fernando, 2007 Ordenamiento territorial, recursos naturales y Asamblea Constitucional en Bolivia. ¿hacia un Estado plurinacional?. En Comentario Internacional. Centro Andino de Estudios Internacionales. Quito.
- GARCIA LINERA, Alvaro, 2004 “¿Qué son? ¿De dónde vienen?. Los movimientos sociales”. En: Revista *Barataria* N° 1. La Paz.

- GARCIA LINERA, Alvaro (*et.al*) 2005 Sociología de los Movimientos Sociales en Bolivia. Diakonía y Oxfom. Ed. Plural. La Paz.
- 2007 *El Estado Plurinacional*. En Los Tiempos, 5 de abril, p.17
- GIL, Mauricio, 2003 Conocimiento y democracia. Transformaciones teóricas e institucionales de la ciencia política boliviana (1978-2002). Tesis de Maestría en Ciencias Políticas con mención en Estudios bolivianos. CESU/UMSS. Cochabamba.
- GRAMSCI, Antonio, 1988 “La ciencia de la política” En: *El Príncipe* de Nicolás Maquiavelo. Ed. Puertas del Sol. La Paz. 1988
- GROSFUGUEL, Ramón, 2007 “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global” En: *Educación superior, interculturalidad y descolonización*. PIEB. CEUB. La Paz.
- GUHA, Ranajit, 1989 “Dominance Without Hegemony and Its Historiography.” En *Subaltern Studies VI*. New Delhi. Oxford University Press, 210-309.
- KANT, Immanuel 1996 “Beantwortung der Frage. Was ist Aufklärung?”. En *Werkausgabe*, Bd. XI Frankfurt. Suhrkamp.
- KEMPF, Manfredo, 2005 “Estamos hasta las narices” En el periódico “*El Nuevo Día*”. Santa Cruz.
- 2007 “Los embrollos de la constituyente. En *La Razón* 15.03.08 A4. La Paz.
- HARD, Michael y NEGRI, Antonio, 2001 Imperio. Ed. Desde Abajo. Bogotá.
- HOBBS, Thomas 1971 De cive. s/r.
- HORKHEIMER, Max, 1974 *Teoría tradicional y teoría crítica*. Einaudi, Torino.
- JAY, Martín, 2003 Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural. Buenos Aires: Paidós.
- LEFF, Enrique, 2004 “Más Allá de la Interdisciplinarietà. Racionalidad Ambiental y Diálogo de Saberes”, Observatorio Internacional De Reformas Universitarias *Seminario Internacional Diálogo sobre la interdisciplina*, Iteso. Guadalajara, 27-28.
- LEMA, María, 2006 “Interculturalidad desde el pasado”. En *Revista Lazos*. Fundación UNIR. La Paz.
- LANDER Edgardo. 1997 “Las ciencias sociales en el atolladero. América Latina en tiempos postmodernos” En: *Nueva Sociedad* N° 150. Caracas.
- 2000 Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En. Lander, Edgardo (comp). *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO.
- 2002. La ciencia neoliberal. Mimeo. s.r./s.d
- LAZARTE, Jorge 2007 Bolivia: ¿Multiculturalismo o multinacionalismo?” En *Peripecias* N° 49. La Paz.
- LEON, Catalina, 2005 “Hacia una posible superación de la metahistoria de lo latinoamericano”. En: *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Editora Catherine Walsh. Universidad Andina Simón Bolívar. Ed. Abya-Yala. Quito.
- LLOBET, Cayetano 2007(b) ¿Nos vamos a...?. En *El Deber*. 10.06.2007.
- MALDONADO TORRES, Nelson s/f “La topología del ser y la geopolítica del saber. Modernidad, imperio, colonialidad,” en *Cuaderno 1. (Des)colonialidad del ser y del saber*. Buenos Aires: Ediciones del signo, 63-130.
- MAYORGA, Fernando 2007 (b) “*Estado Plurinacional*” (2007) En: *Contrapuntos al debate constituyente*. Instituto Prisma y Plural. La Paz.

