

Sin práctica no hay discurso, sin cuerpo no hay saber

Sobre legitimidades en las teorías de la descolonización

María Ximena Postigo

Vassar College

Abstract

In every step of the epistemic revolution, as important as the assertion of epistemological and practical autonomy, is to acknowledge the locus of enunciation from which this is produced. A theory of decolonization drawn up from the observation of social movements is not similar to one produced from the social movement itself. In the first case, the de-colonial theory is not derived from or born to a practice. Walter D. Mignolo, for example, who defines his theoretical proposal as the “intervention of a de-colonial thinker,” writes precisely from that position. Silvia Rivera Cusicanqui –for whom proposals such as Mignolo’s have to do with another form of colonialism– considers that one cannot imagine the epistemic revolution without decolonizing practices. In this internal-external context, if one studies the Plurinational State through interventions such as Mignolo’s, one will tend to draw an ideal binarism not useful to the epistemic revolution, but rather to the rearticulation of Western thought. In turn, this idealization is denied by internal discourses that perceive in the Morales administration inconsistencies between discourse and practice. This article explores all cases acknowledging the mainstays of the Plurinational State in those theories born from the struggle and, in the tensions that exist among the powerful, that which obscures the importance of social movements.

Keywords

ch'ixi, communitarian feminism, decolonization, decolonizing practice, depatriarchalization, locus of enunciation, Plurinational State, social movements

Resumen

En todo proceso de descolonización del saber, tan importante como la afirmación de una autonomía epistemológica y práctica es el reconocimiento del lugar de enunciación desde el que esta se produce. Una teoría de la descolonización elaborada desde la observación de los movimientos sociales no es semejante a una producida desde el propio movimiento social. En el primer caso, la teoría de lo de-colonial no deriva ni nace de una práctica. Walter D. Mignolo, por ejemplo, quien define su propuesta teórica como “la intervención de un pensador de-colonial”, escribe desde este lugar. En el segundo caso, la teoría se piensa desde y para el movimiento de los cuerpos. Así, Silvia Rivera Cusicanqui—para quien postulados como los de Mignolo dan cuenta de otra forma de colonialismo— sostiene que un pensamiento de la descolonización es inimaginable sin una práctica descolonizadora. En este contexto interno-externo, una mirada al Estado Plurinacional desde intervenciones como las de Mignolo tiende a una idealización binaria que no contribuye al proceso descolonizador sino, más bien, a una rearticulación del pensamiento occidental. A su vez, esta idealización es desmentida por discursos internos que ven en el gobierno de Evo Morales una incoherencia entre el discurso y la práctica. Este artículo explora todas estas instancias, reconociendo en las teorías producidas desde la lucha los pilares del Estado Plurinacional, y en las tensiones entre poderosos aquello que más bien, oscurece el valor del movimiento social.

Palabras claves

ch'ixi, descolonización, depatriarcalización, Estado Plurinacional, feminismo comunitario, lugar de enunciación, movimientos sociales, práctica descolonizadora

El común denominador de los postulados teóricos sobre la descolonización del saber se compone, como bien sabemos, tanto de una embestida contra el eurocentrismo que origina y fortalece la colonización de la producción del conocimiento, como de un cuestionamiento a la modernidad concebida por

Occidente. Sin embargo, pese a que es cierto que el cimienta de todo proceso de descolonización es el de una autonomía epistemológica y práctica respecto a Occidente, tan importante como este cimienta es el lugar de enunciación desde el que dicha autonomía se produce. Dicho de otro modo, la enunciación de un pensamiento de-colonial desde un espacio que privilegia la observación de sucesos y teorías gestadas por los actores sociales de la descolonización no equivale a la enunciación de un pensamiento de-colonial producido por dichos actores desde, por ejemplo, el lugar de los movimientos sociales.

Aunque la base fundamental de las teorías de la descolonización parezca corresponder con un común denominador, la enorme diferencia entre unas y otras consiste en que no es lo mismo escribir desde un “yo” que habla de “ellos” que escribir desde un “yo” que se reconoce en un “nosotros”. Si bien esto parece evidente, no lo es tanto en el momento en que los primeros se atribuyen un poco de los segundos o cuando los segundos parecen repetir los mensajes de los primeros. Esta, llamémosle así, confusión de los lugares de enunciación, termina por mover a los emisores y a los destinatarios del mensaje configurando de este modo nuevas instancias de poder.

En estas últimas se encubre sin riesgo la condición occidental de ciertas teorías de la descolonización, como si hubiera que dar por sentado sin mayor reflexión que, por defecto o por principio, ninguna teoría de-colonial puede ser occidental. A su vez, esto parece ser suficiente para legitimar, al margen del lugar de enunciación, la condición no occidental del emisor, el que entonces se hace *humildemente* apto para producir una teoría que, desde el “yo”, contribuya a la de “ellos”. Este es el caso, como veremos más adelante, de algunos de los postulados teóricos producidos desde Occidente. Al mismo tiempo, en las instancias de poder, tanto la repetición de los postulados del observador extranjero como el mensaje que, habiendo nacido dentro de los movimientos sociales, se repite fuera de ellos, tienden a vaciar el discurso de-colonial. Hecho que termina por ponerlo en falta debido a una perceptible incoherencia entre lo que se profesa y lo que se practica. Como se verá aquí, sucede así con algunos de los discursos de Evo Morales, en los que, no sin cierta razón, se ha observado una filosofía muchas veces opuesta a las prácticas de su gobierno. Ahora bien, si algo ponen en riesgo estas traslaciones no es la legitimidad del planteamiento del observador extranjero ni la gestión del gobierno de Morales sino la trayectoria de la arremetida descolonizadora de los movimientos sociales. El caso de Bolivia, por todas las reflexiones y los debates que ha suscitado, dentro y fuera del país, es considerablemente sugerente en este sentido.

