



DE LA FORMA PRIMORDIAL A AMÉRICA LATINA COMO HORIZONTE EPISTEMOLÓGICO

Luis Tapia

CIDES
UMSA
30 AÑOS

Luis Tapia Mealla

**De la forma primordial
a América Latina como
horizonte epistemológico**



De la forma primordial a América Latina como horizonte epistemológico

Luis Tapia

COLECCIÓN 30 ANIVERSARIO

El Postgrado en Ciencias del Desarrollo es el primer postgrado en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) especializado en estudios del desarrollo; por su carácter multidisciplinario depende del Vicerrectorado de la UMSA. Tiene como misión formar recursos humanos para el desarrollo y contribuir a través de la investigación y la interacción social al debate académico e intelectual en torno a los desafíos que experimenta Bolivia y América Latina, en el marco del rigor profesional y el pluralismo teórico y político y al amparo de los compromisos democráticos, populares y emancipatorios de la universidad pública boliviana.

Cuidado de edición: Javier Tapia

Portada:

© CIDES-UMSA, 2013

© AUTODETERMINACIÓN, 2013

D.L. 4-1-222-13 P.O.

ISBN: 978-99954-2-815-0

Imprenta WA-GUI Tel / 2481743
impwagui@hotmail.com

Impreso en Bolivia

a Maya

Índice

Introducción	15
---------------------	-----------

I. La estrategia cognitiva de la forma primordial

1. Reflexiones sobre los márgenes de autodeterminación en nuestro pensamiento	19
2. La producción de conocimiento local en las ciencias sociales	41

II América Latina como horizonte epistemológico

1. Pensar América Latina	55
2. La producción teórica para pensar América Latina	69
3. América Latina como horizonte epistemológico	85

III. Formas y estrategias

1. Dos estrategias marxistas para
pensar a diversidad histórico-social
y la cuestión colonial: Mariátegui y Zavaleta 91
2. Formas de pensar la modernidad,
la mundialización y la descolonización 115
3. Un cosmopolitismo de la periferia 145

CIDES: 30 AÑOS DE VIDA INSTITUCIONAL

El Postgrado en Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés nació en 1984 como resultado de la lúcida iniciativa de autoridades universitarias que dieron cuerpo a la primera unidad académica multidisciplinaria de postgrado en el país, articulada alrededor de la problemática del desarrollo.

A tres décadas de entonces, no es difícil recordar la importancia fundamental de aquel momento, que evoca una profunda convicción con relación al trabajo académico universitario marcado, a su vez, de un gran compromiso con el destino del país, visto desde los ojos de su intelectualidad.

Uno y otro aspecto son decisivos para una nación que busca comprenderse a sí misma y desplegar sus anhelos en el concierto internacional, sin renunciar a su especificidad histórica y cultural. Con ese propósito, el trabajo académico universitario se ubica en la franja más decisiva de las intermediaciones que ha producido la sociedad moderna, pues implica una forma de producción de sentido que toda sociedad requiere para cohesionarse como comunidad de destino. El conocimiento académico

universitario es, así, un factor constitutivo de la nación para que ésta, sobre la base de sus condiciones particulares, trascienda los obstáculos que impiden su consolidación, a partir de una relación suficientemente consistente entre Estado y sociedad.

De ese legado está imbuido el trabajo que realiza la comunidad académica del CIDES. Varios han sido los frutos que hasta ahora se han logrado. El más importante, haber trazado una estructura institucional en la que converge una pluralidad de perspectivas teóricas, imprescindibles para alcanzar una mejor y más completa comprensión de la realidad nacional y regional. El trabajo interdisciplinario es un complemento sustancial que, a partir de las diferentes fuentes explicativas a las que apela, permite producir una mirada cabal de las interconexiones existentes en torno a las problemáticas de la realidad. El objeto del desarrollo exige que ambos componentes – pluralismo e interdisciplina– estén rutinariamente activos en la reflexión, lo que la institución ha logrado formalizar a través del espíritu participativo que imprime en sus políticas, en gran medida gracias a la gran disponibilidad individual y colectiva desplegada en su seno.

Como resultado de ello, el CIDES se ha convertido en un referente medular para la formación y la investigación en el país, y ha formado un importante contingente de recursos humanos que se desempeñan con solvencia en la gestión pública, el trabajo docente y la investigación. Al mismo tiempo, ha producido un caudal de investigaciones que forman parte fundamental del acervo intelectual nacional. Y, finalmente, con el ánimo de visibilizar el debate, ha puesto a disposición de la colectividad lo mejor de sus logros. Más de 70 libros testimonian ese esfuerzo, refrendado por la persistencia con la que se ha mantenido la revista semestral

de la institución (UMBRALES) y las decenas de eventos públicos organizados. En los últimos años, se ha sumado a ello una nueva forma de producir conocimiento, alentando la relación entre investigación y acción, y su derivación en la política pública que es el modo más concreto de la interacción del Estado con la sociedad. Como añadidura, la institución ha contribuido a la construcción de un tejido interuniversitario internacional que nutre la perspectiva del trabajo académico, amplificando sus desafíos y posibilidades.

Dos consideraciones acompañaron este proceso: una, orientada a preservar los pilares que dieron fundamento al trabajo institucional; la otra, a proyectar su horizonte al calor de los desafíos que trae el conocimiento en permanente recreación y los que el propio país se va proponiendo en el curso de sus procesos históricos. En esa dirección, el trabajo del CIDES está basado en un esfuerzo permanente de actualización, lo que significa poner en la palestra los grandes problemas que acechan a una sociedad en movimiento. Desde ese punto de vista, salta a la vista, como contribución sustantiva, la crítica a los modelos de desarrollo cuya única finalidad ha sido expandir las finalidades utilitaristas de la modernización. En consecuencia, la institución trabaja arduamente desde un enfoque comprometido con la emancipación, habida cuenta de las búsquedas en las que están empeñadas las colectividades, hoy por hoy con enorme evidencia simbólica y discursiva.

Ese compromiso está apuntalado por los valores de la democracia intercultural, el pluralismo teórico y la libertad política, soportes con los que es posible construir un pensamiento autónomo. Por eso, el CIDES reivindica su identidad pública y muestra una vocación orientada a los intereses generales de la sociedad exenta –consecuentemente– de sujeciones que no sean

las académicas, asumiendo sin embargo el importante significado político que ello entraña.

Lograr ese caudal de objetivos da cuenta de lo que es posible hacer cuando la predisposición para actuar es superior a las circunstancias. En ese sentido, el trabajo colectivo y la capacidad creadora son un legado que la institución también atesora como parte de las evocaciones comunitarias a las que nos remite la historia cultural en el país.

La conmemoración de las tres décadas del CIDES es un buen momento para dar cuenta de todo ello. Sin embargo, además de ser una remembranza, este hecho también reafirma la convicción de esta comunidad académica sobre el valor del trabajo intelectual y el conocimiento para apuntalar a la nación y sus valores democráticos, en el presente y el futuro. Por eso, los 30 años de esta institución son un motivo para honrar a la comunidad académica boliviana, en especial la que se ha involucrado con la universidad pública y con este postgrado. De la misma manera, es un homenaje al esfuerzo que despliegan los estudiantes universitarios de postgrado, con una vocación que no siempre es bien acogida por el país, privado de la enorme energía disponible de la que aquellos son portadores para contribuir a la reforma de la sociedad.

La colección de publicaciones que se recogen en este aniversario es resultado tanto de investigaciones realizadas por docentes-investigadores de la institución como por colegas que han tenido un contacto fluido con los quehaceres que aquí se despliegan. Son producto de la vinculación interinstitucional que el CIDES ha generado para que afloren, se reproduzcan y se ensamblen los fines más nobles que están detrás de todo trabajo intelectual, cuando éste se pone al servicio del bienestar de los pueblos.

En manos del lector está el libro *“De la forma primordial a América Latina como horizonte epistemológico”*, de Luis Tapia. Constituye un profundo alegato filosófico por la autonomía intelectual que, dice su autor, es una condición imprescindible para el diálogo de los sujetos con el mundo, del que hay que apropiarse lo que fuera necesario para resignificarlo y transformarlo. Construida a partir del concepto de “forma primordial”, la argumentación que el autor despliega contiene una fuerte dosis de convicción universalista e intersubjetiva, movilizada, sin embargo, por la creación “desde adentro” o “cosmopolitismo de la periferia” que hoy por hoy, a través del reconocimiento de la pluralidad, invocan los pueblos de América Latina, en el contexto de lo que Luis Tapia llama “tercera fase de la descolonización”.

En breve, se trata de un libro que contribuye a replantear el horizonte ético y epistemológico de las ciencias sociales en América Latina, marco en el que el autor dialoga con José Carlos Mariátegui, René Zavaleta, José Joaquín Brunner, Norbert Lechner, Octavio Ianni, Renato Ortiz, Enrique Dussel y Aníbal Quijano, dejando su propia huella interpretativa acerca del potencial epistemológico del pluralismo y su articulación y teniendo como fuente de inspiración el principio de que los otros se expliquen a sí mismos y a su entorno, tanto como se lo hace desde fuera de ellos.

Su publicación es resultado de un trabajo mancomunado del CIDES con el grupo Autodeterminación, volcado hacia la producción de un genuino trabajo intelectual por el país.

Cecilia Salazar

Directora del CIDES-UMSA

Introducción

La autonomía en el pensamiento es algo que se construye, es producto de un proceso de formación de capacidades ético-intelectuales, que pasa por el conocimiento de una pluralidad de formas de pensar en las que aprendemos la libertad en el movimiento de las ideas. La autonomía en el pensamiento es algo que se produce y ejerce en un horizonte de intersubjetividad. Un lugar en el pensamiento es una posición dinámica que articula ideas en un mundo de autonomías intelectuales y, también, de emisiones autoritarias de discurso. La autonomía intelectual implica un proceso de ampliación del horizonte de conceptualización y explicación de nuestros lugares en el mundo y la historia de nuestras vidas individuales y colectivas.

Este libro es un conjunto de ensayos que argumentan una alternativa de autonomía intelectual dinámica en torno a la estrategia cognitiva de la forma primordial, una idea propuesta por René Zavaleta. Esta consiste en que la explicación socio-histórica debe empezar por el estudio y reconstrucción del cómo se ha articulado un

país en lo interno y el cómo se produce y reproduce el orden social y político en la historia local. A partir de esta idea se propone un camino de ampliación del horizonte que implica pensar a partir de la explicación de la forma primordial de cada país que entra en el ámbito de análisis inter-societal e inter-estatal, así como para hacer análisis comparado y lograr un grado de generalización intermedio en la teorización a partir de la articulación sintética de varias formas primordiales. Este horizonte intermedio, que sustituye la matriz eurocéntrica de buena parte de las ciencias sociales, es América Latina. Esta es una argumentación para construir y ejercer autonomía intelectual desde el trabajo de articulación cognitiva de la forma primordial, que se amplía a América Latina como horizonte epistemológico.

Este libro es un conjunto de ensayos que fueron escritos como parte de mi trabajo de docente-investigador en el CIDES-UMSA. Es un libro zavaletiano, la idea de forma primordial es el eje. Varios capítulos fueron escritos para presentarlos en seminarios internacionales, por eso se re-introduce varias veces la idea de forma primordial. He reducido las repeticiones, pero algo queda para mantener el cuerpo argumentativo de cada capítulo. En este sentido, cada vez que se vuelve a jalar la idea de forma primordial para proponer otro conjunto de ideas y análisis, se trata de aumentar y ampliar las formulaciones previas. Se trata de una argumentación en círculos en expansión. Los capítulos se pueden leer por separado, pero han sido pensados y escritos como complementarios.

Pensar la forma primordial es parte de su articulación política. En este sentido, estos escritos son una propuesta ético-cognitiva.

I.

**La estrategia cognitiva
de la forma primordial**

Reflexiones sobre los márgenes de autodeterminación en nuestro pensamiento

Se puede partir del preguntarse ¿qué significa pensar en las condiciones de globalización y determinación externa de las matrices culturales locales? y, también, ¿qué márgenes de autodeterminación existen o pueden existir para el pensamiento en un país de América Latina como Bolivia?

En un principio uno puede decir que la circulación de ideas, en este caso también la penetración de ideas y de fragmentos de otras culturas, incluso de cosmovisiones, no es un peligro para el pensamiento sino más bien un incentivo. Generalmente son otras ideas, nuevas ideas, las que nos hacen pensar inclusive en las propias ideas, es decir, que pueden llevar a la reflexividad; pero también pueden llevar a la sustitución ideológica e intelectual, a la desarticulación y desintegración de formas de pensamiento locales.

Al preguntarse sobre la capacidad y las posibilidades de la autodeterminación en el pensamiento considero que no es suficiente trabajar una respuesta al nivel de las teorías, las filosofías o el nivel ideológico e intelectual exclusivamente. Para elaborarse una explicación es necesario recurrir a la articulación de esta dimensión con otros aspectos de la vida social, y en particular con la dimensión política. En esta línea voy a articular una serie de consideraciones sobre la relación entre producción intelectual y autodeterminación.

Desde el tiempo de la conquista nuestras sociedades han estado sometidas a la influencia de otros sistemas de ideas y de diferentes sistemas institucionales de ejercicio del poder que los han acompañado. Me centro en las condiciones actuales. A veces el problema no ha sido el que han circulado muchas ideas de fuera sino que no han circulado muchas ideas, es decir, la falta de comunicación tanto al interior como en relación al exterior.

Las reflexiones que aquí hago están inspiradas en algunas ideas de René Zavaleta que si bien fueron planteadas para el análisis histórico-político, aquí las extrapolo para utilizarlas como punto de partida para pensar cuestiones relativas a la vida del pensamiento.

En un texto de los años 80 Zavaleta¹ propuso que para hacer el análisis de una sociedad nacional en el contexto del sistema mundial o de relaciones interestatales más circunscritas, en particular para analizar la relación en la que interviene el imperialismo, hay que tomar en cuenta dos dimensiones que él sintetizó en las siguientes categorías: la determinación dependiente y la forma primordial,

1 Zavaleta, René. "Problemas de la determinación dependiente y la forma primordial" en *América Latina: Desarrollo y perspectivas democráticas*, FLACSO, Costa Rica, 1982.

que a su vez tienen una jerarquía en la articulación de las explicaciones. La idea de Zavaleta consiste básicamente en lo siguiente. En el estudio y explicación de la situación de una sociedad en el mundo, la consideración de las influencias y las determinaciones que ésta recibe y sufre debe hacerse teniendo en cuenta cual es su composición interna en términos de la multiplicidad de estructuras internas y de su historia que contiene a su vez la recepción de anteriores determinaciones externas.

A la articulación de la composición interna de una sociedad Zavaleta llamó forma primordial. Esta noción recalca a la vez una prioridad histórica y epistemológica. El dar cuenta de la forma primordial es explicar el cómo en cada sociedad se articulan estado y sociedad civil. Estas serían las categorías y los polos de realidad en torno a los cuales se realiza la explicación de la articulación de las otras realidades locales.

En esta estrategia explicativa el análisis del cómo históricamente se ha articulado la composición de estado y sociedad civil en un país o sociedad, es la base sobre la cual se puede explicar luego las consecuencias de las determinaciones externas. No se explica la emisión de las determinaciones externas, claro, pero sí su modo de recepción que es el modo en que se puede estudiar los efectivos márgenes de incidencia de determinaciones externas en otras sociedades. Ahora bien, el análisis de la emisión de las determinaciones externas se puede hacer estudiando la articulación de la forma primordial en aquellos lugares que producen las determinaciones externas.

De modo general se puede decir que mientras más fuerte es la forma y grado de correspondencia entre las formas de organización y contenidos de la sociedad civil y el estado, mayor es su capacidad de resistir determina-

ciones externas y, en consecuencia, de ejercer mayor soberanía local o de asimilar las determinaciones externas con mayor autonomía.

Por el contrario, mientras más débiles sean las relaciones, de menor correspondencia entre los grados de desarrollo y los contenidos de la vida de la sociedad civil y la organización y dirección del estado político, su capacidad para resistir determinaciones externas también es menor; es decir, a menor organicidad y correspondencia interna mayor debilidad exterior o hacia afuera.

El analizar cómo se articulan estado y sociedad civil en cada caso, que es el núcleo del asunto, requiere de un análisis histórico, es decir, investigar y establecer qué formas de organización, qué proyectos, qué creencias, qué grado de heterogeneidad, qué diferenciación, como también qué formas de articulación se han desarrollado como vida política no estatal, que es lo que siguiendo a Gramsci se llama sociedad civil. Por otro lado, también requiere un análisis de cómo el estado ha logrado adecuarse o corresponder a los avances, cambios y proyecciones de su sociedad civil, cómo ha intervenido en ella para introducir sus propias iniciativas y, en consecuencia, cómo ejerce dominación y dirección sobre ella.

Este esquema analítico, que ha sido propuesto para pensar la dimensión moderna de la diferenciación entre estado y sociedad civil, se puede ampliar para pensar la diversidad cultural. Considero que noción puede ser útil para pensar el conjunto de relaciones entre este núcleo configurado por la relación estado-sociedad civil con el conjunto de otras formas sociales y estructuras de autoridad o formas políticas que coexisten en los territorios que han llegado a configurarse como estados modernos y en algunos momentos como estados-nación. Implica pensar

las relaciones entre las formas político-sociales modernas y el conjunto de formas sociales y de autogobierno de culturas con estructura comunitaria, pero también con el conjunto de pueblos que se caracterizan por ser una civilización nómada.

En el eje estado-sociedad civil, se puede pensar sobre todo los procesos de democratización en el seno del estado moderno. En esta segunda línea de horizonte propuesta a través de la ampliación de la categoría de forma primordial, se piensa el horizonte de democratización, de relación y posible democratización entre diferentes pueblos y culturas. Hay una tercera línea de ampliación que se puede hacer en torno a esta categoría de forma primordial que tiene que ver con la consideración del conjunto de relaciones entre la forma político social y resto de la naturaleza, es decir, el cómo se produce y reproduce un orden social y político a través del modo en que se relacionan con resto de la naturaleza, en términos de la obtención y producción de los bienes necesarios para la reproducción de la vida y el despliegue potencialidades o la creación de nuevas condiciones de vida.

Esto implica que a través de la noción de forma primordial cabría también considerar las concepciones del mundo, y a través de ello las concepciones de estado, de política, de condición de lo social, que participan de estas formas de articulación de la forma primordial, así como los proyectos políticos a través de los cuales se han construido.

Me he demorado un poco en bosquejar esta idea de Zavaleta fuertemente centrada en el pensamiento de Gramsci, porque lo que pretendo hacer aquí es pensar por analogía cuestiones relativas de manera más específica a procesos intelectuales o de producción intelectual,

que no dejan de estar incluidos en esa otra preocupación más general. Estas ideas generales sobre forma primordial y determinación dependiente sirven además como el horizonte más global en el cual desarrollo e inserto mis reflexiones más específicas.

Pensar por analogía implica traducción y transformación a la vez, ya que se utilizan categorías elaboradas en otro ámbito diverso al que las originó como forma y alternativa de conceptualización.

Una vez que ya no somos una sociedad cerrada, es decir, que todos nuestros elementos culturales han sido generados internamente, somos una sociedad heterogénea. La conquista nos abrió y junto a otras formas de dominación posteriores, además nos desangraron. Somos sociedades abiertas en principio por la violencia no por la comunicación, en este sentido nada tiene que ver esto con la noción liberal de Popper de la sociedad abierta. Somos sociedades abiertas en el sentido que han penetrado otras culturas, otras ideas, otras fuerzas, y han reorganizado en buena parte la vida social.

Somos sociedades abiertas por las formas modernas de dominación desde la conquista hasta hoy. Tenemos como uno de los resultados la heterogeneidad social y cultural, que es la condición sobre la que debemos pensar y a la vez la condición que debemos pensar.

Dado que en buena medida somos una sociedad abierta por las formas de dominación y no por la comunicación, se puede pensar también que algunas formas de cierre local pueden ser formas de articulación o de construcción o constitución local de autonomía y autodeterminación. Algunas formas de revisionismo histórico nacionalista podría verse desde esta óptica.

El origen de algunas estructuras y elementos de pensamiento no determinan completamente qué se puede hacer con ellos. La autodeterminación no viene de la pureza endógena de las ideas sino de la articulación productiva y reflexiva o del ejercicio libre del lado o patrimonio universalizable de toda producción intelectual y cultural.

En este sentido, el cierre local en la producción intelectual no significa seleccionar exclusivamente aquello que sería originario o telúrico sino una finalización o síntesis local de los heterogéneos elementos de pensamiento. Lo local ya es la presencia simultánea de lo antiguo, lo moderno y en parte también lo global y lo recibido.

Pensar lo local implica pensar cuál es la composición de todos estos elementos. En términos intelectuales implica pensar qué composición de reconocimiento, explicación, reflexividad, valoración y proyección de estas heterogéneas realidades producimos como conciencia o pensamiento.

Lo que me interesa indagar un poco es cuál es la composición de reconocimiento, valoración, reflexividad y proyección de nuestra sociedad, en las condiciones de la reforma moral e intelectual más global de corte liberal que está realizándose en el mundo, por un lado; y también en las condiciones de la dinámica interna de descomposición de la principal matriz ideológica del siglo XX, el nacionalismo, y la emergencia de otros discursos endógenos, por así decirlo, como el katarismo en Bolivia.

Primero cabe bosquejar algunas tendencias en estas dos dimensiones y luego su articulación. Por un lado está la tendencia más fuerte hacia una creciente homogeneización cultural, por lo menos en la superficie de las

síntesis estatales y de los mercados, que resulta de una nueva gran fase de reciclamiento y relanzamiento del capitalismo a escala mundial en el plano de la organización de la economía, y de expansión del liberalismo al nivel de la ideología en cuanto sistema de valores y también liberalismo como modelo de institucionalidad política.

Con la crisis del mundo socialista estos modelos y sistemas de creencias han tendido a extenderse al igual que el principio capitalista para la organización de la economía. La fusión de estos elementos en un proceso de expansión a escala mundial se llama, por algunos, globalización, que es algo así como la presencia o simultaneidad del modo en que los poderes económicos, políticos y culturales del mundo sintetizan los fragmentos de las culturas subalternas que recogen a través de sus redes de comercialización y poder político en esas mismas sociedades, y se presentan básicamente a través de las grandes redes transnacionales de comunicación como la cultura global de esta época.

Parafraseando una otra idea de Zavaleta se podría decir que la globalización o la cultura global es la síntesis connotada del lado dominante de las sociedades a escala mundial. Como el poder hoy se recompone con más fuerza a escala mundial en una nueva fase de transnacionalización, ya no es suficiente articular los elementos tradicionales de las diferentes culturas locales en la construcción u organización de una cultura nacional o de la hegemonía en tanto cultura nacional, sino que se precisa realizar esta misma construcción de articulación de fragmentos de las partes o de las culturas locales en el discurso de presentación y legitimación de las nuevas formas de dominación y dirección de la economía y del poder político a escala mundial.

Desde una perspectiva gramsciana se puede entender el actual proceso llamado de globalización como un proceso de construcción de hegemonía a escala mundial a partir de las estructuras, condiciones y estrategias de la transnacionalización de la economía capitalista, por un lado, y de la transferencia de fases estatales de los estados más poderosos a los estados y sociedades subordinadas que se reforman a sí mismos a imagen y semejanza parcial y de menor jerarquía de los hacedores del poder mundial.

Esta fase de transnacionalización se realiza a condición de modificar algunos obstáculos político-culturales anteriormente existentes. Uno de ellos es abrir las economías nacionales o desorganizar los márgenes de control local de las economías nacionales y el otro es la sustitución de las ideologías y políticas nacionalistas que habrían articulado los modelos de desarrollo nacional.

La globalización como nueva forma de construcción de la hegemonía a escala mundial implica la sustitución ideológica en las sociedades nacionales. Implica el debilitamiento y sustitución de los nacionalismos políticos y culturales. En esta dimensión de los procesos tenemos una implicación compleja, que puede verse en nuestra historia boliviana.

Por un lado, está este proceso llamado de globalización que tiende a producir la homogeneización o introduce un fuerte componente de homogeneización en los procesos sociales y políticos y en su articulación real e imaginaria a escala mundial; y por el otro lado hay un proceso de emergencia de la heterogeneidad social y cultural al interior de las sociedades nacionales, producto de la crisis, descomposición y sustitución del nacionalismo por alguna modalidad liberal.

Se desarticula el tipo de unidad ideológica anterior realizada por la ideología nacionalista que ocultaba o incluía sólo de manera parcial y subordinada el reconocimiento de las culturas subalternas en su síntesis nacional. La crisis del nacionalismo va acompañada por la emergencia y desarrollo de discursos y prácticas que presentan a las culturas subalternas de la forma de dominación y unidad nacionalista en la esfera de lo público, así, renovada,

La crisis del nacionalismo, que entre otras cosas era una forma de unidad aparente, permite un reconocimiento de la heterogeneidad interna del país. En el caso de Bolivia, se da a través de la autopresentación, representación y desarrollo discursivo de los grupos subalternos que a través de algún tipo de politización, es decir, de organización y de autorrepresentación, introducen estos elementos que llevan a tener una imagen más compleja de Bolivia, a la vez más real.

Pero ocurre que esto se da en un tiempo en que al estar en crisis el nacionalismo como ideología estatal y, por lo tanto, como forma de articulación de los márgenes de composición de estado y sociedad civil, con sus respectivos grados de soberanía, esta emergencia de la diversidad social o la autorrepresentación cultural de los grupos subalternos se da en las condiciones de la reforma económica y política bajo el canon del modelo liberal y del proceso de globalización basado en la transnacionalización. ¿Qué implicaciones tiene esto?

Hay una dualidad a varios niveles y una desigualdad al interior de cada uno de ellos. Me explico. Hay transnacionalización y, en consecuencia, nuevo monopolio y homogeneización en el núcleo de las estructuras de poder económico y político a través de los procesos de privatización, que son de transnacionalización en buena

parte. A nivel político también hay transferencia de fases estatales del modelo político que los poderes mundiales tienen para los subalternos. Hay homogeneización en los núcleos económicos y políticos, y hay desarrollo y reconocimiento de la diversidad en la periferia. Pero en la medida en que no hay un núcleo de articulación nacional, esta emergencia de la diversidad acaba sirviendo como fragmento para la construcción hegemónica practicada a través de la globalización.

La otra dualidad se refiere a lo siguiente. La emergencia y reconocimiento de la diversidad cultural sobre todo a través de su autopresentación, se da en un espacio global que ha sido reformado según criterios liberales. La diversidad se presenta y reconoce sobre todo como identidades colectivas, y la reforma moral e intelectual de tipo liberal que está reorganizando las conciencias a nivel mundial y local se formula en términos individualistas, en lo metodológico y en lo ético.

Mientras los núcleos del poder económico y político mundial y sus organizaciones locales, junto a los estados locales que participan de esas redes, se organizan según los criterios de la transnacionalización, la homogeneización y la estandarización según principios de organización capitalista y liberales en lo económico y político, se puede permitir y hasta es útil o funcional que florezcan las expresiones de la diversidad cultural al interior de cada país, ejerciendo tolerancia en esas periferias culturales.

Gramsci ya había pensado que la hegemonía se construye en torno al proyecto de un núcleo clasista que monopoliza el poder económico y político, que para dejar de ser exclusivamente dominante y ser también dirigente, articula partes o fragmentos de los subalternos. Algo así concibo que está ocurriendo ahora a escala mundial. La

emergencia de la expresión cultural y política de la diversidad social es utilizada como fragmento subalterno en la construcción de la hegemonía cultural, es decir, de la articulación global de poder económico, político y de dirección moral e intelectual a nivel mundial en torno a un proyecto clasista que resulta de la fase actual de transnacionalización del capitalismo.

