



POSIBILIDADES PARA UNA DESCOLONIZACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA: REFLEXIONES PRELIMINARES

ROMERO FLORES, JAVIER REYNALDO

Antropólogo. Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos

Universidad Mayor de San Simón (UMSS)

Cochabamba, Bolivia

Correo electrónico: warikato@gmail.com

Resumen

El artículo plantea un esbozo de problematización de la ontología moderna eurocéntrica y la posibilidad de un lugar de enunciación distinto, la Exterioridad, argumenta la vida como fundamento último para la construcción de conocimiento y, al mismo tiempo que muestra algunos límites de la antropología en contextos de movilización e insurgencia política en Bolivia, sugiere de manera preliminar la posibilidad de una antropología para la re-existencia.

Palabras clave: Eurocentrismo, antropología, re-existencia, insurgencia política, Bolivia.

POSIBILITÉS POUR UNE DECOLONISATION DE L'ANTHROPOLOGIE: RÉFLEXIONS PRÉLIMINAIRES

Resumé

Cet article présente un schéma de problématisation de l'ontologie moderne euro-centrique et de la possibilité d'un lieu différent d'énonciation. L'Extériorité argumente que la vie est le fondement ultime pour la construction de la connaissance, en même temps qu'elle montre certaines limites de l'anthropologie dans des contextes de mobilisation et de révolte politique en Bolivie, suggérant de façon préliminaire la possibilité d'une anthropologie pour la ré-existence.

Mots-clés: Eurocentrisme, anthropologie, ré-existence, révolte politique Bolivia.

POSSIBILIDADES PARA UMA DESCOLONIZAÇÃO DA ANTROPOLOGIA: REFLEXÕES PRELIMINARES

Resumo

O artigo propõe um debate crítico cujo objetivos centrais são problematizar a ontologia moderna eurocentrada e refletir sobre as possibilidades de criação de um lugar de enunciação outro: a Exterioridade do ser. Tal Exterioridade se caracteriza por ser um espaço onde a vida é o fundamento último para a construção de um conhecimento que permita, aos coletivos e povos, uma re-existência. O autor explora alguns limites da antropologia diante dos contextos de mobilização e insurgência política na Bolívia, ao mesmo tempo em que sugere - como alternativa política - a construção de uma antropologia para a re-existência.

Palavras-chave: Eurocentrismo, antropologia crítica, re-existência, insurgência política, Bolívia.

POSSIBILITIES FOR A DECOLONIZATION OF ANTHROPOLOGY: PRELIMINARY REFLECTIONS

Abstract

The article presents an outline for problematizing the modern Eurocentric ontology, and suggests the possibility of a different place of enunciation. Exeriority, making the argument that life is the ultimate foundation for the construction of knowledge. While showing some of the limits of anthropology in contexts of mobilization and political insurgency in Bolivia, it also offers preliminary suggestions for the possibility of an anthropology for re-existence.

Keywords: Eurocentrism, anthropology, re-existence, political insurgency, Bolivia

DOSSIER



INTRODUCCIÓN

En Bolivia, desde fines del siglo XX se ha producido un momento político que ha dado lugar a la insurgencia de un nuevo sujeto político, distinto al sujeto obrero-popular del siglo XX. Esto ha puesto a prueba el rol de las ciencias sociales y su posibilidad de comprender y acompañar estos procesos. De modo específico, pensamos que la antropología ha puesto en evidencia sus limitaciones para la comprensión de estas dinámicas y en la posibilidad de acompañarlas.

El proyecto político que ha emergido, junto al nuevo sujeto mencionado, ha abierto un nuevo horizonte de sentido, que se conecta con las historias ancestrales de las poblaciones que han sido marginadas e inferiorizadas por las élites gobernantes de dos momentos históricos: el momento colonial y el momento republicano. Este nuevo sujeto, indígena, portador de un nuevo pro-

yecto político, se ha hecho presente en el campo político para disputar el poder con las élites gobernantes, representantes del proyecto de la modernidad eurocéntrica.

El eje articulador de este proyecto insurgente ha puesto en la mesa de discusión el complejo proceso de colonización, instalado hace más de cinco siglos atrás y junto con esto, la necesidad de la descolonización, otro proceso de alta complejidad. Parte de este segundo proceso es la descolonización del saber, que consiste en la transformación de los métodos y la recomposición de las teorías desde las epistemes locales. Es desde este contexto de discusión que, de manera preliminar, planteamos la descolonización de la antropología.

Es importante decir que la posibilidad de descolonización de la antropología implica también la descolonización del modo actual de construir el conocimiento. La complejidad y la dimensión de estos procesos, que están recién en una etapa incipiente, todavía no ha sido revelada en su real magnitud. Sin embargo, iniciamos este reto desde la preocupación del presente político de la realidad boliviana y la posibilidad de, desde la antropología, encontrar respuestas para resolver las tensiones, los conflictos y las contradicciones presentes en la coyuntura actual.

Pensamos que un proceso de transformación implica etapas y tiempos, en los que cada uno, a su vez, pueda superar sus propias tensiones, límites y contradicciones. En este sentido, una antropología que quiera ser parte de las transformaciones que se están dando en los Andes del sur tendrá que hacerse parte de estas transformaciones. Sin embargo, la complejidad de estos procesos y las incertidumbres presentes en el camino nos provocan constantes preguntas. Tal vez por eso dejamos al lector con más preguntas que respuestas.





Para desarrollar nuestro argumento hemos dividido el artículo en tres partes, cada una corresponde a una reflexión específica, pero complementa a las otras. En la primera: Conocimiento, Colonialidad y Exterioridad, se problematiza la ontología moderna eurocéntrica, como parte del proceso de colonización del saber y se postula, desde la Filosofía de la Liberación, la posibilidad de un lugar de enunciación como Exterioridad.

En la segunda reflexión: La vida, su negación y los límites de la antropología, se realiza un esbozo sobre los problemas en la construcción de conocimiento. Para ello se hace referencia el trabajo filosófico de Enrique Dussel y su propuesta, desde una política para la liberación, que trasciende el fundamento para la producción de conocimiento propuesto por el Giro Lingüístico y el Giro Pragmático y propone a la vida como fundamento último. Y, desde los acontecimientos políticos en Bolivia, se plantea una serie de preguntas a la antropología.

En la tercera reflexión: Hacia una antropología para la re-existencia, se esbozan algunos límites de la antropología en contextos de transformación política y desde la arquitectónica política, formulada por Enrique Dussel, se analiza el comportamiento de una antropología impedida de la posibilidad de acompañamiento a la cultura politizada y de la necesidad de denuncia de la cultura fetichizada. Finalmente se desarrolla un pequeño esbozo de lo que sería una antropología para la re-existencia.