Veamos. Para Mignolo, la iniciación de la descolonización del saber (o, en sus palabras, “the epistemic disobedience”) corresponde con el despertar de las prácticas no occidentales (“places of non-thought”) del largo proceso de occidentalización al que fueron sometidas. Dice así Mignolo: “Places of non-thought (of myth, non-western religions, folklore, underdevelopment involving regions and people) today have been waking up from the long process of westernization” (2009, 3). En esto que se entiende como un despertar, el autor subraya la opción de-colonial en tanto accionar que pone en funcionamiento algo más que una des-occidentalización. Efectivamente, dice Mignolo, la opción de-colonial entraña el rechazo al privilegio epistémico por el que alguien se arroga el derecho de distinguirse como *humanitas* (con condición humana y civilización) del otro meramente *anthropos*. Para el teórico del *border thinking*, esta opción parece ser el principio básico de todo ejercicio de des-occidentalización, pero resulta insuficiente para un proceso descolonizador. La sugerencia evidente en su texto es que la fuerza de toda opción de-colonial estriba en que parte del principio de que “the generation of life shall prevail over primacy of the *production and reproduction* of goods at the cost of life” (3, subrayado en el original). Para decirlo con otras palabras, aquí la opción de-colonial, además de establecer un derrotero de des-occidentalización, cuestiona la modernidad, “the ‘civilization of death’ hidden under the rhetoric of modernization and prosperity, of the improvement of modern institutions (e.g. liberal democracy and the economy propelled by the principle of growth and prosperity)” (3). Para resumir, de acuerdo a esta teoría, el ejercicio de la descolonización no solamente redefine los términos epistemológicos impuestos por Occidente, sino que además configura una forma de vida que nos libera de la muerte a la que nos ha condenado la modernidad.

Traigo a colación esta reflexión porque nos permite observar que la opción de-colonial así entendida apuesta menos a la descolonización que al descubrimiento de una nueva filosofía capaz de proveer a Occidente la posibilidad de reinventarse. La referencia al “despertar” de las prácticas no occidentales de su occidentalización bien puede entrañar la asunción de que estas se mantenían dormidas. Si esto es así, el momento de su despertar es aquel en que sus actores se descubren en una racionalidad distinta de la occidental. El hecho no solamente no reduce esta racionalidad a su condición de mito o folclore, sino que además la propone como una alternativa viable a una visión de mundo que ha puesto la vida en crisis.

De alguna manera, esta aproximación no deja de tener cierto paralelo con la reflexión de Evo Morales en el prólogo al libro *Vivir bien: ¿Paradigma no*

capitalista?, compilado por Ivonne Farah y Luciano Vasapollo. Sus líneas –que no por casualidad felicitan “el esfuerzo intelectual de pensadores americanos y europeos que proponen una sistematización imprescindible de la doctrina y práctica del Vivir Bien” (9)– introducen este saber/práctica de los “Pueblos Indígenas” como “una forma de vida, de relacionamiento con la naturaleza” y “de complementariedad entre los pueblos”; y así también, como el ejercicio de una filosofía que “no sólo desnuda las causas estructurales de las crisis (*alimenticia, climática, económica, energética*) que vive nuestro planeta”, sino que además “plantea una profunda crítica” al “sistema capitalista mundial” que “está devorando a seres humanos y a la naturaleza” (9). Para Morales, el Vivir Bien postula una práctica contraria a ese “vivir mejor” que publicita el capitalismo. “Las diferencias son claras”, dice: “El vivir mejor significa vivir a costa del otro, explotando al otro, saqueando los recursos naturales, violando a la Madre Tierra, privatizando los servicios básicos; en cambio, el Vivir Bien es vivir en solidaridad, en igualdad, en armonía, en complementariedad, en reciprocidad” (9). Esta diferenciación sienta de esta manera su rotunda contraposición: la de “la cultura de la vida, del respeto entre todos los seres vivos, del equilibrio” versus “la cultura de la muerte, de la destrucción, de la avaricia, de la guerra, de la competencia sin fin” (10).

Tanto en Walter Mignolo como en Evo Morales encontramos una valoración claramente dicotómica de la composición del mundo actual, como si este hubiera sido regido hasta hoy por un solo principio fundamental, el del mal; y como si el resurgimiento de ciertos pensamientos alternativos tomara forma con el objeto de combatir esta fundamentación epistemológica de la destrucción. El aspecto más problemático de este imaginario no es su lógica maniquea –que, dicho sea de paso, encuentra su origen en el pensamiento occidental– sino todo aquello que esta lógica “invisible” por omisión. En el caso del planteamiento de Morales, aludo a un discurso en el que queda demonizado aquello de lo que, sin embargo, su gobierno no está del todo exento. Basten como ejemplos, entre otros, tanto el proyecto de una planta nuclear para abastecer a largo plazo el continuo crecimiento de la industria en Bolivia como el plan de construcción de una carretera a través del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécura (TIPNIS), el mismo que, de acuerdo a una declaración del vicepresidente en junio del 2015, “tendrá que ponerse en práctica” (*Página Siete*). No es entonces casual que, dos años después de que Evo Morales fuera electo presidente por primera vez, Pablo Mamani sostuviera que la legitimación de su gobierno, tanto dentro como fuera del mismo, se daría a través de la implementación de “una reforma en el Estado y

en la sociedad”, pero llevada a cabo “bajo los principios históricos del proyecto de la hegemonía cultural, económica, institucional de las clases medias urbanas mestizas [aunque esta vez] rodeado por un gran contexto indígena” (2008, 94).

