



DOSSIER

SIGLO XXI: COLONIZACIÓN Y ANTROPOLOGÍA ESBOZO PARA UNA CRÍTICA DESDE BOLIVIA

ROMERO FLORES, JAVIER REYNALDO

Programa en Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Mayor de San Simón
Cochabamba, Bolivia

Correo electrónico: warikato@gmail.com



Fecha de envío: 25-03-2020 / Fecha de aceptación: 10-06-2020

Resumen

A partir de un esquema que articula modernidad, colonización y subjetividad, mostramos el contexto en el cual se produce la relación entre antropología y colonización. Estos componentes, que hacen a un proyecto político específico, ayudan a comprender el objetivo encubierto de aquella relación. A través de algunos datos de organizaciones internacionales y políticas internas de Estados hegemónicos, que imponen proyectos a gobiernos de países subordinados, se pone en evidencia aquel objetivo. Finalmente, tomando en cuenta una promesa para la preservación de formas cultura-

les de vida, remarcada por algunos/as antropólogos/as, se reflexiona sobre el sentido colonial encubierto de la antropología, en su aplicación a la dinámica entre las culturas existentes en Bolivia y las premisas de “desarrollo” y “progreso” de la modernidad.

Palabras clave: colonización; antropología; Bolivia; modernidad; colonialidad del poder; colonialidad del saber

21E SIÈCLE: COLONISATION ET ANTHROPOLOGIE. APERÇU POUR UN EXAMEN DE LA BOLIVIE

Résumé

Partant d'un schéma qui articule modernité, colonisation et subjectivité, nous montrons le contexte dans lequel se produit la relation entre l'anthropologie et la colonisation. Ces éléments, qui constituent un projet politique spécifique, aident à comprendre l'objectif caché de cette relation. À travers certaines données d'organisations internationales et les politiques internes des États hégémoniques, qui imposent des projets aux gouvernements des pays subordonnés, cet objectif est évident. Enfin, prenant en compte une promesse de préservation des formes culturelles de vie, soulignée par certains anthropologues, nous réfléchissons au sens colonial caché de l'anthropologie, dans son application aux dynamiques entre les cultures existantes en Bolivie et les prémisses du « développement » et « progrès » de la modernité.

Mots-clés : colonisation ; anthropologie ; Bolivie ; la modernité ; colonialité du pouvoir ; colonialité du savoir

SÉCULO XXI: COLONIZAÇÃO E ANTHROPOLOGIA. ESBOÇO PARA UMA CRÍTICA A PARTIR DA BOLÍVIA

Resumo

Partindo de um esquema de articula modernidade, colonização e subjetividade, mostramos o contexto no qual se produz a relação entre antropologia e colonização. Es-



tes componentes, que dizem respeito a um projeto político específico, ajudam a compreender o objetivo encoberto da relação que nos ocupa. Através de alguns dados produzidos por organizações políticas internacionais ou internas a certos estados hegemônicos, que impõem projetos aos governos dos países subordinados, colocamos em evidência tal objetivo. Por fim, levando em consideração a promessa de preservação das formas culturais de vida, sublinhada por alguns/algumas antropólogos/as, refletimos sobre o sentido colonial encoberto da antropologia, principalmente quando aplicada às dinâmicas que se estabelecem entre as culturas existentes na Bolívia e as premissas de “desenvolvimento” e “progresso” inerentes à modernidade.

Palavras-chave: colonização; antropologia; Bolívia; modernidade; colonialidade do poder; colonialidade do conhecimento

21ST CENTURY: COLONIZATION AND ANTHROPOLOGY. OUTLINE FOR A CRITIQUE FROM BOLIVIA

Abstract

Drawing on an outline that articulates modernity, colonization, and subjectivity, we present the context in which the relationship between anthropology and colonization is produced. These elements, which generate a specific political project, help to illuminate the concealed purpose of that relationship. That aim is illuminated using data from international organizations and hegemonic state policies which impose projects on governments in subordinate countries. Finally, taking into account a commitment to the preservation of cultural forms of life as emphasized by certain anthropologists, we reflect on the concealed colonial sense of anthropology in its application to the dynamics between existing cultures in Bolivia and modernity's premises of “development” and “progress”.

Keywords: colonization; anthropology; Bolivia; modernity; coloniality of power; coloniality of knowledge



INTRODUCCIÓN

En este ensayo, al igual que en otros anteriores, hacemos referencia al momento de crisis civilizatoria global. Esta vez mostramos¹ la incidencia de la política global de la modernidad sobre la antropología. Para entrar en tema, es importante tomar en cuenta que Bolivia, como “comunidad imaginada” (Anderson 1993), es el resultado de diversos procesos: históricos, políticos y sociales, entre otros, que se han desarrollado conectados con otras dinámicas más allá de sus fronteras y junto a sus diferencias y similitudes han servido para configurar el actual estado de realidad que estamos viviendo en este país.

Actualmente, y de manera extremadamente notoria desde fines del siglo XX, Bolivia enfrenta consecuencias de tales procesos, por los cuales el territorio se ha convertido en un escenario de violencia por la disputa del poder político. Esto ha puesto en evidencia una serie de tensiones encubiertas que, desde



¹ La siguiente aclaración nos parece relevante y la estamos haciendo en varias de nuestras publicaciones. La utilización de la primera persona del plural del español en la redacción del presente trabajo la justificamos por dos circunstancias que, desde nuestra perspectiva, se relacionan y tienen sentido. La primera: en las lenguas *aymara* y *quechua*, que predominan en los Andes centrales en Bolivia y son parte de nuestro lugar de enunciación, existen dos posibilidades de enunciar el “nosotros” (*aymara*: *Naanakay jiwasa*, y *quechua*: *Noqanchejy noqayku*), una que incluye a un grupo pequeño, como una comunidad o un grupo determinado reducido, diferenciándose del resto del universo, y la otra que generaliza una idea de “nosotros” como universal. La segunda circunstancia es que nuestro argumento se ha ido construyendo en procesos intersubjetivos en diferentes contextos; en algún caso el énfasis ha sido festivo y en otros se ha construido con la participación de lo que Apel (1985, 1994) llama una “comunidad científica de comunicación”. Si bien yo soy el responsable del presente argumento, en ningún caso es resultado de un ejercicio racional individual. Este argumento ha sido construido como parte de una pequeña comunidad argumentativa y de comunicación intersubjetiva.

la narrativa de “desarrollo” y “progreso”, matizadas con las ideas de “igualdad”, “libertad” y “fraternidad”, resurgen incluso desde el cinismo, incrustadas en la palabra “democracia”.

Esta narrativa se contradice con una serie de enfrentamientos entre bolivianos a través de agresiones violentas en las calles, que desnudan la presencia contundente de una subjetividad clasista, racista, machista, patriarcal y homofóbica que, por una parte, desdice los postulados de aquel “desarrollo” y por otra, refleja altos niveles de intolerancia hacia la co-existencia pacífica entre diferentes.

Este problema, evidente en Bolivia a partir de la “Guerra del Agua”², ha estado presente de distintos modos en estas tierras a lo largo de los regímenes colonial y republicano, manifestándose con los mismos niveles de violencia en coyunturas actuales³. Lamentablemente, aquellas tensiones que a lo largo de



² La “Guerra del agua” ha sido un acontecimiento desarrollado en el año 2000 en Bolivia, en la ciudad de Cochabamba, cuando la población enfrentó al ejército, porque salió a defender a las calles su derecho al agua y, con este, a la vida. Una multinacional española, Bechtel, con el respaldo del Banco Mundial, instó a Hugo Bánzer, presidente en ejercicio que implementaba una política neoliberal en aquellos años, a privatizar el servicio de agua. Como consecuencia de aquello, las facturas de los usuarios se incrementaron entre un 50% y un 300%. En algunas zonas de monocultivos pequeños, también se tenía que pagar, como servicio público, por el agua de lluvia. Se había digitado una nueva ley en la que los pobladores de aquella ciudad deberían pagar cierto monto de dinero, incluso por el agua que recibían por las precipitaciones atmosféricas.

³ La “Guerra del gas” en el año 2003, la posesión de Evo Morales como presidente en 2006, la promulgación de la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia en 2009, procesos de separatismo en 2010, 2011 y 2012, que culminaron con movilizaciones de las clases medias racistas acusando a Morales de dictador e imponiendo una idea de fraude en disputa con otra idea de golpe de Estado. Esto terminó con un acto de autoproclamación de la diputada Jeani-

la historia han cobrado miles de muertes, parecen estar lejos de ser superadas. Contrariamente se ven más acrecentadas y ponen en evidencia aquella subjetividad intolerante producida a partir del proceso de conquista, iniciado en 1492, reproducida y actualizada en nuestros días. Todo esto, pensamos, tiene al proceso colonial como uno de sus elementos fundantes⁴ y nos parece que la antropología no se ha ocupado en profundidad de la comprensión de este problema en América Latina. Pensamos que una tarea importante de la antropología actual es hacer visible aquella subjetividad.