PRIMERA REFLEXIÓN: CONOCIMIENTO, COLONIALIDAD Y EXTERIORIDAD

Para iniciar nuestro argumento haremos referencia a la concepción dominante y hegemónica de conocimiento. Esta ha sido concebida como “com-pren-

sión del ser”, como un modo específico de entendimiento del “ser”, es decir se parte del ser humano como fundamento del mundo. De este modo la reflexión sobre el mundo se ha denominado ontología. Entonces, “llamaremos ontología [...] a la reflexión acerca del mundo cotidiano como totalidad de sentido práctico, es decir, como “comprensión del ser”, siendo el “ser” el fundamento práctico cotidiano del mundo” (Dussel 2016).

A partir de lo anterior es pertinente aclarar que aquella “com-prensión del ser”, al ser pensada como Totalidad, ha producido a esta última como una de las categorías fundamentales y de mayor importancia para todo lo que tiene que ver con la producción del conocimiento, hasta ahora. Entonces, si asumimos la antropología como un corpus teórico que sirve para producir conocimiento, estamos asumiendo a esta como una parte componente de aquella Totalidad, que al mismo tiempo ayuda a comprender una parte de la misma. Es decir, sirve para producir la comprensión de una parte del mundo, o sea, una parte de aquella Totalidad.

Actualmente, este es el modo dominante en el que se concibe el conocimiento y este tiene actual vigencia en nuestras universidades. Por ello, es importante aclarar que es esta idea de conocimiento la que hemos tenido que asimilar e incorporar en nuestra subjetividad durante todo nuestro proceso de formación académica. Sin embargo, esta concepción, estructurada como algo dado, tuvo que enfrentarse con circunstancias de coyuntura específicas y, así, se produjo una contradicción que después de varios años recién pudimos reflexionarla para intentar resolverla y trascenderla. Aquellas circunstancias fueron parte de un acontecimiento político trascendental que atravesó nuestra corporalidad y con ella también nuestra subjetividad y, a partir de ese momento, la idea de conocimiento, junto con los dispositivos estructurados en nuestra formación académica, entró en conflicto.



De ese modo, aquel estado de realidad, entendido como algo *dado*, empezó a aparecernos como un *dándose*, es decir empezó a moverse. Inicialmente se rompieron todos los esquemas construidos hasta ese momento y lo que emergió fue una tensión, una disputa, un conflicto que se movía en diferentes direcciones. De pronto, la realidad de la que éramos parte no respondía a aquel deber ser, cosificado, objetualizador, aprendido desde la teoría y productor de un sentido común que había sido construido durante toda nuestra vida y que hasta aquel momento “nos decía” cuál debería ser la realidad. De este modo desaparecieron las certezas y todas las respuestas posibles empezaron a perder sentido.

Estábamos ante una realidad siempre existente, pero nueva para nosotros y desde esta novedad empezamos a producir preguntas, algunas de ellas fueron las siguientes: ¿cuál era nuestro mundo? Al haberme formado como antropólogo y al asumirme investigador, ¿yo hacía parte del ser de la totalidad, de aquel mundo? Y aquel “otro”, el de la antropología, ¿a qué mundo pertenecía? Pero además si yo no era parte de aquella totalidad entonces ¿yo era el “otro” antropológico? Y, si esto era así, ¿podía ser yo investigador?, entonces ¿cómo debía situarme ante los sujetos investigados? ¿Estos serían un “otro” del “otro”? Estas entre muchas otras incertidumbres nos llevaron a transitar de la antropología hacia la Filosofía Política¹, primero, y a los Estudios Culturales², después. Ambas propuestas surgidas desde problemas latentes en nuestro continente, Abya-Yala/América, sirvieron para clasificar nuestro Horizonte con Sentido Descolonizador.

¹ La Filosofía de la Liberación fue la que nos ayudó a comprender gran parte del problema de la Totalidad y su relación con la Modernidad, como proyecto civilizatorio.

² La formación en el Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos nos ayudó a comprender el proceso de crisis de las ciencias sociales, el surgimiento del pensamiento posmoderno y la aparición de los Estudios Culturales en Inglaterra, y la posterior aparición de los Estudios Poscoloniales, los Estudios Subalternos y los Estudios Decoloniales.

En este proceso aquella idea de conocimiento empezó a aparecernos con muchas fisuras, algunos vacíos y con bastantes limitaciones. Fue un tiempo en el que sentíamos que se estaba iniciando un proceso crítico hacia aquel modo de comprensión de la realidad y su modo de aproximación hacia ella. Posteriormente, la Filosofía de la Liberación sustentaría con mayor claridad estos procesos y nos ayudaría a entender que aquella idea de realidad como totalidad, desde aquella ontología, significaba estar en un ámbito ontológico pre-crítico e ingenuo.

Dussel, para llegar a una meta-física práctico-crítica, desarrolla un movimiento que va desde lo que él llama “un ámbito ontológico pre-crítico, transido de una ingenuidad fundamental, al considerar el mundo como último ámbito de la realidad” (Dussel 2016, 31). Pero, además, desde Parménides, perfila aquello que para nosotros aparecía velado, discriminado, racializado, desde la negación del proceso colonial y va a decir que: “El ser es (lo ontológico, lo griego), el no ser (que trasciende el mundo griego) no es (los bárbaros, por ejemplo). Lo colocado entre paréntesis es mío, no de Parménides. Se quiere indicar que el “no ser” del mundo puede realizarse en otro ámbito (y, por lo tanto, sería el “ser del Otro”, del otro mundo)” (Dussel 2016, 31).

Sin tener la conciencia en aquel momento, era desde ese otro ámbito que estábamos elaborando nuestras reflexiones y desde el mismo se estaba iniciando el surgimiento de nuestra incipiente crítica a la ontología moderna. Sin embargo, si bien teníamos ciertas claridades en relación con los problemas de aquella ontología y su modo particular de comprensión del “ser”, la pregunta era: ¿cómo sustentamos de manera sólida nuestra crítica? Habíamos entendido desde las reflexiones de varios pensadores latinoamericanos, que aquella ontología era moderna y como consecuencia era también colonial. Varios siglos atrás, en 1492, se había instalado un nuevo patrón colonial de poder (Quijano 2000) y con este se





“dibujaba” una línea que dividía la realidad entre la *zona del ser* y la *zona del no-ser* (Grosfoguel 2012). De este modo se desplegó la *colonialidad del poder*, clasificando a las poblaciones desde la diferencia inferiorizada, en relación a quien clasificaba (Mignolo 2003) y este, el sujeto clasificador, estaba situado en un punto cero (Castro-Gómez 2005), aparentemente neutro. Pero en realidad su lugar de enunciación era Europa y lo que se estaba desplegando era un proceso de encubrimiento del Otro (Dussel 2008), desde aquella ontología, desde aquella idea de totalidad.

En este contexto de reflexión fuimos tomando conciencia del despliegue de un acontecimiento³ fundamental para nuestra comprensión del proceso de colonialidad y de la reacción descolonizadora. En Oruro, en su momento celebratorio más importante, el “Carnaval”, se estaba produciendo una irrupción festivo-ritual y esta, el “Anata Andino”, se estaba manifestando en oposición, y al mismo tiempo, interpelando el modo festivo impuesto por la Totalidad Moderna Colonial⁴. Desde aquellas prácticas festivas se estaba haciendo presente la Exteriordad⁵ negada por la Totalidad.