En el caso de Mignolo, aludo a las contradicciones de una teoría que quiere reconocer, sin excepción, la condición local de toda epistemología —el lugar de enunciación desde el que se produce el conocimiento— con un no tan velado empeño, empero, de devenir en teoría global (pretensión occidental, diría el autor) de la descolonización. “[M]y argument”, dice, “doesn’t claim originality [...] but aims to make a contribution to growing processes of de-coloniality around the world” (4). Planteado el objetivo, continúa así: “In order to call into question the modern/colonial foundation of the control of knowledge it is necessary to focus on the knower rather than on the known. It means to go to the very assumptions that sustain locus enunciations” (4). Con esto Mignolo habrá de buscar distinguir su propio pensamiento de la epistemología moderna, sobre todo respecto a la idea de la existencia de un observador imparcial (“detached observer”) cuya presunta objetividad parece otorgarle el privilegio de evaluar y dictar (“privileged position to evaluate and dictate”, 4). Si, por el contrario, reconocemos que el observador está siempre implicado en la producción del conocimiento, en términos geo-políticos y bio-políticamente, entendemos que la universalidad del conocimiento occidental no es otra cosa que un privilegio epistémico que el primer mundo se adjudica (8). De esta manera, no es de extrañar que Mignolo desarrolle su argumentación esperando que sus planteamientos, para decirlo con sus palabras, “will not be taken as the report of a detached observed but as the intervention of a de-colonial thinker” (5).

Con esto en mente, cabe tener en cuenta lo siguiente: si, asintiendo con esta teoría, nos concentramos en el lugar de enunciación del observador implicado en un proceso de descolonización como el que tiene lugar, por ejemplo, en la progresiva formación del Estado Plurinacional de Bolivia, entendemos que, en un contexto así, tanto las teorías que rescatan un tejido epistemológico autónomo como aquellas que las debaten y cuestionan conforman y, a su vez, vigorizan, la base de una estructura de cambio descolonizadora que, de modo irreversible, se ha puesto en construcción. Dicho con otras palabras, aquí la teoría y la práctica se articulan de una manera que toda reflexión sobre la forma que deba tener o no la embestida descolonizadora se traduce en o nace de un cimiento instalado por una lucha que ocasiona y es ocasionada por esa reflexión.

En este sentido, al momento de reflexionar sobre la descolonización es preponderante tomar consciencia de aquello que, muy contundentemente,

apunta Rivera Cusicanqui en estos términos: “No puede haber un discurso de la descolonización, una teoría de la descolonización, sin una práctica descolonizadora” (*Ch'ixinakax utxiwa* 62). Es importante subrayar entonces que, a la luz de esta reflexión, la teoría de la descolonización en sí misma, si no se origina en y refuerza a la vez una forma de activismo descolonizador, no es descolonizadora. Para la autora, la teoría a secas –que sabe apropiarse y reformular los postulados teóricos producidos por las luchas– no solamente no descoloniza nada; por el contrario, quiere “cambiar para que nada cambie”; un cambio, por tanto, limitado a otorgar “reconocimiento retórico a los indios en funciones puramente emblemáticas y simbólicas, una suerte de ‘ponguaeje cultural’ al servicio del espectáculo pluri-multi del estado” (62). Concentrada en el contexto andino, Rivera Cusicanqui encuentra esta forma de colonialismo interno tanto en las ciencias sociales de la región como en la articulación de las mismas con lo que ella reconoce como “los centros de poder del hemisferio norte, llámense universidades, fundaciones u organismos internacionales” (63). Se trata, continúa, de una “estructura ramificada del colonialismo interno-externo” por la que los “centros y subcentros, nodos y subnodos [...] conectan a ciertas universidades, corrientes disciplinarias y modas académicas del norte, con sus equivalentes en el sur” (63). De esta manera, esta red de conexiones provee, en sus palabras, “sustento al multiculturalismo teórico, racializado y exotizante de las academias” (65), donde entonces surgen teorías que, pese a su signo anticolonial, producen gestos de “recolonización de los imaginarios y las mentes de la intelectualidad del sur”. Afirma la autora: “A través del juego de quién cita a quién, se estructuran jerarquías y acabamos teniendo que comer, regurgitado, el pensamiento descolonizador que las poblaciones e intelectuales indígenas habíamos producido independientemente” (66). Es así que este último se convierte en la “materia prima” exportada a cambio de la importación del “producto terminado” (68). Está demás decir que los autores a los que alude Rivera Cusicanqui son, entre otros, Anibal Quijano, Walter D. Mignolo, Catherine Walsh, e intelectuales bolivianos como Javier Sanjinés a quien critica el haber escrito “todo un libro sobre el mestizaje en Bolivia, ignorando olímpicamente el debate boliviano sobre este mismo tema” (68).

Rescato en estas observaciones la premisa de que una producción del conocimiento interno que visualice y apunte a la descolonización habrá de invisibilizar el contexto del que nace si sirve a y se alimenta del conocimiento producido en centros de poder externos que ignoran (de manera consciente o inconsciente) dicho contexto. El riesgo de esta invisibilización, producida por un lenguaje meramente académico, no solamente es el de no poder llevar a la

práctica el pensamiento descolonizador (puesto que tampoco nace de ella), sino que además tiende, si vale el término, a “desautonomizar” el discurso descolonizador interno tornándolo estéril en su objetivo central.

Por todo lo anterior, con su intervención de pensador de-colonial (“intervention of a de-colonial thinker”) que, además, busca contribuir al creciente proceso de descolonización en el mundo, Mignolo lleva a Occidente una apertura de nuevas líneas de reflexión que permiten la reinención de este espacio. Su planteamiento, entonces, contribuye menos a los procesos descolonizadores que a las teorías de-coloniales occidentales. Primero, porque al buscar una alternativa a las falencias de Occidente, pierde su autonomía con respecto a este lugar de enunciación; y segundo, porque al hallar su referente en prácticas descolonizadoras que no lo involucran, su intervención es la de un pensador sin cuerpo, algo completamente distinto a los postulados teóricos que –como los de Silvia Rivera Cusicanqui, Julieta Paredes y Pablo Mamani, entre otros ejemplos– nacen de la comprensión histórica de los movimientos sociales contemporáneos con los que estos pensadores se identifican.