Que esto ocurra no implica que esta emergencia de la diversidad cultural no se pueda explotar cognitivamente en otro sentido a partir de prácticas y de referentes históricos locales. Paso a referirme entonces a esta otra tendencia.

El nacionalismo era una forma de reconocimiento de la realidad histórica boliviana, a la vez que era una de sus formas de desconocimiento u ocultamiento². En sus mejores tiempos de ascenso y de función crítica, el nacionalismo elaboró un reconocimiento de la realidad de manera selectiva o al seleccionar de doble manera los hechos históricos valorando algunos negativamente y otros positivamente en relación a la idea regulativa del desarrollo de la conciencia nacional y de la nación como entidad macrohistórica y finalidad política a su vez; es decir, producía una conciencia de un presente real en base a una revalorización de los hechos pretéritos.

Por el otro lado, procesaba esa selección valorativa en base a la proyección de esa unidad en un tiempo futuro. La unidad político cultural que era un objetivo futuro se vuelve un filtro para procesar también la conciencia del presente. En este sentido, la unidad se vuelve un mecanismo de ocultamiento de la diversidad. Para tener fuerza la idea nación del nacionalismo tenía que a su vez subrepresentar o anular las diferencias internas. La des-

2 Este es el modo en que Althusser concibe la ideología.

articulación del nacionalismo abre la posibilidad de entrar a conocer, reconocer y reflexionar sobre esa diversidad cultural unificada políticamente de manera aparente.

El momento de crisis del nacionalismo en el país es un momento de apertura o de posibilidad de conocer más la diversidad, pero esto es más posible en la medida en que los sujetos subalternos, antes pero también ahora, presenten sus diferencias en los espacios de comunicación o en el ámbito político cultural nacional. Los discursos y las formas de conciencia que circulan en la nueva reforma mundial de corte liberal más bien difunden la idea de la creciente homogeneización de la vida en las sociedades contemporáneas.

Sin politización y autorrepresentación de la diversidad cultural interna no hay posibilidad de avanzar en el conocimiento y reconocimiento, en el pensamiento reflexivo sobre nuestra realidad.

Por el otro lado, circula una combinación de dos cosas: la crítica de los metarrelatos, es decir, de las fundamentaciones o síntesis de las formas nacionalistas, socialistas y fundamentalistas en general, de totalización de los proyectos de sociedad o de dirección de la vida social; pero a la vez circula un otro metarrelato como modelo normativo, ético e intelectual, de esta época de crisis, crítica y sustitución de las grandes fundamentaciones y proyectos de sociedad: el liberalismo.

El posmodernismo aparece como el discurso genérico de deconstrucción de esos grandes relatos y como forma de conciencia de la fragmentación contemporánea posterior. A la vez el liberalismo aparece como el discurso de la organización económica y política, y como concepción moral, de estos tiempos en esas condiciones.

La idea es que el liberalismo sería el único marco formal, político sobre todo, y neutral, que permitiría la coexistencia de varias formas de vida.

En tiempos neoliberales se vive la descomposición de lo nacional sobre todo allá donde esto era la organización de límites a poderes transnacionales e imperialistas.

Uno no puede pensarse a sí mismo como un átomo liberal y que eso nos sirva como orientación reflexiva en la vida. Para esto uno generalmente se piensa en relación a historias, a una historia, y éstas dentro de ciertos horizontes. El horizonte nacional fue el tipo de referente histórico que en tiempos modernos utilizábamos para articular un tipo de conciencia que reúna la reflexión sobre lo individual y el reconocimiento de nuestras historias individuales como el resultado de procesos sociales de muy larga data.

Las fronteras nacionales no sólo eran límites jurídicos y políticos sino que también eran, se podría decir, límites y horizontes epistemológicos al interior de los cuales se producía el conocimiento social y la configuración de la conciencia individual o del propio yo.

Cuando la forma de configuración de la conciencia nacional no reconocía la diversidad cultural y social esto acababa afectando negativamente el desarrollo de las identidades subalternas y ocultadas. La falta de reconocimiento acaba introduciendo insuficiencias, bloqueos y distorsiones en el desarrollo de los negados, como lo ha estudiado extensamente Charles Taylor³. Por el otro lado acaba produciendo la ilusión de una homogeneidad o unidad cultural; pero a pesar de estos déficit de reco-

3 Taylor, Charles, *Multiculturalism and the politics of recognition*, Princeton University Press, 1992.

nocimiento, las negaciones y ocultamientos y las unificaciones ilusorias, el horizonte nacional era el momento de encuentro en que se daban las articulaciones discursivas que eran el modo de reconocimiento o conciencia de estar en el mundo que tenían los individuos.

La desorganización del horizonte nacional, entonces, tiene y tendrá efectos sobre los procesos de articulación de la conciencia individual y colectiva, es decir, sobre los horizontes o marcos de referencia para la construcción de la identificación colectiva y personal.

En estas condiciones y en el seno de estas tendencias ¿qué se puede hacer para pensarse a uno mismo en el mundo?, es decir, para pensar la autonomía individual y la colectiva en los márgenes del sistema de relaciones que hacen nuestra vida social?

Considero que un modo de ejercer autonomía intelectual es inventarse a sí mismo la imagen de su vida y el mapa de su recorrido histórico, además de los fines, claro. Esto implica que para tener una imagen verosímil de sí mismo un requisito ineludible es conocer más historia, producir más conocimiento histórico y articular esos datos históricos en una producción de conciencia reflexiva. Al saber más o menos a qué respondemos, de dónde venimos, cómo nos hemos formado, podemos tener condiciones para pensar lo que queremos ser y qué condiciones existen para realizar las proyecciones que así elaboramos.

Uno puede ser más autónomo cuando puede explicar mejor quién es y qué es su realidad, en relación a otros discursos externos que ofertarían una explicación y una imagen desde fuera.

Volviendo a la idea inicial de Zavaleta, aquí diría que uno recibe de manera dependiente la oferta de imagen y explicación externa cuando internamente no ha preparado una buena composición o una composición superior de reconocimiento, valoración, reflexividad y proyección de su historia individual y colectiva. Esto es, una conciencia organizada y productiva o autoproducida puede resistir la oferta de una identificación desde fuera de su sociedad.

Considero que en las sociedades contemporáneas abiertas por la violencia y atravesadas por la comunicación, es secundario el origen de muchas de las ideas que utilizamos en la producción de nuestra imagen y de la conciencia individual y colectiva. Lo importante es qué se hace, qué síntesis se produce. En este sentido, estoy abogando por la utilización de cualquier elemento intelectual y cultural para pensar nuestra realidad; sin embargo, el trabajo de articulación de esta conciencia no puede ser tan indiscriminado. La historia, nuestra historia es la fuente de iluminación, a la vez que la cantera que tenemos que trabajar. Las diversas teorías e ideas del más diverso origen son los medios a través de los cuales podemos convertir el conocimiento de esos hechos históricos en una conciencia reflexiva de nuestra situación en el mundo y en este tiempo. Se necesita la confrontación y diálogo de esas diversas reflexiones para corregir y desarrollar la imagen y comprensión que se ha producido con cada una de ellas.

Para ser autónomos hay que producir la propia síntesis de los hechos históricos, y los conceptos e ideas que sirven para explicarlos y situarlos y situarnos a nosotros mismos en el mundo. Producir la propia síntesis no siempre significa aplicar una teoría general para dar cuenta de los hechos de la historia local, sino también producir ideas,

nuevas ideas, que junto a aquellas que asimilamos o recibimos de diverso origen permitan que haya pensamiento y no simple recepción y repetición de ideas e imágenes.

Un modo de dominar es producir la imagen o discurso a través del cual los subalternos se acaban reconociendo a sí mismos. Se puede decir que uno ejerce libertad o libertades cuando es capaz de sobreponer la imagen y conciencia histórica que uno mismo se ha producido, sobre otros intentos de definir nuestra ubicación en el mundo. Esto se puede hacer por la vía de la insistencia en torno a matrices de tradición o ancestrales, cuando éstas existen todavía, o por la vía de la invención de uno mismo a partir de su historia, lo cual implica una articulación más o menos equilibrada de reconocimiento histórico, explicación o reflexión y proyección a partir de ello. Los mejores inventos son los que pueden superar la historia porque la conocen en parte.

En este sentido casi cualquier idea proveniente de otro lugar y otras historias podemos universalizarla al pensar nuestra historia, que es la piedra de toque esencial. Si no se piensa la propia historia no hay posibilidades de autonomía intelectual y de autonomía en el pensamiento y en la vida social y política.

Para pensar con autodeterminación y para la autodeterminación considero que hay que producir conocimiento, es decir, una explicación contrastable o con pretensiones y posibilidades de, verosimilitud intersubjetiva, y a la vez realizar una proyección de ese conocimiento en tanto ubicación de uno mismo en el mundo y su historia.

Si es que para ser autónomo hay que autoconocerse, por un lado, y autodirigirse, por el otro, como diría Kant, aquí hay condicionamientos en ambos sentidos. Para au-

dirigirse hay que conocer y autoconocerse como condición de posibilidad, pero también al revés, para conocer y autoconocerse hay que auto-dirigirse en alguna medida significativa.

La mejor manera de dirigirse a uno mismo, y la más fuerte, es produciendo el conocimiento histórico, los medios para el conocimiento histórico transformando algunos existentes para producir nuevo conocimiento histórico; organizando las instituciones de gobierno político de la sociedad; y dándose los propios fines individuales y colectivos.

Una fuerte tendencia del mundo de hoy es a que los fines y los medios vengan de fuera como determinación externa, como parte de la globalización, como parte de la estrategia de construcción de hegemonía a escala mundial en la actual fase de transnacionalización del capitalismo. Los fines y los medios que se están plasmando y utilizando en las reformas de la economía y del estado actualmente, en gran parte son la recepción de la determinación externa.

El tipo de reforma moral e intelectual que acompaña la privatización y transnacionalización de la economía, como también las reformas institucionales del estado, se realiza a través de la difusión, circulación y aceptación, en último término, de un modelo más normativo que de una estrategia cognitiva; es decir, la idea liberal del mundo no es una estrategia para conocer sino una estrategia para ordenar la realidad, en este caso para reordenarla. El discurso liberal dominante dice: ya no se esfuerzan por conocer las diferencias locales y a partir de eso elaborar estrategias culturales y políticas alternativas, todas éstas han fracasado, el liberalismo es el conocimiento intemporal y la norma de la naturaleza humana, en conse-

cuencia, es su normatividad negativa. Dice que no deben intentarse otras aventuras globales de civilización.

La aceptación de la imagen liberal común de la globalización es una renuncia a pensarse a uno mismo, aunque sea también en términos liberales. Inclusive parte de las ciencias sociales dejan de ser un trabajo de producción de conocimiento y se vuelven una especie de traducción a sistemas categoriales o teóricos de la ideología abstracta o de la cultura del lado dominante de la organización mundial. Las ciencias sociales tienden a convertirse en una mediación de la ideología global a través de su presentación por medio de otra ideología: la del discurso científico como distancia ideológica respecto de los procesos históricos.

La autodeterminación en el pensamiento como en la política no pasa por la negación de ideas foráneas, lejanas o de otras matrices culturales, sino más bien por su universalización y su apropiación local o nacionalización. Universalizar una idea proveniente de otras sociedades e historias, significa el utilizarla para pensar reflexivamente nuestra propia historia y proyectarnos en ella; es decir, transformarla en otro ámbito.

En este sentido, autodeterminación en el pensamiento significa tener la capacidad de poder recibir todas las ideas de las más diferentes matrices culturales y utilizarlas para producir el autoconocimiento y el darse los propios fines o la autodirección.

Considero que la autodeterminación en el pensamiento no pasa necesariamente por encontrar una esencia o varias esencias culturales originarias en nuestro país como estrategia y punto de partida; la pienso en un sentido más constructivista y relativista, como actividad intelectual

abierta al conjunto de las ideas del mundo, para recibir las y buscarlas pero no como definición interna de uno mismo sino como elementos que si bien pueden transformar nuestra propia identificación y conciencia histórica, son utilizados para producir otro conocimiento e inventarse la propia imagen y su recorrido en el tiempo, en todas sus direcciones.

Este proceso intelectual, sin embargo, no ocurre en el aire o en el espacio subjetivo exclusivamente, sino que hay que referirlo a la composición global de la sociedad local. Con esto vuelvo a los marcos de referencia del principio.

El referente básico en torno al cual se piensa el conjunto de todos estos aspectos es la articulación local o nacional entre estado y sociedad civil o lo que Zavaleta llamó la forma primordial. Para mí esto también significa que desarrollar la autodeterminación al nivel intelectual es trabajar, continuar trabajando sobre la explicación de cómo históricamente se han dado las articulaciones entre estado y sociedad civil y los márgenes de autodeterminación política y de autoconocimiento que esas construcciones sociales han permitido, así como las articulaciones entre diferentes tipos de sociedad que contienen un país. Esto tiene que ver sobre todo con el lado del reconocimiento y explicación o reflexión sobre la propia historia.

Por el otro lado, en lo que concierne a la proyección o el lanzarse en el tiempo a partir de lo que sabemos de nosotros mismos y de lo que queremos ser, también el pensamiento para la autodeterminación tiene que referirse a cómo articular localmente estado y sociedad civil y a la articulación entre sociedades, de tal manera que la forma de gobierno, unidad y dirección de la sociedad corresponda a la composición y a los fines que su sociedad

civil y las otras sociedades que contienen el país se están planteando. El pensamiento que quiere ser autónomo no puede quedarse en el plano de la conciencia histórica y la teoría, sino que también entra al plano político cultural cuando tiene que plantearse los fines de su pensamiento y de su vida.

Autodeterminarse en el pensamiento implica, entonces, pensar las formas de articulación de la forma primordial, es decir, las formas de la organización de las culturas o de la totalización político-cultural relativa a su tiempo y lugar.

Si la forma primordial, en términos histórico-políticos es débil, hay menos posibilidades de resistir a las definiciones externas de lo que somos y debemos ser. Si la forma primordial es fuerte y vigorosa también lo será como resultado del proceso en que esa unidad político cultural resulta de la capacidad interna de explicar nuestra historia y proyectarnos en el tiempo con fines propios.

La articulación de una forma primordial fuerte y vigorosa considero que forma parte del proceso de construcción y desarrollo de la propia autonomía intelectual. Pero pensar la propia forma primordial no es suficiente, necesitamos pasar el horizonte interior a una comprensión comparada y a grados de generalización de las ideas explicativas. Esta estrategia necesita de América Latina como horizonte epistemológico.

La producción del conocimiento local en las ciencias sociales

Se podría empezar preguntándonos sobre los dos componentes del tema de reflexión: ¿qué implica producir conocimiento y qué es lo local de éste? Aunque el conjunto del texto versa sobre esto, cabe recalcar de inicio la idea de que el conocimiento es una producción. Esto implica que es el resultado del trabajo de la imaginación humana para elaborar ideas, conceptos, sistemas de ideas que articulen un margen más o menos amplio de dimensiones de la vida social que nos permitan comunicar lo que consideramos los procesos estructurantes o las formas más o menos permanentes o regulares en el tiempo en las que se están organizando las sociedades, los modos de su cambio e inclusive las experiencias individuales en el seno de ellas. Además, cabe pensar no sólo el proceso histórico de formación y de reproducción sino los procesos por medio de los cuales las sociedades siguen produciéndose a sí mismas, a través de cambios más o menos moleculares a veces, con grandes rupturas otras veces.

Dado que el conocimiento es producido, esto implica que en tanto elaboración humana y producto de nuestra imaginación el conocimiento no está predeterminado a

adquirir una forma única preestablecida. Se elabora, más bien, un conjunto más o menos amplio de alternativas, que tienen que probar su capacidad de verosimilitud y de explicación. Es posible que la gente reconozca con mayor amplitud algunos de los procesos que les toca vivir. Cabe imaginar las articulaciones estructurales y causales que están más allá de la mirada individual, de la simple vista y de la narración y descripción de los hechos.

Lo local generalmente ha significado lo específico, en contraposición a lo general. Generalmente en este sentido están planteadas las relaciones entre la teoría general y el estudio de los procesos socio-históricos específicos. La teoría general portaría los elementos o las leyes de regularidad que nos permitirían explicar los más diversos casos de historia específica o local. Las que tienen consistencia científica serían las que sirven para explicar diversos casos del mismo tipo de fenómeno, a la vez que así corroborarían o se someterían a prueba su científicidad. En este sentido, lo local sería aquello que, a través de un conjunto de enunciados descriptivos, subsumimos en las leyes generales, para explicar nuestro caso a través de la mediación de lo general.

Es sobre este punto que quiero pensar problemáticamente y sugerir algunas ideas para trabajar no exclusivamente por esta vía deductiva sino también necesariamente por la vía de la producción de más teoría. En esta otra veta de trabajo, lo local implica pensar desde adentro de la historia de los procesos que se pretenden explicar o hacer inteligibles. En este sentido, la producción local de pensamiento y el trabajar desde adentro es una idea epistemológica, a la vez que una idea o un principio ético. El ejercicio de este principio ético abre la posibilidad de elaboración cognitiva. Lo local necesariamente es un lugar y un tiempo que se está estudiando. Amplia las

condiciones de posibilidad del trabajo de investigación y de explicación, ya que sobre todo implica el pensar desde dentro de la historia que se está estudiando y de varios modos de estar dentro de la historia. Implica trabajar las fuentes documentales antiguas, de diversas épocas, diversos tipos de testimonio, tomando en cuenta el conjunto de creencias locales o tradiciones internas al objeto de estudio en tanto proceso social como también las teorías que se han dado para pensarse a sí mismos.

Otra connotación de lo local se relaciona al hecho de que todo proceso social, conjunto o sistema de relaciones sociales, no es algo que produce o reproduce condiciones de vida tal cual una y otra vez; se reproduce en la variación. La vida social no se caracteriza por haberse configurado alguna vez en un pasado más o menos remoto, para luego regularmente repetirla en los mismos patrones o pautas de asociación, gobierno y producción del orden social. Uno de los rasgos de lo humano es su capacidad de imaginarse nuevas formas de vida, a veces mejores, a veces peores, o ambas cosas combinadas de diverso modo en conjuntos más o menos cambiantes de instituciones y de relaciones sociales.

Esto implica que es necesario pensar con fuerza la dimensión productiva y creativa de lo social, y esto siempre es local. Las novedades y los cambios no son producto del movimiento que captan las teorías generales; ya que no existe una sociedad en general en el mundo, a pesar de la configuración de un sistema mundial, sino que siempre hay historias específicas en las que se están configurando las novedades en el mundo de lo social. En este sentido, lo local siempre es el lugar y el momento del cambio, de la novedad. Su comprensión y explicación es una de las principales tareas de las ciencias sociales. Una vez que se configuraron teorías generales por un buen tiempo se

han orientado más a dar cuenta del orden constituido y, por lo tanto, de los procesos de su reproducción regular.

En un segundo momento me pregunto ¿cómo se produce el conocimiento local? Respondo a través de algunos puntos sucesivos.

Primero, cabría considerar lo que se puede llamar las condiciones de posibilidad. Como parte de estas condiciones de posibilidad cabe distinguir primero el conocimiento histórico. Para producir conocimiento local es necesario un amplio conocimiento histórico y haber escudriñado en las más diversas fuentes y en las diversas dimensiones de los procesos que configuraron la vida política, social, y cultural de un país o de aquello que se constituye nuestro objeto de estudio. Mejor si conocemos varias versiones de la historia de lo que estamos estudiando, historias sobre las varias dimensiones de lo que pretendemos explicar. La historia es la condición primordial en la producción del conocimiento local.

En segundo lugar considero que es importante también conocer no sólo las versiones historiográficas articuladas por los profesionales o historiadores sino también conocer las interpretaciones que los individuos y las colectividades han articulado sobre la historia de una sociedad o de un país, o de un pueblo, un lugar. Es necesario tener en cuenta y articular el conocimiento elaborado ya como historia con recursos de las más diversas ciencias sociales, con las diversas formas en que los grupos sociales y los individuos han representado y han dado sentido a esos procesos que han vivido.

Un tercer componente importante en la producción del conocimiento local es el conocimiento de un conjunto más o menos amplio de teorías generales, aunque el

investigador haya optado por una estrategia teórica especial o específica. Es necesario que también conozca y tenga en cuenta las otras teorías alternativas existentes, de tal modo que al ir utilizando su estrategia teórica tenga presente otras como una especie de pantalla de vigilancia que le permite analizar si es que su teoría, sus conceptos y sus métodos son más productivos o tienen una mayor capacidad que las otras alternativas existentes; las cuales a su vez pueden servir como un recurso complementario que puede ser articulado a través de una debida transformación que no produzca disonancia conceptual, sino una coherencia explicativa.

Las teorías generales o probabilísticas son las que nos permiten captar lo macro, lo estructural, lo causal, lo invisible a simple vista. Las teorías generales también pueden ser vistas como el producto de una larga historia de acumulación de conocimiento, que a su vez pasa por sustituciones, reformas y desarrollos del conjunto de ideas que utilizamos para pensar lo social.

El cuarto componente tiene que ver con aquello que es necesario para dar cuenta de lo específico y de lo nuevo. Las teorías generales nos permiten dar cuenta de lo que es conocido a partir de otros procesos históricos, de otras experiencias, que de manera comparada han permitido elaborar ideas generales que permiten explicar otros procesos históricos. Esto implica que es necesario producir más teoría e imaginarse métodos, nuevos métodos, o variaciones a los métodos ya existentes.

La idea general que quiero sostener a través de todo este trabajo es que para poder producir conocimiento local o más conocimiento es necesario producir también más teoría, un poco de teoría nueva, métodos nuevos; sino tendemos a quedarnos con la ilustración -a través de

un caso más- de las relaciones causales ya contenidas en una teoría general más o menos aceptada en una disciplina y en determinado campo de trabajo de investigación. Cabe argumentar que estas nuevas teorías o la producción de más teoría y métodos, por un lado, es algo que viene o está alimentado desde la historia local que estamos pensando y, por el otro, viene también de formación especial y acumulación específica -en términos cognitivos- que cada uno de los investigadores contiene como condición de posibilidad y potencial a explotar para producir nuevos recursos para la investigación a nivel teórico y metodológico. La historia intelectual personal de los investigadores es también una fuente principal o condición de posibilidad de la producción de nueva teoría, ya que también es una historia de formación o preparación para nuevas producciones. A través de la investigación se vuelve también una historia de producción, creatividad, cambio, mutación de los conceptos.

Otro modo de producir conocimiento local consiste en la producción de síntesis mayores, es decir, articulaciones de más dimensiones en relación a los trabajos previamente realizados, en el sentido en que el horizonte se vuelve más macro y multidimensional; pero también esto puede ser algo que ocurre por la otra vía, es decir, que dentro de un horizonte ya trazado más o menos general, la investigación permite trabajar hacia adentro, produciendo mayores especificaciones, o dando cuenta de la complejidad hacia los niveles más micro, lo cual también es una síntesis mayor, aunque no abarque necesariamente los horizontes más macro en los que se puede pensar los procesos sociales. Esto es algo que se puede ver por los dos lados, es decir, tener en cuenta más dimensiones necesita la producción de más conceptos para poder nombrar y explicar las relaciones de aquello que todavía no había sido investigado y explicado.

El avance en las teorías generales viene alimentado por el avance en la producción del conocimiento local en algunas historias y procesos, que a veces llegan a producir, a través del tiempo, resultados al nivel de la teoría general como desarrollo ampliación y también corrección y reforma del sistema de conceptos. Por otro lado, se puede avanzar en el conocimiento investigando aspectos, espacios y tiempos de la vida social antes no trabajados con el mismo conjunto de conceptos y de métodos ya existentes, produciendo así una red un poco más densa y continúa de relaciones sociales, es decir, producir una síntesis cognitiva que implique un mayor conjunto de relaciones explicadas, aunque sea con el mismo conjunto de conceptos preexistentes. Este tipo de trabajo, por lo general, tiende a producir en algún momento la generación de variaciones en los métodos, en los conceptos y la producción de nuevas categorías. El empezar a trabajar con conceptos ya existentes en espacios, casos y dimensiones aún no trabajadas es una primera fase que en algún momento del trabajo de investigación lleva a la producción de nuevas categorías, es decir, de nueva teoría y nueva metodología.

En un tercer momento de esta reflexión quisiera plantear algunas ideas más específicas sobre cómo se puede avanzar en la producción de conocimiento local. En principio lo hago a partir de la idea de forma primordial de René Zavaleta.

La forma primordial, como ya se mencionó, se refiere al modo en que en cada historia nacional, o en cada sociedad o país, se ha ido componiendo el conjunto de relaciones entre los procesos que organizan la producción, la reproducción social, la cultura, con los procesos de gobierno político y de organización política, que modernamente adquieren la forma de estado. La forma primordial implica pensar el cómo en cada país se ha construido

internamente la articulación de sus dimensiones sociales y políticas. Esto puede ser pensado también como un proceso a través del cual la sociedad ha producido su forma política de dirección. En este sentido, se trata de investigar las relaciones de correspondencia o de distancia y de conflicto que se han establecido entre los más diversos procesos sociales, tanto económicos como culturales, con los procesos políticos de gobierno y dirección de ese país o esa sociedad. Cabe pensar la forma primordial en su movimiento histórico, es decir, es necesario investigar y pensar su proceso formativo, los procesos de cambio, las tendencias, así como las formas resultantes que organizan por periodos más o menos significativos la vida productiva y la vida política.

Pensar la forma primordial implica también dar cuenta de lo que Zavaleta llamaba la acumulación especial de cada proceso histórico. El análisis y la reconstrucción de la forma primordial se puede hacer en primera instancia utilizando una de las estrategias teóricas generales existentes, que permiten armar la estructura explicativa de lo que estamos estudiando, pero a eso luego necesariamente tenemos que articular un proceso de producción de más teoría, que es la que nos permitiría dar cuenta de la especificidad y a la vez de la novedad que cada proceso histórico va produciendo; ya que lo local no sólo implica lo diferente al resto de las sociedades, sino también el cómo cada historia va difiriendo en relación a su tiempo anterior, a su pasado o la simple reproducción del orden social.

Planteo como esquema una idea de cómo concibo la composición de la producción del conocimiento local utilizando como base las ideas de Zavaleta y algunas que estoy experimentando a partir de su propuesta. Diría que la producción del conocimiento local es una composi-

ción de teorías y metodologías generales, más lo que se podría llamar la lógica del lugar, es decir, la acumulación específica de cada historia, la producción de nueva teoría y metodología, más lo que llamaría epistemología experimental.

Concibo lo que llamo epistemología experimental a partir de algunos supuestos. Si se concibe que el conocimiento final es imposible porque uno de los rasgos constitutivos de la vida social es que son procesos que no sólo repiten lo ya existente, sino que lo van modificando ineluctablemente, aunque sea a través de un tiempo más o menos largo, sobre todo porque hay creatividad humana y la capacidad de modificar sus propias condiciones de vida, sus concepciones y sus modos de explicarse a sí mismos, en este sentido ninguna teoría general por más consistente que sea es definitiva o tiene un cierre intelectual definitivo. Esto implica que si queremos investigar no basta simplemente aplicar de manera deductiva las teorías y métodos ya existentes, es necesario también producir teorías y métodos para dar cuenta no sólo de las especificidades histórico-sociales sino también de aquello que a cada momento se produce como novedad, como cambio, como mutación, como creación y autocreación en los procesos sociales. Para esto los investigadores elaboran un conjunto de ideas sobre lo que conciben como conocimiento y sobre cómo se puede conocer, en primera instancia en torno al conjunto de ideas existentes ya aprobadas y circulando en el ámbito de la discusión teórica y metodológica, es decir, el núcleo de lo que ya es reconocido como ciencia en cada una de las disciplinas y las relaciones interdisciplinarias. A partir de eso y más allá de eso, la investigación implica que el sujeto pensante empieza a armar hipótesis de trabajo que, por lo general, son pensadas como la determinación de relaciones causa-

les entre hechos observados a partir de teorías generales existentes. Aquí, la idea es que también hay hipótesis de trabajo en la fase de producción experimental de ideas, de conceptos, incluso de sistemas de ideas, y no solo hipótesis sobre relaciones a partir de ideas y métodos ya existentes. En este proceso también se va pensando modificaciones a las ideas sobre lo que es conocer. Si estamos dirigidos a penetrar o explicar algo no trabajado todavía, el proceso de elaborar algún instrumental cognitivo para dar cuenta de ello tiende también a modificar nuestras ideas sobre lo que es conocer y sobre todo sobre cómo conocer.