La presente reflexión intenta ponerla en evidencia, en el modo en el que la antropología ha sido construida y desplegada desde Inglaterra, Estados Unidos e inmediatamente Francia, como el estudio de las “similitudes y diferencias de las sociedades no occidentales”, obviando las propias. A partir de estas referencias se ha producido *una antropología en Bolivia* que no se ha ocupado de aproximarse a la racionalidad moderna, individualista, de la competencia, para el “desarrollo” y el “progreso”⁵. Por esta razón, pensamos que es importante primero develar la lógica colonial con la que se ha producido aquella antropología y el conocimiento científico que la ha hecho posible para, posteriormente, desarrollar su crítica.

La antropología, como parte componente del conocimiento científico y del modo en el que fue formulada, desde la ontología de la modernidad, ha

ne Áñez, posesionada como presidenta por el Comandante del Ejército de Bolivia que, en las primeras semanas de gobierno, protagonizó las masacres de Senkata en La Paz y Sacaba en Cochabamba.

⁴ Dussel (1994, 2008), Bautista (2010), Castro-Gómez y Grosfoguel (2007), Castro-Gómez (2005, 2009), Mignolo (2003, 2007), entre otros.

⁵ Los detalles de contenido de estas dos premisas de la modernidad no son parte del desarrollo del presente trabajo.



estado orientada al conocimiento de la realidad cultural. Desde nuestro lugar de enunciación, ubicado en el sur del mundo y en el extremo occidente de occidente, estamos elaborando nuestra propia traducción de lo que pensamos debería ser la antropología. Esta, como herramienta para aproximarse a la dinámica cultural, tendría que estar organizada para la comprensión del campo en el que se despliegan las formas de vida diferentes, que los humanos hemos venido produciendo a lo largo de nuestras historias y postular posibilidades de transformación, tomando como criterio la convivencia pacífica de los humanos, cuyo objetivo es la producción y reproducción de la vida.

Desde esta traducción, que visualiza *una antropología para la re-existencia*, futura, queremos poner en evidencia algunas de las contradicciones de la *antropología para la colonización*, que se han hecho visibles en: 1) su orientación hacia la universalización de la modernidad a costa de la inferiorización de otros proyectos civilizatorios; 2) el abordaje de problemas de poblaciones con subjetividades no-modernas, producidos por poblaciones con subjetividad moderna; 3) su dedicación por encubrir la política exterior como política para la dominación colonial en el sur del mundo, extremo oriente y extremo occidente; y 4) la injerencia de políticas externas orientadas a la reproducción de la modernidad, generadas desde especialistas con racionalidad moderna, para ser aplicadas en las políticas internas de países con poblaciones con racionalidades no-modernas.

Estas contradicciones contenidas en los proyectos ejecutados en nuestros países y liderados por antropólogos/as, en la mayoría de los casos extranjeros/as, pero también nacionales, ha servido para la producción de *una antropología para la colonización*. Parte de la presencia de esta antropología desplegada en Bolivia la estamos caracterizando como: *una antropología en Bolivia*.



El artículo está organizado en tres subtítulos. En el primero, a partir de un esquema que relaciona modernidad, colonización y subjetividad, como componentes centrales e interdependientes de un proceso constituido para la dominación, explicamos de manera sintética el contexto a partir del cual ha surgido y se ha ido transformando la antropología. Esta transformación no solo ha afectado la antropología desarrollada a lo largo del siglo XX, sino que se ha dado en función de un proyecto político como modernidad, una estrategia de dominación como colonización y un sujeto político como productor de subjetividad. Todo esto ha incidido en los procesos políticos y culturales en Bolivia.



Este primer subtítulo merece una aclaración especial, en relación con la pertinencia de la categoría *subjetividad* para la antropología, originalmente surgida en la filosofía y trabajada posteriormente por la psicología. En antropología la “identidad cultural” es un tema siempre actual, que muchas veces ha recaído en procesos de esencialización, este problema tiene que ver con la influencia de las ciencias naturales y el positivismo en la antropología. En nuestro trabajo, aquella “identidad” la hemos desarrollado a partir de la comprensión de *sistemas de representación* desde los cuales reproducimos las prácticas culturales. En este contexto nos ha parecido muy esclarecedor y de mucha utilidad tomar en cuenta los últimos trabajos de Gonzales Rey (2008), que relaciona *subjetividad social, sujeto y representaciones sociales*.

En el segundo subtítulo, abordamos el objetivo, encubierto, contenido en la relación entre la estrategia de dominación producida por la modernidad, la colonización, y la antropología. Para ello diferenciamos entre colonialidad del poder y colonialidad del saber. La primera es explicada a partir de la creación de algunos organismos internacionales, sus resoluciones y la política interna-

cional, que sirven para regular la dominación de los países hegemónicos y la sumisión de los países subordinados. Mientras que la segunda, colonialidad del saber, la hacemos evidente a través del rol subordinado de la antropología, en su trabajo para la generación de cambios culturales orientados hacia las premisas del proyecto de la modernidad: “desarrollo” y “progreso”⁶.

Para finalizar esta reflexión, en el tercer subtítulo nos hemos ocupado del sentido de *la antropología en Bolivia* y su importancia para superar los problemas de co-existencia pacífica. Tomando en cuenta que a nuestro país le ha tocado vivir 293 años de instalación del Estado colonial y su cristianización y 195 años del Estado Moderno y su civilización (republicano primero y plurinacional en los últimos quince años). A partir de alrededor de cien años de existencia de la antropología y de sus promesas, además, pensando en el estado de realidad de las prácticas de co-existencia pacífica en Bolivia, afirmamos que el sentido de aquella antropología es, como lo fue en el siglo XIX, orientada al ejercicio político de la dominación colonial de los pueblos no-modernos. Esta es la hipótesis que estamos sustentando en este artículo.



⁶ Si bien las contradicciones entre “desarrollo” y “progreso” con la antropología ya suscitaron un crisis disciplinar entre las décadas de los sesenta y setenta en México (García Mora y Medina 1986) y una crítica a la antropología aplicada y al concepto de cambio cultural, aquel contexto no había vivido el giro lingüístico, el giro pragmático y el giro descolonizador, además, aquella crítica fue desplegada al interior de la ontología moderna. Nuestra crítica, además de tomar en cuenta aquellos giros, intenta delinear un itinerario trans-ontológico, que, así como enfrenta al liberalismo, lo debe hacer con el marxismo, ambos componentes de un mismo Sistema Mundo Moderno Colonial.

1. COLONIZACIÓN Y ANTROPOLOGÍA: EL CONTEXTO

La colonización, como expropiación y vaciamiento, es un proceso complejo que se despliega también en el espacio de las representaciones sociales y como tal, circula en el ámbito de lo inmaterial, de las ideas, y es esta la razón por la que existen dificultades para ponerla en evidencia. Se ubica en una dimensión que está más allá de lo evidente y por ello no es fácil caracterizar este tipo de procesos, que son consecuencia y resultado de proyectos para la dominación.

El proceso de colonización, al que haremos referencia más adelante, ha sido producido a partir del proyecto civilizatorio de la modernidad y se ha manifestado en nuestro continente, inicialmente, a partir de las acciones del *ser conquistador*⁷ y posteriormente desde el despliegue del sujeto racional. Esto último ha servido para construir la subjetividad moderna, manifestada también como una subjetividad colonizadora, como el modo de *ser* dominante de los últimos siglos en el mundo. Estos tres componentes: modernidad, colonización y subjetividad, los explicaremos de manera sintética en lo que sigue.

La modernidad, como se ha venido argumentando en las últimas décadas⁸, es un proyecto civilizatorio que se originó en el contexto del Mediterrá-



⁷ Dussel desarrolla, en el contexto de la conquista de América, el despliegue del *ego conquiro*, a partir de la figura de Hernán Cortés (ver: Dussel 2008). Diferenciando este proceso, a partir de Francisco Pizarro y la dinámica que le tocó vivir desde su rol adolescente en el ejército español contra los moros, hasta la derrota de Atahualpa en Cajamarca, para el caso de los Andes, nosotros hemos diferenciado un primer momento como *ego conquiro* y un segundo momento como *ser conquistador* (ver: Romero 2017).

⁸ Ver: Dussel (2000, 2001, 2003, 2012), Escobar (1998, 2007), Mignolo (2003, 2007, 2016).

neo y se consolidó, como dominante, con la conquista de Abya-Yala/América⁹ en 1492. Aquel acontecimiento fue parte del despliegue de conquista inaugurado con la participación del *yo conquisto* (*ego conquiro*). Se trató de un primer momento en el que se desplegó una colectividad para la guerra, la violación y el saqueo y desde la sobrevivencia del conquistador a costa de la muerte del otro. Este sentido común generalizado en los españoles, en un siguiente momento fue encubierto por el *yo pienso* (*ego cogito*).

Para comprender mejor este proceso haremos referencia a tres momentos distintos (Dussel 2007). La primera modernidad, que se inició con la exploración del Atlántico y la conquista en 1492, fue extendida hasta 1630. Aquella conquista inició una transformación en la que la geopolítica global transitó de varios sistemas interregionales hacia el despliegue de un solo sistema mundo.

Esta época de la primera Modernidad europea, la Modernidad hispánica, humanista, dineraria, manufacturera y mercantil, se desarrolla solo gracias a la apertura hacia el Atlántico, que no es todavía “centro” geopolítico del sistema-mundo (mientras que lo sigue siendo el mar de la China en el sudeste asiático, con el Indostán y la misma China por fronteras) (Dussel 2007, 149).