Es sugerente, en este sentido, la relevancia que tiene, ya explícita o implícitamente, en algunas teorías de la descolonización producidas por intelectuales indígenas, la noción de “memoria larga” que Rivera Cusicanqui acuña en su *Oprimidos pero no vencidos* cuando distingue, como una continuación de la memoria de Tomás Katari (siglo XVIII), los movimientos anticoloniales indígenas del siglo XX. Es más sugerente aún que, al traer a colación la semántica con que la historia de estos movimientos carga el sentido de la memoria larga, tal sentido se aborde no solo como una concepción teórica, sino también como la puesta irreductible del cuerpo colectivo.

Esto es palpablemente evidente, por ejemplo, en los textos de Pablo Mamani donde las gestiones de los movimientos sociales son narradas desde adentro. Su artículo “El rugir de la multitud” –que cuenta en detalle el suceso del levantamiento aymara de octubre de 2003 que en El Alto y La Paz derroca la gestión de Sánchez de Lozada– nos permite entender cómo todo (desde los comentarios y las bromas sobre el gobierno hasta el dolor producido por las masacres) contribuye a la formación del cuerpo colectivo que, fortificado por un sentido de pertenencia a un espacio urbano indígena, habría de hacer frente definitivo a la postergación y la violencia. De esta manera, la toma de las calles, los bloqueos, “las barricadas de fuego y adoquines” (19), las trincheras hechas “de adobe, piedras, latas y vidrios” (18), la *wiphala*, así como también los cadáveres ordenados a los militares y el dolor colectivo, constituyen la

fuerza por la que toda una ciudad, y más, se levanta en un rugido de guerra dispuesto a no parar.

En su libro *El rugir de las multitudes. Microgobiernos barriales*, Mamani explica que el fundamento de estos nuevos levantamientos indígenas es “la fuerza del tiempo y la fuerza propulsora de los hombres y mujeres, [...] referente de un nuevo momento histórico”. Para explicar esto, el autor trae a colación el término aymara *ch'amakpacha*, “tiempos de oscuridad” en que se desdibujan “las estructuras propias de la organización indígena”. En este espacio, explica el autor, confluyen dos eventos: “la dominación étnica” que subyuga a los pueblos indígenas, pero también “la reproducción autoafirmativa de dichos pueblos”. Se trata, entonces, de un espacio-tiempo de colonialidad en que “los indios se han hecho invisibles [...] para resistir y pasar desde la clandestinidad al tiempo de los levantamientos indígenas”, el mismo que se vincula, a su vez, con la experiencia histórica de otros levantamientos indígenas en la región: “Tupaj Katari-Bartolina Sisa, hermanos Katari, Tomás Katari-Kurusa Llawi, Tupaj Amaru, Pablo Zarate Wilka” (34). Por lo anterior, entendemos que el fundamento que soporta la fortaleza de estos levantamientos se hace de esa memoria larga donde el pueblo encuentra a la vez su autoafirmación y su continuidad histórica.

La inmensa brecha existente entre una teoría como esta y la que expone –para dar un ejemplo traído antes a colación– la opción de-colonial resultante de una consciente desobediencia epistémica se explica, principalmente, por el hecho de que en Mamani el cuerpo colectivo que produce la imagen del levantamiento no responde a ninguna forma de desobediencia, sino más bien a una afirmación que se origina en el habitar histórico del tiempo-espacio en que un pueblo se explica a sí mismo –el de la colonialidad en que este pueblo se invisibiliza, pero también el de la invisibilidad en que va gestando su levantamiento. Aquí, en suma, el centro de la reflexión teórica no es el de un Occidente develado en falta, sino las fortalezas y las fragmentaciones de un cuerpo constituido históricamente en su levantamiento. En este sentido, si en Mignolo la opción de-colonial figura la imagen de un Occidente desobedecido y, por extensión, confrontado desde sus propias fisuras, la opción de-colonial en Mamani es un rugido de multitud que hace temblar el curso de la historia para constituir su tiempo de visibilidad. Autonomía del cuerpo y del pensamiento que nada tiene que ver con el despertar de un conocimiento velado en su occidentalización, sino con la continua gestación del momento revolucionario en que se visualiza la mudanza del tiempo de oscuridad. En

este contexto, el saber así entendido es inseparable del cuerpo; tanto el uno como el otro suceden en simultaneidad.

El feminismo comunitario de *Mujeres Creando Comunidad*, para poner como ejemplo otro caso significativo, responde a esta misma lógica del saber. En una charla titulada “El patriarcalismo y el proceso de cambio”, Julieta Paredes señala que la descolonización es una tarea de la “despatriarcalización”, ya que el patriarcado no debe entenderse solo como un sistema de opresión de los hombres a las mujeres, sino como el sistema “de todas las opresiones, de todas las discriminaciones y todas las violencias que sufre la humanidad (hombres, mujeres y personas intersexuales) y la naturaleza”; pero, además, advierte Paredes, no hay que obviar el hecho de que este sistema ha sido históricamente construido sobre el cuerpo de las mujeres. Rescato esta conceptualización porque invita una vez más a estas dos reflexiones: primero, existe aquí la preocupación por la producción de un conocimiento autónomo que, lejos de adscribirse a una determinada teoría feminista y pensarse desde ahí, busca una formulación que explique la complejidad del contexto social en que se origina. Segundo, esta reflexión sobre el feminismo reconoce un lugar de enunciación en el que no corresponde plantear la lucha feminista en términos binarios tales como hombre-mujer, heterosexual-homosexual, diferencia-igualdad, etc. El hecho de que toda forma de opresión, discriminación y violencia sea ejercida por el mismo sistema debiera empujar a cualquier subalterno a reconocerse en el cuerpo de la mujer. En la medida en que esto se haga visible, la lucha de la mujer habrá de devenir en asunto que ocupe a todos, en fuerza integradora que socave el sistema patriarcal. En suma, autonomía en la producción de conocimiento, conocimiento que hace visible una estructura de poder que estaba velada, develamiento que sirve al motor de la lucha, e integración de todos los cuerpos subalternos en el proceso de cambio, son los componentes que –al trenzar memoria histórica, producción de conocimiento y cuerpos colectivos– fecundan la práctica descolonizadora.