En este sentido, la producción del conocimiento local es esta doble dimensión de dar cuenta de lo específico y de lo nuevo, ya que lo nuevo por lo general siempre aparece localmente, aunque luego adquiriera márgenes más o menos significativos de mundialización. Es un proceso que tiende a modificar nuestras ideas epistemológicas, es decir, nuestras ideas sobre lo que es conocer, sobre todo nuestras ideas metodológicas sobre cómo conocer. Si avanzamos seriamente en la producción del conocimiento local, también avanzamos en modificaciones sobre nuestras ideas sobre conocimiento y el proceso de producción del conocimiento, ya que en la producción del conocimiento local se necesita de una reflexividad significativa. Para ir más allá de la simple aplicación deductiva de teorías y leyes generales, que es una fase, para dar cuenta de lo local tenemos que pensar los límites de esa estrategia e imaginar los caminos para avanzar más allá. Visto desde otro lado, es pensar más bien desde adentro. En este sentido, las experiencias significativas de producción de conocimiento local han estado acompañadas de procesos de reflexión epistemológica, aunque no se llamen así, sobre los límites de la teoría general que, aunque parezca paradójico, llevan a la producción de más teoría

general a partir de esas críticas de los límites, que es lo que ha permitido avanzar cognitivamente.

Considero que la producción del conocimiento local tiene esta carga de experimentación cognitiva, sobre todo si es que pensamos esto como un proceso que puede incluir varios intentos, fracasos, avances, retrocesos, que sólo en la perspectiva del tiempo llegan a producir resultados más o menos aceptados como ciencia social o como explicación coherente y verosímil de los hechos y los procesos. En síntesis, sostengo que la producción del conocimiento local implica una reflexión y revisión epistemológica sobre los límites de las teorías generales y, en consecuencia, innovaciones metodológicas, categoriales e incluso a nivel de sistemas conceptuales, para hacer posible el conocimiento de lo específico y nuevo.

Otras condiciones y elementos que forman parte de la epistemología experimental de los investigadores tiene que ver con el conocimiento y utilización del conjunto de ideas, de categorías, de métodos y estrategias de investigación que están siendo desarrolladas en las más diversas disciplinas y han presentado resultados favorables que se puedan convertir en una fuente para producir nuevas síntesis en otros ámbitos. Esto está siendo productivo hoy, a la vez que también bastante criticado por otros. Para evitar una especie de eclecticismo o transposición fácil de un lenguaje conceptual o de un sistema de signos teóricos de una disciplina a otra, que también se puede convertir en una especie de deducción que no dé cuenta de lo nuevo y reduzca una dimensión a los parámetros de inteligibilidad producidos para otra, creo que es necesario desplegar esa experimentación de nuevas síntesis en la extrapolación entre disciplinas. Del conocimiento de la disciplina y su historia podemos pasar al estudio de la historia de otras y sus capacidades y estrategias explicativas, para llevar más allá la nuestra.

Pasemos a una otra dimensión de los procesos de producción de conocimiento, la dimensión intersubjetiva. Si nos tomamos en serio la idea de producción del conocimiento local, cabe pensar que también lo local es algo compuesto por varios sujetos que no comparten la misma estrategia de explicación, interpretación y dotación de sentido en los procesos sociales. Esto implica que si pensamos desde adentro de la historia hay que reconstruir e incluir las otras explicaciones existentes, las otras concepciones del mundo y de los hechos que se han producido en el seno de una historia, con las cuales hay que dialogar a través de la simpatía, la crítica y la conversación dialógica. En este sentido, lo que yo llamo epistemología experimental también implica elaborar ideas sobre cómo conversar con los otros sujetos investigadores e investigados, no en términos de la simple fuente de información sino también como fuente de explicación, de autoexplicación. Esto implica que una epistemología experimental implica elaborar estrategias de dialogo y concebir, en consecuencia, un proceso de elaboración del conocimiento en el que las ideas se van modificando, se van complejizando a través de este proceso. Esto implica que si llegamos a algún margen de objetividad, éste no resulta de haber reducido al grado cero nuestra subjetividad, sino más bien de haber ampliado el margen de intersubjetividad incluido en nuestras explicaciones y en el proceso de investigación.

Por último, se podría decir que la producción del conocimiento local implica también un proceso de autoconocimiento, es decir, de conocimiento de los procesos sociales que nos han constituido como sujetos, como subjetividad reflexiva que trata de reconstruir los procesos históricos a través de la producción de métodos, conceptos, narraciones, descripciones, que en su composición se puedan llamar conocimiento.

II

América Latina como horizonte epistemológico

Pensar América Latina

América Latina es un territorio y un horizonte cultural e histórico que se piensa de manera plural, por varios motivos, lo bosquejo tomando como eje la consideración de las condiciones históricas e intelectuales de posibilidad de estas formas de pensamiento. Parto de un bosquejo de periodización para explicar los problemas y tendencias contemporáneas. El fondo histórico de América Latina es la configuración del orden colonial, que es resultado de la conquista de españoles y portugueses, mucho más tarde también por otras fuerzas coloniales. Aquí, me interesa sugerir un esquema de fases de descolonización, presentado de manera sintética, para dar un fondo histórico a la problematización sobre una de las configuraciones contemporáneas.

Se podría distinguir tres fases de descolonización. La primera fase resulta de los procesos de independencia o el quiebre del orden colonial español y la fundación de nuevos estados con un formato más o menos moderno y liberal de república, con algún grado de división de poderes; aunque en la mayor parte de los países se da sobre la base de la antigua estructura socioeconómica de origen colonial, que se caracterizaba por el predominio de

estructuras patrimoniales de propiedad de la tierra, en las que se mantuvieron por un tiempo más o menos largo -según los territorios o región- relaciones de esclavitud y de servidumbre. Estas se combinaron con enclaves de economía capitalista. En ese sentido, muchos de los países se pueden caracterizar, durante el siglo XIX, como una formación social tributaria más que como sociedades modernas.¹

En esta primera fase de descolonización se trata del quiebre del colonialismo europeo que integraba a los territorios conquistados como parte de su imperio, pero manteniendo lo que después desde la sociología y desde los movimientos político-intelectuales de las sociedades subalternas se ha dado en llamar colonialismo interno, es decir, la jerarquización de dos tipos de sociedades, en una situación en la que los herederos que son continuadores de la cultura colonial reorganizan el poder político y social bajo su dirección y mantienen una diversidad de pueblos y culturas bajo una condición de desconocimiento o de reconocimiento jerárquico y desigual, en la mayor parte de los casos sin el reconocimiento de la condición de ciudadanía.

Una de las facetas de esta primera fase del descolonización ha sido un proceso de revolución pasiva, por medio del cual las oligarquías terratenientes y mineras se van transformando en burguesías, sobre todo a través del modo en que se reorganizan las relaciones con el sistema mundial y esto condiciona un cambio en las relaciones sociales entre propietarios y trabajadores en cada país. A esta primera fase u ola de independencia le sigue, a veces casi desde el inicio, una ola la expansión del imperialis-

1 Aquí se utiliza la noción de formación social tributaria en el sentido propuesto por Samir Amin en *Clases y naciones*, El Viejo Topo, Barcelona, 1979.

mo, que crea las condiciones de lo que genéricamente el pensamiento crítico en América Latina ha llamado por un tiempo neocolonialismo, es decir, la subordinación de los estados post independentistas a los núcleos de expansión del capital en la fase imperialista, sobre todo hacia fines del siglo XIX y durante el siglo XX.

A esta ola imperialista responde una segunda fase de descolonización que tiene que ver con los procesos de construcción de estados-nación, en la que la descolonización sobre todo se plantea en relación a las estructuras de dominio, determinación y de poder imperialista.

Esta segunda fase de descolonización está articulada por procesos de nacionalización de los recursos naturales como también de la población, en la medida en que se ha acompañado de procesos de democratización en el sentido de reconocimiento de su ciudadanía y sufragio universal, lo cual también se ha complementado con procesos de modernización ampliada, sobre todo allá donde se han emprendido procesos de industrialización a través de la sustitución de importaciones; así como también de procesos de reforma agraria que han sustituido relaciones de servidumbre por un régimen de pequeña propiedad generando la condición campesina.

Esta segunda fase algunos países la han experimentado a través de procesos de revolución pasiva o de transformación de las oligarquías dominantes en sujetos burgueses y modernos, sobre todo a través de la articulación con los intelectuales provenientes de capas medias que han generado los partidos o las fuerzas políticas que han dirigido estos procesos. En la medida en que esta segunda fase de descolonización ha implicado la articulación política del pueblo contra la oligarquía interna y contra el imperialismo, ha tomado rasgos más o menos populistas

en los países que han experimentado con más fuerza el proceso de construcción de un estado-nación.

A esta segunda fase le siguen dos periodos que tienen la misma finalidad: las dictaduras militares y el neoliberalismo, que en breve han consistido en una desarticulación del estado-nación, la creación de las condiciones de una creciente penetración de los capitales transnacionales y de las instituciones de regulación internacional que preparan los modelos normativos para este cambio de articulación con el sistema mundial. La fase de las dictaduras ha estado orientada a reprimir a parte de la sociedad civil que sostuvo los procesos de construcción del estado-nación y los márgenes de democratización que lo acompañaron, privatizando en parte la economía pero manteniendo todavía el núcleo del capitalismo de estado. La fase neoliberal de implementación del modelo económico y político de transnacionalización ha sido simultánea a procesos de instauración de regímenes del reconocimiento de derechos políticos y de procesos de selección de gobernantes a través de sistemas de partidos y elecciones, la llamada transición a la democracia; aunque en Chile se hace bajo la dictadura.

La segunda fase se caracterizó precisamente por un proceso de construcción de estado-nación y de democratización política en el sentido de integración. La fase neoliberal se caracteriza por reformas políticas que instauran regímenes representativos pero que concentran la riqueza, desnacionalizan los procesos de explotación de los recursos naturales y las estructuras económicas manufactureras también, generando en el mediano plazo fuertes crisis de desintegración social, de crisis fiscal e incapacidad de financiamiento de varios estos estados.

En respuesta a este momento neocolonial se configura la tercera fase de descolonización, aunque no responde exclusivamente a las causas de este momento previo. Bosquejo del siguiente modo este tercer momento de los procesos de descolonización

En algunos lugares de América Latina se estaría viendo una tercera fase de descolonización que tiene dos trayectorias, que en algún caso se combinan y en otros se diferencian. Por un lado, están los procesos de recomposición interna de las sociedades y los gobiernos en el sentido de ponerle límites al modelo neoliberal a través de la recuperación de algunos márgenes significativos de autonomía política y económica, a través de gobiernos de izquierda o de centroizquierda que se han hecho cargo de la dirección estatal en América Latina en el último tiempo; pero sobre todo me quiero referir a la otra modalidad que implica una combinación de proceso de cuestionamiento y puesta de límites al modelo neoliberal, que sigue la trayectoria previamente descrita, para lo cual de manera sustantiva se articula un proceso de cuestionamiento del colonialismo interno, que ha llevado a la demanda de reformas constitucionales a través de asambleas constituyentes en el horizonte de lo que se ha dado por enunciar como un estado plurinacional, que ya ha producido nuevas constituciones en países como Bolivia y Ecuador. Esta es una tendencia que se está desplegando con temporalidad diferentes en otros países donde existe una diversidad cultural significativa y todavía hay una fuerte presencia de colonialismo interno en la forma de configurar las relaciones entre pueblos y culturas al interior de cada uno de estos países.

Estos procesos tuvieron un componente de democratización, en un sentido ampliado que implica una recomposición de los sistemas de partidos y el tipo de represen-

tación de sujetos presentes en ellos. Ha ido cambiando la composición de los parlamentos que durante los años 80s y 90s han estado ocupados predominantemente por partidos de empresarios y representantes de este bloque de intereses político-económicos. Esto se articula a procesos activados que están dirigidos a implantar igualdad entre los diferentes pueblos y culturas. El núcleo central, en relación a la construcción de un estado plurinacional, es el reconocimiento de formas de autogobierno, en versiones más débiles implica reconocimiento de derechos colectivos, que es la transformación de formas políticas macro de otras culturas en derechos especiales en el seno de las instituciones de la cultura dominante.

En los países en los que se ha tratado el tema plurinacional la recomposición interna se ha dado a través del movimiento sociales y el desarrollo y crecimiento de partidos socialistas o de trabajadores que han permitido redefinir los márgenes de autonomía del estado al ganar elecciones, aunque sin haber cambiado el modelo económico. A partir de este bosquejo o esquema de fases quiero hacer algunas reflexiones sobre el modo de pensar América Latina, que contiene a su vez una caracterización de las configuraciones históricas político-sociales contemporáneas, sobre todo en el ámbito donde se ha planteado el tema de la plurinacionalidad.

La primera hipótesis interpretativa que sugiero es que el planteamiento de la plurinacionalidad, que de manera más reconocida aparece como un planteamiento político, ha sido imaginado, demandado, promovido y procesado por la articulación como sujetos políticos y movimientos políticos de algunos de los pueblos y culturas subalternos desde tiempos coloniales, que han estado demandando el reconocimiento de su cultura, no sólo en términos de identidad, lenguaje, costumbres y modos de vestir, sino

también de sus territorios y estructuras de autoridad o formas de autogobierno. Esta es la veta o la fuerza principal. Aquí sugiero algunos elementos para tener una visión más amplia del proceso, que tienen que ver con cómo se piensa la articulación de modernidad y plurinacionalidad.

Considero que hoy se está articulando y desplegando una fase de este tercer momento de descolonización, que está atacando las relaciones de colonialismo interno, es un resultado de formas de interpenetración de algunas facetas de la modernidad y de la movilización de matrices culturales de pueblos que han experimentado o sufrido la colonización, sobre todo por la veta en que se articulan modernidad y democracia.

Uno de los rasgos de la modernidad es un proceso de creciente diferenciación estructural, pero también de creciente diferenciación cultural. Uno de los rasgos de la modernidad es que un núcleo central de su articulación consiste en la concentración de la propiedad de los medios de producción. En esto consiste el proceso de desarrollo del capitalismo, que tuvo como su correlato la concentración de la vida política y del poder político en el estado que surge como un aparato militar burocrático y de derecho pero no democrático. Con el tiempo éste es reformado a través de lo que genéricamente podemos llamar democratización, es decir, un conjunto de procesos a través de los cuales se ha ido reduciendo ese grado de monopolio y concentración a través de la lucha por el reconocimiento e incorporación de derechos políticos de participación y, luego, de derechos sociales que implican la redistribución de la riqueza, aunque no modifiquen el tipo de sociedad.

Esto ha implicado que parte de los derechos conquistados y reconocidos, los derechos políticos, a la vez que han sido producidos por una pluralidad de sujetos que han atravesado el estado (que no deja de ser una forma de monopolio), que ha tenido que ir reconociendo la presencia y la representación de algunos sectores de la sociedad, sobre todo aquellos que han desarrollado capacidad de organización, de autorrepresentación y de propuesta para los horizontes del país en los cuales se han constituido.

La configuración del horizonte de la plurinacionalidad se está dando como resultado de una de las fases de democratización del estado moderno, que tiene que enfrentar su reforma respondiendo con el reconocimiento de igualdad política y cultural entre diferentes pueblos y culturas, que lo han planteado como problema político central y como resultado de su capacidad de autoorganización y movilización, que ha puesto en crisis a los gobiernos del ciclo neoliberal y ha llevado o dirigido este proceso y esta demanda a la reforma y diseño de un estado plurinacional a través de una asamblea constituyente, es decir, a través de una de las formas de reforma del estado que es parte de la historia política de las sociedades modernas.

Por lo general, las asambleas constituyentes se han dado en momentos revolucionarios. Hoy están siendo planteadas como una forma de reconstitución y de salida de fuertes crisis económicas y políticas, que han sido generadas por el modo de reconfigurar el mundo social en tiempos neoliberales.

Esto implica que ya se ha practicado en parte la reforma de los estados a través de formas y procesos políticos existentes en el seno de la cultura política moderna, pero que llevan a cuestionar o modificar uno de sus prejuici-

cios centrales, es decir, la superioridad de las instituciones económicas, sociales y políticas modernas por sobre las instituciones de las culturas que han sido históricamente colonizadas. Implica que en un espacio político moderno han penetrado sujetos políticos que vienen de matrices culturales, políticas y sociales no modernas, demandando la reforma de este núcleo político cultural duro, que ha implicado que en las fases anteriores de descolonización, sobre todo en la de construcción del estado-nación, los sujetos que son parte de otras culturas y pueblos hayan sido integrados según los patrones de ciudadanización propios de las sociedades modernas, sobre todo con predominio de los patrones de individuación propios del liberalismo, que es sólo una de las formas de cultura política moderna.

Estamos viviendo momentos en los que una de las trayectorias de la modernidad se articula con un proceso y fuerzas de descolonización que van a plantear uno de los núcleos centrales de su proyecto civilizatorio, que es la superioridad de lo moderno sobre el resto de los conjuntos de relaciones sociales que han configurado una diversidad de culturas.

Quiero pasar a plantear la siguiente pregunta: ¿cuándo es que América Latina tiene sentido, en particular para sujetos subalternos y también para culturas históricamente subalternas? Por un lado, se podría pensar en América Latina en tanto ha sido un modo de nombrar estos territorios por parte estrategias modernas neocoloniales, se convierte en la fase de independencia, inclusive en la de construcción de estados-nación, en un horizonte de identificación en el seno de la cultura dominante, es decir, entre aquellos sujetos sobre todo dirigentes en cada uno de los países, que incluso pensaron durante mucho tiempo la nación en

base a un núcleo hispano-católico, es decir, en base a elementos característicos de la cultura colonial dominante.

Hay momentos en los que América Latina cobra sentido para un conjunto mayor de sujetos sociales y culturales, son aquellos momentos en que históricamente en América Latina se han experimentado procesos de democratización y de construcción de estados-nación, es decir, momentos en los que se han producido procesos de inclusión, que han generado sentimientos de pertenencia para una parte de los sujetos provenientes de matriz comunitaria con otra forma estructura social moderna. Muchos de ellos fueron transformados de comunarios en proletarios en los procesos de industrialización, algunos otros fueron transformados en campesinos a través de la reforma agraria, bajo patrones de reparto de la tierra en términos de pequeña propiedad privada. Aunque varios de ellos hayan seguido manteniendo una identificación con su pueblo y cultura, y hayan seguido hablando su lengua, se ha creado también un sentimiento de participación en la nación, en tanto esto ha significado una reforma de los modos de exclusión y de dominación previamente existentes. De hecho, lo que llamamos nacional-popular en América Latina está compuesto por la presencia y articulación a través de una acción más o menos autónoma de estos sujetos en configuraciones en las que se articulan con sujetos obreros y capas medias que se han generado como resultado de relaciones más o menos modernas.

Con el tiempo para sectores populares América Latina sobre todo ha tenido sentido cuando se han experimentado procesos de independencia, ampliación de la autonomía política y el margen de soberanía contra poderes y estructuras neocoloniales, es decir, cuando se han experimentado procesos de nacionalización y de recuperación

del control de los recursos naturales. En breve, considero que América Latina ha tenido sentido para los sectores populares cuando se han configurado procesos de democratización y de articulación de condiciones de posibilidad de una soberanía política, que ha implicado una mayor integración de sectores subalternos en sus respectivos países; también ha tenido sentido, pero doloroso, cuando aquellas experiencias que configuraron un horizonte de esperanza y la experiencia de la posibilidad del cambio, han sido boicoteadas, saboteadas y quebradas por la intervención militar y política de fuerzas imperialistas.

Considero que la comprensión y el modo de pensar América Latina se va ampliando en la medida en que se complejiza la concepción del horizonte interior de cada uno de los países, lo cual por lo general es propiciado por una reforma política y social interna, por procesos de democratización y descolonización. El desarrollo de la concepción de América Latina no es un producto principal de una mayor información sobre los rasgos comunes del conjunto de los países o de cómo forman parte de estrategias geopolíticas regionales y globales, que es importante y parte de, pero sobre todo se debe a que se experimenta procesos de maduración significativos cuando al interior de cada país se produce una reforma que amplía la capacidad del margen de autoconocimiento interno, que luego se puede y se necesita irradiar hacia otros países, en la medida en que pueden generar o ampliar las condiciones de autoconocimiento otros territorios, a la vez que se traslada al horizonte interior algunas experiencias de auto comprensión ampliada que han sido generadas en el seno de otros países, tanto para comprender aquello que era invisible, desconocido, negado o mal concebido previamente, o también sobre las formas en

que nos articulamos regionalmente a partir de iniciativas propias o somos articulados a través de geopolíticas de dominación regional.

En este sentido, quiero proponer una alternativa para pensar sobre todo esta tercera fase de descolonización, en la que el horizonte interno de algunos países de América Latina se ha reformado a través del planteamiento de un estado plurinacional.

Para esto sugiero la recuperación de la categoría de forma primordial, que guía este libro. Con la noción de forma primordial René Zavaleta propuso pensar el modo en que condiciones modernas se relacionan estado y sociedad civil como un proceso de construcción histórica, sujeta a cambios y transformaciones, así como también el conjunto de mediaciones a través de las cuales se produce esa articulación. El objetivo del uso esta categoría es pensar la dimensión política inter-estatal, es decir, que una forma primordial articulada términos de comunicación, continuidad, retroalimentación positiva entre desarrollo estatal, la organización de la economía, estructuras sociales y dinámica cultural, genera un proceso de producción del poder desde dentro que es capaz de resistir determinaciones externas e inclusive de articular determinaciones sobre otros países o ámbitos territoriales. En cambio cuando esta articulación es débil y está procesada a través de distancias, contradicciones, procesos de exclusión, y discriminación, se genera una forma primordial débil que es incapaz de resistir, o resiste muy débilmente, las determinaciones externas, generando lo que se ha llamado dependencia. En este sentido, la dependencia no sólo es producto de las determinaciones imperialistas y de las dinámicas de configuración del sistema mundial sino que también del modo de recepción de las mismas, es decir, de la modalidad de articulación de la forma primordial.

En la medida en que las determinaciones externas sean más continuas y hayan penetrado más ampliamente la organización de la vida económica, política y social, se vuelven parte más importante de la configuración interna de la forma primordial.

Se puede observar en los últimos tiempos que cuando la modernidad en cierto sentido ha agotado su capacidad de generar alternativas políticas y económicas, lo cual se puede ver de manera flagrante en las tendencias políticas en Europa, en las que las posiciones de derecha y racistas van creciendo y las formas de configuración previa de la izquierda, tanto socialdemócrata como socialista y comunista, no han logrado articular un nuevo horizonte de proyecto. Los socialdemócratas se han ido asimilando a las estrategias neoliberales y los comunistas a las viejas visiones socialdemócratas. En esta coyuntura la experiencia de los límites de la reforma democrática interna en los horizontes modernos y la pluralidad existente en las periferias, en particular aquella que existe en América Latina está siendo la que genera algunas condiciones de posibilidad de la reforma y el cambio político, inclusive de una nueva fase de descolonización, que implica enfrentar el desmontaje del colonialismo interno, que ha sido el más persistente a través de los siglos. Está siendo posible a través de la constitución de sendos movimientos comunitarios que tienen como proyecto la plurinacionalidad, que han generado una primera ronda de reformas constitucionales que han girado en torno al reconocimiento de la diversidad cultural, las lenguas, las culturas, y en algún caso territorios y formas de autogobierno; aunque esto todavía se ha procesado en torno al modelo del estado moderno, que se está siendo reformado por estos ingredientes de multiculturalidad y plurinacionalidad. Considero que esta va a ser una de las líneas de desarrollo

político en algunos países de América Latina hacia adelante, incluso en aquellos países como Bolivia y Ecuador donde se han dado las primeras reformas constitucionales que incluyen plurinacionalidad, por el hecho de que no han acabado de desmontar la centralidad de las instituciones políticas y económicas modernas, sin connotar que éstas tengan que ser totalmente superadas, es posible que en adelante se experimenten nuevas fases de ampliación de procesos de descolonización y descentramiento de los núcleos y de las formas de superioridad que giran todavía en torno a organización capitalista de los procesos de producción, redistribución de la riqueza y apropiación de la riqueza y de organización de la vida política bajo la forma estatal representativa, que en realidad es delegativa.

Hay varias formas de pensar América Latina, algunas la toman como objeto, sobre el cual hay que desplegar estrategias de dominación y apropiación de sus recursos, contra la dirección de las poblaciones. También hay varias formas de pensar América Latina desde dentro, como horizonte de producción de vida social y política en el que se puedan ejercer de manera creciente libertades y formas de solidaridad y de complementación. En este sentido, por lo menos hay dos facetas. Una es la explicación histórica de las formas de configuración de lo social y cultural en América Latina y otra que tiene que ver también con la dimensión de proyecto o de construcción sociopolítica hacia adelante.

Las alternativas para pensar América Latina siempre están marcadas por el tiempo y el lugar desde donde se piensa la configuración del mundo y el horizonte interior, que contiene una carga de conocimiento en la medida que podamos tener un horizonte intermedio para configurar la autonomía intelectual, moral y política que es América Latina, sobre todo en cuanto horizonte de luchas por la configuración o la producción de un orden social y político a partir de libertades.

La producción teórica para pensar América Latina

I.

Me pregunto ¿qué significa la historia y lo social en América Latina? A partir de la experiencia y producción de René Zavaleta puedo decir que pensar es producir síntesis, varias síntesis.

Hacer historia es producir una síntesis de hechos, selectivamente articulados, para producir sentido, inteligibilidad y verosimilitud a través de la idea de causalidad. La causalidad es una construcción intelectual que pretende reconstruir el proceso socio-histórico a través de síntesis de hechos. Los hechos seleccionados en modelos y narraciones causales responden a los criterios de significancia o valencia estructural, acumulación, condensación y mutación o cambio cualitativo. Los hechos se seleccionan para representar los diferentes momentos del proceso. En este doble sentido casi toda historia es teleológica y simbólica. La teleología causalista difiere de la historicista en el hecho de que privilegia las estructuras socio-económicas, la otra las estructuras culturales y simbólicas.

¿Cómo sintetizar hechos producidos por estructuras sociales heterogéneas? En principio se puede decir que cada conjunto de estructuras sociales produce otro conjunto de estructuras a partir de las cuales se elaboran sus explicaciones e interpretaciones. Un mismo conjunto de estructuras culturales produce ya varias formas de explicar e interpretar cuando la cultura se vuelve plural y se diversifica internamente como parte de su desarrollo.

La pretensión etnocéntrica ha consistido en pretender la capacidad de explicar la historia de otras culturas y sociedades desde la suya o una que se pretende superior. En América Latina la mirada o pensamiento etnocéntrico ha sido encarnado por colonizadores y colonizados. El núcleo institucional y discursivo en torno al cual se han construido muchos de los países latinoamericanos responde a la cultura e instituciones del conquistador que ha sobrepuesto su sociedad a las conquistadas. Así, se instaaura la condición de ceguera e incomprensión de los territorios sociales que se domina.