³ Se trata de un momento festivo-ritual en el que el Otro, en este caso las comunidades indígenas del Departamento de Oruro en Bolivia, negado e invisibilizado, insurge e interpela al Estado colonial Republicano de Bolivia por 500 años de colonialismo. Era febrero de 1992. Esto puede ser ampliado en: Romero (2015, 2017).

⁴ Este tema puede ser ampliado en: Romero (2009, 2012, 2015, 2017^a, 2017b).

⁵ La noción de *exterioridad* se refiere a una especie de lugar negado que es producido por el proceso de cerramiento de la Totalidad moderna/colonial (Dussel 1973, 2007a). “La Filosofía de la Liberación problematiza el *no-ser*, como parte de la *exterioridad*, producida por el cerramiento de la *Totalidad Moderna/Colonial*. Desde el pensamiento de Enrique Dussel, ha producido una *Ética de la Liberación*, y una *Política de la Liberación*, a partir de las cuales se han desarrollado una serie de categorías que permiten alumbrar el *horizonte descolonizador*, nombrado como *Transmoderno* y posible desde la *Analéctica*, que anuncia una Totalidad abierta, alternativa a la Modernidad/Colonialidad” (Romero 2015).



El mundo, ese mundo del “ser” estaba presenciando a otro mundo, aquel que había negado, al que había nombrado como un “no ser” y al que había impuesto una serie de dispositivos para su propia negación. El mundo del “ser” estaba siendo interpelado por ese otro mundo en el que la “civilización”, el desarrollo, el progreso e incluso la cultura y la ciencia, entre otros, eran y son todavía dispositivos que orientan su propio vaciamiento y negación. Pero, a pesar de aquellos dispositivos, a partir de ese momento, en aquel lugar, Oruro, Bolivia, en febrero de 1992; estábamos presenciando un nuevo itinerario para la liberación de aquellos pueblos negados, que desde sus propias prácticas culturales estaban relativizando, interpelando y trascendiendo la “civilización”, el progreso y el desarrollo. De este modo se había puesto en evidencia una lucha de siglos que culminaría en un acontecimiento político trascendental para la historia de Bolivia, ahora conocido globalmente: un gobierno constituido por indígenas, que abrían un Horizonte de sentido *distinto*.

Este proceso histórico-político real, es decir la insurgencia de la *Exterioridad*, estaba siendo reflexionado y argumentado por la Filosofía de la Liberación: “Entre el *algo* que se manifiesta fenomenológicamente (con un significado y con un sentido), *alguien* rompe lo neutral cuyo centro es el ser-en-el-mundo, cada ser humano. Pero en ese *mundo* que todos despliegan como el propio, de pronto, de manera inesperada, surge *alguien*, otro ser humano, otra biografía, otro mundo, otro tiempo, otra historia. No se puede *com-prender* el mundo del Otro como se *interpretan* las cosas, los entes. Si el *Otro/a* no se *revela*, nada se puede saber de él/ella” (Dussel 2016, 118–119).

De este modo la posibilidad de salida de nuestro conflicto, por una parte, y el desarrollo de una crítica fundamentada hacia la ontología moderna co-

lonial, instalada desde los pensadores de Europa y desplegada desde un eurocentrismo radical, que niega cualquier otra posibilidad de construcción de conocimiento, no solo que eran y son pertinentes, sino que ahora es factible una argumentación con mayor claridad.

Se trata de un argumento que se inicia desde un proceso de autoconciencia que identifica una contradicción en nuestro interior, en nuestra propia subjetividad y que se manifiesta en nuestras relaciones intersubjetivas. Esta contradicción no hubiera sido identificada, menos clarificada, sino visualizábamos la tensión interna entre un orden colonial im-puesto y su sentido dominador y otro encubierto, pero insurgente y con sentido liberador. Esta tensión, sin que tengamos la capacidad de identificarla inicialmente, se movía en nuestra mente, nuestras ideas, nuestras representaciones y por supuesto en nuestras acciones y prácticas. Ahora, con ciertas claridades podemos decir que el primer orden está articulado desde la idea de Totalidad, como única posibilidad de comprender la realidad y el segundo, como *re-existencia*, insurge desde la Exterioridad.

A partir de la comprensión de ese conflicto pudimos identificar las tensiones entre dos horizontes de sentido, uno orientado desde una Totalidad colonial dominadora y otro de-velado desde una Exterioridad liberadora insurgente. En ese contexto teníamos que aclarar cuál era o debería ser nuestro lugar y, desde este, cuál debería ser nuestro horizonte de sentido. Este proceso sirvió para identificar nuestro lugar de enunciación. De este modo nuestro horizonte de sentido, que implicaba además un posicionamiento político, fue clarificado.

Entonces la identificación del conflicto y las posibilidades de salida de este hacia un horizonte de sentido descolonizador, estaban definiendo también la necesidad de trascender la ontología moderna, colonial y eurocéntrica, y se estaba



abriendo la posibilidad para la producción de una teoría crítica que pueda ser orientada a partir de la superación de aquella ontología, pensando en posibilidades trans-ontológicas, todavía por construir. Esto significa que: "... esta teoría crítica ya no es ni puede ser meramente óntica, ni sólo ontológica, sino trans-ontológica, porque cuestiona, critica, o sea, pone en crisis a la modernidad en su conjunto, pero, desde más allá de ella. Esta posición ya no toma a la modernidad como su fundamento, por ello no la afirma positivamente, porque ya no está al servicio del proyecto de la modernidad, sino de la humanidad que esta modernidad ha excluido, negado y empobrecido durante estos 500 años y que hoy por hoy alcanza al 80% de la humanidad" (Bautista 2013, 89).



En este sentido un primer reto, asumido para la nueva producción de conocimiento, es orientar la necesidad de producción de conocimiento hacia un Horizonte de sentido en el que la producción y reproducción de la vida sean la prioridad. De este modo, como consecuencia de lo anterior y como segundo reto, se deberá trascender el proyecto de la modernidad universal y universalizadora, que además ha sido reproducido de un modo eurocentrico y colonial. Este es nuestro contexto actual de partida para la producción de conocimiento y de una antropología que pueda estar orientada hacia posibilidades de producción y reproducción de la vida.

SEGUNDA REFLEXIÓN: LA VIDA, SU NEGACIÓN Y LOS LÍMITES DE LA ANTROPOLOGÍA

A partir de mostrar la importancia para trascender la ontología moderna, en el anterior subtítulo, esta reflexión intenta identificar algunas limitaciones de la antropología en circunstancia de transformación política. Para ello, de manera resumida, se muestra la crisis moderna en el proceso de construcción de cono-



cimiento, instalada desde el Paradigma de la Consciencia y superada con el Giro Lingüístico y el Giro Pragmático, en el contexto de la Modernidad eurocéntrica. Inmediatamente se formula la propuesta de la Filosofía de la Liberación, que posiciona la vida como fundamento último para la producción de conocimiento.