Por el contrario, la aproximación teórica que Silvia Rivera critica es una cuya preocupación no es la memoria histórica local ni la pertenencia al cuerpo colectivo vinculado con esa historia. La preocupación de esta aproximación parece ser, más bien, como sugería anteriormente, la de su propia integración en los debates occidentales, vale decir, no la de una descolonización del saber, sino la de una nueva forma de cuestionar a Occidente importando y adoptando (occidentalizando, legitimando) el conocimiento producido por los activistas de la descolonización.

En el contexto de esta discusión, cabe detenerse rápidamente en una de las observaciones que hace Jeff Browitt sobre el trabajo de estos autores en un texto titulado “La teoría decolonial: buscando la identidad en el mercado académico”. Concentrado, sobre todo, en Mignolo, el autor observa un planteamiento binario problemático traducido en una demonización de Occidente y su consabida modernidad/colonialidad a la vez que en una exaltación de la cultura indígena como pensamiento que, carente de males, es capaz de hacer frente a la destrucción y dominación de la modernidad/colonialidad. En palabras de Browitt, esta “sería una representación a fin de cuentas ingenua y condescendiente de las culturas indígenas [...] como si los indígenas no hubieran evolucionado o como si, de alguna manera, sus culturas fueran necesariamente igualitarias, no competitivas, (sino) complementarias y justas, simplemente por ser no-europeas” (28). Esta apreciación conlleva dos sugerencias que el autor no desarrolla y que corresponde mencionar: primero, el reconocimiento de una apuesta a la modernidad por parte del mundo indígena que postulados como los de Mignolo tienden a invisibilizar; y segundo, el hecho de que el postulado binario de ciertas teorías descolonizadoras parezca sugerir que la producción del conocimiento indígena es válida no en sí misma sino en tanto y en cuanto no sea occidental.

Ahora bien, si esto es así, una contraposición entre estas observaciones y el feminismo comunitario de *Mujeres Creando Comunidad* nos permite observar una vez más que el activismo descolonizador –aquel que extrae el conocimiento de la práctica para fortalecer a la vez la práctica y la producción de conocimiento– no se propone generar una teoría que se distinga de Occidente, sino más bien una que confirme la autonomía con que las comunidades indígenas producen conocimiento mediante el reconocimiento del lugar de enunciación que habitan. Por lugar de enunciación entiendo aquí no solamente el contexto social, político y económico actual, sino también la memoria larga, colectiva, de la que habla Rivera Cusicanqui, es decir, ese suceso constitutivo de momentos históricos que se mantiene vivo a través de generaciones, de tal manera que la lucha de hoy haga presente la lucha de ayer en tanto impulso que no pare nunca de hacer historia. Julieta Paredes, en la charla mencionada anteriormente, hace énfasis en la importancia de la autonomía dentro de todo proceso de descolonización. Para esta autora, la autonomía es “el derecho, la urgencia, la imprescindibilidad histórica de autonombrarnos, de auto-conceptualizarnos”, ya que este y no otro es el primer paso hacia la descolonización. Pues bien, la producción de conocimiento así entendida no está buscando ser la antítesis ni la alternativa teórica de

Occidente, sino la afirmación con que una colectividad pueda fortalecer el movimiento con que habrá de disponer la modificación de los elementos opresores del sistema. En otras palabras, este conocimiento se produce mediante la mirada del observador a sí mismo y no al otro que, en este caso, es Occidente.

En este sentido, decíamos, las teorías de la descolonización producidas desde los espacios que tanto enojan a Rivera Cusicanqui se distinguen de los planteamientos de la autora, así como de los procesos reflexivos de *Mujeres Creando Comunidad* y otros activistas indígenas, en que para estos últimos (sin generalizar) producir saber y poner el cuerpo son acciones sinónimas que se fecundan mutuamente. Los primeros, en cambio, privilegian el razonamiento, el acto de pensar sin el cuerpo. Planteadas así las cosas, la distinción entre estas dos formas de intelectualidad no es en absoluto binaria, en términos de un “mal” pensar versus un “bien” pensar, sino que responde a lugares de enunciación completamente distintos. En uno, el de las universidades y otras instituciones de poder, las teorías de la descolonización inducen, quizás, a que Occidente, mirándose a sí mismo, se haga una vez más capaz de repensarse y re-articularse, que es, finalmente, el mecanismo por el que las culturas perviven. En el otro, el de una región como la andina, por ejemplo, las teorías de la descolonización visibilizan la autonomía del cuerpo y del pensamiento en un sistema que no reconoce esa autonomía y que, por lo tanto, hace urgente una reversión desde los principios de eso no reconocido. El asunto se hace problemático –y es quizás en este empalme en que cabe ubicar las críticas de Rivera Cusicanqui y otras a las teorías de la descolonización occidentales– cuando estas últimas, escritas desde y para la historia de la filosofía occidental, donde se ha pensado y re-pensado Occidente y el mundo, se confunden con aquellas otras formuladas en un contexto que no busca ser una respuesta a la modernidad/colonialidad occidental sino saberse y reconocerse en un proceso de pensamiento y de cuerpo autónomos, capaz de proponer un sistema de gobierno, de pensamiento y de conocimiento independiente de las estructuras a las que se nos ha acostumbrado como si no existieran otras posibles.