En esta etapa el debate entre Las Casas y Sepúlveda le dio sentido al discurso de aquella primera modernidad.

⁹ Al sentido colonial de nombrar América a nuestro continente, oponemos un sentido descolonizador. Primero como las poblaciones insurgentes no-modernas lo vienen haciendo desde hace varias décadas, Abya-Yala (en lengua cuna de Panamá significa “tierra en plena madurez”; esta denominación fue sugerida por el líder aymara Takir mamani en el año 1975) y después, luego de la barra, como gran parte de la población del continente lo identifica, América.



La segunda modernidad (1630-1789) se inició con la producción de un nuevo discurso. Durante las primeras décadas del siglo XVII, fueron varios factores los que produjeron un tiempo de decadencia en España y se fue dando cierta hegemonía de Ámsterdam y Holanda, en el nuevo “sistema mundo” (Dussel 2007). En los primeros años de la década de 1630, Descartes escribió y publicó *El discurso del método* (1637), donde se desarrolló el primer argumento filosófico para la constitución del sujeto racional, desde la idea de *ego cogito*.

La tercera modernidad, que todavía tiene vigencia en nuestros días, se inició con la revolución francesa y con esta se consolidó la transformación iniciada casi tres siglos atrás en 1492. Este fue el momento a partir del cual se iniciaron una serie de transformaciones que tendrían repercusión global. Aquella coyuntura que dio lugar a que, de varios sistemas interconectados, se transite hacia un solo sistema mundo, inició un cambio de *era* que se consolidaría en el siglo XVIII. Con la revolución francesa se marcó la consolidación de aquel proyecto civilizatorio que se convertirá en hegemónico.

Sin embargo, todos esos acontecimientos, que pueden ser comprendidos como grandes logros, han sido producidos a costa de otro tipo de hechos nefastos para los territorios y las poblaciones no europeas. El excedente económico que impulsó la naciente producción industrial en Europa y la consolidación de la modernidad como proyecto civilizatorio dominante, se produjo gracias al trabajo esclavizado en centros mineros de Bolivia y otros países. Pero aquellos logros no solo se sustentan en el saqueo de materias primas y el trabajo esclavizado de población africana y originaria de nuestro continente, también se produjo otro tipo de acciones.



La comprensión de los múltiples procesos desarrollados después de la colonización de España, tiene todavía ciertas limitaciones¹⁰ que impiden dar cuenta de la magnitud del problema. Este ha sido parte de un debate surgido recién hace algunos años y parecería que ha sido mejor entendido en algunos países y poblaciones europeas, subordinadas a los poderes coloniales de los centros de poder¹¹.

En Bolivia, luego de casi doscientos años de ver el hecho colonial como algo *dado*¹² y parte del pasado, la alerta surgió en poblaciones aymaras y quechuas¹³ (en el sur marginado del mundo y al extremo de occidente). Se decantó en aquellos que sentían y sufrían los efectos del proceso colonial en su corporalidad, percibieron que aquel se seguía transformando y acomodándose a las diferentes coyunturas, sin que sus vidas recuperaran algo de dignidad; como



¹⁰ Primero: el abordaje del problema de la colonización como colonialidad es entendido como una moda intelectual, consecuentemente corre peligro de ser algo pasajero. Segundo: la novedad de su argumentación se ha disputado como un trofeo en función de los réditos que ello pueda tener. Tercero: se ha generalizado un léxico “decolonial” que permite ser parte de ciertos círculos, en muchos casos elitistas y desconectados de procesos de descolonización. Cuarto: peligrosamente se ha asumido también como una opción entre muchas, en la misma lógica mercantil de oferta y demanda.

¹¹ Los temas de colonialidad del ser, del poder y del saber, actualmente son recibidos con mayor amplitud en espacios de poblaciones europeas que son dominadas y están subordinadas a los centros de sus mismos países o de otros países europeos. Europa del Este y comunidades disidentes con el Estado español, por ejemplo.

¹² Hugo Zemelman (1992), en su propuesta epistemológica, utiliza las categorías *dado* y *dándose*, para denotar un sentido de objetualización, lo *dado*, que desvincula a cualquier proceso del movimiento con el que se manifiesta en la realidad como un *dándose*.

¹³ La sublevación indígena de Pablo Zárate Wilka, a fines del siglo XIX y posteriores levantamientos que se desarrollaron a lo largo del siglo XX lograron para la primera década del siglo XXI, aunque todavía nominalmente, la constitución de un Estado Plurinacional en Bolivia.

sucedió durante los casi tres siglos de presencia política de España y, al contrario de cómo se pensaba, este era y es un tema del presente¹⁴.

Posteriormente, en la década de los ochenta en Bolivia se hará mención al concepto “colonialismo interno” (González Casanova 1963) en relación con la insurgencia del movimiento katarista-indianista (Rivera Cusicanqui 1984). Este problema, que cobró una dimensión continental, fue preliminarmente sugerido a fines de la década de los sesenta con Raúl Previsch en la CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe, de las Naciones Unidas) y la teoría de la dependencia, aunque sin referirse literalmente al colonialismo, posibilitó su futura argumentación.

Anibal Quijano (1999), luego de su paso por la CEPAL, argumentó el concepto de *colonialidad* orientado a discutir, en los espacios académicos, la diferencia entre colonización, entendida como un proceso material y visible de enajenación de los recursos a partir de la instalación de un gobierno ajeno a las poblaciones locales, y colonialidad, referida a procesos de dominación mental, simbólica, intelectual, representacional, que eximen la presencia física del dominador o sus representantes.



¹⁴ En Bolivia, durante la década de los setenta, en el siglo XX, en diferentes espacios de reunión de aymaras y quechuas se mencionaba que los colonizadores habían afectado sus prácticas y su forma de ser. Con esto se referían a sus prácticas festivas, rituales, uso de su lengua, de su ropa. En general expresaban que su vida en todas las dimensiones había sido afectada. Como acciones en contra de aquella colonización desplegaron una serie de acciones que tenían la “identidad” como centro de sus luchas, esto significaba asumirse como “indios” en la dimensión material y dimensión no material. Todo este proceso culminará con la creación, en 1979, de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) que será la que lidere aquellas luchas. La denominación de “campesinos” es resultado de procesos de sindicalización de los espacios de los indígenas que realizaban trabajo agrícola.

Desde nuestra perspectiva, aquello que Quijano había propuesto para los espacios académicos, logrando abrir el debate y produciendo la introducción del problema colonial como parte del presente, las poblaciones de aymaras en Bolivia lo habían hecho dos décadas antes. La insurgencia aymara había puesto el problema de la colonización en el debate político en la década de los setenta. Con esto se habían movilizado procesos de recuperación de su identidad cultural en los que sus sistemas de representaciones relacionados con su cosmovisión y sistemas de creencias, además de sus formas de pensamiento, junto a su autodeterminación, fueron fundamentales. Si bien a fines de los noventa Quijano introdujo estos temas con la denominación decolonialidad, en el debate académico, es importante mencionar que este tipo de reivindicaciones, de recuperación de la forma de vida como dignidad y autodeterminación, han estado presentes en nuestro continente desde el mismo momento de la derrota de Atahualpa en Cajamarca en 1532 (Romero 2017).

A partir de esta reflexión y, para mayor precisión, estamos subsumiendo la colonialidad a un concepto más amplio: la colonización, como fue la comprensión orientada desde aymaras bolivianos. Esta última, colonización, incluye los dispositivos que se instalan en los procesos mentales, enajenan ciertas representaciones, las modifican o las anulan y producen prácticas coloniales, como el racismo, machismo, homofobia, por una parte, y el sometimiento, adulación y complicidad con los procesos de dominación colonial y sus detentores, por otra. Como hacen los intelectuales y gobernantes de nuestros países con los de las potencias globales. Nuestra reflexión sobre el concepto va más allá de algunas discusiones que remiten a temas sobre: “quién merece el trofeo”, o si “le falta o le sobra la ‘s’ a la palabra”, como ha sucedido en algunos espacios académicos.



Por lo anterior, pensamos que este universo de mecanismos, herramientas y dispositivos para la colonización, ha sido explorado recién por la superficie y en una porción muy pequeña, además, de forma muy preliminar. Nosotros, por ejemplo, en nuestra investigación sobre la dinámica festiva en Bolivia hemos detectado solo cuatro dispositivos para la colonialidad festiva: la *demonización*, la *folklorización*, la *mercantilización* y la *patrimonialización* (Romero 2015, 2017) y pensamos que existen muchos más. Pero este pequeño universo y su configuración para reproducir la globalización, nos ha permitido transitar hacia otro proceso y otro concepto que pensamos es central para comprender la colonización. El proceso es la enajenación del sujeto dominado y la posterior manipulación de sus acciones y el concepto es *subjetividad*, que explicamos en lo que sigue.