Luego de mencionar muy brevemente algunos acontecimientos políticos de principios de siglo en Bolivia, la Guerra del Agua y la Guerra del Gas, se problematiza algunos aspectos de la antropología en contextos de transformación política y de surgimiento de nuevos horizontes de sentido político. En este último caso, solamente se llega a la formulación de una serie de preguntas que servirán para orientar nuevos trabajos.

Estamos conscientes que uno de los grandes problemas en el modo de construcción de conocimiento y de la argumentación de su validez y esto vale también para la antropología, es la forma en la que se ha concebido el relacionamiento con la realidad, constituida en términos de sujeto-objeto, denominada en el contexto de la filosofía: Paradigma de la Consciencia⁶. Aunque este problema ha sido discutido y puesto en cuestión desde distintas perspectivas y posicionamientos, el Giro Lingüístico y el Giro Pragmático⁷ son los

⁶ En filosofía se denomina así a una ontología que “se ocupa de la tematización del objeto y la del intérprete, en el sentido de *relación sujeto-objeto* de la conciencia de objetos que la desarrolla la filosofía trascendental clásica” (Apel 1994, 201).

⁷ El Giro Lingüístico, argumentado inicialmente por Rorty (1990) a fines de los sesenta en el siglo XX, es parte de un proceso del que forman parte varios pensadores, Nietzsche y Wittgenstein entre los más destacados, aunque estos no lo nombran de este modo. Se trata de una crítica epistemológica al Paradigma de la Consciencia y al uso de la razón en los procesos de producción de conocimiento, que transita hacia el lenguaje como fundamento filosófico para este tipo de procesos. El Giro Pragmático (Apel 1985, 1994), si bien parte del mismo fundamento, pero pone el énfasis en la relación del lenguaje con la acción.

que han aglutinado la mayoría de las críticas desde diferentes corrientes de pensamiento⁸. En todos los casos, se propone la superación de la razón para la construcción de conocimiento y se argumenta al lenguaje como al nuevo fundamento. Sin embargo, se trata de argumentos que son parte de la misma ontología moderna referida en el anterior subtítulo.

No es el caso de la propuesta desarrollada desde la Filosofía de la Liberación, que postula la vida como fundamento último para pensar, desde el presente, una nueva política. Es decir, para producir un nuevo conocimiento pertinente a los procesos y dinámicas del presente. Esta propuesta plantea que: “Las culturas son particulares, la vida que las sustenta es el fundamento universal: la vida humana en cuanto tal. Es lo obvio que pasa desapercibido. En toda acción, todo valor, toda virtud, toda ley, toda cultura, la vida es el sustrato irrebasable necesario” (Dussel 2016, 58).

Para situar este irrebasable en su propuesta filosófica, como parte de una ética y una política material, Dussel desarrolla un debate con Karl Otto Apel, quien fundamenta su principio formal de la moral en la pragmática del lenguaje como posibilidad argumentativa. Es decir, sitúa como irrebasable al lenguaje, en su momento argumentativo. En este debate, la argumentación formulada por Dussel desde la vida como irrebasable, no ha podido ser refutada.

Veremos cómo K.O. Apel fundamenta el principio formal de la moral. De la misma manera, podríamos observar que el ser humano que obra (sea un acto prá-

⁸ Estas corrientes conforman lo que se ha denominado Pensamiento Posmoderno. La teoría antropológica de la última época, en sus diferentes corrientes, ha sido influenciada en gran parte por este pensamiento.



tico, técnico, teórico, etc.) manifiesta en el mismo actuar que lo efectúa para permanecer con vida. Y no sólo obra con vistas a permanecer con vida, sino que presupone que es viviente. No se vive para obrar; no se vive para comer; no se vive para pensar o argumentar. Sino al contrario: se obra para vivir; se come para vivir; se piensa o argumenta para vivir. El cerebro pensante del ser humano es un medio de la supervivencia, de la vida humana. Por lo tanto, ante Descartes, que sostenía: "Pienso, luego existo", podría afirmarse: "Vivo, luego pienso". (Dussel 2016, 68)

Para Dussel, una ética y una política deben tomar como su fundamento primero la vida. En este contexto, el horizonte de sentido pertinente para la construcción de conocimiento debería contener la vida y su reproducción como fin último. Y el proceso de aproximación a este horizonte, que además se trata de un proceso de autoconciencia⁹, debería, inicialmente, situar e identificar los momentos y las circunstancias negativas que se orientan en contra de la vida; para, posteriormente, ponerlas en evidencia y revertirlas. Entonces una antropología que se construya para este lugar y este tiempo, debería asumir un rol eminentemente ético y político asumiendo la vida como el fundamento último y desde esta tarea producir nuevos métodos y herramientas teóricas para la descolonización.

Qué significa esto último, es decir, ¿qué significa asumir un rol ético y político desde los Andes del Sur, tomando la vida como fundamento, en el con-

⁹ Cuando nos referimos a la autoconciencia estamos haciendo referencia a un nivel de *conciencia de la conciencia*, en un contexto en el que se han superado las relaciones sujeto-objeto. Es decir, yo como sujeto de transformación y al mismo tiempo como sujeto que produce conocimiento, no me alejo del problema para identificarlo fuera de mí, todo lo contrario, yo me hago parte del problema y parto, para su transformación, por la transformación de mi propia subjetividad, es decir me transformo como sujeto.

texto de la antropología? Por la importancia y la complejidad de la pregunta, este ensayo no se ocupa de desarrollar una respuesta amplia a la misma. En todo caso estamos iniciando un trabajo que intenta responder esta pregunta paso por paso, centrándonos por ahora en la clarificación e importancia de la vida como el fundamento último.

Pensamos que una antropología que decida por un rol ético¹⁰ y político¹¹ y que asuma la vida como fundamento, tiene que situarse en el lado positivo de su producción y reproducción para enfrentar todos aquellos procesos negativos que atentan contra esta. En esta lógica, antes de desplazarnos desde el corpus de la antropología hacia la compleja realidad en la que estamos inmersos, pensamos que es en la misma antropología que hay que identificar este tipo de procesos, que se sitúan en oposición a la reproducción de la vida y que han sido instalados desde intereses políticos para la dominación. A partir de su identificación, recién se podrán generar procesos para trascenderlos.

En una reflexión anterior (Romero 2017b) hemos puesto en evidencia el antecedente colonial para la producción del “otro” antropológico. La antropología tiene un modo constitutivo de pensar la otredad que se funda en el proceso colonial y este se ha desarrollado a partir del despliegue de muerte, saqueo y robo. Entonces, el proceso de constitución del corpus antropológico y de su método, la etnografía, contienen en alto grado un sentido de eliminación de la vida que han sido pasados por alto. Aquella diferenciación teórico metodoló-

¹⁰ Es importante aclarar que la ética a la que hacemos referencia es la que desarrolla Dussel (2016) formulada como Meta-Física Práctico Crítica.