Por eso, por un buen tiempo los procesos de construcción estatal son proyectos y acciones de modernización, son sus procesos de reconocimiento y conocimiento social. Muchas construcciones estatales latinoamericanas se hacen a base de negaciones, desconocimientos y destrucciones.

El colonialismo combinó conocimiento político funcional con racismo estamental y destrucción del excedente de organización social en relación a sus necesidades de acumulación.

Los nacionalismos son la pretensión hegeliana de negación, conservación y novedad. Negación del colonialismo. Conservación de la cultura señorial del conquistador

y parte de las estructurales patrimonialistas y terratenientes que hacían al orden colonial. La producción del estado-nación como novedad que afirma unas inventadas raíces históricas y comunidad de cultura y tradición.

Los nacionalismos son una voluntad de síntesis hacia delante, con más o menos pasado, de una síntesis en los hechos, como fusión cuando las cosas se articulan en términos de construcción hegemónica, o como selección simbólica cuando se trata de interpretación política y partisana de la historia.

El nacionalismo o la mayoría de los nacionalismos han sido un discurso anti-colonial, elaborado en el seno de la cultura dominante, se vuelve así cuando se vuelve a trasladar al centro los valores y fines de autonomía y soberanía. Una buena parte de los nacionalismos más vigorosos reclamaron para sí la virtud del enraizamiento local junto a su sintonía con las tendencias del mundo moderno. Fueron la forma del optimismo político y con eso se reformó estados.

El nacionalismo es y fue una voluntad de pensar y hacer lo local generalmente por la vía de la homogeneización mestiza. En sus mejores momentos combinó producción de conocimiento con proyecto o proyección política. Un conocimiento que sustituya las versiones liberales y señoriales de la historia nacional bajo la forma de negación de la nación, que permita convocar emotiva, intelectual y políticamente a la gente para la acción y movilización política, es decir, que trabaje para el proyecto político.

Quiero volver a la idea de que pensar es articular y producir síntesis. En este sentido la clave es cómo, con qué y en qué momentos se puede producir esas síntesis. Un modo de hacerlo es utilizando teorías generales

ya existentes para dar cuenta de los procesos históricos nacionales específicos. Esto en el sentido de suponer o pensar que toda categoría es un artificio de síntesis y articulación a la vez, tanto en la descripción como en la explicación. También, son síntesis parciales que permiten enlazar con otros hechos, dimensiones, aspectos, considerando que casi toda idea o categoría forma parte de un sistema o conjunto dentro del cual produce sentido y eficacia.

La idea que tengo a partir del trabajo de Zavaleta es que para producir conocimiento, más aún en condiciones de heterogeneidad estructural y cultural, no basta aplicar bien teorías ya existentes sino que se hace necesario producir más teoría, esto es, más ideas o categorías de síntesis parcial y de articulaciones de las especificidades. Sobre todo se necesita: a) categorías de penetración en lo heterogéneo, b) categorías de articulación de lo heterogéneo.

Esto implica que es necesario producir categorías de síntesis en las fronteras entre diferentes tipos de racionalidad. Para explicar esto voy a plantear una serie de momentos de producción teórica. El problema y el dilema de pensar la complejidad y el conjunto de especificidades de América Latina no fue enfrentado por Zavaleta a través de la opción de rechazar las teorías sociales modernas. Después de ese rechazo no queda como resultado lo latinoamericano sino una diversidad de culturas y lenguas e historias diferentes que sólo tienen en común lo que produjeron las unificaciones previas a la conquista, esto es, la quechuización por los incas y la unificación maya y azteca, que son de diferente índole cada una.

II.

América Latina es un modo de pensar un horizonte común; pero si nos adentramos vemos que América Latina contiene una diversidad de historias y diferentes construcciones estatales y de sistemas de relaciones sociales. Esto ocurre cuando comparamos entre un país y otro, pero también cuando la mirada se centra en cada uno de los países se encuentra que cada historia nacional contiene también diversidad de historias. En algunos países hay una diversidad estructural, cultural y significativa. En este sentido el reto que se plantea es cómo pensar y explicar la diversidad contenida en cada historia nacional y, a la vez, pensar en lo latinoamericano.

Considero que en el trabajo de Zavaleta, América Latina aparece como un horizonte histórico político, que permitiría hacer el análisis comparativo, pero a la vez también en el proceso de reconstrucción de cada historia nacional se utiliza esa síntesis para comprender cada país. El punto que me interesa resaltar, sin embargo, es que para pasar a explicar la diversidad, que es el punto central, Zavaleta realiza, a la par, una reflexión epistemológica acompañada de una producción teórica. La diversidad tiene que ser explicada en términos históricos y en sus resultados político sociales. Para esto Zavaleta propuso la idea y categoría de la forma primordial, que es desarrollada en relación con su contrario, la noción de determinación dependiente o externa.

La idea de forma primordial sirve para explicar el modo en que cada historia local se ha articulado el proceso de organización la sociedad en sus diversas estructuras y la forma de gobierno, o dicho de otro modo la

relación entre estado y sociedad civil. La noción de forma primordial sirve para dar cuenta de la construcción local del poder, así como para la construcción local interna de la forma social y la política.

Para Zavaleta la clave para explicarse y comprender la vida política de los países es estudiar el proceso histórico por el cual se han articulado las diversas formas primordiales en cada país y luego el modo de relación histórica entre formas primordiales de diferentes países.

Esto implica un tipo de principio metodológico y ético a la vez. Esto consiste en que lo primero es reconstruir la historia interna, la acumulación especial en el seno de cada relación estado-sociedad civil o lo que él también llamó el horizonte interior en términos de espacio de conocimiento y de tiempo histórico. Para la tarea de explicación, esto tiene primacía sobre el análisis comparado en base al uso de modelos teóricos generales y de una manera nomológica deductiva, es decir, tratar de explicar la historia de un país a partir de los puntos comunes que tendrían en relación al modelo general que fue construido en base a un conjunto pequeño de historias centrales para pensar los tiempos modernos.

En este sentido, por lo general las diferencias son aquello que no entra dentro del modelo; éstas no son explicadas, a veces sólo son descritas como el excedente. El uso de los modelos nomológico-deductivos deja pendiente la explicación de la especificidad de cada historia o acumulación de los hechos en el seno de diferentes estados-nación. Ante el hecho y el reto de pensar la diferencia, la diversidad y especificidad de los hechos históricos, una de las alternativas que históricamente se han desarrollado es la de abandonar el uso de los modelos causales de explicación histórica y optar por la interpretación en una clave más culturalista y hermenéutica.

El reto que Zavaleta se plantea consiste en pensar, a partir de las ciencias sociales, la diversidad no sólo entre los diferentes estados-nación o historias sino también al interior de cada uno de ellos. En tanto se trabaja en tanto ciencia social, no se puede abandonar totalmente la explicación causal. Zavaleta tampoco lo hace. Lo que enfrenta es el problema del uso de teorías generales para explicar la diversidad. Esto implica pensar los límites de su utilización y, por lo tanto, la necesidad de pensar en teorías y procesos intelectuales complementarios para dar cuenta de la especificidad y la diversidad, no como simple desviación o excedente respecto del modelo general.

El asunto, entonces, en relación a cómo pensar América Latina, se plantearía del siguiente modo. Por un lado tenemos un horizonte histórico-territorial general, que es el de América Latina que va ha servir a la vez como horizonte de comparación en términos de un recorte de tiempos históricos y de territorios, y como el horizonte de comparación entre lo que se supone que es lo más común en relación a otros territorios, continentes y tipos de sociedad. Por el otro lado, se tiene el recurso a teorías generales, en particular a una que es la teoría marxista, para dar cuenta de los procesos causales y de las determinaciones estructurales.

Como una tercera dimensión se puede distinguir el estudio de la formación histórica de las formas primordiales de cada uno de los países de América Latina. Lo que hizo Zavaleta, sobre todo, es estudiar la historia boliviana y elaborar un conjunto de explicaciones sobre ella, y producto del exilio y de haber vivido en algunos otros países como Chile, Uruguay y México sobre todo, ha logrado explicaciones más sintéticas sobre los procesos de construcción del poder político y de las articulaciones de la forma primordial en algunos países de América Lati-

na. La clave en todo este proceso, es justamente estudiar desde dentro el cómo se ido constituyendo la forma primordial. Los países sobre los que opinó con mayor autoridad y en base a una mayor elaboración son aquellos cuya historia él conoció desde dentro.

Esta mirada volcada hacia lo interior requirió de la idea de momento constitutivo. Esta es una proposición teórica de Zavaleta que, sin embargo, tiene algunos antecedentes en la historia del pensamiento social; sobre todo está presente en el pensamiento de Tocqueville. Cabe desarrollar aquí, sin embargo, la modalidad en que Zavaleta explota y desarrolla la idea de momento constitutivo. Se refiere al tiempo social de articulación de la forma primordial, momento en que cuajan, se articulan y definen en los términos más generales, más fuertes, las estructuras y la forma en que éstas van a procesar la producción y reproducción del orden social y político en un tiempo más o menos largo.

Una forma primordial no es algo que se defina de una vez y para siempre. Es un proceso en el que las cosas pueden ir cambiando o moviéndose constantemente; pero ese movimiento puede ser para desarrollarlas, consolidarlas o para producir un proceso de descomposición. La idea de ese momento constitutivo sirve para pensar ese momento de síntesis productiva en la articulación de una forma primordial. En este sentido, se refiere a un conjunto de hechos históricos que marca esa producción de la forma o destino de un país o sociedad. A la vez la idea de momento constitutivo contiene también una carga epistemológica, esto es, la idea de que en el proceso de producción de conocimiento hay que remontarse a ese momento crucial de constitución de la forma de articulación del conjunto de procesos sociales, que

marca un tiempo histórico que sería algo así como la larga duración¹.

La idea de momento constitutivo significa que no se puede conocer de igual modo a partir de cualquier hecho histórico o de cualquier coyuntura o fase de la historia de un país, sino que si bien se toma como punto de partida cualquiera de éstos, hay que remontarse hasta encontrar ese momento. Esto implica que la indagación empieza retrocediendo en el sentido de la búsqueda de ese momento de la articulación macro. Es también una búsqueda de las causas, así como del sentido de los hechos históricos. Una vez que se ha logrado dar cuenta de él, se vuelve a avanzar hacia adelante resignificando o explicándose de un nuevo modo los hechos a partir de o a la luz de ese momento constitutivo.

Esto puede tener un pro y un contra, por un lado aporta el nudo de producción estructural y causal macro a partir del actual se puede explicar el tiempo posterior, pero precisamente por eso también se puede correr el riesgo de reducir los acontecimientos posteriores al horizonte de sentido definido por el momento constitutivo. El trabajo de explicación histórica tiene entonces que tener el cuidado de dar cuenta de ambas cosas, de las determinaciones del momento constitutivo así como de las variaciones y novedades que se van produciendo en cada nuevo hecho histórico.

Zavaleta trabaja en una combinación que consiste en dar cuenta de la causa estructural y de la acumulación especial de los hechos de cada historia. Para pensar esta dimensión de la causa legal estructural Zavaleta recurrió como teoría general al marxismo, que para él era la teoría

1 Braudel, Fernand. *La historia y las ciencias sociales*, Alianza Editorial, Madrid, 1982.

que había pensado la configuración del tiempo histórico de la modernidad. En la medida que desde la colonización hemos sido incorporados a esta temporalidad, aunque sólo sea parcialmente, en ese margen también se hace pertinente para pensar nuestra inserción en el mundo bajo la dominación colonial y capitalista. De Marx y algunos de sus seguidores más creativos, como Gramsci, en parte también Lenin, Zavaleta retoma el conjunto de categorías y la teoría general que le permitiría pensar la producción de lo social y lo político en tiempos modernos, en particular la formación de los estados-nación. El marxismo, así, aporta, por un lado, la teoría general para entender y explicar la época o el tiempo histórico de la modernidad y, por el otro, también introduce o aporta esta dimensión internacional o cosmopolita para pensar en lo social y lo político; en términos político ideológicos implica el internacionalismo proletario.

Zavaleta tiene la peculiaridad de articular lo que él mismo llamó, siguiendo la pauta del marxismo italiano, la centralidad proletaria con el internacionalismo proletario. Ambas cosas no significan, sin embargo, en el trabajo de Zavaleta el hecho de que metodológica, ideológica y políticamente, primero esté la dimensión mundo o un conjunto de determinaciones externas para pensar la formación interna de la nación, sino más bien algo diferente, que consistiría en que la centralidad proletaria es el hecho histórico que permite pensar la forma primordial. No en todo lados existe esto. En ese sentido se hace más difícil la utilización del marxismo como estrategia para explicar la historia de un país. El caso boliviano es algo que se configura después de varias décadas y acaba de madurar hacia la década de los 60 y tiene un momento de revelación en la constitución de la asamblea popular el año 70. En este sentido, la centralidad proletaria no

implica la primacía que proviene de la visión de un proletariado internacional, para pensar la política nacional. El internacionalismo proletario tampoco implicaría la primacía de una línea común de acción por encima de los procesos de construcción del poder político local y de la manera en que las diferentes clases obreras participan en la constitución de la sociedad civil y en las formas de dominación del estado o de cuestionamiento y reforma del mismo.

Se puede plantear una relación entre deseo, posición política y situación epistemológica. El deseo de comprender la especificidad y la complejidad local interna está ligado al deseo de construcción política. En el caso de la historia intelectual y política de Zavaleta, esto está ligado al deseo de comprender las causas de la descomposición y derrota de la revolución nacional; lo que antes también estuvo ligado al deseo de constituir la nación. Sin embargo, la mayor penetración y desarrollo de un conjunto de ideas que permiten dar cuenta de la complejidad de las contradicciones internas está relacionado a este momento de la derrota y no al momento de constitución, o lo que se llamó el desarrollo de la conciencia nacional, que tenía más bien como eje primordial el desarrollo de la nación y no así las causas de las contradicciones internas y también de ciertas imposibilidades históricamente acumuladas para constituir el estado-nación en Bolivia.

A propósito de esto, cabe señalar la otra idea importante que Zavaleta desarrolló para estudiar la especificidad en la acumulación específica de cada historia local: la idea de crisis, en particular la idea de crisis como método de conocimiento. A partir de la crisis, de los síntomas de descomposición en la forma política y social, se empieza a rastrear el momento de articulación de eso que en la coyuntura se está descomponiendo o desarmando, has-

ta llegar al momento constitutivo. De la crisis se va al momento constitutivo. De ahí se recorre todo el camino que lleva a la crisis que sirvió como punto de partida en la indagación. Como se verá aquí no está operando un modelo teleológico de fases de desarrollo, aunque se podría partir también de un momento que se podría llamar constitutivo o de inicio, a partir del cual luego se va configurando y determinando fases de desarrollo sucesivo.

Aquí el pensamiento opera de otro modo. Primero identifica una crisis histórica y a partir de eso retrocede hasta el momento constitutivo. Esto implica que no hay un modelo teleológico subyacente en fases sucesivas de desarrollo a partir de las cuales se ordenen los hechos históricos. Zavaleta se planteó complicar la pregunta que se había formulado Marx, que consistía en plantearse el cómo conocer y qué se puede conocer en condiciones de dominación, en particular de la dominación y explotación moderna articulada y organizada como capitalismo mundial. La teoría que luego se conoció como marxismo, consiste en una explicación causal de aquello que la ideología dominante imperante en la vida cotidiana y a través de los procesos de reproducción social no permitirían ver. En este sentido, la ciencia social implica trabajar por debajo de la ideología y desmontándola. Zavaleta enfrentó ese reto, unido a otro: ¿cómo conocer no sólo en condiciones de dominación capitalista, del conjunto de lo que Marx llamó formaciones aparentes (sobre lo cual Zavaleta escribió uno de sus textos más teóricos de desarrollo de teoría política marxista), sino también ¿cómo conocer en condiciones de la dominación colonial que ha producido la sobreposición de la diversidad de culturas y tiempos históricos y de civilizaciones?, para lo cual Zavaleta recurrió a la noción de lo abigarrado.

Lo abigarrado es un modo de pensar la diversidad conflictiva y contradictoria producida por el colonialismo. Lo abigarrado es aquello que no podría ser explicado por el uso nomológico-deductivo de una teoría general. Cabe recordar el hecho de que una de las condiciones que hace posible el postular la ciencia moderna y las ciencias sociales con pretensiones de validez general, es el hecho de que se haya producido previamente una homogenización de la sustancia social o el objeto que se pretende explicar. En la medida en que lo real sea heterogéneo y compuesto, una teoría simple y general tiende a fracasar. Sirve para explicar sólo una de las partes o de las dimensiones de lo real complejo y heterogéneo.

En este sentido lo abigarrado es un límite para las ciencias sociales, la experiencia de la complejidad donde sus pretensiones de universalidad o de resolver a partir de un esquema simple de categorías experimenta sus límites. Lo abigarrado es lo complejo, heterogéneo, además en condiciones de dominación, lo cual implica mayores complicaciones o dificultades para el conocimiento. Lo colonial y lo capitalista configuran formas intrincadas de dominación y de velamiento de las relaciones sociales. El grado de abigarramiento que existe en los procesos históricos de articulación de cada forma primordial es un índice de su debilidad, del grado de colonialismo que aún mantienen.

Por lo general, las explicaciones del proceso de formación de las formas primordiales de América Latina han sido elaboradas a partir de la visión de la cultura dominante. En algunos casos los momentos de penetración cognitiva propiciada por el revisionismo histórico nacionalista en varios de los países latinoamericanos, se hizo como una reinterpretación y reconstrucción histórica a partir de otro punto de vista en el seno de la misma cul-

tura dominante. La nación fue utilizada como una noción movida contra la colonia pero sobre todo contra el momento político de dominación de la colonia y no así como una sustitución global de la cultura dominante. En ese sentido, si bien las formas de nacionalismo que se han desarrollado en América Latina han implicado una sustitución cognitiva, es decir la mirada hacia adentro y la reconstrucción del país de la autoimagen del país desde dentro, contra las definiciones e imágenes elaboradas y otorgadas desde fuera, desde los poderes coloniales e imperialistas, esto no ha implicado el dar cuenta de la complejidad y diversidad interna que se ha configurado y reconfigurado por el largo período de la dominación colonial y su continuación imperialista.

Los nacionalismos, por lo general, adoptaron un discurso y la ideología política del estado-nación generado en las historias europeas sobre todo, y en menor medida la ciencia social que servía o podría servir para dar una explicación causal histórica de esos procesos. En algunos otros casos se ha introducido con mayor peso elementos de ciencia social.

III.

América Latina, entonces, es algo que pasa por el rodeo de pensar la construcción local de la forma primordial en cada uno de los países de América Latina.

América Latina es un horizonte cultural histórico y territorial, un horizonte de síntesis. Lo que hemos podido

aprender e indagar en cada historia y acumulación local, a veces puede funcionar de modo reductivo, recurrimos a la idea de América Latina como un conjunto de lugares comunes de los cuales precisamente no conocemos el proceso de conformación local de las formas primordiales. Arbitrariamente le atribuimos rasgos comunes, a partir de datos fragmentarios. Este es un modo bastante usual de hacer caracterizaciones sobre América Latina, es decir, recolectar datos fragmentarios provenientes de las historias de diferentes países y a partir de eso construir una caracterización o una tipología de formas políticas y estructuras sociales latinoamericanas. A esto cabe contraponer el recaudo o la idea de que cada uno de esos fragmentos o hechos adquiere sentido en una articulación de hechos y de estructuras, no sólo en una coyuntura o en el momento del cual fueron extraídos sino también en una articulación más o menos larga, que es cada historia local.

Estas ideas, como momento constitutivo, la crisis como método y forma primordial, que he elegido selectivamente del trabajo de Zavaleta para dar cuenta del modo que enfrenta el trabajo de pensar Bolivia y América Latina, son categorías que sirven para pensar, creo yo, otras historias, no solamente la boliviana. Ahora bien, para dar cuenta de la historia boliviana, Zavaleta elaboró otro conjunto de categorías intermedias, que sirven para dar cuenta de la acumulación histórica nacional, categorías como medio compuesto, acumulación en el seno de la clase, autodeterminación de las masas y otras. Esto no implica que ahí acabe su utilidad, creo que pueden ser útiles también para pensar en cómo se producen articulaciones especiales en otras historias nacionales, teniendo el debido cuidado de no encontrar un caso más de lo mismo, sino de que estas categorías sirvan para dar cuenta de articulaciones y acumulaciones históricas especiales. La

producción de estas categorías tienen la finalidad de que sirvan como instrumentos para dar cuenta de las articulaciones diferenciales y específicas de cada historia, no la de pensar un caso más del mismo tipo de fenómeno en cada una o en diversas historias nacionales.

Lo peculiar de la producción teórica de Zavaleta es la elaboración de un conjunto de categorías que no sirven de sustituto a las teorías generales, en este caso, como un conjunto especial para pensar América Latina y que funcionaría como una teoría general para un territorio especial; es decir, como una universalidad delimitada por el continente y su historia, sino más bien como un conjunto de categorías que sirven de herramienta para poder dar cuenta de las articulaciones especiales de cada historia nacional y, en este sentido, para demarcar, por un lado, los límites del uso de las teorías generales e ir más allá en la tarea de dar cuenta de la diferenciación, de la diversidad, de la heterogeneidad y de la peculiaridad de cada historia.

En este sentido, Zavaleta no ha elaborado conceptos que permitan sintetizar un conjunto de rasgos de América Latina sino este conjunto de categorías que permiten pensar la configuración de la forma primordial de cada uno de los países, y a partir de esto pensar en términos de articulación general, las relaciones, las diferencias y lo que se comparte en común en el horizonte latinoamericano.

América Latina como horizonte epistemológico

Lo que llamamos conocer es algo que ocurre o se experimenta en limitados horizontes de tiempo y espacio. El conocer y reconocer son experiencias de los límites de lo social y la razón, pero también de aperturas de nuevos horizontes, producidos por la misma acción de los sujetos.

Las historias producen el fondo social en relación al cual conocemos, reconocemos y desconocemos. Los horizontes epistemológicos, es decir, de la realidad que conocemos y los modos de pensarla, son producidos y modificados históricamente.

En esta última parte quiero argumentar brevemente la idea de América Latina como un nivel epistemológico intermedio en los procesos de conocimiento social.

América Latina es producto de la conquista española, de una geopolítica colonial enfrentada a otras que luego

han de producir la diferenciación entre la América anglosajona y anglófona, y América Latina.

América Latina es una construcción moderna y colonial. Siguiendo el razonamiento de Dussel¹, la conquista configura o produce el sistema mundo a la vez que es constitutiva de la modernidad. América Latina es el hecho histórico clave para la configuración del horizonte epistemológico y social más general: el sistema mundial, en su momento constitutivo. A la vez se configura como una región, con mucha diversidad pero con referentes y formas imaginarias de unidad y comunidad, siendo el principal la lengua colonial.

Los procesos de independencia reconfiguran el espacio de América, como un territorio de estados-nación, más o menos bien o mal contruidos, o algunos más o menos modernos cuando no logran configurar o producir una nación en los territorios post independentistas de reorganización del poder político y económico.

A esta forma histórica y política moderna, el estado-nación, corresponde la estrategia teórico-metodológica de la forma primordial, que aquí se sugiere como el nivel de base, no el primero ni el más pequeño, de la producción de conocimiento y reconocimiento social.

Sugiero pensar América Latina como un nivel epistemológico intermedio, que nos permite pensar varias cosas:

- a. El análisis comparativo de las formaciones sociales de varios países y sus formas primordiales, dentro de un horizonte pertinente por los grados de

1 Dussel, Enrique. *1492 o el encubrimiento del otro*, Plural, La Paz, 1992.

parecido y diferencia que la historia ha producido como fondo social común.

- b. Un nivel intermedio de generalización de modelos de explicación social e histórica, por lo tanto, de teorización y producción de conceptos y estrategias metodológicas.
- c. Un nivel intermedio de validación de modelos explicativos, programas de investigación y de resultados de investigación sobre temas específicos.
- d. Un nivel intermedio de experimentación teórica.
- e. Un nivel intermedio de articulación de un proceso de discusión interteórica y de debate entre comunidades y programas de investigación.
- f. Un nivel intermedio para relativizar las pretensiones de universalidad de teorías eurocéntricas o anglocéntricas, que no sería la refutación por el caso singular de un país.
- g. Un grado intermedio de generalización de propuestas teóricas y conceptuales hechas a partir de procesos de producción de conocimientos en cada uno de los países de América Latina.
- h. Un trabajo de metateorización que implique la reconstrucción teórica reflexiva de algunos de los núcleos importantes que se han configurado como formas de autocomprensión, de reflexividad y conciencia crítica en diferentes momentos de América Latina, y a partir de eso generar un programa de investigación integrado que permita ampliar tanto la penetración cognitiva en términos de producción del conocimiento en el horizonte interior de cada país como en el de la región.

Con este bosquejo quiero argumentar a favor de una articulación del pensamiento que se mueve de la forma primordial como base de producción del conocimiento social hacia el horizonte epistemológico de América Latina como un nivel intermedio de teorización, validación y ejercicio de libertades intelectuales y políticas.

III

Formas y estrategias

Dos estrategias marxistas para pensar la diversidad histórico-social y la cuestión colonial : Mariátegui y Zavaleta

I

Este breve escrito bosqueja una reconstrucción de una estrategia conceptual articulada por dos pensadores latinoamericanos para abordar el tema de la diversidad cultural en una perspectiva histórica y política, es decir, pensando su génesis histórica, su desarrollo, las contradicciones y la composición de fuerzas. Se trata de trabajo de los pensadores desplegado en la zona andina. Uno de ellos es Mariátegui, que desarrolló su obra en la segunda década del siglo XX. El otro es René Zavaleta que desplegó lo que aquí se comenta sobre todo en los setentas y primeros años de ochentas. He escogido escribir sobre estos dos pensadores porque quiero mostrar que hay una línea de continuidad en el trabajo de ambos.

En ambos casos se trata de trabajo con ideas y categorías marxistas, y en la medida en que logran penetrar con cierta profundidad o ampliar la capacidad de conocimiento de la realidad peruana y la boliviana se trata no

sólo de aplicaciones inteligentes del marxismo sino también de desarrollo del mismo. Lo que tenemos, entonces, es un proceso de apropiación teórica de ideas marxistas, de las categorías centrales para pensar la configuración del mundo social y del mundo moderno en particular, que se realiza para trabajar y desarrollar explicaciones de realidades nacionales, de configuraciones sociales específicas.

En este sentido, una hipótesis general es que la explicación de una realidad histórico-social específica, en términos de una ampliación cognitiva en relación a la previamente existente, no es el resultado de una mera aplicación de la teoría general, en este caso del marxismo, sino también del desarrollo de esa misma teoría. La explicación de la especificidad implica el desarrollo de la teoría más general. Otro rasgo peculiar de estos dos autores es que han desarrollado su obra bajo la modalidad del ensayo; no han hecho estudios globales, tratados de sociología, sino que han ensayado ideas. Este carácter ensayístico les ha permitido enriquecer los núcleos de análisis de las estructuras económico-sociales con la dimensión global de la historia y de la cultura y varias de sus facetas más específicas. El trabajo ensayístico en estos autores, y en parte del ensayismo latinoamericano, es el que ha permitido más bien articular un trabajo de análisis más amplio que el trabajo hecho en campos disciplinares y de manera más sistemática.