Entonces, si decimos que la modernidad en su despliegue paralelo, como colonización, ha instalado una serie de dispositivos que han servido para que algunas ideas, desde una clara intención política de manipulación, sean modificadas desde su sentido y este produce una modificación en las prácticas, lo que estamos haciendo es explicar un proceso que modifica el sentido de un determinado acto o proceso y lo transforma. Entender esto nos ayuda a comprender por qué ciertos rasgos de ciertas personas, por ejemplo, son rechazados por las mismas personas.

Explicamos esto con relación a temas de la vida cotidiana. En varios de los países con población afro, un buen número de mujeres se planchan (alisan) el pelo, mientras que en países con población indígena, como Bolivia, otro importante porcentaje de personas, incluso hombres, se lo enrulan. Pasa que durante siglos los sistemas de relaciones sociales han sido alimentados con sentidos subjetivos orientados a la reproducción de la subjetividad dominante,

en este caso desde la modernidad. Entonces las representaciones sociales de la población han sido actualizadas desde los patrones y los sentidos subjetivos de la subjetividad dominante, es decir de la cultura hegemónica. Esto significa que el patrón estético dominante de belleza en países con población afro ha producido un sentido de rechazo al pelo rizado y en Bolivia ha producido un sentido de rechazo al pelo lacio.

Para el problema de la colonización, la forma del pelo no es lo relevante, lo que sí tiene relevancia es el sentido de negación de lo propio y este sentido inunda las acciones de la vida cotidiana en Bolivia, y otros países del continente y del mundo, puede ser el pelo, el color de piel, la cosmovisión o la subjetividad no-moderna. Entonces, una subjetividad colonizada que reproduce la subjetividad dominante de la modernidad colonial, produce el rechazo de sus propias formas de *ser*.

La modernidad, como proyecto civilizatorio, es también un proyecto político, que se constituye como tal junto a la colonización, es decir, junto a las formas de negación de lo propio. Así, la modernidad colonial es una *subjetividad social*, es decir, “un sistema de sentidos subjetivos y configuraciones subjetivas que se instala en el sistema de relaciones sociales y se actualiza en los patrones y sentidos subjetivos que caracterizan las relaciones entre personas que comparten un mismo espacio social” (González Rey 2008, 235) que, como parte de la reproducción de la vida humana, además, está orientada a reproducirse.

De este modo, la modernidad, como *subjetividad social*, orienta su reproducción desde su propia *producción subjetiva*, que se da a través de un sistema de conocimiento, el conocimiento científico, que incide en el sistema de relaciones sociales, entendido como el espacio en el que se actualizan los *patrones* y los *sentidos subjetivos*. Estos retornan a los *sistemas de relaciones* a través



de las relaciones interpersonales. De este modo las ideas, es decir, las representaciones sociales, reafirman o modifican, cada vez, una modernidad siempre renovada en función de la dinámica de las relaciones interpersonales. En este contexto, podemos decir que son los espacios sociales los canalizadores para la reproducción de una determinada subjetividad, que en la actualidad se amplifica con los medios de comunicación y las redes sociales. Entonces, esta subjetividad se reproduce a partir de la negación de lo propio y la afirmación de lo que se reproduce en los sistemas de relaciones, como la moda y, junto con estas, las ideas de “desarrollo” y “progreso”.

La modernidad, al haberse producido como una subjetividad social, ha logrado constituir a la subjetividad moderna colonial, como modo de *ser* y de actuar. Al mismo tiempo ha sido instalada en la complejidad de los sistemas de representación, que son parte de las otras culturas. Entonces, la modernidad se materializa, es decir, se reproduce a través de prácticas identificadas con aquel modo de ser y estar en el mundo. En muchos casos estas prácticas son negadoras de lo propio y producen un sinnúmero de contradicciones que pueden ser superadas a partir de un trabajo de reflexión autoconsciente. Este proceso de superación de aquellas contradicciones es lo que deberá denominarse descolonización.

2. COLONIZACIÓN Y ANTROPOLOGÍA: EL OBJETIVO

El proyecto de la modernidad colonial, como subjetividad social, ha producido un sujeto, que se reproduce junto a la dinámica instalada en el sistema de relaciones. Estos, *proyecto* y *sujeto*, se articulan de distintos modos en los diferentes campos de la realidad y de acuerdo con sus propios participantes.



Es decir, por ejemplo, el sistema de relaciones en el campo político no tiene la misma dinámica que en el campo del conocimiento. Así, la producción subjetiva tendrá ciertos niveles de diferenciación, en función del campo en el que interviene.

Este detalle ha hecho que se diferencie, por ejemplo la colonialidad del poder de la colonialidad del saber. En ambos casos el proyecto es el mismo, la modernidad, el sujeto es el mismo, el sujeto racional moderno. Pero las dinámicas de reproducción y actuación en el campo político no son las mismas que en el campo cultural, aunque ambas sean interdependientes. Esto es importante tomar en cuenta para comprender las diferentes formas en las que la colonización es orientada, en función del lugar en el que se quiere tener incidencia.

Aquí haremos referencia a dos dimensiones de la colonización: la colonialidad del poder y la colonialidad del saber que, para lograr la reproducción del proyecto de la modernidad en contextos no occidentales, ambas se complementan y logran instalar sentidos subjetivos, estos resultan de la producción de patrones subjetivos y serán instalados como representaciones sociales. Dos de estas representaciones, instaladas como patrones subjetivos, son las ideas de “desarrollo” y “progreso” que, al mismo tiempo, se vuelven premisas fundamentales para la activación de la modernidad colonial.

En el primer caso, la colonialidad del poder asume la necesidad de instalación de aquellas ideas de “desarrollo” y “progreso”, como prioridad, en el campo político. Para esto se recurre a la articulación de: 1) las resoluciones de instancias internacionales como la OEA (Organización de Estados Americanos) y la ONU (Organización de Naciones Unidas), por ejemplo, a partir de las cuales se concretan; 2) convenios internacionales entre países, los mismos que sirven para; 3) delinear políticas para la “cooperación” de los países “desarro-



llados”, hacia los países “subdesarrollados” a través de; 4) instituciones internacionales creadas para fortalecer las economías de los países “desarrollados” y endeudar a los países “subdesarrollados”, como son el BID (Banco Interamericano de Desarrollo), el BM (Banco Mundial) y el FMI (Fondo Monetario Internacional), finalmente; 5) todo lo anterior sirve para establecer los lineamientos a partir de los cuales se organizan planifican y ejecutan los programas de gobierno de nuestros países. De este modo la colonialidad del poder será consolidada con éxito.

En el segundo caso, la colonialidad del saber organiza, delimita, suprime, modifica y argumenta las representaciones de “verdad”. Como producción subjetiva, el conocimiento, moviliza y modifica el sistema de sentidos y configuraciones subjetivas, para que estas sean instaladas en los sistemas de relaciones sociales y se actualicen los patrones subjetivos, modificando los sistemas de representación de las poblaciones. En este contexto, el espacio académico cumple un rol decisivo en la producción de conceptos y categorías de análisis, que sirven para orientar las configuraciones subjetivas y consolidarse como sentidos subjetivos. De este modo, la argumentación científica para consolidar las ideas de “desarrollo” y “progreso”, por ejemplo, ha aportado y ha logrado convertir a estas en determinantes e ineludibles para las políticas actuales de nuestros países, pero también en los ámbitos de salud, educación, entre otros.

Dicho esto, realizaremos un esbozo inicial del despliegue de la antropología en el proceso de consolidación de la modernidad colonial en el siglo XX. Un acontecimiento que marca su especificidad es la denominada “segunda guerra mundial” (1939-1945). Si bien los Estados Unidos habían asumido el liderazgo global a principios de aquel siglo, no fue sino después de la finalización de



aquella guerra que se consolidó como primera potencia global. Aquel tiempo fue marcado por la doctrina Truman.

La doctrina Truman inició una nueva era en la comprensión y el manejo de los asuntos mundiales, en particular de aquellos que se referían a los países económicamente menos avanzados. El propósito era bastante ambicioso: crear las condiciones necesarias para reproducir en todo el mundo los rasgos característicos de las sociedades avanzadas de la época: altos niveles de industrialización y urbanización, tecnificación de la agricultura, rápido crecimiento de la producción material y los niveles de vida, y adopción generalizada de la educación y los valores culturales modernos (Escobar 2007, 20).

Harry Truman, quien en enero de 1949 fue posesionado como presidente de los Estados Unidos, anunció su concepto de “trato justo”, este cobró sentido en todo el mundo a través de la política global liderizada por aquel país. A partir de aquel momento, las relaciones internacionales y los programas de gobierno fueron regulados desde los patrones subjetivos contenidos como premisas en aquella doctrina. Para estas ideas de “progreso” y “desarrollo” tenían particular relevancia.

Este liderazgo global se dio luego de la firma de las actas de capitulación por Alemania, el 7 y 8 de mayo de 1945, y por Japón, el 2 de septiembre del mismo año. A partir de este y otros acuerdos anteriores, que suponían la superación de aquel conflicto bélico, fue creada la Organización de Naciones Unidas (ONU) el 25 de octubre de 1945 en San Francisco, California. Esta organización serviría para dar sentido al proyecto de aquella modernidad en el siglo XX. Como se expresa en un documento elaborado por expertos de las Naciones Unidas, que fue uno de los más influyentes de aquella época y tenía “el objeto



de diseñar políticas y medidas concretas para el desarrollo económico de los países subdesarrollados” (Escobar 2007, 20).