En este sentido, no está demás prestar atención a la crítica de Browitt para quien, como decía arriba, los aspectos más problemáticos de las teorías de la descolonización que lo ocupan son, primero, el hecho de que en esa alternativa a la modernidad que ellas rescatan no se muestre una apuesta otra a la modernidad; y segundo, el binarismo por el que la bondad de la alternativa indígena al mal occidental parece descansar en su condición de ser no-occidental. Si llamo una vez más la atención sobre esta observación es

porque veo en este binarismo que Browitt subraya no solamente el deseo de los teóricos de-colonialistas de que las teorías de la descolonización se constituyan en un discurso que confronte —mediante un pensamiento radical— a la modernidad tal como ha sido concebida en Occidente, sino además una suerte de reclamo a esas filosofías alternativas de ser radicalmente otras. Dejando al margen la discusión sobre los aspectos en que estas filosofías son, o no, distintas de la occidental, el peligro de este reclamo se encuentra en cómo esa otredad es interpretada por quienes, sin ser productores de esos pensamientos y de esas reflexiones, los requieren como respuesta desde la que puedan cuestionar, confrontar, socavar o confirmar, su propio lugar de enunciación.

Me explico. Cuando leemos, por ejemplo, los cuestionamientos y críticas de algunos intelectuales paceños al gobierno de Evo Morales en los periódicos de La Paz, es posible percibir que aquello que se ataca no son solamente las infracciones en las que incurre, sino además el hecho de que estas infracciones sean cometidas por un gobierno indígena. En otras palabras, la falta no es únicamente una falta; es una falta altamente metonímica, ya que en el contexto en que se la subraya termina por hacer valer la parte por el todo. Así, la falta no revela aquí la corrupción de un ministro, ni la negligencia del gobierno; es aún mayor porque parece sostener que es toda una parte de la población la que, representada por el gobierno, refleja la versión manchada de esa condición inmaculada que los discursos de la descolonización, ajenos a este contexto, insisten en subrayar. No solo esto, los discursos que así resaltan las falencias del gobierno actual saben también coser las fisuras a través de las cuales puede percibirse, equivocadamente o no, cierto racismo. Y es que aquí no solamente se supone que toda una parte de la población está en falta, sino también parece sugerirse la urgencia de que esta misma parte exija ya sea el cumplimiento de las promesas que se le hicieron o una rendición de cuentas por la que el gobierno asuma la responsabilidad de mantener la imagen de una filosofía andina volcada hacia la madre tierra. No es casual, por ejemplo, que se haya subrayado tantas veces —a propósito del plan de construcción de una carretera que cruce el TIPNIS o de los sistemas latifundistas en Pando o de la proposición de una planta nuclear en Bolivia (la lista es larga)— la orientación anti-indígena, anti-ambiental, capitalista y neoliberal de muchas de las políticas del gobierno boliviano actual. Son varias las versiones de las críticas al gobierno bajo este mismo tenor. Basten estas dos como ejemplo:

1) En su columna “El país del absurdo”, el politólogo Diego Ayo sostiene lo siguiente:

[...] las políticas para frenar la deforestación y, en general, el deterioro medioambiental, característico del modelo de producción cruceño, son las mismas [en el gobierno de Morales]. La falta de información y la escasa transparencia [...] impiden conocer en qué medida se preserva el latifundio.

2) Por otra parte, el director del Instituto Alternativo, Roger Cortez Hurtado, observa, con respecto a los problemas a atender en el país que ha reelegido a Morales, que “a [la] orientación anti-indígena y anti-ambiental [del gobierno en curso se agrega] la posibilidad de una contrarreforma agraria que termine de traicionar los derechos de quienes encabezaron el proceso constituyente” (“Tres riesgos y una fanfarronada”).

En este mismo derrotero crítico, no sorprende que Guillermo Mariaca Iturri, en una columna titulada sugerentemente “Pueblo enfermo”, haciendo evidente alusión al clásico ensayo de Alcides Arguedas, llamara la atención sobre el peligroso autoritarismo del Movimiento al Socialismo. El contexto al que responde este llamado de atención está dado por un fragmento de uno de los discursos de Álvaro García Linera a propósito de las elecciones sub-nacionales llevadas a cabo el 29 de marzo del año 2015. “El Gobierno nacional –dice en este fragmento el vicepresidente– no va a trabajar con ningún opositor, no tenemos acuerdo con nadie, porque las fuerzas políticas de la oposición sólo roban, mienten y engañan” (*Página Siete*). Para el autor, este enunciado reproduce el escenario que, de alguna u otra manera, no ha dejado de caracterizar a Bolivia. En sus palabras:

La sociedad boliviana, al igual que otras, siempre estuvo atravesada por la violencia que buscaba la eliminación simbólica del otro: primero de los pueblos indígenas, después del mundo cholo. Su base fue el vaciamiento del otro diferente como persona. Por eso, el largo trabajo por implantar la democracia tenía que ver, sobre todo, con la cancelación de la comprensión de la política como guerra.