Aquí me circunscribo a comentar y bosquejar las ideas pertinentes al abordaje del tema de la diversidad cultural, visto desde la perspectiva de la dinámica de las estructuras sociales y la configuración del sistema mundial en tiempos de desarrollo del capitalismo. En un primer momento quisiera mencionar algunos elementos de contexto para situar el tipo de análisis que planteo en torno

al trabajo de Mariátegui, y más adelante en relación al trabajo de René Zavaleta. Mariátegui escribe y desarrolla estas ideas en la década del 20, en la que hay varios procesos que se están desplegando a la vez. Por un lado, se trata del tiempo largo de despliegue del imperialismo o del capitalismo en su fase imperialista, en particular de su creciente influencia en América Latina; es el tiempo posterior a la revolución rusa y, por lo tanto, de una ola de expansión de la influencia soviética en fuerzas socialistas y obreras en el mundo; es el tiempo de emergencia del fascismo que Mariátegui analizó agudamente sobre todo en su libro *La escena contemporánea*, es decir, la ola que articula política anti obrera y anti campesina con expansión imperialista y construcción de estados-nación.

Por otro lado, se trata de una época de fuerte influencia de discursos teóricos que toman como eje organizador a la noción de raza y que tienen influencia en la filosofía y en las ciencias sociales de la época, de tal modo que una parte significativa del desarrollo de las ciencias sociales en el continente toma también como un eje organizador del discurso sociológico las nociones de raza, cuando pretenden dar cuenta de las estructuras sociales y la diversidad cultural. En este sentido, se trata de un momento de fuerte penetración en la ola de expansión de las ciencias sociales por parte de darwinismo social y otras formas de racismo en la teoría y su influencia en los discursos de legitimación del orden social, económico y cultural en la región y en el mundo.

Ligada a la expansión de la influencia de la revolución rusa también está la ola de expansión de la tercera internacional. En esto básicamente quiero mencionar dos aspectos como contexto de la discusión que paso a reconstruir en breve. Por un lado, la tendencia a una organización más monolítica y centralizada de las formas

partidarias, obreras, de izquierda y socialistas en torno a un mando con centralidad soviética y que tiene como resultado la articulación de un discurso homogéneo de explicación de la gran diversidad de realidades sociales en el mundo, en las que se están desplegando (a pesar de este discurso mono-teórico) una diversidad de tipo de luchas sociales y también de formas de pensamiento anticapitalista.

Una de las mayores contribuciones del trabajo de Mariátegui es haber articulado una estructura explicativa para dar cuenta de la especificidad peruana, trabajo que sirve también para pensar la especificidad de otros países en América Latina y más allá. Paso a plantear un bosquejo de la estrategia teórica desplegada por Mariátegui tomando como eje el tema de la cuestión nacional, colonial e indígena. Hay un primer momento teórico, creo que es la distinción más gruesa y general que organiza el resto del análisis de la estructura económica (que es el tema de la tierra y del indio) en el trabajo de Mariátegui, que es la propuesta de distinguir entre dos civilizaciones. Mariátegui propone en los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* que cabe distinguir de manera general dos tipos de civilización para dar cuenta de la heterogeneidad de estructuras sociales, económicas y culturales en el Perú. Esta es la distinción entre una civilización agraria y una civilización industrial.

Al hablar de civilización se está connotando algo más amplio que el régimen de la propiedad, que según Mariátegui es el que define la organización de la estructura del poder político y también la articulación de las varias otras dimensiones de la vida social y cultural, siguiendo la pauta central del pensamiento de Marx. En este marco de fondo que es esta distinción entre estos dos tipos de civilización, Mariátegui distingue lo que llama tres tipos de economía diferente.

Apuntaré una constatación final, la de que en el Perú actual coexisten elementos de tres economías diferentes. Bajo el régimen de economía feudal nacido de la conquista subsisten en la tierra algunos residuos vivos todavía de la economía comunista indígena. En la costa sobre un suelo feudal crece una economía burguesa que por lo menos en su desarrollo mental da la impresión de una economía retardada.¹

A esta distinción entre dos tipos de civilización y tres tipos de economía o modos de producción, habría que añadir las consideraciones que Mariátegui hace sobre la presencia de relaciones esclavistas; lo cual haría pensar que se trata de un otro tipo de modo de producción que, sin embargo, no existe de manera separada sino que forma parte de las estructuras semi-feudales y de lo que Mariátegui llama gamonalismo. Con esto quiero enunciar un otro nivel analítico para luego entrar en consideraciones sobre cada uno de estos. En el primer nivel se distingue diferentes tipos de civilización. En el segundo nivel él distingue tres diferentes tipos de economía o modos de producción. El tercer nivel ya no se refiere exclusivamente a régimen de propiedad y relaciones de producción sino que se refiere a una forma de articulación de estructuras económicas y estructuras de poder político, que es a lo que él llama gamonalismo; ya que bajo esta noción no sólo se está incluyendo un tipo de régimen de propiedad sino también estructuras de poder político. El gamonalismo es una articulación de un tipo de régimen de propiedad, inclusive de varios tipos de relaciones de producción que implica una combinación de servidumbre y esclavismo con algún grado de modernización capitalista, todo esto articulado con estructuras de poder político en varios niveles de organización del poder estatal. Esta noción de gamonalismo es más concreta en el sentido de Marx, en el sentido que contiene más determinaciones, es decir, la

1 Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, p.18.

especificidad es algo que se piensa a través de más determinaciones. Aquí tenemos el fondo histórico de larga duración dado por tipo de civilización, que implica el predominio de la civilización agraria, el nivel de régimen de propiedad y relaciones de producción y la articulación con las relaciones y las estructuras de poder político, que reproducen las estructuras previamente señaladas.

El nivel analítico de la distinción entre tipos de civilización no está desarrollado teóricamente. Cabe explicitarlo, deduciendo en parte, del tipo de trabajo realizado en los siete ensayos. Luego de haber analizado un esquema de evolución económica, el problema del indio y el problema de la tierra, Mariátegui emprende el análisis del proceso de la instrucción pública, el factor religioso, el tema del regionalismo y el centralismo y el proceso de la literatura. Luego se propone analizar el cómo la vida social no se reduce a dimensión de la estructura de la propiedad y régimen de división clasista, y el cómo se relaciona con la organización de la cultura en general, también con la organización espacial, es decir, el territorio del estado y el proceso de construcción de un estado moderno o de las estructuras de poder político en general en el Perú y su relación con los procesos de integración o falta de integración de cultural a través del proceso de educación pública, también pensando cómo la historia y la sociedad peruana es pensada y representada en particular a través de la literatura.

En este sentido, se podría decir que cuando se piensa en el nivel analítico de la civilización, se trata de pensar el cómo la estructura de propiedad y las estructuras de poder político se vinculan a la organización de la cultura en general, en términos de proceso histórico. Esto implica la producción de estructuras culturales y su movimiento en el tiempo. En este sentido, en este esquema de niveles de

la dimensión social, el análisis de Mariátegui se hace en base a dos criterios: el de totalidad y el de historicidad; aunque éstos no son términos que él haya utilizado para organizar y describir su trabajo. Primero digo el de totalidad, porque si bien él plantea que, por ejemplo, la clave de la cuestión indígena está en el régimen de la propiedad de la tierra, no reduce el problema a esa dimensión económico-jurídica. Una cosa es señalar el núcleo central u organizador de un tipo de relaciones sociales y otra es reducir su explicación al mismo. Precisamente los *7 ensayos* son un bosquejo de un horizonte analítico de totalidad, que privilegia núcleos explicativos, como el régimen de propiedad, pero reconstruye o recorre analíticamente el análisis de la dimensiones política, cultural, religiosa y la espacial o territorial.

En este sentido, cuando digo totalidad no me refiero a que sea un análisis exhaustivo y sistemático sino a que está hecho en un horizonte de totalidad social histórica. En todos los casos Mariátegui habla de procesos, tanto en la economía como en la literatura, también en lo que se refiere a la organización político-espacial del Perú. Describe y sintetiza analíticamente diferentes momentos de la realidad peruana como momentos históricos.

En este aspecto el trabajo de Mariátegui es bastante parecido al que despliega la obra de Gramsci, quien también plantea el análisis en el horizonte de la organización histórica de la cultura; tanto para explicar los cambios en la organización de la sociedad capitalista como también para articular la perspectiva comunista. En ambos hay un horizonte de totalidad y un principio de historicidad en su pensamiento.

Vuelvo sobre el tema de la distinción entre diferentes tipos de economía y en torno al tema de lo indio. Una de las primeras cosas que está presente en el trabajo de Ma-

riátegui es el análisis de cómo se van sobreponiendo y articulando los diferentes modos de producción o tipos de economía, y muestra cómo unos son utilizados por otros. Por un lado, en sus *7 ensayos* se muestra como el régimen feudal instaurado por la conquista colonial utiliza como parte de sus procesos explotación el trabajo de las comunidades agrarias, sin haberlas desorganizado. Más adelante muestra cómo el régimen semi-feudal de la sierra es funcional a la expansión de la economía capitalista en el Perú, en tanto la explotación de estos territorios bajo ese tipo de relaciones alimenta la acumulación de capital a nivel internacional, en la medida en que la economía de la costa, que es la que está más conectada a la dinámica capitalista e internacional, está controlada por capitales extranjeros y éstos, a su vez, subordinan a las estructuras de poder económico social y político semi-feudales.

En este sentido, Mariátegui piensa la distinción entre diferentes tipos de economía y modos de producción, pero a la vez la articulación de ellos en torno a las estructuras económicas dominantes. Este es un tipo de análisis que, luego, bajo diferentes modalidades prosperó durante siglo XX en diferentes lugares y estrategias marxistas: la idea de pensar la diversidad de modos de producción y su articulación bajo la dominancia de uno en particular, el capitalismo en su fase de expansión imperialista.

El planteamiento de esta interpenetración entre los diferentes modos de producción y el hecho de que se trata de una articulación en la que el capital extranjero resulta dominante le lleva a plantear que en el plano político no se trata de una lucha de las fuerzas económicas, sociales y políticas nacionales contra el imperialismo, - que justificaría la distinción de una revolución democrática burguesa primero para pensar luego la revolución socialista- sino que se trata de una fuerte articulación de las luchas

contra el imperialismo con las luchas contra el feudalismo y el gamonalismo. El tipo de articulación económica producida por la dinámica imperialista, en términos de predominio del capital transnacional que subordina a las otras formas de economía nacional, hace que en la lucha política obreros y campesinos tengan que enfrentar a la vez al imperialismo y al gamonalismo en sus facetas feudales, semi-feudales y capitalistas nacionales.

El otro tema central que cabe abordar aquí es el tema de lo indio. La cuestión india o indígena es producto de una distinción entre tipos de civilización, que plantea la superioridad de una sobre otras. En este sentido, la cuestión indígena es la cuestión colonial y el racismo es la forma de legitimación de la jerarquía colonialista instaurada desde la conquista y reproducida luego en tiempos de organización de los estados republicanos post independencia. El modo racista o colonial de pensar la cuestión indígena está planteado en un nivel de superioridad cultural y biológica; ya que raza es una noción que articula las dos cosas. No se trata sólo de cuerpos biológicamente inferiores o superiores sino de cuerpos intrínsecamente vinculados a un determinado tipo de cultura.

En este sentido, la discriminación racial respecto de los indios es una discriminación sobre su tipo de cultura, que se considera inferior. El término raza, si bien a fines del siglo XIX e inicios del XX se vincula a versiones darwinistas, es decir, a cierto tipo de evolucionismo, en general el racismo es una eliminación de la historia. La diferencia de la jerarquía que se establece entre pueblos, culturas y civilizaciones no es producto de la historia sino de rasgos intrínsecos, que plantearían límites que no son superables, a no ser bajo procesos de transformación, es decir, de incorporación de miembros de las culturas racializadas

como inferiores en el seno de las instituciones y las formas culturales y económicas de la civilización dominante.

En el seno de esta discusión Mariátegui traslada la cuestión del indio al ámbito de la discusión de la dimensión socio-económica y además histórica. El dice que el problema del indio es el problema de la tierra y el problema de la tierra es básicamente el problema del régimen de la propiedad, es decir, del tipo de relaciones de producción y el tipo de articulación de éstas con estructuras de poder político, que son algo que se ha instaurado como parte del proceso histórico de conquista y coloniaje en el Perú y en el continente.

Esto implica que el tema de la distinción entre tipos de civilización es resituado en el ámbito de la discusión sobre la historicidad de las formas de vida social y de las relaciones de producción y, en este ámbito, en torno al tema de las estructuras económicas y las relaciones de producción. Este es un modo de reorganizar el ámbito de la discusión socio-histórico política, desplazándose del ámbito organizado por el discurso racista hacia el ámbito histórico socio-económico. Cabe señalar que, sin embargo, a pesar de este desplazamiento estructural y de la discusión que plantea Mariátegui quedan algunos resabios en sus ensayos y escritos. A veces él habla de la raza de los incas o de los indios, obviamente sin connotar rasgos intrínsecos de tipo biológico y cultural sino condensación de historia y de estructuras socioeconómicas y culturales. No abandona, sin embargo, el término raza aunque en la estructura de su análisis está creando las condiciones del desplazamiento de la cuestión indígena desde el tema racial a la dimensión socio-económica y, por lo tanto, introduciendo con fuerza la historicidad del

tema. Esto, como han documentado muchos, no es algo que haya hecho exclusivamente Mariátegui sino también un otro conjunto de intelectuales en la época.

El problema del indio es el problema colonial, ya que es una distinción instaurada por la conquista. En la visión de Mariátegui es algo que hay que ver en torno al problema del régimen de propiedad de la tierra. Por la mediación de lo colonial se podría decir también que el problema del indio es el problema de lo nacional; ya que la persistencia de territorios organizados por relaciones feudales o semi-feudales, que es la base de la emergencia y reproducción de lo que Mariátegui llama gamonalismo, implica el predominio de este tipo de estructuras económico-sociales por sobre las estructuras de autoridad de un estado nacional. La persistencia de feudalismo implica la ausencia de un estado nacional y el predominio del núcleo terrateniente, tanto feudal como capitalista. En su articulación no tienen como proyecto la construcción de un estado nacional.

II.

Desde la muerte de Mariátegui durante siglo XX han existido varias discusiones y desarrollos teóricos en América Latina sobre los modos de producción, sobre la formación social, sobre la cuestión nacional e indígena. Aquí básicamente quiero articular la presentación de una otra estrategia marxista que se articula con algunas ideas centrales de Mariátegui, que introduce algunos matices y diferencias para pensar la cuestión nacional y colonial. Se trata del trabajo de René Zavaleta, que desarrolla una se-

rie de ensayos, de categorías y una estrategia para pensar la diversidad social. De este trabajo voy a retomar algunos puntos que me permiten establecer el vínculo con el trabajo de Mariátegui.

El primer punto que quiero establecer en términos de relación es la distinción entre tipos de civilización. Zavaleta utiliza también una distinción entre dos tipos de civilización, que yo creo que viene de su lectura de Mariátegui, aunque él no lo reconoce explícitamente. Para pensar la diversidad social y el tema colonial y nacional, Zavaleta distingue también la existencia de dos tipos de civilización, una de tipo agrario y otra de tipo moderno industrial. Añade algunos criterios teóricos para establecer esta diferenciación. Diría que un tipo de civilización es un modo de transformación de la naturaleza. En ese sentido, la modalidad agraria es diferente de la industrial. Lo propio de la civilización agraria es que organiza formas de transformación de la naturaleza que básicamente siguen las estaciones de la naturaleza, el conocimiento productivo y el desarrollo de las fuerzas productivas se despliegan en ese horizonte. En cambio, la civilización industrial se caracteriza precisamente por haber roto este seguimiento a los ciclos estacionales de la naturaleza y haber lanzado la flecha del tiempo hacia adelante en un sentido progresivo, sin vuelta cíclica hacia atrás. Es en este sentido que Zavaleta diría que cada tipo de civilización es un tipo de tiempo histórico, es un modo de vivir el tiempo, de organizar, producir y reproducir el orden social y económico que implica también diferentes modos de concepción del tiempo.

Es parte de esta distinción entre civilización agraria e industrial el referir que la mayor parte de las culturas agrarias tiene concepciones cíclicas del tiempo, y la civilización moderna industrial tiene una concepción lineal

progresiva. La distinción entre los diferentes modos de producción al igual que en Mariátegui es de un nivel analítico menor; ya que hay varios modos de producción que pueden ser parte de una civilización agraria. De hecho, el feudalismo y el esclavismo históricamente se han configurado como parte de culturas agrarias, aunque luego han sido articulados también en el proceso de mundialización del capitalismo.

Sobre esta distinción entre tipos de civilización Zavaleta introduce una otra categoría que es la noción de formación social abigarrada. Bajo este concepto Zavaleta piensa la sobreposición desarticulada de varios modos de producción, de varias concepciones del mundo y de estructuras de autoridad. Esta noción contiene algo común con la diferenciación hecha por Mariátegui, pero también algo diferente. Por un lado, al usar la noción de formación social, como se ha hecho en el marxismo del siglo XX, se está refiriendo al hecho de que ésta se utiliza para pensar la existencia de varios modos de producción en un mismo territorio, es decir, la existencia simultánea de varios sistemas y estructuras económico sociales; pero una buena parte de las nociones de formación económico-social pusieron el énfasis en la idea de que se trataba de una articulación de varios modos de producción refuncionalizados bajo la dominancia de uno de ellos, por lo general el capitalismo.

La noción de formación abigarrada Zavaleta contiene la idea de que hay una diversidad de modos de producción y tipos de sociedad, que es algo más amplio, pero que se trata de una sobreposición no sólo de una mera existencia simultánea o coexistencia, en el sentido de que la sociedad dominante de origen colonial se ha sobrepuesto a varios otros sistemas de relaciones sociales o sociedades pero sin haber llegado a articularlas a una nueva totali-

dad, transformándolas significativamente. Es por eso que en la noción de formación social abigarrada de Zavaleta la clave no es la noción de articulación sino la de desarticulación. Se trata de una sobreposición desarticulada. La condición colonial para Zavaleta se caracterizaría de este modo como una sobreposición desarticulada, lo cual implica que varias sociedades han mantenido no sólo del régimen de propiedad de la tierra o la lengua, algunas costumbres y vestimenta sino que se han reproducido en el tiempo manteniendo también su concepción del mundo y sus propias formas de autoridad o autogobierno, aunque subordinadas a las estructuras coloniales y luego a los estados post independencia.

Probablemente una diferencia clave entre el planteamiento de Mariátegui en su distinción de los dos tipos de civilización y la persistencia de tres tipos economía y la noción de formación abigarrada de Zavaleta, tiene que ver con que este último identifica la persistencia no sólo de lenguas, formas de producir, concepciones del mundo sino también estructuras de autoridad, esto es, formas de autogobierno; que es algo que no está explícito en el planteamiento de Mariátegui. Es por eso que en su perspectiva política no aparecen las formas de organización política de los pueblos indígenas como una de las condiciones de la revolución social.

En el caso de Zavaleta la identificación de la persistencia de las estructuras de autoridad como un rasgo clave del abigarramiento lleva a varias cosas. La primera de ellas consiste en el modo de plantear el problema de la construcción del estado-nación. Los estados modernos en general y en principio se construyen como una forma de unidad política en territorios en los que se han desorganizado formas previas de totalización social de carácter más o menos comunitario, son procesos de unificación

forzada, generados básicamente por los procesos de acumulación primitiva del capital. En ese sentido, son procesos de desorganización de formas sociales previas. Por eso, el estado moderno en principio y luego cuando se vuelve un proceso de construcción de un estado nacional, aparece como la alternativa de la re-inclusión de aquello que ha quedado desarticulado por los procesos de transformación capitalista.

El estado moderno en general y el estado-nación en particular se levantan sobre la condición de ser la única forma de organización de la vida política y de pertenencia, lo cual incluye derechos y lealtades. En territorios caracterizados por ser una formación social abigarrada hay una especie de dualidad, por lo menos, o multiplicidad de formas políticas de vida que no han sido desorganizadas y que existen de manera paralela al estado y al gobierno central. La lealtad primordial de las poblaciones que siguen organizándose de acuerdo a sus viejos patrones de reproducción del orden social y de gobierno de su vida colectiva se da en relación a sus propias estructuras de autoridad. En este sentido, dice Zavaleta que el estado moderno, o lo que en algún momento empieza tener algunos rasgos de estado-nación, en parte es un estado aparente. No es un tipo de estructura política que surge desde el seno de una sociedad generada por el desarrollo del capitalismo, que genera también una nueva forma de organización de la vida política como estado, esto es, como política separada del resto de la vida social.

En la mayor parte de las formas de vida política que existen de manera paralela al estado, el rasgo central es que no se ha pasado por una separación entre estado y sociedad civil, es decir, el estado no es una relación producida por transformaciones que se han vivido desde dentro. En ese sentido, el estado es un poder político impuesto

desde fuera. Por eso, mantiene una relación de tipo más o menos colonial con las sociedades que han sido incluidas en los nuevos países por la fuerza, a cuyos miembros por largo tiempo (por lo general hasta mediados del siglo XX) no se les reconoció los mismos derechos políticos. La debilidad de los estados-nación en condiciones de abigarramiento se debe a esta diversidad de formas de sociedad y persistencia de sus formas de autogobierno. Esto implica que hay varios espacios donde se organiza la vida política según principios y acciones bien diferentes y, obviamente, la participación política principal y orgánica se da en las asambleas de comunidad o red de comunidades de los pueblos indígenas y no así en las instituciones de mediación con el estado nacional, una vez que éstas existen, cosa que es bastante reciente.

Este es el modo de plantear las cosas en el nivel de la distinción entre tipos de civilización. Por lo general, en la mayor parte de las formas políticas de culturas agrarias no han producido en su seno la distinción entre estado y sociedad civil, por lo tanto, su forma de gobierno por lo general adquiere la forma de una asamblea de comunidad y la red de comunidades con procesos de rotación en los cargos, es decir, una vida política sin forma estatal.

Cuando Marx al estudiar Rusia empezó a considerar la posibilidad de la transición al socialismo a partir de las formas comunitarias de propiedad de la tierra y de producción, y cuando Mariátegui hizo consideraciones al respecto no como una vuelta al pasado sino como una reconstrucción de las condiciones modernas, consideraron sobre todo el régimen de propiedad y la organización de la producción pero no se fijaron o le pusieron énfasis a las formas de autogobierno. En la perspectiva de Zavaleta ésta es un tipo de persistencia igual o tan importante como el régimen de propiedad, ya que hay una

ligazón intrínseca. Estas formas de autogobierno están ligadas a cierto tipo de régimen de propiedad colectiva y de producción.

Es este tipo de dimensión el que está permitiendo plantear en las últimas décadas en la zona andina la necesidad de la construcción de un estado plurinacional, que no está basado sólo sobre la idea de que persisten diferentes modos de producción, lenguas y memorias culturales, sino en el hecho de que persisten formas de autoridad en base a las cuales pueden autogobernarse y reclaman su derecho a autogobernarse y a cogobernar los países de los que son parte.

Para abordar las otras dimensiones de la cuestión nacional Zavaleta establece una articulación de elementos de la teoría del hegemonía elaborados por Gramsci y elementos de la teoría del valor elaborados por Marx. De manera sintética el argumento es como sigue. Las condiciones históricas de construcción de un estado-nación en el nivel de las estructuras económico-sociales estaría dado por el grado de homogenización producido por el modo de producción capitalista o por el grado de extensión de la ley del valor, que sería la que homogeniza las relaciones sociales en la medida que transforma formas de organización económico-social previas y a la vez produce el tipo de relación que permite la abstracción del tiempo de trabajo, que es lo que hace posible la instauración del capitalismo y, luego, el grado de correspondencia entre capitalismo y estado representativo.

Esto es algo que no ha ocurrido de manera extensa en América Latina y de manera muy desigual entre unos y otros países. En países como Bolivia, Ecuador, Guatemala, y en menor medida los otros, el capitalismo no se extendió a todo el territorio. Hay ámbitos o territorios

en estos países que siguen siendo organizados por otro tipo de relaciones sociales, culturas y formas de autogobierno, es decir, que hay otras sociedades. Para esto utilizo -siguiendo la lógica de René Zavaleta- la idea de país multisocietal; ya que en estos territorios no hay una correspondencia entre sociedad y país, el país contiene varias sociedades.

Zavaleta distinguió tres formas de construcción de lo nacional. Una consiste en la homogenización por la vía del genocidio, que es la estrategia sobre la que se levanta los Estados Unidos y en parte algunos países latinoamericanos como Argentina, Brasil, Chile, Uruguay. La segunda estrategia consiste en la transformación social resultado de la expansión del capitalismo que va transformando territorios y poblaciones instaurando un nuevo tipo de relaciones sociales. Hay una tercera condición que llamó marginalidad, que ocurre cuando el capitalismo destruye o desorganiza formas de organización socioeconómica previas pero no integra estas poblaciones a nuevas estructuras capitalistas; por lo tanto, genera poblaciones que quedan desintegradas en relación a sus viejas estructuras sociales pero que están fuera o articuladas de manera muy intermitentemente al nuevo modo de producción dominante.

Quiero volver sobre la segunda modalidad, que es la más importante. En esto Zavaleta articula el trabajo de Gramsci y Marx. Para construir un estado-nación no es suficiente la homogenización social producida por la expansión y generalización de la condición representada en la ley del valor, es decir, que haya capitalismo, sino que es necesario también articular las estructuras económicas con las estructuras políticas y los otros procesos sociales, como diría Gramsci hay que organizar la cultura como una forma de totalizar histórica y políticamente la diver-

sidad de dimensiones de la vida social. Esto es construir un bloque histórico: compatibilizar las estructuras económicas con las estructuras políticas y la organización de la sociedad civil. Esto implica capacidad de propuesta, dirección política, a la vez que capacidad de control y dirección de las estructuras económicas. Esto implica que la construcción del estado-nación es la principal forma de construcción de la hegemonía durante el siglo XIX y el XX. Esta es la veta que ha de desarrollar Zavaleta.

En el argumento de Zavaleta hay una fuerte relación entre la teoría de la ley del valor y la cuestión nacional, en algunas de sus dimensiones básicas. Por un lado, se decía que el grado de generalización de la condición que representa la ley del valor, es decir, el grado de homogenización social, es una condición de posibilidad de la construcción de la unidad nacional, pero esto no es algo automático. La articulación de la totalidad social es algo que se construye histórica y políticamente por sujetos con proyectos. Esto no siempre existe o no se da del mismo modo en diferentes lugares. A esta perspectiva gramsciana Zavaleta articula algunas ideas de Marx, que conocimos tiempo después, en particular la distinción entre subsunción real y subsunción formal. Una de las condiciones de expansión de la ley del valor es la que Marx llamó subsunción formal, que implica que se introducen relaciones de mercantilización de la fuerza de trabajo, salario, pero todavía no se transforman los procesos de producción y reproducción social, una buena parte del sistema de creencias y cultura de los trabajadores. El saber productivo sigue siendo básicamente el mismo. La subsunción real implicaría la transformación de la organización del proceso de producción y de los procesos de reproducción, acompañada de sustitución de creencias y la eliminación de otras formas de vida social que existan de manera pa-

ralela a la producción de reproducción capitalista. En cierto sentido, la subsunción formal significa que el capitalismo se sobrepone jurídica y económicamente a otros modos de transformación de la naturaleza y de organización y reproducción de la vida social pero todavía no los desorganiza o transforma totalmente. En este sentido, la subsunción real es el momento de cambio de civilización en el sentido más fuerte. Es sobre esta condición de subsunción real que la hegemonía puede construirse. La hegemonía y el estado-nación pueden construirse de manera más extendida y consistente, en tanto se pueden establecer vínculos de compatibilidad entre estructuras económicas, procesos reproductivos, forma de gobierno y la mayor parte de los aspectos de la vida social.