¹¹ Por política no nos estamos refiriendo a la política moderna, construida sobre la base de la dominación y el encubrimiento. Se trata más bien de una política para la vida desarrollada desde el pensamiento latinoamericano y la Filosofía de la Liberación. Véase Dussel (2007a, 2007b, 2009).

gica entre “mismidad” y “otredad” ha encubierto, en su proceso epistémico, la muerte física de las poblaciones locales del continente a través de la guerra y el saqueo simbólico, lo que se conoce también como vaciamiento epistémico y epistemocidio.

Entonces, del mismo modo que la ontología moderna afirma un mundo desde la dominación, como un mundo que niega otros mundos, que además niega otras posibilidades de construcción de conocimiento. La antropología colonial, es decir moderna, en el contexto de la racionalidad instrumental, ha producido un “otro”, negado y dominado, vaciado epistémicamente. Estos procesos, además, encubren detrás de su accionar intereses para la dominación, desde un proyecto político que las ha puesto en el escenario del conocimiento. Este proyecto, además, niega la reproducción de la vida.

Estas formas de negación fundamentan, desde el conocimiento denominado científico, otro tipo de negaciones que se hacen evidentes en diferentes planos y dimensiones de las prácticas cotidianas, en la educación, la economía, la política, las prácticas culturales; las relaciones de discriminación cotidianas circulan como parte del sentido común de las poblaciones de nuestras ciudades. Entonces, lo que desde lo cotidiano se ha venido reproduciendo tiene que ver con la negación de la vida de la mayoría de la población. Este modo de ser, negador, constituido a partir de un horizonte de sentido colonial, que se instala en 1532 en los Andes y se desarrolla desde un Estado Colonial Primero y Republicano después, entra en conflicto a fines del siglo XX en Bolivia.

Aquella sistemática y articulada forma de consolidar la negación en las prácticas cotidianas en diferentes planos y dimensiones a lo largo de siglos produce tensiones y conflictos que de manera cíclica se fueron manifestando a lo largo de los siglos. Sin embargo, en Bolivia, en el último tiempo, la extrema



negación de la vida ejercida por círculos minoritarios de las élites hacia los sectores mayoritarios de la población boliviana, produjo una reacción contraria. Movilizaciones urbanas, sobre todo en la ciudad de El Alto, de gente con arraigo en espacios rurales, demandan que el gas sea para los bolivianos. El alimento diario de la mayoría de la población en Bolivia dependía de este servicio carente en el país. Paradójicamente, en este territorio se encontraban los yacimientos más importantes del continente, que intentaban ser vendidos a potencias extranjeras.

El año 2003, tres años después de la “Guerra del Agua” en la ciudad de Cochabamba, se produjo la “Guerra del Gas”. Nuevamente, la reproducción de la vida era el eje central de las movilizaciones, sólo que esta vez se empezaba a articular un nuevo sujeto político que, desde las calles, en plena movilización, configura un nuevo Horizonte de sentido, que asume a la vida, entendida esta desde su propia cosmovisión. Desde deliberaciones callejeras se lanza al escenario político primero y al académico después la idea de “*vivir bien*”, *sumaj kausay* (quechua), *suma qamaña* (aymara).

La política de la liberación, de Dussel, y la economía para la vida, de Hinkelammert (y Mora 2005), son las que lograron captar aquellas dinámicas y desarrollar sus argumentos para el campo académico. Sin embargo, en todo este proceso de tensiones, conflictos e insurgencia indígena, la antropología y los antropólogos en Bolivia hemos estado ausentes en el acompañamiento de estos procesos. Esta ausencia sigue patente quince años después.

Entonces, una primera pregunta que surge aquí es: ¿Cuáles son las razones para esta ausencia? Esta pregunta nos lleva a otras: ¿Será que cuando las formas de vida locales, aquellas que estudia la antropología, producen posibilidades para la creación de un nuevo Horizonte de sentido político, se tras-



ciende el campo de la antropología? Y, en este caso, ¿ya no sería necesaria la antropología? La sola posibilidad de esta pregunta nos orienta hacia otra que nos remite a la característica epistémica de la ontología moderna mencionada en el primer subtítulo: ¿Será que las prácticas de negación-dominación, que la modernidad ha producido, también intervienen sobre la antropología y sus posibilidades de acompañar procesos en los que prácticas culturales subalternas orientan un nuevo Horizonte de sentido político? Y si esto es así, ¿cuáles son los dispositivos que neutralizan las posibilidades de intervención de la antropología en procesos políticos?

Esta pequeña batería de preguntas nos da pie para pensar en las limitaciones con las que la antropología ha sido construida. Seguramente estas tienen que ver con las herramientas epistémicas, teóricas y metodológicas, producidas desde un lugar de enunciación, en este caso la Europa eurocéntrica y con un horizonte de sentido político específico, la imposición de un patrón colonial de poder, desde la reproducción de la dominación.

TERCERA REFLEXIÓN: HACIA UNA ANTROPOLOGÍA PARA LA RE-EXISTENCIA

Iniciamos esta reflexión asumiendo que las prácticas y las representaciones culturales se reproducen, se despliegan y se transforman en el campo cultural; pero, tomando en cuenta lo mencionado en la anterior reflexión, es decir la experiencia boliviana en contextos de movilización política y la ausencia de reflexión antropológica, parecería que aquellas prácticas y representaciones desaparecen, o pierden relevancia, cuando se mueven hacia otro campo que no sea el cultural.

¿Será que esto es realmente así? ¿O más bien no desaparecen ni pierden relevancia y lo que sucede es que la antropología tiene limitaciones para hacerlas visibles en contextos de complejidad? Y si esto es así ¿a aquellas limitaciones, tendrán que ver con las características con las que se han construido las herramientas epistemológicas, teóricas y metodológicas de la antropología? Las respuestas a estas preguntas rebasan en gran medida la dimensión de este corto ensayo, por ello aquí solo se están planteando iniciales esbozos de respuesta.

Un primer tema para reflexionar, en relación a las posibles limitaciones de la antropología, tiene que ver con la forma en la que se organiza la relación entre distintos campos de la realidad. Es posible que una de las causas para que se den estas limitaciones sea el modo de especialización por el que ha optado la ontología moderna eurocéntrica. Es decir, la organización del conocimiento a partir de campos disciplinares, desconectados el uno de los otros, contradiciendo la forma en la que se despliega la dinámica de la vida en la realidad.

Este modo disciplinar de concebir el conocimiento prioriza la extrema especialización y limita el accionar de las disciplinas a sus respectivos campos. Para superar estos límites y comprender de una forma más cercana a cómo se dan los procesos en la realidad, la arquitectónica política que Dussel (2007a; 2007b; 2009) ha construido nos da la posibilidad de entender de otro modo la relación entre cultura y política.