Hay un sentido en el que el progreso económico acelerado es imposible sin ajustes dolorosos. Las filosofías ancestrales deben ser erradicadas; las viejas instituciones sociales tienen que desintegrarse; los lazos de casta, credo y raza deben romperse; y grandes masas de personas incapaces de seguir el ritmo del progreso deberán ver frustradas sus expectativas de una vida cómoda. Muy pocas comunidades están dispuestas a pagar el precio del progreso económico (United Nations 1951, I, citado en Escobar 2007, 20).



En la cita se menciona tres veces la palabra “progreso” como parte del horizonte de sentido real de la modernidad. Aquella resolución había allanado el camino para que el proyecto de consolidación de la modernidad sea ejecutado a partir de las políticas internas de los países de todo el mundo. Entonces, no solo Estados Unidos y Europa como países dominantes y hegemónicos reproducirían su proyecto civilizatorio, sino que, gracias a aquella coyuntura de colonialidad del poder, los gobiernos de todos los países del mundo, la gran mayoría con poblaciones que todavía reproducían, en gran parte, subjetividades sociales no-modernas, no-occidentales, se harán responsables de la aplicación de políticas para la reproducción de la modernidad y para ello solicitarán ayuda a los centros de poder.

De esta manera, la negación de lo propio como colonialidad terminó instalándose como forma de vida, gracias a las élites políticas de los propios Estados subordinados al patrón colonial de poder dominante en todo el mundo. Así, mientras la política exterior de los Estados Unidos había consolidado su hegemonía a través de una guerra fuera de su territorio y posteriormente con

la constitución de organismos internacionales, desde su política interna, años antes de aquella guerra, había logrado establecer una serie de mecanismos, normativas e instituciones para consolidar su liderazgo en Norte, Centro y Suramérica.

En Bolivia, durante el gobierno de Enrique Peñaranda (1941-1943), se logró un acuerdo con los Estados Unidos, gestionado por Luis Fernando Guachalla, embajador boliviano en aquel país. El acuerdo posibilitó la presencia de una comisión técnica estadounidense que analizaría la situación de la economía nacional. “La misión, presidida por Mervin Bohan, luego de estudiar la economía boliviana, presentó un informe en agosto de 1942 en el que se planteaban los fundamentos de una estrategia de desarrollo orientada hacia el mercado interno, mediante la diversificación económica” (Morales y Pacheco 1999, 172).

Aquel informe actualmente es conocido como el “Plan Bohan” y ha sido la única estrategia de desarrollo aplicada en Bolivia durante el siglo XX¹⁵, que fue retomada por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) a partir de 1952. Como parte de aquel plan se crearon: la Corporación Boliviana de Fomento (CBF), para impulsar el desarrollo agroindustrial del país; el Banco Agrícola; y el proyecto para la carretera Cochabamba-Santa Cruz, que se inició en 1942 y concluyó en 1952, entre los más importantes.

Pero este contexto de colonialidad del poder no se estaba desplegando de manera aislada, la importancia de la consolidación de los sentidos subje-



¹⁵ El otro “plan” en el siglo XX, como estrategia de dominación política, también monitoreado desde los Estados Unidos, fue el “Plan Cóndor”. A partir de este se instalaron varias dictaduras militares en el continente: Bánzer, Videla, Pinochet, son algunos de los apellidos de militares que masacraron a sus pueblos.

tivos estaba siendo trabajada desde los espacios académicos, así, la colonialidad del saber también se estaba desplegando. En el año 1946, Julian Steward (1902-1972), quien fue discípulo de Boas y es considerado el fundador de lo que llamó “ecología cultural”, junto a Gordon Childe (1892-1957) y Leslie White (1900-1975), culminó su trabajo de edición del *Handbook of South American Indians*, en el cual consolidó su perspectiva multilineal de la antropología y le dio un nuevo “tono” al enfoque particularista boasiano.



Los clásicos volúmenes del *Handbook of South American Indians* fueron organizados de acuerdo con un esquema que, al tiempo que proponía una división en áreas, indicaba cuáles eran más relevantes y cuáles podían considerarse marginales. En su trabajo de 1949, “South American Cultures: An Interpretative Summary”, Steward publicó un mapa que reactualizaba la división del *Handbook* [...] Allí puede apreciarse cómo fue instalada la idea de marginalidad para las áreas periféricas en torno a los Andes centrales y, además, cómo los límites quedaron definidos siguiendo las fronteras nacionales. Como veremos, la discusión acerca del lugar de los actuales límites internacionales en el establecimiento de áreas geográficas, culturales e históricas atraviesa los debates académicos a lo largo del todo el siglo XX (Ramos 2018, 15-16).

Aquel despliegue de investigación continental sucedió luego de una serie de reflexiones teóricas en contextos universitarios y congresos¹⁶, sumados a gestiones políticas en instancias privadas y del gobierno de los Estados Unidos. Ya en 1930, el concepto de *cambio cultural*, orientado hacia las ideas de civilización, desarrollo y progreso, lo llevó a pensar en América Latina. Coinciden-

¹⁶ Contexto en el que se destaca la presencia de Radcliffe-Brown en los Estados Unidos por varios años.

temente, otro tipo de circunstancias favorecerían la posibilidad de sus nuevos proyectos.

Ello coincidió con un enfoque estratégico de las agencias oficiales norteamericanas hacia América Latina, lo cual también fue acompañado por el interés de las fundaciones filantrópicas. De hecho, en ese mismo período (poco antes de iniciarse la década de 1940) comenzaron a ser financiadas de manera sistemática toda una serie de actividades orientadas hacia América Latina, tanto por organismos oficiales como el *Social Science Research Council* como por las fundaciones Guggenheim, Carnegie y Rockefeller (Gil 2015, 135).

Aquello, junto con la coyuntura de la denominada “segunda guerra mundial” (1939-1945), produjo también la creación de una serie de organizaciones entre las que figuran algunas relacionadas con temas indígenas, mencionamos algunas de ellas: Indian New Deal (IND), Interamerican Indigenous Institute (InInIn), Office of Indian Affairs (OIA) (Gil 2015). La participación del Departamento de Estado de los Estados Unidos en la creación de varias de ellas, evidencia la intención y el sentido político contenido en aquellas organizaciones con las que Stewart tendrá que negociar en distintos momentos.

Steward consiguió el puesto de editor del *Handbook* en 1939, luego de sus problemáticas experiencias en la OIA. Para obtener esa posición, emprendió un exitoso lobby en el que capitalizó la política del “buen vecino” llevada adelante por el Departamento de Estado, que tuvo su correlato en el campo académico con el envío de antropólogos para llevar a cabo tareas de investigación y docencia en diversos países latinoamericanos (Faulhaber 2012, citado en Gil 2015, 137).

Como podemos ver, el antes, durante y después de la elaboración del *Handbook* ha estado marcado por una serie de gestiones y proyectos que tenían



como referencia la doctrina Truman, para materializarla en acciones concretas en los países de América Latina. La siguiente cita pone en evidencia la subordinación, en su sentido colonial profundo y su orientación desde los sentidos subjetivos que la modernidad ha venido instalando, sobre las poblaciones indígenas a los proyectos de nación.

Patterson & Lauria-Perricelli (1999: 227) sostienen que “...si bien los proyectos de investigación se focalizaron en temas que eran de interés práctico para los países receptores –tales como economía, patrones de uso y posesión de la tierra– colocarían las bases para estudiar los procesos mediante los cuales las distintas comunidades habían sido incorporadas o estaban siendo incorporadas a sus respectivos estados-nación” (citados en Gil 2015, 138).



Aquellos procesos de incorporación al interior de los Estados nación eran, en realidad, procesos de modernización de poblaciones no-modernas. En estos los gobernantes de nuestros países cumplían el rol de facilitadores para que aquello se consolidara. Así, la articulación entre colonialidad del poder y colonialidad del saber intervino de manera complementaria en la consolidación del proyecto de la modernidad colonial. Esta fue la misión de la nación moderna y su narrativa que, orientada hacia el desarrollo y progreso, estaba consolidando el despliegue de la modernidad. Este proyecto necesitaba ordenar y delimitar el espacio geográfico, conocer y clasificar sus “recursos” naturales y transformar el rol productivo de sus poblaciones. Para ello, las ciencias sociales y la antropología aportaron en la transformación de las poblaciones locales no-modernas y un nuevo léxico se había puesto en funcionamiento y, desde este, se había cumplido el objetivo de la antropología: se instalaron procesos de ciudadanización, campesinización y proletarización.

3. COLONIZACIÓN Y ANTROPOLOGÍA: EL SENTIDO

Desde hace algún tiempo estamos construyendo un argumento que, quiéramos, pueda sustentar *una antropología para la re-existencia*. Esta, pensamos, deberá lograr una comprensión de las contradicciones que producen los altos niveles de intolerancia en la co-existencia en Bolivia. A partir de esta primera tarea, creemos que se deberá trabajar en la producción de posibilidades de un horizonte de sentido político, distinto al producido por la subjetividad de la modernidad colonial.