- MIGNOLO, Walter 2003 Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid, Editorial Akal.
- MORALES, Evo 2006 Discursos Presidenciales [Investiduras en el Parlamento Nacional y Tiwanacu] Dirección de Comunicaciones. Presidencia de la República. La Paz.
- MORALES, Julian Y ABAT, Marquéz 1988 Introducción a la sociología. Madrid Tecnos.
- NOBOA, Patricio, 2005 “La matriz colonial, los movimientos sociales y los silencios de la modernidad”. En: Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas. Editora Catherine Walsh. Universidad Andina Simón Bolívar. Ed. Abya-Yala. Quito.
- PATZI, Felix, 2008 “Democracia plural”. En *La Razón* 28 de enero del 2008. La Paz.
- PIÑEIRO, Carlos, 2004 Desde el corazón de América. El pensamiento boliviano en el siglo XX. Plural. La Paz.
- PRADA, Raúl, 2008 “Una constitución de transición” En Revista Archipiélago N° 3 pp18-27. Gráfica Monte Cristo. La Paz.
- QUIJANO, Anibal 1992 “Colonialidad y Modernidad”. En *Los Conquistados*. Ed. Heraclio Bonilla, Libri Mundi y Tercer Mundo. Quito.
- 1997 “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”. En: *Anuario Mariateguiano*. N° 9. Lima
- QUIJANO, Olver 2002 De sueño a pesadilla colectiva. Elementos para una crítica político-cultural del desarrollo. Alcaldía Municipal Cajibío. Cauca.
- REINAGA, Fausto 2001 La revolución India. Ed. Movil Graf. El Alto.
- REVOLLO, Marcela 2008 “Poscolonialidad y Patriarcado” En *Le Monde Diplomatique* N° 5 (nueva época). La Paz.
- RIVERA, Silvia. 1993 “La raíz: colonizadores y colonizados,” en Albó y Barrios (coordinadores). *Violencias encubiertas en Bolivia. Cultura y política*. La Paz: CIPCA, pp, 26-139.
- RODRIGUEZ, Gustavo y SOLARES, Humberto, 1990 Sociedad oligárquica, chicha y cultura popular. Cochabamba: Honorable Alcaldía Municipal de Cochabamba.
- SARTORI, Giovanni, 1992 Elementos de teoría política. Alianza Editorial. Madrid.
- TURQOT, Robert Jacques Ann, 1998. La teoría de la Economía Política, Madrid, Pirámide.
- SAID, Edward 1990, Orientalismo. Ed. Libertarias. Madrid.
- SANJINEZ, Javier 2005 El espejismo del mestizaje. IFEA. PIEB. La Paz.
- SARTORI, Giovanni, 1992 Elementos de teoría política. Alianza Editorial. Madrid.
- SHILING-VACA FLOR, Almut, 2008 “Identidades indígenas y demandas político-jurídicas de la CSUTCB y el CONAMAQ en la Constituyente boliviana”. En Revista Tinkazos N° 23-24. PIEB. La Paz.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty, 2003 “¿Puede hablar el subalterno?” En: *Revista Colombiana de Antropología*, 39, pp.297-364.
- TICONA, Esteban 2000. Organización y liderazgo aymara. La experiencia indígena en la política boliviana, 1979-1996. La Paz: Universidad de Cordillera-Agruco.
- TORANZO, Carlos, 1992 “Lo Plurimulti” En el periódico *Presencia* el 6 de agosto de 1992.

- TORREZ, Yuri, 2004 “El concepto de progreso en el diván” En: *¿A dónde vamos?. Progreso en diferentes culturas*. PIEB, GTZ y GOETHE-INSTITUT. La Paz
- 2007 “Vuelta de Tuerca. Insurgencia política y epistémica de los movimientos sociales (2000-2005)”. En *Fenómeno Evo. Reflexiones sobre colonialidad del poder, Política, Movimientos Sociales y Etnicidad*. Verbo Divino. Cochabamba.
- WALSH, Catherine, 2002 “Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo” En: *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino*, editado por C. Walsh, F. Schiwy y S. Castro-Gómez. Quito; UASB/Abya Yala.
- 2005 “Introducción. (Re) Pensamiento crítico y (de)colonialidad” En: *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial, reflexiones Latinoamericanas*” editado por C. Walsh Quito; UASB/Abya Yala.
- 2006 “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial”, En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica en el capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. Editorial Siglo del Hombre.
- 2007 (a) “(De) colonialidad e interculturalidad epistémica: política, ciencia y sociedad de otro modo”. En *Educación superior, interculturalidad y descolonización*. PIEB. CEUB. La Paz.
- 2007 (b) ¿Son posibles una ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a epistemologías decoloniales. En *Educación superior, interculturalidad y descolonización*. PIEB. CEUB. La Paz.
- 2008 Interculturalidad y Plurinacionalidad: Elementos para el debate constituyente. Universidad Andina Simón Bolívar, Quito. Mimeo.
- WALLERSTEIN, Immanuel. 2004 Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos. Madrid, Akal.
- WALLERSTEIN, Immanuel. (coordinador).1996 *Abrir las ciencias sociales. Reporte de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. México: Siglo XXI.
- YAMPARA, Simón, 2007 ¿Cambio estructural del sistema educativo o remozamiento de lo mismo”. En: *Educación superior, interculturalidad y descolonización*. PIEB. CEUB. La Paz.
- ZAPATA OLIVELLA, Manuel 1999 *Las claves mágicas de América*, Bogotá, Plaza y Janes.
- ZAVALETA, René 1986 Lo nacional popular en Bolivia. México, Siglo XXI.
- ZEGADA, María T. 2008 “Sobre la propuesta constitucional”. En *La Razón* 31.01.08. A4. La Paz.
- ZEGADA, María T. (et.al) 2007 *En nombre de las autonomías: Crisis estatal y procesos discursivos*. PIEB. La Paz.
- ZIZEK, Slavoj, 1997 Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional, en Jameson y Zizek *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Barcelona: Piados pp. 137-188.