Dicho esto, Mariaca Iturri concluye su columna insinuando una inversión en el referente al que Alcides Arguedas señalaba cuando, en el marco positivista de la época, enumeraba las taras por las que la raza de bronce se asociaba a la idea de un pueblo enfermo. Leemos, así, en la columna que me ocupa: “afirmar que la alternativa política es un pueblo enfermo que sólo roba, miente y engaña, y que esa afirmación esté convirtiéndose en legítima, es la condición necesaria para que suceda el salto del autoritarismo al fascismo”. Es entonces, continúa el autor, que “el derecho al odio y a la eliminación del otro

se transforman en sentido común: estoy autorizado a matar a aquel que es diferente a mí. Simbólica, jurídica y políticamente, hoy. Mañana, físicamente". Para Mariaca, el gobierno actual, lejos de romper esa estructura de dominación que ha aquejado siempre a Bolivia y por la que una parte de la población es asumida como superior a la otra, tiende más bien a invertir los referentes de tal manera que el de arriba, hoy el gobierno indígena (o anti-indígena) de Evo Morales, vea en lo que lo amenaza a un pueblo enfermo que es incapaz de gobernar y al que, por lo tanto, cabe ya sea educar (castigar) o eliminar (matar).

Una vez más, se definen claramente el gobierno del bien y el gobierno del mal. En Bolivia, todos parecen estar de acuerdo en que el gobierno del bien es el que defiende prioritariamente los asuntos indígenas y el medio ambiente, y que, además, es consecuente con un socialismo que no negocia con el capitalismo y el neoliberalismo. Definido el bien, el problema para muchos es que el gobierno de Evo Morales parece ubicarse en el lado del mal, puesto que, además de ser anti-indígena, anti-medioambiente, capitalista y neoliberal, es tan fascista que se resiste a llevar a cuestras a ese pueblo enfermo que quiere, más bien, eliminar.

Con estas observaciones no quiero señalar que uno u otro lado sea el ángel o el demonio. El gobierno de Morales tiene cuentas que rendir y ha sido responsable de faltas de corrupción inadmisibles dentro del proceso de cambio esperado con su elección y re-elecciones, como la de la desaparición de millones de dólares destinados al Fondo Indígena Originario Campesino para proyectos que nunca se llevaron a cabo. Al margen de cuánta razón haya en las críticas al gobierno de Morales, lo que inquieta, tanto en ellas como en las apreciaciones del vicepresidente con respecto a la oposición, es el discurso maniqueo que ubica, casi sin ambigüedad, los dos frentes en confrontación. Desde allí se escuchan las distintas maneras que ambos tienen de llamarse mutuamente "fascistas neoliberales".

De alguna forma, este maniqueísmo interno no es ajeno al binario de-colonialista externo por el que la actual Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia —que privilegia la filosofía del *Suma Qamaña* y, consecuentemente, los derechos de la Madre Tierra— es entendida como el resultado de un debate que, en palabras de Walter Mignolo, "no es otra cosa que la continuación del problema que Guamán Poma vio emerger hace 500 años" (Mignolo 2010, 118. Mi traducción). Así, sugiere este autor, del mismo modo que el tratado político-colonial que entonces proponía Guamán Poma no contemplaba la noción de enemigo, el Estado Plurinacional busca "deshacerse de la idea de amigos y enemigos, en la que la política encuentra su razón de ser" (118). Si, por una

parte, esta suerte de apreciaciones se plantea como la alternativa ideal a las falencias de Occidente, por otra, dentro del meollo mismo del asunto, la enemistad expandida del corriente, llamémosle así, pueblo enfermo, busca desmentir, si bien no la viabilidad de la Constitución del Estado Plurinacional, sí la coherencia entre ésta y el ejercicio del gobierno actual que, dicho sea de paso, es indígena. Quizás, empero, el problema aquí no es la confrontación en sí misma: ni la de los enemigos internos, ni la del debate externo-interno por el que unos exaltan las prácticas políticas andinas mientras otros las desenmascaran. El problema aquí es lo que estas confrontaciones y debates velan y, velando, ponen en riesgo. Rivera Cusicanqui propone un término aimara para definir a los mestizos y las mestizas de Bolivia: *ch'ixi*. Esta palabra, explica la autora:

[...] tiene diversas connotaciones: es un color producto de la yuxtaposición, en pequeños puntos o manchas, de dos colores opuestos o contrastados: el blanco y el negro, el rojo y el verde, etc. Es ese gris jaspeado resultante de la mezcla imperceptible del blanco y el negro, que se confunden para la percepción sin nunca mezclarse del todo. La noción *ch'ixi* obedece a la idea aimara de algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluido. Un color gris *ch'ixi* es blanco y no es blanco a la vez, es blanco y también es negro, su contrario (69).

Por lo tanto, dice el texto más adelante, “lo *ch'ixi* conjuga el mundo indio con su opuesto”, pero esto, dice Rivera Cusicanqui, no debe entenderse en términos de lo híbrido, y continúa:

La hibridez asume la posibilidad de que de la mezcla de los diferentes pueda salir un tercero completamente nuevo, una tercera raza o grupo social capaz de fusionar los rasgos de sus ancestros en una mezcla armónica y ante todo inédita. La noción de *ch'ixi*, por el contrario, equivale a la de ‘sociedad abigarrada’ de Zavaleta, y plantea la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que se antagonizan o se complementan (70).

De alguna manera, esta semántica empalma con el soporte teórico del feminismo de *Mujeres Creando Comunidad*. De acuerdo a la explicación de Julieta Paredes, para este movimiento tanto la mujer como el hombre son la mitad de todo, la mitad no en términos de porcentaje, sino en el sentido de que una parte es tan importante como la otra. Se trata, dice Paredes, de una concepción filosófica que permite entender que el mundo es par –no heterosexual, sino par– porque tiene que ser comprendido el hecho de que hombres y mujeres estamos haciendo en equilibrio y reciprocidad el mundo que creamos y el país que construimos. Ahora bien, poner juntas estas dos

teorías, la de Rivera Cusicanqui y la de Paredes, permite plantearnos la siguiente reflexión: si el mundo es siempre par, hombre y mujer, *q'aras* e indios, occidentales y no occidentales, etc., cabe comprenderlo dentro de ese antagonismo y complementación, por el que el par se une sin mezclarse del todo, es decir, sin perder nunca su condición de antagónico y a la vez complementario del otro, incluyendo así al tercero en esta coexistencia de lo múltiple. Por su parte, el tercero no es una resultante híbrida de dicha coexistencia, sino la condición no heterosexual de esta suerte de fusión, vale decir, lo uno y su opuesto a la vez, en permanente atracción y contienda. Así, por ejemplo, la modernidad en tanto pasado que existe en el presente germinando futuro; en otras palabras, el *ch'ixi* y el par hombre-mujer en tanto formas dadas a accionar un hacer por el que es posible, para regresar a los términos de Julieta Paredes, construir un país sin patriarcalismo, donde, entonces, se haya cumplido la tarea de la descolonización.