Entonces, tomando en cuenta que las grandes contradicciones en Bolivia tienen como problema fundante al proceso colonial y su reproducción en la actualidad, pensamos que detectar el sentido colonial contenido en *la antropología en Bolivia*, es decir, en aquella que se ha aplicado a Bolivia, ayudará a desarrollar *una antropología desde Bolivia* que pueda lograr la comprensión de aquellas contradicciones y poder trascenderlas. Pero aquí solo realizamos un corto esbozo acerca del sentido colonial en la antropología, el trabajo analítico más detallado lo dejamos pendiente.

Aunque son muchas las evaluaciones que se han hecho sobre la antropología, por la coherencia en su periodización hacemos referencia a Marcus y Fischer (2000). En el año 1986, ellos hicieron referencia a una promesa que la antropología social y cultural hizo en el siglo XX para el esclarecimiento de algunos temas, en dos frentes. El primero orientado a las poblaciones no modernas y el segundo dirigido a la población moderna de los países occidentales y occidentalizados.

La antropología social y cultural del siglo XX prometió a su público lector, que era aún en gran medida occidental, esclarecimiento en dos frentes. Prometió



enseñar a preservar distintas formas culturales de vida amenazadas por un proceso de evidente occidentalización global. Con su atractivo romántico y sus intenciones científicas, la antropología se negaba a aceptar la visión corriente de una homogeneización favorable a un modelo occidental dominante. La otra promesa de la antropología, menos discernible y escuchada que la primera, fue la de servirnos como forma de crítica de nuestra propia cultura (Marcus y Fischer 2000, 19).

Y fueron ellos mismos, con dos ejemplos muy claros, quienes mostraron que aquella promesa nunca se cumplió. Por una parte, con el trabajo de Edward Said ([1979]1990) se puso en evidencia la manipulación de la información de pueblos no-modernos para la construcción de un “occidentalismo válido” y un “orientalismo criticable” y, por otra parte, con la revisión del trabajo de Margaret Mead (1949), por parte de Freeman (1983), se mostró que aquella antropología no tenía la capacidad de producir crítica y reformar el modo de vida occidental moderno (Marcus y Fischer 2000).

Además, en el mismo texto se hace referencia a dos momentos en la antropología, el “realismo etnográfico”, de los primeros sesenta años del siglo XX, y la “antropología comprensiva”. Esta última

se desarrolló a partir de la antropología cultural de la década de 1960, y pasó poco a poco de hacer hincapié en el intento por construir una teoría general de la cultura a destacar una reflexión sobre el trabajo de campo y la escritura etnográficos (Marcus y Fischer 2000, 39).

El primer momento ayudará a situar algunas características de la antropología en su despliegue en Bolivia. El “realismo etnográfico” está relacionado con el inicio de la hegemonía de los Estados Unidos y la creación de un



contexto administrativo y de gestión política, que tuvo el objetivo de incidir en los procesos internos de los países en América Latina, promocionando el “desarrollo” y “progreso”. Como vimos, es este el contexto en el que en Bolivia se gestiona y se consolida el “Plan Boham”. Luego, junto a la implementación de la doctrina Truman, se materializa el *Handbook of South American Indians*, que será el referente antropológico para las políticas de “cambio cultural” en el siglo XX, en todo el continente. Además, esta circunstancia fue hábilmente aprovechada por el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) que, en el marco de aquella doctrina y con el conocimiento experto de las lenguas locales, se ocuparon de cristianizar a aquellas poblaciones.

En relación con el segundo momento, el de la “antropología comprensiva”, que:

Se desarrolló a partir de la antropología cultural de la década de 1960, y pasó poco a poco de hacer hincapié en el intento por construir una teoría general de la cultura a destacar una reflexión sobre el trabajo de campo y la escritura etnográficos (Marcus y Fischer 2000, 39).

Este no alcanzó a desarrollarse en Bolivia, ni siquiera en las últimas décadas del siglo XX. La producción antropológica que circuló en aquel tiempo en Bolivia¹⁷ guardaba relación con lo que se ha denominado “realismo etnográfico”.

¹⁷ Nos referimos a antropólogos como Tristan Platt (1976, 1996, 1999, 2006), Olivia Harris (1983, 1987, 1989), Nathan Whachtel (1976), entre otros/as, que venían con una importante influencia del estructuralismo de Lévi-Strauss; otros, como Jhon Murra (1975, 1987), fueron parte más bien del período clásico, la del realismo etnográfico, lo mismo que Xavier Albó (1974a, 1974b, 1978, 1981, 1987), dedicado enteramente a la lingüística en sus primeros trabajos. Este último el único que tenía residencia permanente en Bolivia.





Por ello, a fines del siglo XX en Bolivia todavía circulaba el sentido del “realismo etnográfico” y, en algunos casos, aquella promesa para la “preservación cultural” empezó a trascender de los antropólogos que la traían hacia sectores de la población que la demandaban. Sin embargo, el discurso antropológico y su “promesa” como retórica, a partir de la noción de cambio cultural, sirvieron sobre todo para encubrir la ejecución de políticas orientadas a civilizar a los denominados “grupos étnicos” y transformarlos en campesinos, obreros, u otro tipo de conglomerados urbanos, para que aportasen al desarrollo y progreso de las naciones. Todo esto fue posible con fondos que, en el contexto de implementación de la doctrina Truman, se viabilizaban desde los Estados Unidos y también desde Europa. Parte de las políticas de interculturalidad en la educación, en las que intervinieron antropólogos y lingüistas, desarrolladas desde el Banco Mundial son parte de aquel discurso y su promesa.

En esta dinámica de dominación colonial, materializada como colonialidad del poder, conectada con la colonialidad del saber, nos parece importante situar dos dimensiones del problema. La primera se refiere al corpus teórico analítico construido como antropología. Este corpus se desprende del proyecto político de la modernidad colonial, de la que los Estados Unidos se han convertido en líder global y, como antropología, es un componente del sistema de conocimiento moderno occidental conocido como ciencia. Este sistema tiene el objetivo de consolidar aquel proyecto, es decir, consolidar el “desarrollo” y “progreso” de las naciones, a costa de la transformación de las prácticas y representaciones con las que reproducen su vida las poblaciones no-modernas, desde la idea de “cambio cultural”. En este contexto no tiene ninguna validez la promesa que hizo la antropología: “enseñar a preservar distintas formas culturales de vida amenazadas por un proceso de evidente occidentalización global” (Marcus y Fischer 2000).

La segunda dimensión del problema tiene que ver con los/as antropólogos/as que llegaron a hacer antropología en Bolivia. Se trataba de personas que encarnaban a aquellos/as antropólogos/as. El tipo de personas que eran tenía que ver también con sus propias historias de marginalidad o no, de discriminación o no, de militancia política o no, entre otros factores¹⁸. De aquellos/as¹⁹, varios/as –pensamos– estaban convencidos/as de aquella promesa de la antropología, a pesar de estar conscientes que su propio trabajo, debería responder a los lineamientos de la colonialidad del poder.

En la década de los setenta, cuando se dio la llegada de aquellos/as investigadores/as a Bolivia, la antropología había superado la disputa de: si era social (inglesa) o cultural (estadounidense) y ya, por convención, se la denominaba antropología social y cultural. Paul Mercier (1995) se da a la tarea de explicar este proceso con bastante detalle en 1966. Fue en este contexto, de acuerdo con ciertas convenciones, que antropólogos franceses (Salazar-Soler 2007), ingleses y estadounidenses se enfrascaron en discusiones en congresos para dar cuerpo a una antropología para los Andes, región de la que Bolivia forma parte. De este modo se dejó de hablar de antropología andina y se generalizó la idea de “etnohistoria andina” (Ramos 2018).

Pero ¿cómo fue que se materializó la idea de etnohistoria en Bolivia? En nuestro país, más allá de entrar en un debate al interior de la antropología, que nunca existió, lo que sucedió fue una asimilación potenciadora de algunos resultados de investigación específicos, es decir, no se cuestionó si era etnohis-



¹⁸ Solo por citar dos ejemplos, Jhon Murra y Tristan Platt mostraron un compromiso genuino con las poblaciones quechuas y aymaras de Bolivia y, en ambos casos, existen antecedentes de militancia política.

¹⁹ Ver pie de página No 16.

toria, antropología o lingüística, sobre todo era información que conectaba con horizontes de sentido locales. A diferencia de lo que sucedió en el Perú, país en el que aquellos resultados también hacían incidencia, en Bolivia las mayores repercusiones no se dieron en congresos y tampoco en el nivel de las estructuras formales o de contenidos académicos de las universidades en Bolivia, sino en espacios de movilización política.

En un artículo de fines del siglo XX se hace referencia a la ya existente tradición antropológica peruana²⁰, en el contexto de las ciencias sociales y de los movimientos de “izquierda” de aquel país. Pero se remarca el divorcio entre la reflexión teórica y la práctica de aquella izquierda, que mostraba una tendencia a subordinar los problemas “étnicos” a los análisis de clase.



La dominancia de la ciudad capital y su distancia física de la realidad andina afectaron también a buena parte de la reflexión político-académica, puesto que lo ‘andino’ no pasó de ser un elemento retórico de las tesis y ‘caracterizaciones’ del país, y fue sometido a interminables discusiones en torno a su ‘correcta’ interpretación marxista (Rivera Cusicanqui 1992, 88).