La condición de abigarramiento implica una superposición de varios modos de producción y tipos de sociedad, en la que tiende a predominar, o de hecho ya predomina el capitalismo, pero por lo general bajo la modalidad de la subsunción formal. Esta forma de subsunción es una base débil para la construcción del estado-nación. En este sentido, siguiendo esta lógica, una de las alternativas de construcción de estado-nación es la transformación por la vía de la generalización del capitalismo, a veces complementada por la estrategia de la eliminación de la diferencia cultural por la vía del genocidio, que es la vía de modernización que pensaron algunas élites en América Latina, en particular en Chile y en Argentina; es algo que ocurre con intensidad también en Brasil.

Zavaleta pensó en particular en Bolivia, donde vivimos una condición de abigarramiento y de predominio del capitalismo bajo la condición de la subsunción formal, en la que lo nacional no es una construcción básicamente promovida por fuerzas capitalistas y liberales. Sobre la base de algunas condiciones producidas por la expan-

sión del capitalismo, en particular la existencia de una clase obrera, la nación en gran parte ha sido un proyecto de sectores populares, trabajadores campesinos, capas medias, que en algunos momentos de movilización y de fusión han generado lo que Zavaleta llamó lo nacional-popular. A diferencia de otros países, en Bolivia casi no ha existido la figura de lo nacional burgués, ha predominado la de lo nacional-popular.

En estas condiciones, volvamos al tema de la cuestión indígena. En Zavaleta hay un total desplazamiento del enfoque centrado en la raza hacia la dimensión de las estructuras económico- sociales y la construcción histórico-política; es decir, la cuestión indígena se piensa en la dimensión de la distinción entre tipos de civilización, en el mismo sentido en que lo planteó Mariátegui. En este sentido, no es una cuestión de raza sino de la existencia de una diversidad de tipos de sociedad que nombra y distingue bajo el concepto de civilización.

Zavaleta analiza la cuestión introduciendo el tema de los sujetos y de la intersubjetividad en su libro *Lo nacional popular en Bolivia*.² Hace un análisis sobre los procesos de reconocimiento entre sujetos coloniales y sujetos subalternos conquistados, siguiendo en cierto sentido la pauta de la idea de la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel. Piensa la cuestión colonial e indígena también como el establecimiento de una relación histórica de dominación, que tiene como una de sus facetas la interiorización de la condición de subalterno en la identidad indígena, que es obviamente una construcción colonial primero. En Zavaleta desaparece totalmente la categoría de raza como un elemento analítico. En todo caso se refiere a los discursos racistas, que son explicados a partir de categorías totalmente históricas.

2 Zavaleta, René. *Lo nacional-popular en Bolivia*, Siglo XXI, México, 1986.

Zavaleta desarrolló el análisis de lo que se suele llamar la cuestión indígena desde el otro lado, que él llamó la cuestión o paradoja señorial; es decir, desde el lado de la persistencia de la relación colonial, sobre todo para pensar cómo esto es algo que se reproduce a lo largo de todo el periodo republicano, incluso en el tiempo de construcción de un estado-nación, después de la revolución del 52, como parte de la mentalidad de la clase dominante y de algunos que siendo subalternos en algún momento llegan a ejercer el poder estatal y acaban reproduciendo la distinción jerárquica entre pueblos y culturas, es decir, entre instituciones de una civilización hispánica de origen colonial que sería la que sirve de base para reorganizar y dirigir el estado en Bolivia; instituciones que serían las buenas o válidas para reorganizar el estado, por ejemplo construyendo un estado-nación, y aquellas que son desconocidas o pueden ser más contemporáneamente reconocidas pero no como parte de la forma de gobierno del país.

Esta distinción entre civilizaciones opera no como principio analítico sino como prejuicio, es decir, como núcleo central de la mentalidad señorial en los diferentes bloques dominantes a lo largo de la historia republicana, incluidos los nacionalistas y hoy inclusive miembros dirigentes de un partido de origen campesino pero que reproduce la misma mentalidad señorial.

En los siete ensayos de Mariátegui también está presente el análisis de esta dimensión, es decir, es parte de lo que incluye en la noción de gamonalismo, de la articulación de estructuras económicas, un régimen de propiedad, con un tipo de estructuras políticas y un tipo de mentalidad en que hacen imposible que la burguesía y los terratenientes peruanos puedan plantearse la construcción de un estado nacional o la modernidad en general en su país.

En los planteamientos de Mariátegui como en los de Zavaleta hay un desplazamiento del tema indígena del ámbito organizado en torno a la noción de raza hacia el análisis de las estructuras económico-sociales en una perspectiva de largo plazo, que implica una primera distinción entre tipos de civilización, dentro la cual luego se distingue una diversidad de modos de producción y tipos de economía. Luego, en la veta de dar cuenta de la historicidad de las formas económico- sociales, ambos se plantean el análisis de la articulación de estas estructuras socio-económicas de origen colonial y sus formas de reproducción republicana con las estructuras del poder político y con otras formas culturales, como la religión, la literatura, la educación, de manera mucho más trabajada por Mariátegui; en el caso de Zavaleta con mayor énfasis en la construcción política, es decir, la articulación entre formas de formas políticas a través de una articulación de ideas de Gramsci y de Marx.

Formas de pensar la modernización, la mundialización y la descolonización en América Latina

Las formas de pensar van cambiando porque las realidades que se piensan se mueven y van cambiando; éstas cambian también debido a las formas de pensar. El modo de pensar América Latina está cambiando una vez más y las ideas se desarrollan en varios sentidos y de diversas formas. He seleccionado tres temáticas para bosquejar algunas formas de pensar en América Latina y los cambios que se producen. En primer lugar reviso algunas teorías sobre la modernidad y los procesos de modernización; luego paso a analizar algunas teorías sobre la mundialización o la modernidad-mundo y sus implicaciones para pensar América Latina; luego paso a analizar algunos trabajos de descolonización realizados por intelectuales aymaras. Por último, hago algunas consideraciones sobre las diferencias entre estos modos de pensar y algunas posibilidades de articularlas y transformarlas a través de esa articulación. Antes de abordar el análisis de estas temáticas y formas de pensar, expongo algunas ideas iniciales para ordenar el breve análisis que despliego.

Parto de la idea de que el cómo y el qué se piensa depende básicamente de la estructura conceptual, es decir, del modo en que se organiza el conjunto de categorías a través de las cuales se nombra las dimensiones de la realidad, sus relaciones, en el seno de los horizontes que la estructura articulada configura.

De la estructura se deriva el o los métodos de pensar en su horizonte, hacia adentro y en el movimiento de su expansión y reforma. En la estructura es tan importante el contenido de los conceptos como la jerarquía y organización de los mismos, que hace también a su contenido ya que tienden a definirse en su especificidad en el conjunto de relaciones que se establecen entre todas las categorías y otras estructuras teóricas.

Se puede empezar por el modo en que cambia el proceso de delimitar o constituir el objeto de pensamiento América Latina. Hay un momento en que se concibe América Latina como una totalidad que contiene una diferencia y una unidad histórico-cultural, en relación a otros continentes y culturas, en relación a sus partes o países que la componen. América Latina se piensa como el lugar y la historia de fusión de las culturas locales y las sociedades colonizadoras, que produce una diferencia y novedad, que puede pensarse como una nueva totalidad que interactúa con otras sociedades y civilizaciones, cuando esto ocurre sobre todo dentro.

Sin hacer una historia de la idea y modos de pensar América Latina, quiero considerar una que me permite pasar a la presentación de las temáticas planteadas. América Latina fue pensada como una totalidad particular en relación al mundo, en particular Europa y luego Estados Unidos. Se pensaba como una totalidad que interactuaba con otras totalidades, por lo general en condiciones

de desigualdad, lo cual implicaba explotación y dominación. Las teorías de la dependencia pensaron América Latina como una relación en que la dinámica económica y política de los países que la componen dependía de sus desiguales relaciones con las economías y estados del centro de la dinámica capitalista a través de una causalidad estructural organizada desde la colonia. Explicito, se trataba de otras totalidades sociales penetrando a otras, a los países y a América Latina como un todo. Algo parecido ocurría también con las teorías de la modernización que se desarrollaron y usaron para explicar la transición de lo tradicional a lo moderno, así como los populismos y nacionalismos en el continente. Se trataba de la transformación de totalidades sociales en procesos que tenían como referencia los modelos sociales de otra totalidad social más madura o adelantada en el tiempo histórico, con todas las peculiaridades del mestizaje y aceleración de tiempos históricos en las formas de tránsito a la modernidad.

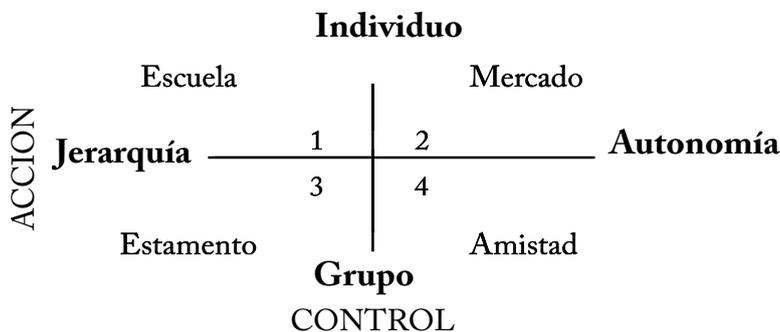
Menciono esto porque uno de los rasgos del desplazamiento en el modo de pensar hoy es concebir la inmanencia a una misma totalidad social en movimiento concebida como sistema mundo o modernidad-mundo, o era global. Todas las interacciones pasan a ser pensadas al interior de una misma unidad de pensamiento y explicación. Esto implica varios cambios en el modo de pensar la modernidad, la explicación sociológica y la historia.

Quiero analizar estos cambios partiendo de analizar y presentar primero algunos modos de pensar la modernidad y el cómo se pasa a la problemática de la mundialización. Para esto tomo como referencia el trabajo de José Joaquín Brunner y Norbert Lechner en particular. Ambos de propusieron pensar América Latina en las últimas décadas, cuando éste fue un objeto de pensamiento

en proceso de abandono, olvido o simplemente algo que se volvió problemático pensar a la altura de los tiempos y cambios en curso.

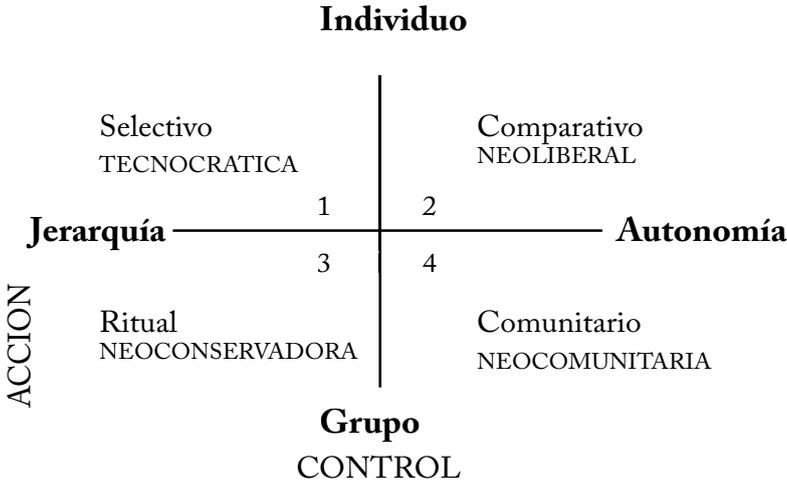
De estos autores me interesa comentar en particular algunas ideas que han utilizado para organizar parte de su trabajo. A inicios de la década del 90 Brunner se propuso elaborar “cartografías de la modernidad”¹ para pensar los procesos sociales en América Latina. Para explicarlos Brunner elabora primero en varios ensayos un modelo conceptual compuesto de varios esquemas de coordenadas en los que se representa las relaciones entre los principales procesos sociales. Su cartografía comienza con el análisis de la libertad de los modernos. Comienza a bosquejar desde lo micro las condicionantes de las relaciones y estructuras macro sociales que la limitan y la hacen posible, también. En este sentido, se trata de un modelo de explicación macro de las acciones individuales o lo micro.

El primer esquema considera los siguientes ejes y polos constitutivos de lo que llama modos culturales puros. En el eje vertical se considera la acción, que va de individuo a grupo, y en el eje horizontal se considera el control, que va de jerarquía a autonomía.



1 Brunner, José Joaquín. *Cartografías de la modernidad*, Dolmen Ediciones, Santiago.

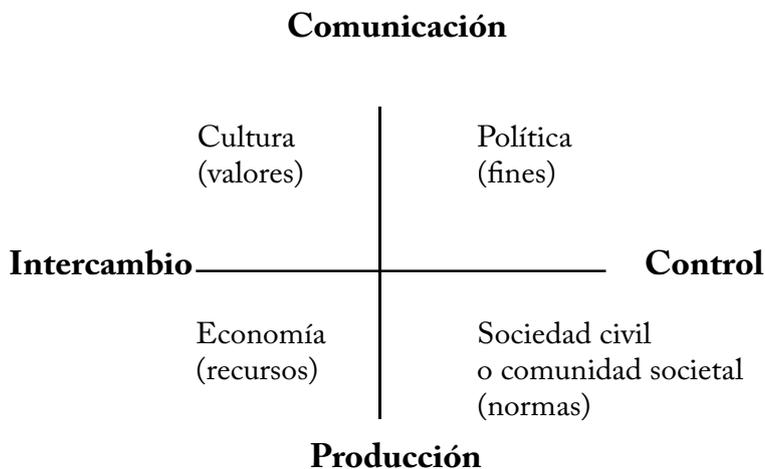
En los cuadrantes se incluye los modos culturales que despliegan los individuos. Este esquema luego alberga dentro de las mismas coordenadas las situaciones típicas que corresponden a los modos puros. En el cuadrante 1 está la escuela, en el 2 el mercado, en el 3 la amistad y en el 4 el estamento. Luego este esquema incluye las modalidades culturales. Las burocracias van en el cuadrante 1; las comunidades científicas en el 2; en el 3 las profesiones y en el 4 los partidos. Más adelante incluye las formas ideológicas preferentes en relación a los modos culturales básicos.²



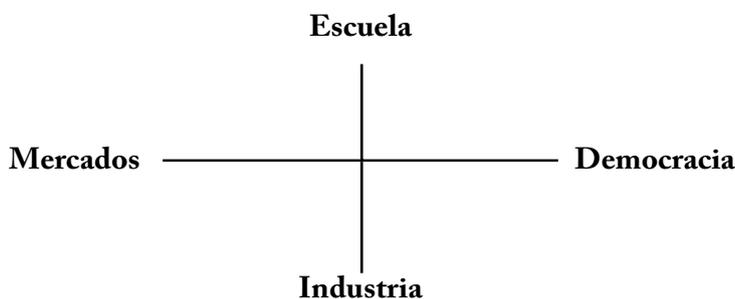
No explico el desarrollo de cada uno de estos aspectos, ya que sólo quiero mostrar el camino o proceso de elaboración y exposición conceptual. Luego esta cartografía de los modos culturales a partir de las acciones individuales se vuelve una cartografía de las dimensiones constitutivas

2 Ibid, p. 53

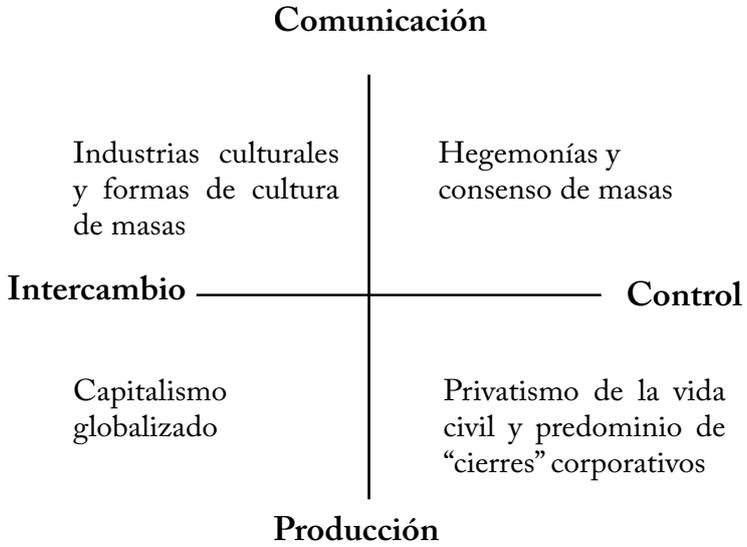
de toda sociedad. Esto ocurre en la exposición, ya que en la elaboración intelectual considero que la precedió. El diagrama es el siguiente:



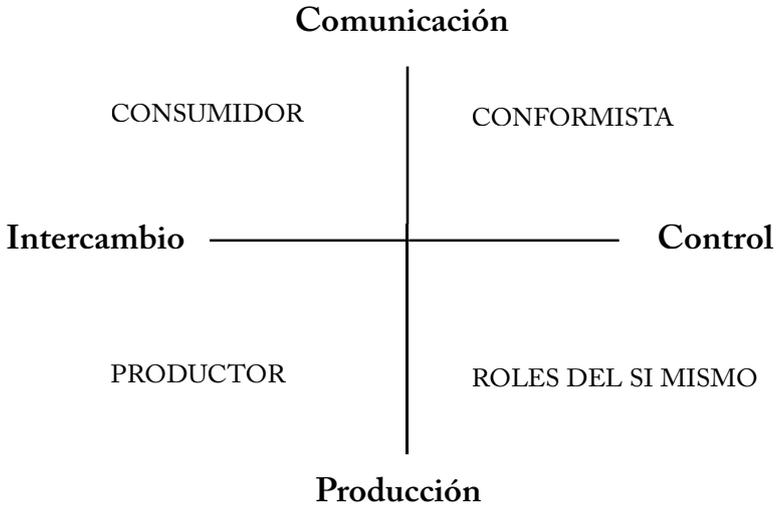
Luego esto se vuelve un diagrama de los núcleos institucionales de la modernidad



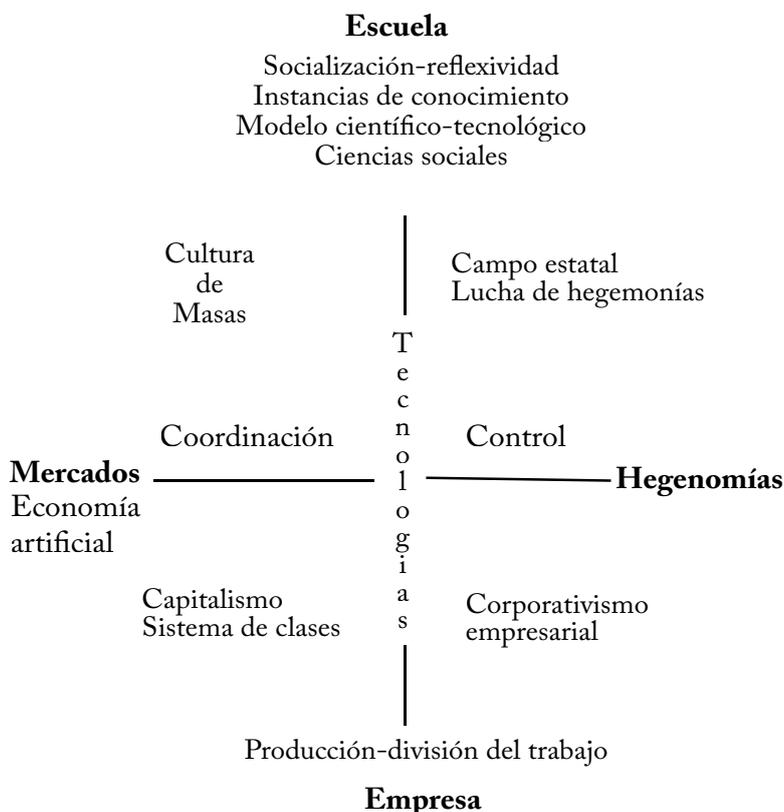
Luego se transforma en un diagrama de las nuevas configuraciones de la modernidad



Más adelante esto se vuelve un diagrama de las figuras fundamentales de la vida moderna



Siguiendo este mismo modo de trabajar Brunner elabora un diagrama de la estructura institucional de la modernidad



He reproducido esta secuencia de diagramas para mostrar el modo de pensar de Brunner y sobre todo el modo de elaborar secuencialmente. Antes de exponer las ideas sobre América Latina, o para exponerlas, Brunner elabora primero un sistema conceptual. Lo peculiar de su trabajo es la proposición de algunas categorías nuevas, como modos culturales, figuras fundamentales, pero sobre todo su trabajo consiste en armar o articular un sistema de conceptos como sociología general para pensar la modernidad. Brunner hace uso de teorías generales y

produce un modelo teórico general para pensar la modernidad. Lo interesante de sus diagramas o cartografías conceptuales de la modernidad es que son esquemas procesuales o coordinadas de movimiento de lo social, en el que se muestra la multidimensionalidad y las tensiones entre las acciones y relaciones, al plantear la polaridad en los ejes.

Brunner elabora modos puros, al estilo de los tipos ideales de Weber, y también va de la acción individual y sus interacciones hacia ámbitos institucionales más macro. Su sociología no se presenta como comprensiva, pero oferta tipos de acción y cultura como modos puros, que cumplen la misma función que los tipos weberianos.

La elaboración de estas cartografías de la modernidad no se hacen pensando en la especificidad de América Latina sino como modelos puros, como teoría general. Al pensar los procesos de modernización en América Latina, que es uno de los objetos del trabajo de Brunner, se pasa a considerar que los modos puros no se dan como tales sino combinándose. En este sentido, el modo de proceder es bastante weberiano.

Para pensar América Latina Brunner no elabora un modelo teórico especial a partir de su particularidad sino que elabora un modelo compuesto, es decir, complejo, de varios diagramas conceptuales de la modernidad; ya que la idea fuerte que recorre su trabajo es que en América Latina hay modernidad y que éste es su rasgo principal, para pensar el movimiento de lo social hoy. En este sentido, el trabajo sociológico elabora, y debe elaborar, modelos teóricos sobre un tipo de organización social y cultural, o societaria como él dice, que corresponde a un tiempo histórico o tipo de civilización, antes o en vez de elaborar modelos de peculiaridades culturales como

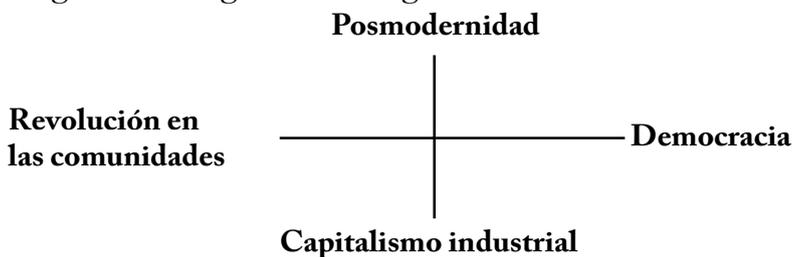
América Latina. Así, se piensa lo propio, lo local o continental a través de la elaboración teórica sobre el rasgo general de la época: la modernidad.

Si bien así se está pensando América Latina a través de teorías sobre procesos generales en el mundo, en esta fase José Brunner no utiliza categorías como mundialización o globalización, o sistema mundo. Trabaja al modo clásico de la sociología, pensando en el horizonte de la sociedad organizada como estado-nación, que sería la forma histórica en la que surge la sociología como forma reflexiva y normativa o ciencia del orden social.

Algunos años después, en su libro *Globalización cultural y posmodernidad* (1999) Brunner pasa a desarrollar sus cartografías de la modernidad en el horizonte de esta temática.

...la posmodernidad es la manifestación en la cultura de la civilización material emergente. Es su arquitectura espiritual. Su lenguaje y su autoconciencia. Por ese concepto, ella incide, a su vez, sobre la economía, la política y las relaciones sociales. Alimenta los mercados, proporciona el clima moral y estético de la política y contribuye a conformar el escenario de nuestras ciudades.³

Para representar estos procesos Brunner presenta otro diagrama cartográfico de la globalización cultural:



3 Brunner, José Joaquín, *Globalización cultural y posmodernidad*, FCE, 1999, p. 30.

En éste sigue utilizando el mismo recurso para organizar las dimensiones y conceptos a través de los cuales explica el movimiento y configuración de los social, pero su reflexión se vuelve más general. La tendencia predominante en los principales sociólogos latinoamericanos hoy es plantearse el análisis en el plano u horizonte de la globalización y la mundialización, como revisaremos más adelante a propósito de Ianni y Ortiz; pero antes quiero detenerme a considerar parte del trabajo de Norbert Lechner.

Su último libro⁴ incluye un capítulo sobre “La erosión de los mapas mentales” que contiene varias ideas sobre la importancia de tener mapas mentales para orientarse en el mundo, organizar las ideas y moverse en ambos ámbitos, el mundo de las ideas y el mundo que las contiene como forma de simbolización, comprensión, comunicación. Este trabajo es una interesante reflexión teórico-metodológica sobre el modo de organizar el pensamiento en tiempos de fluidez y cambio.

Lechner parte de la siguiente idea:

Lo social es indisociable de su representación. Ninguna situación es inteligible sin esquemas de interpretación que den sentido y coherencia a la multiplicidad y complejidad de los elementos en juego⁵

A su vez Lechner considera que los modos de actuar dependen de los modos de pensar. En este sentido, las crisis políticas y sociales se deben también a problemas, falta o insuficiencia, en los esquemas de comprensión de lo social. El conocimiento tiene que servirnos para orien-

4 Lechner, Norbert, *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política*, LOM, Santiago, 2002.

5 Ibid., p.25

tarnos en la vida y esto se hace en relación al tiempo y el espacio. Según Lechner:

El mapa es una representación simbólica de la realidad mediante la cual estructuramos una trama espacio temporal. Los mapas nos ayudan a delimitar el espacio, trazar límites, medir distancias, establecer jerarquías, relevar obstáculos y entornos favorables. Conociendo el marco espacial podemos hacer uso del tiempo. Los mapas nos permiten visualizar prioridades, fijar metas y diseñar trayectos adecuados al terreno. En fin, contribuyen a enfocar las cosas en sus debidas proporciones.⁶

Se concibe los mapas como brújula y carta de navegación, que permiten trazar las mejores rutas. Este modo de plantear la utilidad de los mapas revela que el interés cognitivo no sólo es la explicación sociológica de los hechos sino la articulación de ideas que permitan actuar sorteando obstáculos y realizando fines. Al igual que Brunner las cosas sociales están en movimiento, pero con una diferencia. Para Brunner las acciones se mueven entre las posibilidades contenidas entre los polos de sus diagramas, que sirven para tipificar las acciones observables. En el caso de Lechner se trata de mapas para navegar. No hay esquemas en los que se pueda incluir los movimientos y acciones sino un esquema de categorías para pensar y actuar. Considero que esta diferencia tiene que ver con que Lechner se preocupa más por la política y, en este sentido, con mapas para la comprensión de la dirección de la acción y el cambio. Brunner tiene más la finalidad explicativa del sociólogo de explicar estructuras sociales.

Lechner no está pensando en mapas para moverse a través de lo conocido sino en mapas de navegación por realidades cambiantes, a mayor velocidad y en tiempos

6 Ibid, p.27.

en que los anteriores mapas mentales están erosionados. Propone organizar los mapas en torno a los siguientes aspectos en relación al espacio: la redefinición de las escalas; la reestructuración de los límites y la alteración de las distancias. En lo que se refiere al tiempo la reflexión se organiza en torno a : la aceleración del tiempo; el manejo político del tiempo y el problema de la conducción política.⁷

Las categorías de Brunner se organizan en torno a ejes y polos que son instituciones sociales, modos culturales, tipos de individuos y grupos. Los mapas de Lechner se organizan en relación al espacio y el tiempo. Durante muchos años Lechner se dedicó a elaborar mapas mentales para pensar la dimensión subjetiva de la política, para explicar la constitución del autoritarismo militar y las bases subjetivas de producción de este tipo de orden; luego escudriñó lo que él llamó los patios interiores de la democracia. Considero que su trabajo es uno de los más significativos, sólidos y motivantes de las últimas décadas. Por lo general sus trabajos son una organización conceptual, un mapa conceptual, que nos permite seguir viajando por lo político y lo social a las velocidades que caracterizan las reconfiguraciones en curso. Son trabajos que permiten seguir pensando.