En esta propuesta se piensan las relaciones, entre campos de la realidad, a modo de intersecciones, respondiendo a las dinámicas producidas desde las prácticas. Un campo tendrá sus propias características y especificidades, por ejemplo, el campo político es el lugar en el que la dinámica de lo político se despliega y donde las prácticas políticas se desarrollan con base en las estrategias, los modos y las normativas de lo político. La política, como arte de la palabra,





se desarrolla a partir del debate basada en argumentos. En el momento en el que otro campo se cruza, la posibilidad argumentativa puede entrar en crisis, las tensiones se harán evidentes y, en el momento de tránsito hacia otro campo es posible que se desista del uso de argumentos. Entonces alguno de sus actores puede decidir eliminar la vida de su oponente político. De este modo se ha transitado hacia otro campo, en este caso, al campo de guerra.

Pero ¿cómo debemos entender la intersección entre el campo político con el cultural? Nuestra reflexión, preliminar todavía, para explicar esta intersección, asume la superación del modo de pensar la política moderna eurocétrica colonial y parte de la política de la liberación¹², que ordena la realidad diferenciada por campos. En el campo político se organiza y se gestiona la producción y reproducción de la vida de todos los integrantes de una comunidad política, que además es plural. Esto quiere decir que se deben atender por igual las diferentes dimensiones que hacen parte de la vida en comunidad: las de clase, de género, de edad, de sexo y también aquella en la que se despliegan las prácticas culturales, es decir la dimensión cultural.

Pero el cruce con el campo cultural no es simple, porque en esta dimensión, como ya se dijo, se manifiestan las distintas formas de vida que han sido producidas desde distintos horizontes de sentido. Y, en un contexto en el que no sólo la política moderna eurocétrica es la hegemónica, sino la economía, la educación y todas las dimensiones de la realidad han sido colonizadas desde la forma de vida moderna eurocétrica; cualquier campo que se cruza con el

¹² Es importante aclarar en esta parte que Dussel (2007a, 2007b, 2009) ha desarrollado desde hace varios años una discusión al interior de la filosofía política y, como resultado de este debate, ha planteado una propuesta, pensada y argumentada desde los problemas de producción y reproducción de la vida de los pobres de Latinoamérica. Es desde esta propuesta, denominada Filosofía de la Liberación, que desarrollamos nuestra reflexión.

campo cultural será interpelado por otras formas culturales y se producirán tensiones y disputas. Así, en el campo político se cruzarán las prácticas políticas hegemónicas con otras originadas en otros mundos de la vida que han sido subalternizadas por las primeras.

Imaginar la intersección de una forma de organización y gestión de la vida, que es la dominante, con otras que contienen otro tipo de prácticas y representaciones para la organización y gestión de la vida, culturalmente construidas desde otros horizontes de sentido, remite a momentos de tensión y conflicto, aparentemente insalvables. Porque hasta ahora, la forma de reproducir la organización y la gestión de la vida ha sido la dominante y esta ha reproducido los modos impuestos por el patrón colonial de poder hegemónico. En Bolivia este proceso se ha enunciado como un conflicto entre “vivir mejor”, que hace referencia al modo impuesto por el patrón mencionado, y “vivir bien”, que hace referencia a modos que son parte de otros horizontes de sentido, actualmente marginales o inexistentes.

Sin embargo, esta tensión no es tan simple, porque el conflicto que lo genera tiene características complejas. A un lado del conflicto se encuentran prácticas y representaciones políticas que han sido construidas de manera sostenida por siglos, e impuestas como parte del proyecto de la modernidad eurocéntrica, que además responden al patrón colonial de poder dominante, en la actualidad. Estas nunca han sido parte de investigaciones antropológicas y no se las considera pertinentes para la antropología. Aquí aparece otro límite de la antropología.

Desde el surgimiento de esta nueva forma de vida, culturalmente diferenciada, espacialmente localizada, y políticamente globalizada por todo el planeta, conocida como Modernidad, su forma de ejercer la política, pensar el conocimiento o reproducir la economía, se ha posicionado como la única, verdadera

y más “desarrollada”, y desde este posicionamiento se ha generado un sentido común que respalda esta idea, en la mayoría de la población.

Esto significa que la idea de hacer política de la cultura dominante se ha impuesto, es decir, existe un horizonte de sentido culturalmente construido y espacialmente localizado que se posiciona como superior y se impone por la fuerza, física y psicológica, sobre otras poblaciones que fueron parte de otros horizontes de sentido, negados e inferiorizados, que se encuentran al otro lado del conflicto en extrema desventaja. Porque las prácticas políticas desde las cuales se interpela a las dominantes no han tenido la posibilidad de transformarse en el tiempo, de manera sostenida, y se las etiqueta de caducas y arcaicas. En Bolivia es parte de la vida cotidiana escuchar decir que: con algunas de las transformaciones políticas actuales “se quiere retroceder al pasado”.

Entonces, las posibilidades de subvertir la política dominante, o sea la política de la modernidad eurocéntrica, están en franca desventaja. Este es el caso específico por el que está atravesando el proceso político boliviano y no existe ninguna posibilidad de que la antropología que conocemos hasta ahora pueda aportar a revertir este proceso. Al contrario, en las contadas reflexiones desde la antropología, el respaldo, casi siempre, se orienta hacia la noción de política dominante, es decir, moderna.

En esta circunstancia y con estas carencias, con el tránsito del campo cultural hacia el campo político, lo único que se logra es recomponer la forma política moderna y “descontaminarla” de la posibilidad de existencia de otras formas políticas no modernas. Esto nos sugiere una nueva pregunta: ¿Cómo puede repensarse una antropología que pueda potenciar y acompañar las posibilidades políticas de las culturas subalternas? Y desde estas ¿hacer posible una política de un mundo que reproduzca la vida y la co-existencia de muchos mundos?



Creo que producir posibilidades de respuesta a estas preguntas es la tarea urgente de aquellos que se sientan comprometidos con una antropología que pueda ser descolonizada y se oriente a la producción y reproducción de la vida. Una antropología, que tenga algo que decir cuando se den las crisis y se produzcan los cruces con prácticas de otros campos de la realidad y, sin abandonar la reproducción de la vida como fin último, se sitúe del lado de las poblaciones que están en mayor desventaja.

Mientras los operadores políticos se ocupan de sostener la disputa del proyecto insurgente y de sostener esta disputa en este campo evitando la trascendencia hacia el campo de guerra, debería contarse con operadores que se ocupen de articular las prácticas culturales insurgentes y hacerlas parte de aquellas disputas. Es en este contexto que se hace necesaria una nueva forma de pensar, categorías y teorías y desplegar metodologías para la liberación.