Aunque Rivera Cusicanqui no entra en el tema, pensamos que el ambiente intelectual y la “izquierda” en Bolivia no diferían mucho con lo que sucedía en el Perú. En nuestro país, con un desarrollo de las humanidades y ciencias sociales desde la década de los cuarenta, que se inicia con una escuela de filosofía para convertirse luego en facultad y las carreras de historia y de sociología, que inician actividades en los sesenta²¹; la población pensante tampoco tenía los

²⁰ Esta se inicia en la década de los cuarenta, con la presencia de antropólogos franceses (Salar-Soler 2007) y estadounidenses (Ramos 2018).

²¹ En Bolivia, las humanidades y las ciencias sociales se institucionalizaron a partir de la segun-

pies en los problemas de Bolivia, menos sus ideas. La élite ilustrada boliviana también estaba subordinando los problemas de las poblaciones no-modernas a temas de clase, en la lógica de la implementación del “Plan Boham”, para el “desarrollo” y “progreso” de Bolivia.

Lo que sí nos parece importante destacar es el sentido político que, a diferencia del Perú, es potenciado en Bolivia por cierto segmento minoritario de población universitaria, que guardaba lazos cercanos con procesos políticos de liberación gestados en comunidades aymaras de Bolivia. Se trataba de

...emergentes organizaciones culturales y sindicales del campesinado aymara [que] incorporaron el sentido histórico de las luchas anticoloniales de los Katari a su plataforma de demandas hacia la sociedad, de tal suerte que la ideología oficial del Estado, el ‘nacionalismo revolucionario’ fue sometida a una aguda crítica práctica (Rivera Cusicanqui 1992, 92-93).



Aquella minoritaria población universitaria, a partir de su propio compromiso político, tuvo la posibilidad de recibir de primera mano, incluso por “tradición oral”, los resultados de investigación de antropólogos y antropólogas comprometidas con los procesos de liberación. En La Paz y en Sucre se hicieron posibles dos espacios importantes de investigación, ambos a través de archivos históricos. De este modo, la tendencia historicista de la antropología cultural de Estados Unidos cobrará sentido desde aquellos espacios.

En su “Estudio Introductorio” para “Estado boliviano y ayllu andino”, Silvia Rivera Cusicanqui (2016) nos cuenta parte de este proceso en el que, invi-

da mitad del siglo XX. En 1944, la universidad del Estado fundó en La Paz (UMSA) la escuela de filosofía, que se convirtió en facultad recién en 1954. Casi una década después, en la misma ciudad, se crearon las carreras de: historia (1966) y sociología (1967).

tados/as por René Arze Aguirre, un grupo de estudiantes de sociología e historia de la UMSA²² conocieron a Tristan Platt, todavía activo, y a Olivia Harris (†), e iniciaron un intercambio productivo con intelectuales de otros países. Aquellos encuentros dinamizaron de otro modo las investigaciones antropológicas, los resultados de investigación fueron potenciados en sujetos que, en muchos casos, fueron protagonistas o recibieron de primera mano, a través de sus padres o abuelos, la información que aquellos investigadores traían.

Pensamos que para muchos de aquellos sujetos políticos, que actuaban desde una subjetividad social, predominantemente no-moderna, lo académico tenía relevancia en la medida en que pudiese potenciar el proyecto político de liberación en el que se encontraban inmersos. De este modo el indianismo katarista empezó a ser potenciado desde la influencia de los espacios académicos, produciendo un proceso de insurgencia política que, con los años, de algún modo favoreció la victoria electoral de Evo Morales con el Movimiento al Socialismo (MAS), en 2006.

Pero también, junto con la dinámica de aquellas décadas, aquel indianismo-katarista, en algunas de sus vertientes, se transformó en un katarismo que poco a poco fue vaciando su indianismo. Fernando Untoja y Víctor Hugo Cárdenas, entre otros, son un ejemplo de este proceso que, como colonialidad



²² Un buen número de aquellos estudiantes optaron por la formación de posgrado en historia o antropología y han aportado a la construcción de conocimiento desde su compromiso político. Roberto Choque (†), maestría y doctorado en Historia; Tomás Huanca, maestría en antropología lingüística y doctorado en antropología ecológica; Esteban Ticona, maestría en antropología y doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos; y la misma Silvia Rivera, quien también hizo un curso de maestría en Antropología en el Perú. Mientras que otros de ellos continuaron con la militancia y lograron llegar a espacios de gobierno, Simón Yampara como ministro de Asuntos Campesinos y Víctor Hugo Cárdenas como vicepresidente.

del poder y colonialidad del saber, se hizo evidente. Militantes aparentemente indianistas o kataristas, que participaron en pactos y acuerdos con el neoliberalismo extremo, o con cúpulas militares, desde un evidente interés de poder, vaciado de contenidos políticos liberadores²³, estaban poniendo en evidencia la dificultad de la antropología para distinguir la diferencia entre subjetividades distintas. El “ser aymara” se asociaba con el uso de la lengua, el origen de la familia y el lugar de nacimiento, no con el modo de *ser*, de reproducir la vida y la subjetividad contenida en las prácticas y representaciones.

Actualmente, luego de fugaces y confusos catorce años de un denominado “gobierno indígena”²⁴, que administró Bolivia desde un “proyecto kelseniano de Estado”, que tuvo algunos logros, pero también una serie de momentos de crisis por corrupción y otros que desencadenaron en enfrentamientos violentos, hemos detectado dos componentes problemáticos que son recurrentes.

El primero de ellos está relacionado con aquellos enfrentamientos violentos²⁵ en los que se han hecho evidentes altos niveles de racismo de poblaciones urbanas de clase media identificadas como “mestizos”, hacia la población



²³ Actualmente Cárdenas es ministro de Educación en el gobierno de facto de Áñez y Fernando Untoja fue candidato a vicepresidente por el Movimiento Nacionalista Revolucionario, partido de extrema derecha, en octubre de 2019.

²⁴ El gobierno de Evo Morales no fue un “gobierno indígena”, fue un gobierno progresista que tuvo como presidente al hijo de un “campesino” aymara, que se asentó en una región limítrofe con la Amazonía y se relacionó con conglomerados de campesinos de habla quechua con los que hizo carrera sindical. Él nunca militó o fue parte de movimientos campesinos o indígenas, sí liderizó un movimiento sindical. Como tal, para gobernar hizo alianza con otras organizaciones sindicales, de naciones originarias y pueblos indígenas, y con organizaciones políticas de “izquierda”.

²⁵ Aunque parte de la violencia patriarcal colonial son también la violencia intrafamiliar y la violencia contra la mujer, en este ensayo no estamos realizando la caracterización de estas.

considerada parte de las “naciones originarias” y “pueblos indígenas”. Dejando evidencia del rechazo de las primeras a la posibilidad de co-existencia pacífica.

El segundo tiene que ver con la “eficiente” labor del pensamiento posmoderno en las ciencias sociales, para diluir el sentido de verdad y realidad. La combinación de ambos ha logrado que, actualmente, no exista una antropología que aborde estos problemas y ayude a entender qué es lo que está pasando en relación con los altos niveles de violencia, que impiden la co-existencia pacífica entre bolivianos y qué podemos hacer para revertirlo.

Octubre de 2019, en Bolivia, terminó de decantar el ímpetu de la subjetividad moderna colonial contenida en un segmento de la población boliviana. Esta se resistía a aceptar a su albañil, a su empleada del hogar o a la vendedora del mercado como su igual, y así como Evo Morales fue acusado de propiciar un fraude electoral (no probado), fue desconocido como presidente y comandante del Ejército y, con aquel pretexto, fue expulsado del gobierno y de Bolivia por las clases medias fundamentalistas de “extrema derecha”, con un golpe de Estado. Aquellas poblaciones de albañiles, comerciantes de mercados, empleadas de hogares, entre otras, volvieron a ser golpeadas a plena luz del día en las ciudades y expulsadas de los centros urbanos y barrios habitados por las clases medias-altas.

Esto nos lleva a afirmar que el sentido colonial de la antropología se ha renovado en las prácticas de violencia y en su rechazo a la co-existencia pacífica en Bolivia. Este es el tiempo en el que volvió el Estado colonial del siglo XVII, matizado como “democracia para patriarcas cristianos”, sustentada por la nueva narrativa del siglo XXI, desde la “doctrina Trump” y reproducida en la mayoría de los países de América Latina. La pregunta para la antropología de este tiempo es: ¿qué podemos decir los antropólogos y las antropólogas frente



a esto?, ¿cómo abordamos, cómo enfrentamos y cómo trascendemos el estado de realidad que tenemos delante y detrás de nuestras corporalidades?

CONCLUSIONES

Para cerrar esta reflexión, nos parece importante puntualizar un hecho que debe incidir en nuestro propio proceso de auto-conciencia. Se trata de asumir la modernidad, la colonización y la subjetividad como tres componentes articulados que, a través de dinámicas de producción subjetiva, actualizan los patrones y los sentidos subjetivos en nuestros sistemas de relaciones y, a partir de estos, afirman o modifican nuestras representaciones de la realidad.