Si este espacio del pensar y del hacer es donde se va construyendo el proceso de cambio y, con él, la maduración del Estado Plurinacional, es a nivel de los binarismos producidos por los poderosos donde tal proceso se pone en riesgo. La constante señalación mutua de quién es amigo y quién es enemigo vela esos espacios donde sí se legitima, a través del pensamiento y del cuerpo, ese saber autónomo que se ha querido verter en la Constitución política de Bolivia. Más aún, de exacerbarse la mutua acusación entre esos dos polos, no tan opuestos pero incapaces de su complementación, no es el uno o el otro el que habría de ser eliminado, sino las víctimas de esta suerte de guerra sucia—simbólica, hoy; mañana, quizás, física— y catalizada de alguna manera como respuesta a las idealizaciones de las teorías de-colonialistas producidas en Occidente. La herida, al final de cuentas, nunca la sufren los cuerpos de los poderosos, cuya guerra es entre ellos y no contra el sistema; la herida se imprimiría, más bien, una vez más, sobre los cuerpos de los movimientos sociales indígenas que, de alguna u otra manera, puedan llegar a ser percibidos como amenaza por las instancias de poder. Y es que la descolonización no ocurre donde los de arriba están en disputa, sino donde el saber y el hacer de los que siguen, constantes, en su lucha autónoma, permean y socavan binarios obsesionados en su mutua destrucción.

En este contexto, cabe recordar la lucidez con la que, en su momento, Guamán Poma de Ayala afirmaba que una vez acontecido el encuentro entre España y los Andes, la destrucción de uno de estos dos mundos no podía acaecer sin acarrear inevitablemente la destrucción del otro. Descolonizar el saber, en este sentido, no es sinónimo de una demonización y consecuente

deconstrucción y demolición de los saberes dominantes; es, más bien, el de una coexistencia, no armónica, sino en *ch'ixi* con estos saberes, una, por lo tanto, que pueda concebirse, bajo esta luz, en un proceso constante de creación de comunidad, es decir, en una dinámica de lucha sin otra consumación que la de una autonomía capaz de hacer suceder, una y otra vez, los momentos constitutivos de la historia.

Bibliografía citada

- AYO, Diego. 2015. "El país del absurdo". *Página Siete* (La Paz) 22 de marzo. [<http://www.paginasiete.bo/ideas/2015/3/22/pais-absurdo-50699.html>] página descargada el 21 de noviembre 2015.
- BROWITT, Jeff. 2014. "La teoría decolonial: buscando la identidad en el mercado académico". *Cuadernos de literatura* 18 (36): 25-46.
- CORTEZ HURTADO, Roger. 2014. "Tres riesgos y una fanfarronada". *Página Siete* (La Paz) 14 de octubre. [<http://www.paginasiete.bo/opinion/2014/10/14/tres-riesgos-fanfarronada-35161.html>] página descargada el 20 de noviembre 2015.
- MAMANI RAMÍREZ, Pablo. 2010 [2004]. "Pacha y movimientos políticos de reinsurgencia aymara". *El rugir de las multitudes. Microgobiernos barriales*. La Paz: La Mirada Salvaje. 27-45.
- . 2008. "Bolivia: posibilidades históricas de la autoderminación indígena o reforma criolla". *Identidades, etnicidad y racismo en América Latina*. Fernando García, comp. Quito: FLACSO. 87-104.
- . 2003. "El rugir de la multitud: levantamiento de la ciudad aymara de El Alto y caída del gobierno de Sánchez de Lozada". *Observatorio Social de América Latina* 4 (12): 15-26.
- MARIACA ITURRI, Guillermo. 2015. "Pueblo enfermo". *Página Siete* (La Paz) 13 de marzo. [<http://www.paginasiete.bo/opinion/2015/3/13/pueblo-enfermo-49905.html>] página descargada el 20 de marzo 2015.
- MIGNOLO, Walter. 2010. "Cosmopolitanism and the De-colonial Option". *Studies in Philosophy and Education* 29 (2): 111-127.
- . 2009. "Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom." *Theory, Culture and Society* 26 (7-8): 1-23.
- MORALES AYMA, Evo. 2011. Prólogo. *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* Ivonne Farah y Luciano Vasapollo, coords. La Paz: CIDES-UMSA. 9-10.

- PÁGINA SIETE. 2015. "García Linera asegura que la carretera por el TIPNIS 'tendrá que ponerse en práctica'". 9 de junio. [<http://www.paginasiete.bo/nacional/2015/6/9/garcia-linera-asegura-carretera-tipnis-tendra-ponerse-practica-59374.html>] página descargada el 21 de noviembre 2015.
- PAREDES, Julieta. 2014. "El patriarcalismo y el proceso de cambio". Video online. Escuela Nacional de Formación Política. [https://www.youtube.com/watch?v=wQgcx0V_ORU] página descargada el 15 de marzo 2015.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. 2010. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- . 2010 [1984]. *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua, 1900-1980*. La Paz: La Mirada Salvaje.



New articles in this journal are licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).