En Bolivia, la importancia de estas luchas culturales ha sido tomada en cuenta, pero solamente en el plano de la reflexión. Hace poco en un congreso de ciencias políticas en México, el Vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia decía:

Cuando uno está en el llano, en la sociedad civil, la lucha frente a los poderes establecidos, las oligarquías, a los malos gobiernos, es fundamentalmente una lucha ideológica política cultural. Es más, América Latina muestra que, sin previa victoria cultural, no hay victoria política. Es muy gramsciano esto y eso es la lógica de lo que ha pasado en América Latina. Tiene que haber previamente victorias culturales sobre los adversarios, sobre su modelo económico, sobre su sentido de mundo previsible. Si no has derrumbado previamente su mundo previsible de los otros, no vas a poder ganar políticamente. Entonces se coloca en primer lugar la lucha cultural, Gramsci en primer lugar. Pero cuando eres gobierno o eres nuevo en Estado, no basta la lucha cultural, tienes que seguirla

dando, porque ahí te juegas lo político, el sentido común, el horizonte de época.
La segunda cosa es la economía... (García 2017)

Esto quiere decir que las “victorias culturales” son aquellas que pueden llevar a superar un sentido común consolidado, para establecer uno nuevo; aquellas que puedan desbaratar o desestructurar un horizonte de época, para instalar uno nuevo. Para el caso de Bolivia, en este momento histórico, una victoria cultural puede ser entendida como la victoria del sentido común contenido en el “vivir bien”, sobre el sentido común contenido en el “vivir mejor”.

Pero esto también significa una apertura en el sentido de la pluralidad. El salto de lo “uni-nacional”, es decir de la noción de Estado moderno colonial, hacia lo plurinacional y esto encarna la posibilidad de “un mundo, en el que queman muchos mundos”. Y, esta apertura, implica también una transformación de la racionalidad, la subjetividad y su sistema de relaciones. De este modo se podría pensar un proceso exitoso que tiene que ver con la superación de tensiones y conflictos y las transformaciones que hacen a una “victoria cultural” en el contexto de la complejidad contenida en el momento de intersección entre el campo político y el campo cultural.

Sin embargo, pensamos que para lograr esa “victoria”, además de la claridad con el proyecto político, se necesitan claridades en relación con los actores, es decir al sujeto político insurgente que deberá encarar aquella disputa por el sentido común y el horizonte de época. Esto supone lograr claridades sobre el sentido común que se debe derrotar y sobre el nuevo horizonte de época que se quiere desplegar. Solo así se puede enfrentar la lucha ideológica en los campos político y cultural para lograr un tránsito exitoso de una cultura subalterna para instalar una política para la vida.



Pero lo que ha sucedido en Bolivia no ha focalizado lo cultural, el ímpetu y la fortaleza del gobierno se ha concentrado en la política económica y desde este Ministerio se ha restado todo el protagonismo a la producción, reproducción, circulación, consumo y disputa de representaciones y prácticas culturales. Además, en este contexto la antropología, o el resultado de una intervención sostenida de una antropología comprometida con la posibilidad de subvertir un orden establecido por otro que se imponga desde otro horizonte de sentido, no existe, porque no ha sido construida. Por eso la crítica, desde la descolonización, hacia algunas de las políticas de gobierno plantea que la lucha por el “vivir bien”, la “descolonización”, y lo “indígena” han sido dejadas de lado.



Esto significa la renuncia a lo político y la capitulación a lo económico. Otra vez y como una maldición, lo político se hace un subsidiario del poder económico y sus necesidades. Pues si todo consiste en sólo “hacer buenos negocios” o subordinar las expectativas populares a las necesidades de la economía del crecimiento (que la crisis climática se encargó ya de poner en crisis), entonces ya no podemos hablar de un nuevo proyecto político, o de una economía para la vida, sino de que la política se hace, otra vez, accesorio procedural de las prerrogativas del capital. La paulatina adopción de la lógica que impone la inversión extranjera muestra cómo una economía es moldeada, otra vez y sistemáticamente, en la dependencia. (Bautista 2018)

Pensamos que esto sucede porque la cultura, politizada desde la insurgencia, está siendo derrotada por una política que se pierde en su falta de claridad en las representaciones y prácticas culturales y, desde la urgencia impuesta por el tiempo político, se subordina a la lógica y a la dinámica del mercado capitalista, o lo que se dice en la cita anterior, a “las prerrogativas del capital”. Entonces, lo que hace unos años se veía desde el campo cultural y se mostraba

ba como una victoria política, al cruzarse con el campo político fue perdiendo toda su potencia y fue subsumida por el sentido económico de lo político.

Además, el horizonte de realidad en Bolivia es bastante complejo, porque los contenidos culturales, es decir aquellos sentidos orientados desde horizontes culturales no modernos, desde el “vivir bien”, que tienen la posibilidad de interpelar los contenidos culturales dominantes, al “vivir mejor”, aquellos que pueden posicionar un nuevo horizonte de época, han sido diluidos en folklorizaciones fetichizadas desde criterios que no han superado las formas modernas de entender la política y la cultura.

Aquí, la antropología y nosotros los antropólogos no hemos tenido ni la lucidez, ni la capacidad para evitar estos procesos y nos hemos visto sin las herramientas epistémico-teórico-metodológicas para actuar a la altura de la circunstancia política. Por su parte, las políticas del gobierno han renunciado a lo cultural-politizado, desde la insurgencia, y se han rendido frente a lo cultural-fetichizado, desde la dominación moderna eurocéntrica.

Este estado de realidad necesita una antropología que pueda producir respuestas alternativas y urgentes. Pero el logro de esta es una tarea que tiene su propia complejidad y además tiene su propia temporalidad. Por nuestra parte, desde hace algunos años¹³ hemos desarrollado algunas reflexiones y propuestas preliminares que pueden complementarse con la idea de partida de una antropología para la re-existencia.

Para entender la re-existencia es fundamental entender en detalle el proceso colonial y las formas de vaciamiento y enajenación producidas sobre las representaciones y prácticas culturales en las poblaciones de nuestro continente. Se trata de dos procesos interconectados, el primero es la descolonización

¹³ Véase Romero (2015, 2017b).



zación y consiste de-velar en detalle los dispositivos para la colonización, es decir identificarlos y de-construirlos. Mientras que la re-existencia consiste en la reversión de aquellos procesos instalados por los dispositivos para la colonización. En este contexto, la re-existencia surge por y para la necesidad de recuperación de las posibilidades de reproducción de la vida, desde los propios horizontes de sentido de las poblaciones locales.

En un trabajo anterior (Romero 2017a) hemos mostrado que la posibilidad de re-existencia aparece en el siglo XVI, en un contexto de insurgencia festivo-ritual. La hipótesis que fue desarrollada plantea que: “en el siglo XVI un nuevo sujeto insurgente intentó desestabilizar las relaciones impuestas por la subjetividad colonial y sus formas de dominación. De este modo, se articuló un nuevo proyecto, expresado en la necesidad de re-existencia para la producción y reproducción de la vida desde las propias referencias políticas, históricas y culturales del sujeto insurgente” (Romero 2017a, 62).