Asumir esto significa tomar en cuenta que cada uno de nosotros y nosotras es, en parte, un actor que reproduce, en cada una de sus acciones cotidianas, prácticas coloniales o que están siendo colonizadas. A partir de asumir este hecho nos preguntamos ¿qué debemos y qué podemos hacer para cambiar aquello? Pensamos que la respuesta a esta pregunta será siempre distinta, dependiendo del contexto en el que cada uno de nosotros y de nosotras reproduce sus prácticas cotidianas y también en función de la diversidad de sistemas de relaciones en los que cada uno de nosotros y nosotras interactúa.

Este contexto, el de la vida cotidiana y la posibilidad de su transformación a partir de procesos de autoconciencia, pensamos, deberían ser la base para asumir una ética descolonizadora. Sin embargo, en el momento de enfrentarnos a la práctica antropológica, esta ética descolonizadora no es suficiente. Junto, con y desde esta, es necesario encarar un trabajo de producción argumentativa que modifique sus postulados epistémicos y teórico-metodológicos y libere de la colonialidad del saber a las antropologías localizadas en



la *exterioridad*, es decir, más allá de la modernidad colonial. La producción y la reproducción de la vida en nuestro planeta y el estado terminal en el que este se encuentra, nos exigen este tipo de coherencia y dependen de nuestras acciones, presentes y futuras.

Por todo lo anterior, estamos convencidos que *una antropología para la re-existencia* orientada a la reproducción de la vida y a la co-existencia pacífica es fundamental. Porque se trata de poner en evidencia la manipulación del poder, enunciada con el nombre de democracia burguesa y liberal y asumida como el resultado exitoso de la aplicación de la colonialidad del poder, que no solo atenta contra las normas básicas de convivencia entre humanos, sino que impide las prácticas fundamentales para la reproducción de la vida en comunidad.

Además, en una circunstancia en que la “verdad” ha dejado de existir, o tiene dudosa existencia²⁶ y el conocimiento ha sido orientado a la manipulación de la subjetividad de las personas, desde un uso exitoso de la colonialidad del saber, no solo es fundamental que cambie el sentido de la antropología como colonización, en todo caso es urgente y vital y esta no es una tarea individual ni de iluminados, es un trabajo que, en primer término, involucra a personas comprometidas con la vida y con la co-existencia pacífica entre humanos y de humanos con la naturaleza.



²⁶ Esta afirmación se refiere a la presencia y reducida crítica al pensamiento posmoderno.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Albó, Xavier. 1974a. *El futuro de los idiomas oprimidos en los Andes*. La Paz, Bolivia: CIPCA.
- _____. 1974b. *Los mil rostros del quechua*. Lima, Perú: Instituto de Estudios Peruanos.
- _____. 1978. *Lengua y sociedad en Bolivia 1976*. La Paz, Bolivia: Instituto Nacional de Estadística y Naciones Unidas.
- _____. 1981. *Idiomas, escuelas y radios en Bolivia*. Sucre, Bolivia: ACLO y UNITAS.
- _____. 1987. Problemática lingüística y meta-lingüística de un alfabeto quechua. *Allpanchis*, 431-467.
- Anderson, Benedict. 1993. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Apel, Karl Otto. 1985. *La transformación de la filosofía*. Madrid, España: Taurus.
- _____. 1994. *Semiótica Filosófica*. Buenos Aires, Argentina: Almagesto.
- Bautista, Juan Jose. 2010. *Crítica de la Razón Boliviana*. La Paz, Bolivia: 3° edición, Rincón Ediciones.
- Castro-Gómez, Santiago. 2005. *La hybris del punto cero: ciencia raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.
- _____. 2009. *Tejidos oníricos : movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, Santiago, y Grosfoguel, Ramón. 2007. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores.
- Dussel, Enrique. 1994. 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. La Paz, Bolivia: Plural.





- _____. 2000. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid, España: Trotta.
- _____. 2001. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao, España: Desclee.
- _____. 2003. Europa, modernidad y eurocentrismo. En *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas*, comp. Edgardo Lan-der, 41-54. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- _____. 2007. *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. 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.
- _____. 2012. Meditaciones Anticartesianas: sobre el origen del antidiscurso filosófico de la modernidad. En *Lugares Decoloniales. Espacios de intervención en las Américas*, eds. Ramón Grosfoguel y Roberto Alamán Hernández, 11-58. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.
- Escobar, Arturo. 1998. *La invención del desarrollo*. Bogotá, Colombia: Norma S.A.
- _____. 2007. *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas, Venezuela: El perro y la rana.
- Freeman, Derek. 1983. *Margaret Mead and Samoa: The making and unmaking of an anthropological myth*. Cambridge, Mass, EEUU: Harvard University Press.
- García Mora, Carlos, y Andrés Medina. 1986. *La quiebra política de la antropología social en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gil, Julián. 2015. Centros y periferias antropológicas. Julian Steward y el Handbook of South American Indians. *Avá. Revista de antropología*, (26): 127-153.
- González Casanova, Pablo. 1963. Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo. *América Latina*, (3): 15-32.
- González Rey, Fernando. 2008. Subjetividad social, sujeto y representaciones sociales. *Revista Diversitas. Perspectivas en psicología*, vol. 4, no. 2: 225-243.

- Harris, Olivia. 1983. Los muertos y los diablos entre los laymi de Bolivia. *Revista Chungará*, no. 11: 135-152.
- _____. 1987. El trabajo y el producto de una economía étnica en el Norte de Potosí. En *Economía étnica*, esc. Olivia Harris, 7-49. La Paz, Bolivia: HISBOL.
- _____. 1989. El Tiempo en la Religiosidad Aymara: Dios y el Inka. En *Actas del Congreso VIII de la Asociación de Historiadores Latinoamericanistas de Europa, Iglesia religión y sociedad en la historia latinoamericana*, 205-230). Arica, Chile: Universidad Jozsef Attila.
- Marcus, George, y Fischer, Michael. 2000. *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Mead, Margaret. 1949. *Coming of Age in Samoa*. Nueva York, EEUU: Mentor Books.
- Mercier, Paul. 1995. *Historia de la antropología*. Barcelona, España: Península
- Mignolo, Walter. 2003. *Historias locales/diseños globales*. Madrid, España: Akal.
- _____. 2007. *La idea de América. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona, España: Gedisa.
- _____. 2016. *El lado más oscuro del Renacimiento. Alfabetización, territorialidad y colonización*. Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.
- Morales, Juan Antonio, y Pacheco, Mario N. 1999. Economía. El retorno de los liberales. En *Bolivia en el siglo XX*, ed. Fernando Campero Prudencio, 155-194). La Paz, Bolivia: Harvard Club de Bolivia.
- Murra, Jhon. 1975. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima, Perú: IEP.
- _____. 1987. El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas. En *La teoría de la complementariedad eco-simbiótica*, esc. Ramiro Condarco y John Murra, 29-85. La Paz, Bolivia: HISBOL.



- Platt, Tristan. 1976. *Espejos y Maiz: Temas de la estructura simbólica andina*. La Paz, Bolivia: CIPCA.
- _____. 1996. *Los guerreros de Cristo*. La Paz, Bolivia: ASUR, Plural.
- _____. 1999. *La persistencia de los Ayllus en el Norte de Potosí*. La Paz, Bolivia: Fundación Diálogo.
- _____. 2016. *Estado boliviano y Ayllu andino. Tierra y tributo en el Norte de Potosí*. La Paz, Bolivia: 2° edición, Biblioteca del Bicentenario de Bolivia.
- Quijano, Aníbal. 1999. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. En *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial*, eds. Santiago Castro-Gómez y Óscar Guardiola-Rivera, 117-131. Bogotá, Colombia: Instituto Pensar.
- Ramos, Alejandra. 2018. El desarrollo de la etnohistoria andina a través de la (re)definición de lo andino (1970-2005). *Fronteras de la historia*, vol. 23, no. 2: 8-43.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 1984. *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua 1900-1980*. La Paz, Bolivia: La mirada salvaje.
- _____. 1992. Sendas y senderos de la ciencia social andina. *Autodeterminación*, no. 10: 83-108.
- _____. 2016. Estado boliviano y ayllu andino, 30 años después. En *Estado Boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el Norte de Potosí*, ed. Tristan Platt, 15-34. La Paz, Bolivia: Biblioteca del Bicentenario de Bolivia.
- Romero, Javier. 2015. *Insurgencia Festiva en Oruro-Bolivia. Entre muertos, tolqas, "diables", morenos y otros "demonios"*. Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.
- _____. 2017. *Potencial político de lo festivo. Aprendiendo de la descolonización*. Bogotá, Colombia: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Facultad de Artes ASAB.



- Said, Edward. 1990[1979]. *Orientalismo*. Madrid, España: Al Quibla.
- Salazar-Soler, Carmen. 2007. La presencia de la antropología francesa en los Andes peruanos. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, vol. 31, no. 1: 93-107.
- Wachtel, Nathan. 1976. *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530 - 1570)*. Madrid, España: Alianza.
- Zemelman, Hugo. 1992. *Los horizontes de la razón. Uso crítico de la teoría*. México/ Barcelona, España: Colegio de México.