Algo peculiar en el trabajo de Lechner es que elabora sus mapas conceptuales articulando conceptos que vienen de diversas disciplinas sociales y naturales. Realiza una importación de conceptos y los desarrolla y/o transforma para pensar la política en particular, y el cambio social y cultural de fondo; por ejemplo la teoría de la minoría consistente elaborada por Moscovici sirve para elaborar una explicación del proceso de articulación y manteni-

7 Ibid, p. 30-38.

miento de la dictadura en Chile. El trabajo de Lechner muestra que la circulación de conceptos y teorías entre disciplinas y campos problemáticos puede ser muy fructífera si es que se realiza un trabajo serio de reelaboración, desarrollo y articulación en otra constelación categorial, que puede hacer inteligible otro ámbito de vida.

Si bien hay un centro en la reflexión de Lechner, la política, trabaja multidisciplinariamente para pensarla y mapear sobre todo su dimensión subjetiva, que es lo que la ciencia política *standard* no puede explicar o lo hace a través de reducciones que la simplifican al ámbito de la elección racional. En el trabajo de Lechner la producción de conocimiento en y sobre América Latina implica elaboración y reelaboración conceptual, esto es, no se puede conocer algo más si no se producen estructuras conceptuales que articulen y ordenen los signos que circulan y recogemos. Explicar algo más, lo nuevo o cambiante, implica haber articulado una pequeña constelación conceptual o rearticulado una que permita pensar y ver algo que las previas articulaciones no lo permitían.

Las cartografías de Brunner nos permiten incluir lo observado, interpretándolo y explicándolo, al estilo de Weber, incluyen lo observado en los diagramas sociológicos de la modernidad. Ubican los hechos y acciones en el seno de las estructuras e instituciones sociales. Los mapas de Lechner sirven para navegar en el tiempo y en el espacio. Estos son los puntos de referencia en la organización del conocimiento⁸, así como para Brunner son los polos y ejes de cada diagrama.

Un mapa se articula en torno a varios puntos de referencia, a su vez es un punto de referencia intelectual. Di-

8 La idea de puntos de referencia Lechner la toma de Pierre Boulez, quien titula así uno de sus libros: *Puntos de referencia*, Gedisa, 1996.

cho de otro modo, un mapa mental identifica puntos de referencia en la vida social y política en torno a los cuales organizar la intelección de los hechos y la acción política. Uno de los rasgos de estos tiempos es que los puntos de referencia se desplazan más rápidamente en el espacio y el tiempo, por eso la teoría social se erosiona constantemente y debe rearticularse con mayor frecuencia, así como sus pretensiones de completitud son menores, en consecuencia.

Mientras el grueso de la ciencia política en América Latina ha pasado por un giro institucionalista, en lo metodológico y lo teórico, Lechner ha estado casi solitariamente mapeando la subjetividad política. Ahora bien, ha mapeado la dimensión subjetiva de la política en países en los que los procesos de modernización han sido más amplios y, en consecuencia, una cultura posmoderna emerge, como en Chile. Considero que sus mapas o puntos de referencia también son útiles para pensar en parte la política en países como Bolivia.

Paso a considerar un otro grupo de trabajos que se han centrado en la noción de modernidad-mundo. En relación a esta temática distingo dos tipos de concepción o estrategia teórica. Primero considero un tipo de trabajos que sostienen que la configuración de la modernidad-mundo hace que todas las formaciones históricas como América Latina y los países que la componen, pasen a ser consideradas como algo interno o inmanente a la unidad mundial de la modernidad contemporánea. La desterritorialización que producen los procesos de globalización y mundialización implica que se borran las fronteras entre lo interno y lo externo. En esto sigo y presento básicamente la formulación hecha por Renato Ortiz y secundariamente por Octavio Ianni.⁹

9 Sobre esta temática Renato Ortiz ha escrito y publicado desde ini-

Este modo de pensar implica un cambio del estatuto del objeto de pensamiento América Latina. Hay una modificación del horizonte de pensamiento, una sustitución de categorías y de la jerarquía de las categorías. La idea de modernidad-mundo ocupa el lugar central en torno al cual se organizan las demás, es el horizonte del pensamiento o la unidad de referencia para el análisis sociológico que adquiere, así, una dimensión mundializada.¹⁰

Esta reconfiguración implica un cambio en la arquitectura de la teoría social. Así como Ortiz considera que Durkheim modela, como un arquitecto, el espacio de la sociología al crear fronteras con otra disciplinas y organizar el trabajo y las ideas en su seno¹¹ en la época del estado-nación, hoy el espacio sociológico se remodela borrando las fronteras entre lo interno y externo. Todo es interior a la unidad modernidad-mundo. Al interior de ella hay algunos puntos de referencia que Ortiz llama objetos heurísticos¹², es decir aquellos que contienen articulaciones que expresan aspectos centrales del proceso como un todo, en torno a ellos se organiza otra narración de los procesos. Ortiz y Ianni han trabajado extensamente sobre América Latina y el Brasil sobre todo, pero cada vez más desde esta reconfiguración producida por la desterritorialización y la centralidad de la noción de modernidad-mundo

cios de la década del 90 los siguientes libros: *Cultura e modernidade* (1991); *Cultura e mundializacao* (1994); *Otro territorio* (199); *Lo próximo y lo distante* (2003) y *Taquigrafiando lo social* (2004). Octavio Ianni ha publicado una tetralogía: *Teorías de la globalización* (1996); *La sociedad global*(1998); *La era del globalismo* (1999) y *Enigmas de la modernidad-mundo* (2000).

10 Ortiz, Renato, *Otro territorio*, p. 177.

11 Por esto lo considera un héroe fundador, cfr. *Taquigrafiando lo social*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2004.

12 *Otro territorio*, p. 179.

Se piensa lo que pasa en América Latina a través de estos objetos heurísticos que contienen la mundialidad de los procesos. En este sentido, América Latina ya no es un objeto de estudio y pensamiento en sí mismo. Es sintomática la trayectoria de investigación de Renato Ortiz. Primero realiza varios trabajos sobre la cultura en el Brasil¹³; luego pasa a estudiar la relación modernidad y cultura en Francia¹⁴, luego pasa a pensar el otro territorio que configura la modernización inclusive en América y Brasil, continúa esta veta pasando a pensar la modernidad-mundo a propósito del Japón. La modernidad-mundo implica el cosmopolitismo en la teoría y la investigación social. En este sentido, no puede haber una sociología brasilera o latinoamericana.

Los trabajos que Ortiz y Ianni habrían desarrollado en los noventa e inicios de este siglo son la producción del horizonte y la posición cosmopolita de la teoría social en América Latina. Utilizo como referencia el trabajo de estos sociólogos brasileros, como el índice de una de las tendencias fuertes en las transformaciones de las ciencias sociales en el continente. La narrativa sociológica de la modernidad-mundo elaborada por Ortiz y Ianni tiene una visión positiva de la nueva configuración, ponen énfasis en las posibilidades que se abren a los individuos, aunque de vez en cuando recuerdan la organización de las desiguales relaciones de poder en el mundo, sobre todo presente en los textos de Ianni.

Estamos ante un nuevo tipo de cosmopolitismo intelectual en América Latina, que ahora no significa el que los intelectuales latinoamericanos conocen y usan las teorías europeas y anglosajonas o se sienten ciudada-

13 *A identidade nacional no Brasil y A moderna tradicao brasileira,*

14 *Cultura e modernidade.*

nos del mundo, sino que tanto intelectuales de Europa, EEUU, Japón, América Latina y el resto del mundo se encuentran en la misma condición de interioridad a la misma unidad de vida e intelección. Este cosmopolitismo implica un nuevo modo de pensar en y América Latina. No se privilegia la especificidad sino la mundialidad de los hechos y procesos económicos y culturales.

Hay otro modo de pensar la modernidad-mundo. Esta es la trabajada por Enrique Dussel y Anibal Quijano. La idea básica es que el descubrimiento y conquista de América son constitutivos de la modernidad¹⁵. Con este gran evento comienza la modernidad y el sistema mundo. La modernidad no se habría constituido solamente como resultado de procesos internos a Europa, sino que básicamente por la conquista colonial de América. El colonialismo es constitutivo de la modernidad. Esta es la peculiaridad de la perspectiva trabajada por estos autores, contra el eurocentrismo presente en todos los teórico europeos que no conciben el colonialismo como parte de los procesos de constitución de la modernidad.

Esta idea de modernidad se elabora rearticulando los hechos gruesos ya conocidos. Amplia el horizonte espacial y temporal de concepción de la modernidad en su génesis. La conquista de América sería el hecho decisivo en la configuración de la modernidad-mundo, que no sería un resultado de la globalización de fines del siglo XX sino un rasgo del momento constitutivo.

La articulación de la conquista como aspecto central en la constitución de la modernidad modifica la idea de modernidad, que ahora se encuentra cargada de colo-

15 Cfr. Dussel, Enrique. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Plural- UMSA, La Paz, 1994.

nialidad¹⁶. Hay un cambio de horizonte intelectual para pensar la historia de América Latina y la de la modernidad. El punto de referencia principal es la colonización y su continuidad histórica, que abordan a través de la idea de la colonialidad del poder.

Esta rearticulación de los hechos es un horizonte más amplio, implica una modificación epistemológica, se produce otra estructura de pensamiento y otra estrategia, pues no sólo se trata de conocer América Latina a través de varias investigaciones de caso y sus historias nacionales sino de hacer paralelamente una crítica del eurocentrismo que viene y circula con la filosofía y las ciencias sociales y, así, descolonizar el pensamiento.

La base de esta estrategia cognitiva es la historia, una rearticulación de los hechos históricos a través de la idea de sistema-mundo de Wallerstein, que es explotada a través de un desarrollo filosófico crítico del eurocentrismo, lo que implica una crítica de la separación sujeto-objeto propia de la racionalidad moderna. Se produce otra concepción de modernidad a partir de la inclusión de más procesos y hechos, en particular el crucial que es la conquista de América.

En el caso de Dussel esta reconceptualización le lleva al concepto de transmodernidad:

De esta manera, la razón moderna es trascendida (pero no como negación de la razón en cuanto tal, sino de la razón violenta eurocéntrica, desarrollista, hegemónica). Se trata de una

16 Este es el término propuesto por Anibal Quijano y ampliamente utilizada por Mignolo y un grupo de investigadores latinoamericanos que han desarrollado su trabajo reciente en torno a esta idea; por ejemplo F. Coronill, S. Castro-Gómez. E. Lander.

transmodernidad como proyecto mundial de liberación desde la alteridad, que es co-esencial de la modernidad, se realice igualmente.¹⁷

Dussel no está pensando solamente en América Latina sino en todas las periferias y excluidos. Se piensa desde América Latina pero igualmente se piensa el mundo. La diferencia consiste en que está presente con fuerza el hecho de la dominación, de las diversas formas de dominación, de clase, género, nación. Aquí, modernidad se liga intrínsecamente con dominación, con racionalidad colonizadora. En otras perspectivas teóricas sobre modernidad y modernización se piensa los procesos de modernización como procesos de emancipación de los individuos.

Según estos autores la modernidad es eurocéntrica. Pensar América Latina desde la modernidad es pensarla eurocéntricamente, desde la mirada o modo de saber colonial. En este sentido, se trata no sólo de modificar la concepción de la modernidad incluyendo como dimensión constitutiva de la misma al colonialismo, sino de abandonar el modo de saber eurocéntrico, que se caracteriza por el dualismo y el evolucionismo¹⁸, mediante los cuales se concibe una diferencia entre lo europeo capitalista moderno y todo lo no europeo y precapitalista y, en consecuencia, pasado; motivo por el cual los estados europeos se sitúan a la cabeza del tiempo y justifican, así, la conquista y dominación de otros pueblos y culturas. Abandonar o superar la modernidad implica abandonar la separación sujeto-objeto en el modo de pensar y practicar el conocimiento.

17 Dussel, Enrique. "Europa, modernidad, eurocentrismo" en Lander, E. *La colonialidad del saber*, CLACSO, 2000, p.20.

18 Quijano, Anibal, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en Lander, E., *La colonialidad del saber*, p. 220-225.

Frente a estos modos macro de ver la modernidad y el colonialismo quiero contraponer el trabajo hecho por una colectividad de investigadores aymaras llamada Taller de Historia Andina (THOA), como representativo de un tipo de trabajo hecho en varios otros países por este tipo de comunidades de trabajo.

Durante la década de los 80 y 90, el THOA se propuso trabajar en historia oral, como una metodología que les permite hacer su historia como pueblo aymara, ya que consideran que hasta ahora han sido objeto de una historia foránea¹⁹ que aparece como oficial. El objetivo es reconstruir una memoria histórica que habría sobrevivido a través de mitos y tradiciones orales. En este sentido, se trata de una estrategia de separación de la historia oficial como objeto pasivo y dominado y la constitución de un proceso de reconstrucción de la memoria colectiva de su pueblo y cultura; se trata de un proceso de desalienación, ya que se constata que aymaras también han olvidado su historia o la conocen de manera muy fragmentaria o se ven a sí mismos en parte a través de la historia oficial.

La historia oral les permite que este proceso de desalienación sea un proceso dialógico, en el que entrevistados y comunidad participante son sujetos que en esa dinámica se revalorizan al recordar y reconstruir colectivamente su historia y, así, se valoran también como sujetos.

Según Carlos Mamani la colonización rompió o quebró la totalidad de espacio-tiempo que caracteriza a su cultura. Habría suspendido el tiempo al imponer el dominio colonial sobre los ayllus y comunidades, pero considera que los aymaras siguen controlando de una manera significativa sus territorios. El espacio no ha sido apro-

19 Mamani, Carlos. *Metodología de la historia oral*, THOA, 1989, p. 6.

piado y transformado totalmente por los colonizadores. Este control del espacio es lo que les permite mantener su cultura y estructura social por tanto tiempo.

La colonización significa para nosotros la pérdida de control sobre el tiempo; es decir, sobre la historia, pero sólo parcialmente sobre el espacio. Nuestra lucha contra la ruptura colonial significa para nosotros volver a reunir nuestro tiempo y espacio en la unidad pacha²⁰

La colonización habría detenido su tiempo histórico, como autonomía, sólo transcurre subterráneamente. Para recuperar la autonomía hay que volver al pasado. Para eso se hace historia oral, se revalora y reconstruye los cuentos y mitos, para retomar la rueda de la historia bajo su dirección.

Estos aymaras consideran que tienen su historia, que no forman parte o son una cara de la historia nacional criolla²¹, generalmente olvidada, secundaria. Consideran que hay varias historias y varias maneras de ver la historia. Ellos están trabajando su historia. Estamos, así, en el otro polo de la idea de pensar todo como parte de la modernidad-mundo. Se trata de pensar y recuperar un tiempo autónomo. Esto tiene que ver con el hecho de que se trata de una estrategia de desalienación de todos los sujetos envueltos en el proceso de reconstrucción de la memoria cultural. Hay un objetivo político. La elaboración del conocimiento histórico es un medio para la reconstitución de sujetos individuales y colectivos. En este sentido, conocer es reconocerse intersubjetivamente en los relatos que arman la memoria que permite unir pasado, presente y futuro, es decir, proyecto.

20 Mamani, Carlos, "Historia y prehistoria ¿Dónde nos encontramos los indios?", en *Los aymaras frente a la historia: dos ensayos metodológicos*, Aruwiyiri, 1992, p. 9

21 En este sentido se critica la visión del libro *La cara india y campesina de nuestra historia*, escrito por Xavier Albó y Joseph Barnadas,

A partir de este tipo de trabajo podemos ver que el posicionamiento o el lugar socio-histórico desde el que se emprende el trabajo de investigación condiciona el horizonte intelectual y político, así como los métodos y los modos de usarlos, porque los fines son diferentes. Los miembros del THOA son parte de los pueblos y culturas subalternas producto de la colonización, por eso su horizonte no es el sistema mundo, en principio, sino otro tiempo histórico que pretender retomar y reconducir. En este sentido, tampoco les interesa pensar América Latina ni Bolivia, ya que éstas serían historias criollas, es decir, de los herederos de la colonia.

El trabajo de Brunner, Lechner, Ortiz e Ianni se sitúa en el corazón de la modernidad y elaboran la conceptualización y seguimiento sociológico de los procesos de mundialización y globalización, reconfigurando los horizontes y esquemas de pensamiento en términos de escala, límites y organización de la estructura de categorías. Cabe recordar que estos investigadores viven en los núcleos de mayor modernización en América Latina, en los que tiene menor peso la presencia de otras sociedades no modernas. La heterogeneidad estructuras y cultural presente en otros países hace que surja, más bien, un pensamiento como el de Quijano en el Perú, esto es, que la modernidad sea pensada en relación y en base a la colonialidad. De diversos modos el tema del colonialismo está presente en la mayoría de los países andinos.

En términos de disciplinas, la sociología siempre se ha visto más propensa a pensar la dimensión moderna de los países latinoamericanos, enfrentando serias dificultades y limitaciones para pensar lo colonial, otras culturas y tiempos históricos. Por lo general es algo que se deja de lado. Se lo incluye al hablar de los procesos de transición de lo tradicional a lo moderno; es la sociología agraria la

que ha tenido que luchar con esto. En cambio la historia y la antropología han enfrentando con más frecuencia la cuestión colonial. De hecho, el trabajo del THOA, que es hecho básicamente por gente formada en sociología, ha sido posible porque se han desplazado a hacer historia social y a utilizar la antropología, o dicho de otro modo, han realizado un articulación de sociología, historiografía y antropología para pasar aun horizonte intelectual e histórico diferente al de la modernidad etnocéntrica.

Con esta breve presentación de algunas estrategias conceptuales y de trabajo he querido mostrar selectivamente que el trabajo de investigación y producción de conocimiento hoy en América Latina está tensado por el tema del colonialismo, por un lado, y por el tema de la modernidad-mundo, por el otro. Hay gente que trabaja sólo uno de los polos, y hay alguna gente que está conceptualizando la articulación histórica y teórica de ambas dimensiones, desde el momento constitutivo de ambas, es decir, desde la conquista de América y su invención geopolítica.

Cada una de estas estrategias y horizontes intelectuales tiene finalidades políticas diferentes. Como dice Lechner, los modos de actuar dependen de los modos de pensar y, se podría añadir, que estos modos de pensar dependen de las diferentes historias y sociedades en las que nos constituimos como sujetos. Como esto es algo todavía bastante heterogéneo en América Latina, no es posible que una sola de estas miradas o estrategias cognitivas pueda dar cuenta de todo o hacer inteligibles las diferentes historias que algunos todavía sostienen que existen. La perspectiva de la modernidad-mundo no les sirve a los aymaras para constituirse como sujetos autónomos, aunque sí les puede servir para explicar los procesos de explotación y dominación a los que se ven sometidos.

Para conocer en América Latina es necesario escuchar todas estas voces y otras muchas más, elaboradas desde diferentes horizontes y estrategias e intelectuales y políticas, ya que lo que permiten ver y saber unas no está presente en otras. Para terminar quiero hacer dos cosas: analizar comparativamente algunos rasgos de sus procesos de producción de conocimiento; hacer algunas consideraciones en términos de interpenetración. Para lo primero me interesa hacer unas consideraciones en torno a cuatro puntos: producción teórica; acumulación cognitiva; intereses cognitivos, metodología, inter y multidisciplina, y el lugar de América Latina.

Un primer rasgo que quiero resaltar es que la producción de conocimiento en la mayor parte de estos autores consiste en la producción teórica, que adquiere diferentes formas: desarrollo más especificado o complejización de teorías ya existentes; rearticulaciones de las estructuras teóricas, por tanto de las estructuras explicativas, por lo general el cambio de escala ha sido el más importante, lo que implica la reorganización de los conceptos en torno a nuevas categorías como la de sistema mundo o modernidad-mundo. Es a través de esta producción teórica que se da cuenta de nuevos aspectos o cambios en las historias latinoamericanas.

El segundo rasgo que quiero resaltar es que esta propuestas de cartografías, mapas mentales o rearticulación de escalas y estructuras explicativas, así como de conceptos, es producto de procesos de acumulación cognitiva en dos dimensiones: el trabajo colectivo y el trabajo individual: cada uno de estos autores analizados tiene una trayectoria más o menos larga de 20 a 40 años o más de producción teórica e investigación. Sus actuales propuestas se realizan como continuación de su trabajo previo, dando cuenta de las reconfiguraciones actuales del mun-

do y nuestros países, así como articulando desarrollos contemporáneos de las teorías elaboradas por otros en otros ámbitos, en el seno de la disciplinas que desarrollan y cada vez más de un modo interdisciplinario.

El trabajo de algunos se lanza y desarrolla a partir de la acumulación ya realizada por otros, por ejemplo a partir de la idea de sistema mundo, o la reconceptualización de la modernidad hecha por Dussel, o de la idea de colonialidad del poder de Quijano. Son ideas que han sido muy fértiles para promover el desarrollo del trabajo de comunidades cada vez más amplias en América Latina y EEUU:

En algunos casos y puntos esta acumulación en el seno de una obra implica la producción de rupturas en el contexto intelectual predominante y una posición de crítica y contraposición, como ocurre con la idea de transmodernidad de Dussel y la de colonialidad. En otros casos deviene como desarrollo, aunque como cambio significativo en el seno de una misma tradición, como es el caso de la idea de modernidad-mundo de Ortiz a Ianni. A propósito de ellos se puede señalar el proceso de circulación y retroalimentación de ideas y trabajos que se dan entre estos autores que van explorando y desarrollando una misma estrategia conceptual.

Un tercer rasgo que cabe distinguir es la creciente interdisciplinarietà o multidisciplinarietà, o el hecho de que cada vez más menos alguien puede avanzar en la investigación y explicación de los procesos que trabaja, en el seno de y con los recursos de una sola disciplina. Una de las formas de esta tendencia ya fue explicitada en un trabajo colectivo: teorías sin disciplina²². Esta necesidad y

22 Castro-Gómez, Santiago, *Teorías sin disciplina*, Porrúa, México, 1997.

tendencia se ve acrecentada por los procesos de mundialización a todo nivel. En los investigadores que se centran en las ideas de sistema mundo y modernidad—mundo se ve con más fuerza esta característica más inter y multidisciplinaria. Incluso en el polo de la recuperación de una historia autónoma el trabajo se hace articulando etnografía, antropología, historia social y sociología.

Un cuarto aspecto es el de las metodologías. Un rasgo es la diversidad y proliferación de metodologías y estructuras de explicación. Hay un ejercicio de la imaginación que lleva a elaborar cartografías, reelaborar mapas conceptuales, objetos heurísticos y metodologías de historia oral. Las metodologías dependen, también, de los fines e intereses cognitivos. Entre los sociólogos predomina el objetivo de explicar y comprender las estructuras y cambios en la modernidad, por eso se usa objetos heurísticos y se elabora modelos culturales puros y diagramas de las dimensiones constitutivas de lo social, dentro los cuales se pueda interpretar y explicar los hechos y acciones. En gente preocupada por la política, como Lechner, se elaboran mapas que sirvan de guía para el pensamiento y éste para la acción política. Desde la filosofía hay más preocupación por la crítica de las ideas predominantes, el eurocentrismo, a través de una reelaboración de las mismas nociones básicas como la de modernidad; también hay una fuerte preocupación por el horizonte de emancipación que se configura a partir de esa crítica y sustitución del horizonte conceptual. En el caso de la historia oral la elección y elaboración del método deviene del objetivo de desalienación de los sujetos que reconstruyen su memoria y quieren autonomizar su historia.

Un quinto tema que comento sintéticamente es el lugar de América Latina en estos modos de trabajar y pensar en el continente. La tendencia predominante es que

el lugar América Latina no sea un horizonte explicativo sino cada vez más el sistema mundo o la modernidad-mundo, aunque para algunos América Latina sea clave para explicar esa unidad mundial. La idea de América Latina como horizonte intelectual para las ciencias sociales estaba asociada a la época de los nacionalismos; su declinio político ha hecho que también en el ámbito de las ciencias sociales éste sea sustituido por marcos explicativos de escala mundial. Por el lado del trabajo político de intelectuales que proviene de pueblos conquistados se desarma también el horizonte de la historia nacional y de América Latina, que estaba asociada a las historias nacionales y nacionalistas como versiones criollas.

América Latina sigue siendo un horizonte cultural y político, pero parece que para la mayoría ya no sería un horizonte de explicación social e histórica. América Latina está siendo pensada en diferentes momentos históricos. Quienes se han dedicado a repensar la historia y a pensar el presente en base a la historia pasada le dan un peso decisivo a América Latina en la constitución del carácter mundial de la modernidad. Quienes privilegian los procesos presentes tienden a subsumir la explicación de América Latina en los modelos de conceptualización de los procesos predominantes en la articulación de la modernidad-mundo y la globalización. Considero que es el peso que se le da a la historia lo que define el peso del horizonte América Latina en el trabajo de las ciencias sociales hoy.

Por último, algunas consideraciones sobre posibles y deseables relaciones e interpenetraciones entre las perspectivas analizadas. Considero de primer orden la reconceptualización de la modernidad incluyendo la colonialidad. Esto amplía el horizonte temporal, espacial y social de la modernidad. Los que la han elaborado trabajan más

a nivel macro en la reinterpretación de la historia y en una reestructuración de la articulación de los hechos y conceptos y en una crítica del eurocentrismo. Los trabajos sobre modernización hechos por Brunner explican al interior de las estructuras sociales de la modernidad, eurocéntricamente pensada, según los otros. A la perspectiva y trabajo de Brunner y Lechner, que me parece muy valiosa, les falta la incorporación de la dimensión colonial; lo cual transformaría la estructura y organización de sus cartografías y mapas. Considero que esta interpenetración puede ser fructífera. Las teorías de la modernización y la posmodernidad necesitan ser transformadas por la introducción de la dimensión colonial.

Del trabajo del THOA cabe considerar el reto de pensar los modos de reconstitución dialógica de los sujetos en el proceso de investigación y desalienación o descolonización, que modifica la forma de lo social y lo político. Cabe pensar la necesidad de una perspectiva autónoma, lo cual se logra a través de la distinción de los tiempos históricos y su politización.

En todo caso, quiero abogar por la interpenetración de las estrategias, que nos puede permitir multidimensionalidad, multitemporalidad y pluralismo en la producción de conocimiento en nuestros países.

Un cosmopolitismo de la periferia

Hay varias formas de conocer o producir conocimiento. Hay varias formas locales de producción de conocimiento social, y hay varias formas que pretenden ser conocimiento general. Las ciencias sociales emergen en parte de un proceso que se plantea algunos de los requisitos que las ciencias naturales se han impuesto para postular científicidad, uno de ellos es el de la generalidad o universalidad de las ideas y los conceptos; aunque algunas de ellas emergen en el contexto de una polémica sobre la pertinencia de la utilización de teorías generales para el estudio de la vida histórica y la cultura. La sociología en particular emerge como una forma de reflexividad sobre la condición moderna de lo social, producto de esta misma configuración, particularmente en las sociedades europeas. A partir de esto se generan varios sistemas teóricos con la pretensión de universalidad.