En Bolivia, desde fines del siglo XX, se está viviendo de un modo parecido aquel proceso del siglo XVI: la insurgencia de un nuevo sujeto político que intenta descomponer/recomponer el horizonte de realidad impuesto por el Estado moderno colonial. Este proceso ha puesto en tensión el estado de realidad que se mueve, como vimos en líneas anteriores, entre la continuidad de un sentido común y un horizonte de época y su superación. Esta segunda posibilidad, es decir la superación del horizonte de época dominante, es lo que estamos llamando re-existencia y consiste en la reinvención de la vida desde un proyecto político conectado con un horizonte de sentido no moderno y la necesidad de un futuro posible. Una antropología para la re-existencia deberá tener las posibilidades de conectarse con estos procesos de transformación y articularlos a sus dimensiones epistémicas, teóricas y metodológicas.

CONCLUSIONES

Desde muchos escenarios se ha mencionado que estamos presentes ante un cambio de época. En este contexto, es fundamental pensar en un proceso de transformación integral en todos los campos y dimensiones de la realidad. En muchos casos y sobre todo en el contexto de los Andes del sur, estas transformaciones tienen que ver con la necesidad urgente de generar procesos de descolonización. En nuestro caso, pensar en una descolonización de la antropología, como parte de la descolonización del saber, nos ha conectado con la posibilidad de construcción de una antropología para la re-existencia. Pensamos que esta es una tarea monumental cuyo inicio se plantea en este ensayo como un esbozo preliminar.

Sin embargo, la descolonización, como proceso de transformación de las representaciones y prácticas culturales y de sus sistemas de relación, tiene que ver con otra serie de transformaciones, algunas se han mencionado en este ensayo. Por ejemplo, como ya se dijo, no se puede pensar en la descolonización de la antropología si no se revierte el problema del conocimiento y su construcción. Aquí, es fundamental problematizar detenidamente la ontología eurocéntrica y sus consecuencias en los procesos de colonialidad del ser y del saber; un pequeño esbozo preliminar se ha planteado en este ensayo. Pensamos que a partir de esto, recién se podrá recomponer un escenario plural de posibilidades de construcción de conocimiento.

Además, este cambio de época nos está interpelando también en el tránsito del sentido para la vida, que tiene que ver con trascender un tipo de humanidad que ha priorizado lo productivo, que estaba orientado al crecimiento infinito y que fue argumentado desde la economía para la acumulación y cre-



cimiento, todavía vigente; para construir otro tipo de humanidad que priorice lo reproductivo, orientado hacia el equilibrio. Esto deberá ser argumentado desde nuevas construcciones de conocimiento en las que la política de la liberación y la economía para la vida son algunos ejemplos. En esta dirección se orienta nuestra propuesta.

Por lo anterior es vital partir del fundamento vida, para las nuevas producciones y acciones futuras, y esto no solamente se refiere a la vida humana, nos referimos a la vida de la naturaleza, que involucra todo el planeta. Por esto, la consecuencia de la construcción de conocimiento siempre tendrá una consecuencia planetaria, sea en el sentido constructivo o destructivo. Actualmente las nociones de desarrollo y progreso, así vayan acompañadas de “conceptos maquillaje” como sostenible, por ejemplo, se orientan en sentido destructivo de la vida.

La posibilidad de re-existencia se orienta a recomponer aquellos desequilibrios que de manera encubierta han producido negación, enajenación, discriminación y vaciamiento. Para ello es fundamental pensar la Exterioridad, como el lugar de recuperación de las posibilidades plenas de producción y reproducción de la vida. Junto con esto una antropología para la re-existencia se hace necesaria para acompañar y fortalecer estos procesos.



BIBLIOGRAFÍA

Apel, Karl Otto. 1994. *Semiotica Filosofica*. Buenos Aires, Argentina: Almagesto.

_____. 1985. *La transformación de la filosofía*. Madrid, España: Taurus.

Bautista, Juan José. 2013. *Hacia una crítica-ética de la racionalidad moderna*. La Paz, Bolivia: Rincón Ediciones.

Bautista, Rafael. "Después de Venezuela, Bolivia: ¿cómo se produce una «revolución de colores»?". Artículo en Resumen Latinoamericano. 29 de enero de 2018. <http://www.resumenlatinoamericano.org/2018/01/29/despues-de-venezuela-bolivia-como-se-produce-una-revolucion-de-colores/>

Castro-Gómez, Santiago. 2005. *La hybris del punto cero: ciencia raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.

Dussel, Enrique. 2016. *14 Tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid, España: Trotta.

_____. 2009. *Política de la liberación. Arquitectónica. Volumen II*. Madrid, España: Trotta.

_____. 2008. *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito" de la Modernidad*. La Paz, Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

_____. 2007a. *Política de la liberación. Historia Mundial y Crítica*. Madrid, España: Trotta.

_____. 2007b. *Materiales para una Política de la Liberación*. México: Plaza y Valdés.

_____. 1973. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.

García, Alvaro. 2017, octubre 18. "Desafíos de los procesos de transformación en América latina 2017 en el marco preALAS 2017". En *Conferencia: Desafíos de los procesos de transformación en América Latina 2017*. México: UNAM.



Grosfoguel, Ramón. 2012. El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? *Tabula Rasa: Revista de Humanidades*, no. 16: 79–102.

Hinkelammert, Franz y Henry Mora. 2005. *Hacia una Economía para la vida*. San José, Costa Rica: DEI.

Mignolo, Walter. 2003. *Historias locales/diseños globales*. Madrid, España: Akal.

Quijano, Anibal. 2000. Colonialidad del Poder y Clasificación Social. *Journal of World Systems Research*, comp. Immanuel Wallerstein, VI. No. 2: 342–386.

Romero, Javier. R. 2009. Interculturalidad y liberación. A propósito del Carnaval de Oruro. En *Dinámicas interculturales en contextos transandinos*, ed. Koenraad Munter. Oruro, Bolivia: Consejo Universitario Flamenco VLIR-USO; CEPA.

_____. 2012. Colonialidad y dinámica festiva. Legitimación de la modernidad/colonialidad en el carnaval de Oruro. *T'inkazos*, no.15, Vol. 31: 137–156.

_____. 2015. *Insurgencia Festiva en Oruro-Bolivia. Entre muertos, tolqas, "diablos", morenos y otros "demonios"*. Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.

_____. 2017a. *Potencial político de los festivos. Aprendiendo de la descolonización*. Bogotá, Colombia: Universidad Distrital Francisco José de Caldas; Facultad de Artes ASAB.

_____. 2017b. “Dinámica festiva y desobediencia epistémica: Esbozo inicial para la des-objetualización”. En *V Congreso de la Asociacion Latinoamericana de Antropología*. Bogota, Colombia: ALA.

Rorty, Richard. 1990. *El giro lingüístico de la filosofía*. Barcelona, España: Paidos Ibérica, S.A.



FOGRAFÍA PÁG. 55: Sombreros, Pueblos del Sur de Mérida, Venezuela, de José Gregorio Vásquez.