Una de las trayectorias de la teoría social está vinculada al despliegue de una forma de etnocentrismo, es decir, la generalización y universalización discursiva hecha a partir de la conceptualización de la configuración de lo social en un determinado tipo de historias y de

transformaciones económicas, políticas y culturales que se generan en el ámbito europeo. Un modo de sostener cosmopolitismo en la teoría social es elaborar o utilizar teorías generales con pretensiones de universalidad para pensar diferentes épocas y diferentes países o condiciones histórico sociales. En este sentido, el cosmopolitismo de los que pensaban lo social en varios de nuestros países, Bolivia en particular, consistía en conocer la teoría sociológica que venía de Europa y el mundo anglosajón, para pensar la cuestión social en cada uno de nuestros países. En este sentido, una de las líneas de despliegue ha sido la presencia de un más o menos fuerte eurocentrismo en el modo en que los pensadores sociales latinoamericanos han utilizado los sistemas teóricos europeos para pensar lo social en sus respectivas condiciones históricas.

Hay otra trayectoria, bastante plural, que ha consistido en el trabajo de utilización, transformación y desarrollo de teorías sociales generadas en Europa o en Estados Unidos después, para pensar la complejidad específica de las historias nacionales o locales, sin abandonar la idea de la necesidad de utilización de teorías generales. Esta veta es más rica, ya que ha dado lugar a que se generen varias escuelas de pensamiento y varias obras que son las que han penetrado cognitivamente más en la explicación de nuestras historias, a la vez que han contribuido al desarrollo de la teoría social en general.

Poniendo las cosas de una manera más general y teórico-metodológica: hay un modo de pensar la elaboración y uso de teorías generales que implica que una vez que se han establecido las relaciones causales generales, éstas se convierten en un modelo de explicación y se pueden usar de manera básicamente deductiva para estudiar diferentes casos locales e históricos. La mayor parte la formación universitaria está orientada a este tipo de utilización de

las teorías. Este tipo de práctica está fuertemente ligada a una división internacional del trabajo científico, que por lo general ha implicado que la teoría se hace en Europa y Estados Unidos y se la aplica en el resto del mundo.

Se podría decir que hubo un periodo largo de cosmopolitismo eurocéntrico durante el siglo XIX y el siglo XX, es algo que se prolonga hasta hoy en combinación con otras tendencias. Hay un periodo de reacción nacionalista, una fase en la que la teoría social se articula al pensamiento nacionalista y trata de arraigarse en culturas locales y en procesos de construcción nacional y de estados-nación. Es el periodo en el que se introduce la dimensión colonial, como parte del entramado a explicar y parte de las categorías usadas para explicar la configuración de lo social. En este sentido, hay una fuerte implicación entre vida, lucha política y desarrollo del pensamiento sociológico. La mayor parte de las formas de pensamiento sociológico latinoamericano son fuertemente modernas también, son una modalidad moderna de desarrollo de la teoría social.

Hay desde hace un tiempo una nueva ola de formas de cosmopolitismo que se ligan a la noción de globalización o mundialización. Sólo menciono una como ejemplo, ya que me parece una formulación interesante que quiero utilizar como referente para plantear una alternativa. Renato Ortiz ha planteado que debido a los procesos de globalización que se han operado en el mundo en las últimas décadas, la teoría social tiene que ser cosmopolita, es decir, identificar los objetos heurísticos que serían aquellas formas de vida social que se han vuelto comunes en diferentes partes del mundo.¹ El pensamiento sociológico opera una selección de aquellos núcleos y formas

1 Ortiz, Renato. *Taquigrafiando lo social*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2004.

de vida social que se han generalizado en el mundo, producto de las formas expansión capitalista en las últimas décadas. Esto implica que el pensamiento sociológico se dedica a identificar y explicar aquello que se ha generalizado en el mundo y es común, pero deja de lado aquello que sigue siendo diferente. Este es un cosmopolitismo teórico-metodológico, que obviamente también es cultural y político, que sacrifica las diferencias nacionales o locales.

En este texto se argumenta una alternativa contraria, que genéricamente llamaré un cosmopolitismo de la periferia, que consiste en pensar lo social y la teoría social desde lo local, pero en el horizonte del mundo, y a la vez pensar el mundo sin perder de vista las diferentes configuraciones locales y nacionales. Para esto recurro como punto de partida a la propuesta teórico-metodológica sintetizada en la idea de la forma primordial.² La idea de forma primordial responde a la estrategia de elaborar las explicaciones de lo social a partir de reconstrucción analítica de la configuración histórica local de lo social en un horizonte amplio, que implica la utilización de teorías generadas en otros ámbitos. La diferencia consiste en que no se reduce a una aplicación meramente deductiva de teorías generales.

Se trata de una idea teórica para pensar la condición moderna de separación de parte de lo político como estado y de la vida económica y social en otro conjunto diferenciado de instituciones. El eje de la idea es un esquema conceptual presente en el pensamiento moderno casi desde sus orígenes. Zavaleta usó esta idea con la finalidad de privilegiar la reconstrucción de la construcción del po-

2 Zavaleta, René. "Problemas de la determinación dependiente y la forma primordial" en *América Latina: desarrollo y perspectivas democráticas*, FLACSO, Costa Rica, 1982.

der político y la producción y reproducción de lo social en cada historia. La idea básica consiste en pensar que en la explicación social lo primero es dar cuenta de la configuración de la forma primordial, a partir de procesos internos, sobre los cuales obviamente intervienen determinaciones externas; pero el modo en que las determinaciones externas influyen en local y nacional depende de cómo éstas son recibidas por la forma primordial. Incluso en los casos en que las determinaciones externas son dominantes, éstas no bastan para explicar la vida social. Se hace necesario pensarlo a partir de las condiciones y la historia interna. El conjunto de ideas que llamaré la estrategia de la forma primordial, es la base para formular una modalidad de cosmopolitismo de la periferia.

En un segundo momento expongo una ampliación de esta noción, como parte del desarrollo de una posición cosmopolita en el seno del mismo ámbito local, que es una condición de posibilidad básica para desplegar un cosmopolitismo en un horizonte más general. La idea de forma primordial me parece que tiene mucha fuerza en su formulación y que puede contener el análisis dos dimensiones más, que se hacen necesarias sobre todo en países multiculturales. La primera ampliación que sugiero en torno a la idea de forma primordial, consiste en pensar en torno a ella no sólo la articulación entre estado y sociedad civil -que es la dimensión moderna de la vida social, que como sabemos no abarca el conjunto de los territorios y de la vida social en varios países- y, por lo tanto, se hace necesario pensar también la relación entre los diferentes tipos de sociedad que existen dentro del mismo país. En muchos casos no sólo se trata de la pervivencia de lenguas, memoria e identidades sino de conjuntos de estructuras sociales diferenciados, lo

cual hace pensar que existe una condición multisocietal en varios países latinoamericanos y también en otras partes del mundo.

La segunda faceta de la noción de forma primordial consiste en pensar las relaciones entre tipos de sociedad en el seno de cada país, es decir, el cómo la articulación de sociedad civil y estado se relaciona con otras formas y estructuras de gobierno y organización de la vida social en los territorios que hacen parte del mismo país. En este segundo momento se trata de pensar el conjunto de las relaciones multiculturales y multisociales en el seno de la forma primordial.

Hay una tercera dimensión que se puede incluir en la noción de forma primordial como estrategia conceptual. Esta tercera dimensión se refiere al cómo en cada una de estas formas sociales se produce la relación entre vida social y naturaleza o los procesos de producción social del espacio. El modo en que se establecen estas relaciones genera diferentes formas y tipos de sociedad y el modo de configuración de las relaciones entre naturaleza y vida social también define los modos de relación entre los diferentes tipos de sociedad. En este sentido, implica pensar los momentos constitutivos de las formas de vida social y su despliegue en el tiempo, el cómo se relacionan y transforman cuando interactúan con otros conjuntos de estructuras sociales.

Enfrentar el eurocentrismo implica introducir el tema del colonialismo. En las últimas décadas se han formulado ya algunas críticas a la idea de que la modernidad se configuró como una cuestión estrictamente intra europea. Enrique Dussel³, retomando varias investigaciones

3 Dussel, Enrique. *1942 el encubrimiento del otro*, IEB-Plural, La Paz, 1994.

históricas recientes, ha argumentado que la modernidad es algo que se constituye también a través del colonialismo y la conquista de América. Este no sería un rasgo secundario sino constitutiva del tipo de sociedades que se configuran en el continente europeo en tanto condición moderna. Este tipo de argumento implica ampliar el horizonte intelectual e histórico social para pensar la configuración de la modernidad, del continente europeo hacia el conjunto de los territorios que son incorporados a través de la conquista y colonización.

A modo de argumentar a favor de la estrategia de la forma primordial, aquí presento algunas ideas que se han formulado en Bolivia, como un primer momento para formular de mejor manera un cosmopolitismo de la periferia. En Bolivia ha sido introducida y trabajada por varias corrientes la idea de colonialismo interno, que también está presente en el pensamiento sociológico en otros países. Presento brevemente el peculiar modo en que esta idea se desarrolla en Bolivia.

La idea de colonialismo interno ha sido introducida y utilizada para plantear que a través de los procesos de independencia de la corona española y la fundación de los nuevos estados, se mantuvieron las relaciones sociales jerárquicas que caracterizaron al periodo colonial en sentido estricto; es decir, se mantuvieron relaciones de control monopólico de la propiedad de la tierra, relaciones servidumbre, la exclusión de la participación en la vida política y la jerarquía entre pueblos y culturas, estableciendo la superioridad de los que postulan encarnar la cultura hispano-católica y una raza superior. La idea de colonialismo interno sirve para sostener que la modernidad del nuevo estado independiente tenía como rasgo constitutivo la jerarquía colonial constitucionalmente instituida, que organiza la explotación de aquellos a los

cuales no se reconocía derechos políticos. La idea de colonialismo interno también ha servido para plantear que las desigualdades y formas de explotación existentes no sólo se deben a la organización de la estructura clasista, producto de la introducción y el desarrollo del capitalismo en estos territorios, sino que también responde a una jerarquía colonial entre diferentes pueblos y culturas, estableciendo una fuerte línea de continuidad con el orden colonial.

Estos rasgos probablemente están presentes en las varias versiones de colonialismo interno que se han formulado en América Latina. Hay un rasgo peculiar del modo en que ésta se ha planteado en Bolivia y que quiero resaltar. En la historia político-cultural boliviana fueron los kataristas los que con más fuerza plantearon y desarrollaron la idea de colonialismo interno. El katarismo es un movimiento político-cultural conformado por aymaras en zona altiplánica de Bolivia, en particular en La Paz, que inicia afines de los años 60 y en los 70 producen la independencia del sindicalismo campesino, la organización una gran central campesina, y la formación de partidos políticos que entran al parlamento en el periodo de transición a la democracia. Uno de los rasgos de este sindicalismo es que combina reivindicación de clase o de trabajadores agrarios explotados, con la dimensión de la dominación cultural, es decir, la de pueblos y culturas subalternos sometidos a las relaciones de jerarquía colonial bajo condiciones republicanas.

Un rasgo importante que introduce el katarismo en esta noción de colonialismo interno, es que una de las primeras tareas que hay realizar como pueblo es la descolonización de su propia subjetividad individual y colectiva. Por eso, por un buen tiempo se dedican a la articulación y reconstrucción de su memoria histórica, ya que

ésta sólo existe de manera fragmentaria. En este sentido, desarrollan la historia oral como estrategia principal en este proceso. Se trata de procesos en los que no sólo los investigadores entrevistan a aymaras que cuentan elementos de su cosmovisión e historia de sus luchas y su condición social, sino que se trata de un proceso colectivo en el que el conjunto de los miembros se conciben como participantes de procesos de transformación de su subjetividad. En términos gramscianos se podría decir que se trata del proceso de producción de la autonomía moral e intelectual.

Este proceso ha estado ligado al desarrollo de la formación de muchos aymaras en las universidades públicas del país, en particular en la universidad pública de La Paz, lo que ha hecho que con el tiempo en este proceso se hayan articulado elementos de sociología, historia y antropología; es decir, la utilización de elementos de las ciencias sociales modernas en este proceso de articulación de una memoria y una subjetividad en proceso de descolonización o anticolonial.

Uno de los resultados de este proceso ha llevado a un proceso de reformas de reconocimiento cultural en el país en los 90, en el periodo de dominio neoliberal y a un proceso de reforma través de una asamblea constituyente, que ha planteado la construcción de un estado plurinacional. Esto implica que el proceso de transformación de una colectividad ha sido la condición de posibilidad de una reforma del país, no sólo en algunos aspectos relativos a política cultural y lingüística y de reconocimiento sino que ha llevado los procesos de cambio al nivel global de una reforma de la constitución. Los aymaras no son el único pueblo que ha pasado por estos procesos de transformación que han tenido resultados en términos de reforma del país.

En torno a esta noción de colonialismo interno, que estoy utilizando como punto de referencia o un modo a partir del cual revisar brevemente varios procesos y plantear ideas, se puede ver que en países como Bolivia el proceso de conocimiento social, que tiene consecuencias en términos de reconocimiento intersubjetivo, es algo que transcurre más allá del ámbito de las ciencias sociales, sin excluirlas. El caso peculiar de movimiento katarismo muestra como se ha producido una crítica del eurocentrismo de las ciencias sociales, a la par que se va reconstruyendo una memoria histórica, utilizando algunas herramientas de la historiografía contemporánea y otras formas de comunicación propias de su cultura. Avanzando en este proceso, se ha generado una articulación de varias ciencias sociales, sociología, historia y antropología, con un discurso político cultural que junta a su vez varios procesos: la descolonización subjetiva de los subalternos; la crítica al etnocentrismo de la cultura dominante y de las ciencias sociales; un proceso que genera las condiciones de un reconocimiento cultural más igualitario y una reforma de las estructuras de gobierno en el país en el mediano plazo.

La noción de colonialismo interno es un modo de pensar la articulación de la forma primordial en el segundo nivel analítico, es decir, el de la relación entre diferentes tipos de sociedad en el seno de un mismo país. El colonialismo interno significa que la relación entre sociedades es asimétrica y es jerárquica, que contiene discriminación y explotación, a partir de prácticas racistas, que ponen en condiciones servidumbre y de subvaloración a la fuerza de trabajo. El colonialismo interno también tiene implicaciones en el primer nivel, es decir, el de la relación entre estado y sociedad civil. Uno de los rasgos del colonialismo interno, que se prolongó hasta el 52 en Bo-

livia, implicaba el no reconocimiento de derechos políticos, civiles y sociales, hasta que una revolución nacional en Bolivia establece un proceso de inclusión pero bajo las formas políticas de la cultura dominante, sin reconocer las formas políticas de las culturas subalternizadas. Por esto, aymaras y otros pueblos pensaron que la condición de colonialismo interno continuaba incluso después de la declaración de la ciudadanía universal, ya que se trataba de un universalismo etnocéntrico y, por lo tanto, todavía con rasgos coloniales.

El colonialismo interno implica que tampoco se reconoce como parte de la sociedad civil a las organizaciones y formas de vida pública de las colectividades subalternas dominadas. Esto ha implicado históricamente que los gobiernos y el estado hayan tenido una base social estrecha. En el caso boliviano, alrededor de un 2% de la población. La política censitaria juntaba criterios de exclusión clasista y de tipo colonial o jerarquía cultural.

Yendo un poco más allá de lo dicho por los kataristas, articulando la noción de colonialismo interno y la de forma primordial, se puede decir que el proceso de reproducción nacional sobre todo implicó una gran reforma en el primer nivel de articulación de la forma primordial, es decir, el de la relación entre estado y sociedad civil, y en una parte de la segunda dimensión; ya que en tanto los miembros de pueblos llamados indígenas son reconocidos como ciudadanos esto implica que se los reconoce en tanto actúen en el seno de los espacios institucionales, sociales, políticos y económicos de la cultura dominante. Es un reconocimiento que aparece a través del reconocimiento del sufragio universal pero se trata de una universalidad de la cultura dominante; siguen desconocidas las formas políticas de los otros pueblos y culturas.

Hay otra noción, que fue propuesta también por René Zavaleta, que sirve para pensar la desarticulación o el origen de la debilidad de la construcción histórica de la forma primordial en el país. Es la noción de formación social abigarrada.⁴ La noción de abigarramiento o formación social abigarrada sirve para nombrar la condición de sobreposición desarticulada de diferentes modos de producción, cosmovisiones, instituciones sociales y estructuras de autoridad y de gobierno. La clave de la noción de abigarramiento está en la condición de sobreposición desarticulada, acompañada de una articulación parcial en algunas instituciones, territorios, tiempos, que son los que establecen la continuidad de la dominación de una sociedad sobre otras, es decir, el colonialismo interno.

La idea de abigarramiento significa que existen varias sociedades dentro de un mismo país. A esto llamo condición multisocietal. Plantea algunos problemas a los usos más simples de la teoría sociológica moderna. Gran parte de esta teoría parte del supuesto de que hay una sociedad, es decir, el horizonte de conceptualización o de análisis de situaciones trabaja con la idea de que existe un solo sistema de relaciones sociales. Esta es una condición histórico-social más o menos lograda en algunos países en los que el capitalismo ha transformado la previa diversidad social existente en algún grado de homogeneización importante. René Zavaleta sostiene que la condición de posibilidad de las pretensiones de validez general de la teoría social moderna tiene que ver con el grado de homogeneización de la sustancia social que ha producido el capitalismo. Estos ámbitos de homogeneización bosquejan los márgenes de aplicación de los modelos de explicación elaborados a partir de la condición moderna, así como los márgenes de validez y capacidad explicativa.

4 Zavaleta, René. *Lo nacional-popular en Bolivia*, Siglo XXI, México, 1986.

Algunos dirían que reconociendo la condición multisocietal de algunos países lo que cabe hacer no es abandonar la teoría general sino aplicarla para pensar cada una de las sociedades, la articulación específica de cada una para luego dar cuenta del modo en que todas ellas se relacionan a partir de un mismo núcleo conceptual. Esa es una estrategia desplegada en varios lugares, también en Bolivia. A esto habría que añadir otro elemento, que se refiere al hecho de que en algunas condiciones multisociales, movimientos intelectuales de algunas de las culturas subalternas despliegan otras formas de describir el mundo, de conceptualizarlo, de ordenarlo, de conocerlo y de reconocer a otras colectividades culturales y formas sociales; es decir, que de hecho se instaaura una condición de diversidad discursiva que forma parte de la disputa por la organización y dirección del país.

Esto me lleva a plantear uno de los puntos centrales de este texto, que consiste en el reconocimiento de que en algunos países que se caracterizan por una condición multisocietal, las ciencias sociales se enfrentan ante el reto y la necesidad de reconocer otras formas de articulación de las descripciones y explicaciones del mundo social; es decir, de conceptualización y de significación, no sólo como un elemento del objeto que tienen como tarea conceptualizar y explicar sino también como otros discursos con los cuales probablemente, yo diría necesariamente, hay que componer formas de conocimiento social multicultural. De hecho, en Bolivia como resultado del desarrollo del katarismo y de las investigaciones históricas, antropológicas e históricas sobre culturas prehispánicas y su continuidad en la historia, las ciencias sociales bolivianas se han visto modificadas. Por un lado, los kataristas son una colectividad plural en sí misma, es una de las que más anima el desarrollo de las ciencias sociales en

el país, sobre todo grados de integración interdisciplinaria, en particular entre sociología, antropología e historia; aunque con la peculiaridad de estar articulados por un discurso que es a la vez político-cultural, es decir, parte de una disputa más global en el país y en la región. En el campo de estas disciplinas la presencia katarista es una de las más importantes, y aquellos que siguen operando a partir de matrices teóricas modernas, si es que tienen sensibilidad a la diversidad cultural altamente politizada en el país, tiene que dialogar con estas otras estrategias discursivas y los productos político-culturales que han generado en las últimas décadas.

Los avances más valiosos e interesantes que se han hecho en comprensión y explicación social en el país son aquellos que no han implicado una mera aplicación mecánica de teorías con pretensiones de validez general, sino un proceso de producción intelectual que ha implicado pensar desde dentro también, es decir, producir más teoría. En casi todos los casos ha implicado también una articulación fuerte con procesos político-culturales de constitución y reconstitución de sujetos políticos y culturales.

Aquí quiero recalcar que el punto importante ha sido pensar la forma primordial; aunque obviamente no todos usen este término. Para muchos ayamaras la forma primordial no es en principio el país, Bolivia, sino su cultura y su nación y en segundo lugar Bolivia. La noción de forma primordial puede servir para pensar la producción de lo social en la constitución política de cada una de las sociedades, que luego llegan a ser parte de un mismo país, cuya forma primordial hay que pensar en términos de dar cuenta de la diversidad que contiene y de las formas de sobreposición y de articulación que históricamente van cambiando.

Pensar la forma primordial no implica argumentar a favor de un provincialismo, es decir, que sólo desde dentro se puede pensar nuestra historia y condición social o que es en la historia y cultura propia donde podemos encontrar los elementos para producir conocimiento social válido. Esto se puede hacer, y se lo ha hecho bien en muchos casos, utilizando teorías sociales de otro origen. El punto fuerte es pensar la articulación de la forma primordial. Zavaleta, por ejemplo, es un caso de utilización de modelos explicativos de formulación marxista, es decir, moderna, para problematizar el conocimiento social en condiciones multisociales y proponer una serie de conceptos para enfrentar las tareas de la teoría social en esas condiciones.

En este sentido, el cosmopolitismo que aquí se sugiere es una práctica que va de la constante reconstrucción explicativa de la forma primordial en al horizonte de la configuración de territorios o espacios político-culturales regionales o mundiales. Un cosmopolitismo de la periferia implica una apertura y utilización de una diversidad de formas de pensamiento y teorización, que se utilizan para pensar la forma primordial a través de varios modos. Aquí, forma primordial es sólo un modo de nombrar la dirección del camino. Un cosmopolitismo de la periferia implica en principio un cuestionamiento del etnocentrismo o la pretensión de validez universal de las teorías formuladas por lo general bajo la histórica condición moderna europea y luego anglosajona. Implica pensarse como parte del mundo pero a la vez pensar con independencia, la producción y reproducción de lo social en el propio territorio en un horizonte mundial y en un diálogo con una pluralidad de formas de pensar, que ya se despliegan en la misma condición local.

Un cosmopolitismo de la periferia no implica necesariamente establecer una dicotomía entre centro y periferia, es decir, entre dos formas de pensar genéricas, la de los dominantes y la de los dominados. Un cosmopolitismo de la periferia implica reconocer una pluralidad de formas de teorización de lo social. Implica reconocer como un dato básico del trabajo de conceptualización y explicación, la diversidad de estrategias y formas de pensamiento, que se convierte en pluralismo cuando se la asume como un dato positivo de la vida social y a partir del cual se piensa y se propone. En rigor, un cosmopolitismo de la periferia implica abandonar la idea de la universalidad, que por lo general ha implicado el atribuirle un grado de generalidad a procesos de conceptualización hechos a partir de un conjunto recortado de procesos históricos y formas de configuración de la vida social. Creo, sin embargo, que no se trata de abandonar los procesos de generalización. En todo caso es algo que habría que ir construyendo, no asumirlo como punto de partida.

En el caso de América Latina, una vez que hemos reconstruido o pensado la forma primordial, tenemos que avanzar en niveles intermedios de generalización, a través de pensar la articulación de varias formas primordiales en la región y en el continente. Por un lado, el grado de homogeneidad que nos da el haber participado en varios aspectos de las mismas historias desde la colonización o en procesos previos de expansión de otros imperios político-culturales, permite que no nos quedemos en lo meramente local, es decir, en teorías locales sino que avancemos en niveles de generalización a partir de la reconstrucción intelectual interna o la producción de modelos de explicación desde dentro en los diferentes países.

Un cosmopolitismo de la periferia pluralista, que es lo que aquí estoy argumentando, implica pensar y aceptar la

pluralidad de formas de teorización y de producción de conocimiento, no sólo como alternativas fallidas la mayor parte de ellas, como parte de un proceso de selección de las teorías superiores, sino como una condición ontológica y, por lo tanto, también epistemológica del trabajo de investigación y producción teórica. En breve, un cosmopolitismo de la periferia pluralista implica poner en duda el tipo de universalidad de origen etnocéntrico y asumir con fuerza la diversidad de formas de constitución de la forma primordial y pensar desde ella las articulaciones regionales y mundiales.

Aquí reconstruyo brevemente una parte de uno de los recorridos del pensamiento y la teoría social en Bolivia a modo de plantear un argumento a favor de un modo de estar en el mundo de manera reflexiva, pensando y cuestionando la constitución y reconstitución de lo social en lo local en un horizonte del diálogo con la diversidad de formas de teorización y pensamiento, que se despliegan en el mundo.

La tercera dimensión contenida en la noción de forma primordial ampliada es aquella que se refiere a la relación entre sociedad y naturaleza; por lo general es la que menos ha sido trabajada y pensada en la teoría social. En el caso boliviano ésta es una dimensión que ha sido problematizada y pensada en los últimos tiempos sobre todo a través de la noción de buen vivir, obviamente no viene del ámbito de las ciencias sociales sino de procesos de reconstrucción de las formas de pensamiento contenidas en las culturas aymara y quechua y sus traducciones al castellano. Hay varios usos de la noción, muchos básicamente plantean la idea general de una relación armónica de la vida social con la naturaleza, que no estarían preocupadas por el crecimiento y la acumulación sino por un equilibrio y complementariedad. La mayoría, sin em-

bargo, no considera o pone a discusión las estructuras de producción y transformación de la naturaleza que están detrás de esta dimensión más ética.

Considero que detrás de las ideas de vivir bien están las estructuras sociales que soportan este tipo de ideas éticas, que están presentes en varias otras culturas. En nuestra región estas estructuras y procesos históricos que subyacen a la idea del vivir bien tienen que ver básicamente con posesión colectiva de la tierra y gobierno comunitario asambleísta. Si se trata de discutir las formas de reforma de nuestras relaciones con la naturaleza considerando la experiencia histórica y las estructuras de las culturas comunitarias, cabe plantearse discutir en serio el tema de propiedad colectiva y el gobierno asambleísta o la democracia directa bajo una diversidad de formas. Termino diciendo que al pensar la relación entre la producción de las formas sociales y la transformación de la naturaleza en la configuración de la forma primordial, estamos en el nivel de la relación material local, pero esto es algo que se piensa en un horizonte de mundo, cosmopolita.

Una de las formas en que el colonialismo interno e internacional se despliega hoy en día tiene que ver con la dimensión de relación entre naturaleza y vida social, con estrategias y formas de pensar que siguen concibiendo como superiores las formas de transformación de la naturaleza modernas, muchas de las cuales ya son probadamente depredadoras. Esto se traduce en la formulación de proyectos de desarrollo y explotación de la naturaleza bajo relaciones capitalistas nacionales y transnacionales, sobre territorios indígenas. En las formas de dominantes de pensar la transformación de la naturaleza se sigue manteniendo la jerarquía de civilizaciones, que justificar legalmente la subordinación de la reproducción de la vida social en territorios de otros pueblos y culturas

y el sometimiento a las necesidades de acumulación de capital, a través de la explotación intensiva de recursos naturales. En cada caso cabe analizar la relación entre las tres dimensiones que se plantea pensar en la noción de forma primordial en la historia de cada país y, luego, los diferentes niveles de articulación e interacciones a nivel regional y mundial.

De la forma primordial a América Latina como horizonte epistemológico, de Luis Tapia, constituye un profundo alegato filosófico por la autonomía intelectual que, dice su autor, es una condición imprescindible para el diálogo de los sujetos con el mundo, del que hay que apropiarse lo que fuera necesario para resignificarlo y transformarlo. Construida a partir del concepto de “forma primordial”, la argumentación que el autor despliega contiene una fuerte dosis de convicción universalista e intersubjetiva, movilizada, sin embargo, por la creación “desde adentro” o “cosmopolitismo de la periferia” que hoy por hoy, a través del reconocimiento de la pluralidad, invocan los pueblos de América Latina, en el contexto de lo que el autor llama “tercera fase de la descolonización”.

Cecilia Salazar

