

UNA LECTURA MATERIALISTA DE LA COLONIALIDAD

Abril Trigo
Ohio State University

Es innegable la contribución de la teoría de la colonialidad del poder, propuesta por Aníbal Quijano, para un mejor entendimiento de los dispositivos de dominación en el sistema mundial moderno. Sin embargo, al poner el énfasis en los dispositivos cognitivos de dominación simbólica, la teoría prioriza la crítica de lo discursivo sobre el estudio de la materialidad histórico-social, con lo cual el capitalismo resulta así un elemento más, casi un atributo, que no la clave de bóveda, de la modernidad. En una palabra, la falla de que adolece la formidable teoría de Quijano reside en no otorgar al capitalismo –como sistema, como lógica, como episteme– el lugar capital que le corresponde en el montaje de una nueva civilización. La colonialidad, por el contrario –envés complementario e indispensable de la modernidad capitalista–, comprendería todas las variantes históricas del colonialismo, el neocolonialismo y el poscolonialismo, arrojando nueva luz sobre la heterogeneidad histórico-estructural del capitalismo, las imbricadas dimensiones de la materialidad social y cultural y la existencia simultánea de modernidades disímiles. Lo que distingue a la colonialidad que acompaña y complementa a la modernidad occidental es precisamente que se origina en y es regulada por la lógica instrumental y abstracta de la equivalencia general, la expansión permanente y la acumulación capitalista.

Palabras clave: colonialidad del poder, colonialidad, poscolonialismo, heterogeneidad histórico-estructural

Los estudios culturales latinoamericanos, tanto en sus formas institucionalizadas como en la práctica crítica, adquieren en la zona andina una personalidad propia marcada por la cuestión indígena y la problemática colonial. Se diferencian en esto de las propuestas de investigación predominantes en otros lugares de América Latina, más enfocadas en los procesos urbanos, mediáticos y transnacionales asociados a una nueva modernización y al régimen de acumulación global. Revisitando vía poscolonial las teorías de los sesenta, como la teoría de la dependencia, la teología y la filosofía de la liberación, la teoría del colonialismo interno y la pedagogía del oprimido, la labor crítica desempeñada por un nutrido grupo de

intelectuales reunidos en el colectivo Modernidad/Colonialidad, por ejemplo, ha sido particularmente fructífera en la plasmación de un nuevo paradigma epistémico en torno a la crítica de la *colonialidad* cuyo propósito es coadyuvar a la transformación radical de los estados, las sociedades y las culturas latinoamericanas. A partir de la idea seminal de la “colonialidad del poder” propuesta por Aníbal Quijano, se fueron elaborando distintas nociones, como “colonialidad del saber” y “colonialidad del ser”, para referir a la experiencia del racismo, el eurocentrismo y la occidentalización, respectivamente. Edgardo Lander, Walter Mignolo, Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel y Nelson Maldonado-Torres han contribuido fuertemente en este sentido. La copiosa labor filosófica de Enrique Dussel sobre la identidad, el eurocentrismo y los sentidos de la modernidad (1994; 1998); la refinada elaboración de Fernando Coronil sobre el *occidentalismo*, concepto que toma de Roberto Fernández Retamar (Coronil 1996; 1998; 2000; Fernández Retamar 1976); la continuidad del trabajo de Orlando Fals Borda sobre las políticas del conocimiento y la expropiación epistémica que acomete Santiago Castro Gómez (2005); el compromiso militante de Catherine Walsh con los procesos interculturales y el proyecto de la decolonialidad (2003; 2012), son algunos ejemplos de la labor intensa y sugerente de este grupo de críticos e investigadores provenientes de diferentes campos y disciplinas. En este contexto, la figura central es sin duda Walter Mignolo, en tanto articulador, promotor y organizador de lo que han dado en llamar “crítica decolonial” latinoamericana, al punto que podría decirse que todas las virtudes y todas las deficiencias que encontramos en las distintas vertientes del campo se compendian en la profusa, fértil y sugestiva producción del crítico argentino. Su influencia es incontrastable.

Nadie puede negar la contribución de esta crítica poscolonial latinoamericana a un mejor entendimiento de la heterogeneidad social del continente, así como a una reconsideración y toma de conciencia, particularmente en los países andinos, de la función estructural que ha cumplido el racismo en sociedades históricamente marcadas por la dependencia colonial y el colonialismo interno. El racismo, como observaba Frantz Fanon en *Piel negra, máscaras blancas* (2009), constituye en los países neo o poscoloniales sujetos neuróticos, ambivalentes y escindidos entre sentimientos contrarios de superioridad –respecto a un otro interno, v.gr. sujetos considerados inferiores por razones étnicas, sociales o de

género–, y de inferioridad –respecto a un Otro externo, paradigmáticamente representado por la cultura europea y la modernidad occidental–, sobre los cuales se asienta y justifica, en última instancia, un sistema de dominación que opera mediante el movimiento de pinzas de la *colonialidad*, hacia dentro y desde fuera. Es igualmente importante la crítica formulada por estos pensadores al imaginario eurocéntrico y al otrora llamado “colonialismo cultural”, crítica que abreva en una suerte de trauma ideológico o sentimiento de inferioridad particularmente agudo entre las elites letradas que atraviesa obsesivamente la historia intelectual latinoamericana (ver Schwarz 1992; Del Sarto, Ríos, Trigo 2004).

Sin embargo, no obstante lo persuasivo y acertado de la apuesta teórica, la incuestionable capacidad crítica y la firme intención política de las diversas y divergentes líneas de pensamiento agrupadas en este colectivo y corrientes similares, la mayoría de las propuestas arrastran un lastre precisamente epistémico que les lleva a otorgar una atención casi exclusiva y un valor desmedido a los imaginarios y los dispositivos epistémicos en la instrumentación y reproducción del poder; lastre que les viene de la fobia al marxismo generada por el giro post, que si originalmente supuso un repudio al dogmatismo teleológico del “materialismo histórico”, apañado por el (neo)liberalismo triunfante acabó arrumbando también en el mismo cajón de desperdicios el método histórico y materialista de Marx. Este desliz en el culturalismo, manifiesto ya en el concepto mismo de *colonialidad del poder*, y que en la mayoría de los autores refiere expresamente a las pautas culturales heredadas del colonialismo, crea un efecto de radicalismo político de gran impacto inmediato, pero anida una debilidad teórica de consecuencias políticamente devastadoras a mediano y largo plazo. Y atención, no estoy sugiriendo de ningún modo que estos autores propicien un antimarxismo ni nada por el estilo. Estamos hablando de un grupo brillante de intelectuales valiosos, progresistas y comprometidos de diversas maneras con las causas y las luchas de liberación de los pueblos latinoamericanos, y con muchos de los cuales mantengo vínculos de amistad; intelectuales que buscan y crean, desde su hacer y su pensar, las herramientas críticas que hagan esa liberación posible. Lo interesante, lo curioso, lo inquietante, es que el pensamiento crítico de Marx imbuje el discurrir filosófico, antropológico o sociológico de todos, y que se da

el caso de que algunos de ellos, como Dussel y Quijano, son autores de contribuciones magníficas al pensamiento marxista desde una óptica latinoamericana.

En un trabajo ya no tan reciente titulado “La impertinencia postcolonial”, incluido en *Crisis y transfiguración de los estudios culturales latinoamericanos*, escribía: “Nadie puede cuestionar la importancia de la descolonización del saber y del pensar, aunque pueda debatirse que dicha descolonización pase, necesariamente, por la academia. Sin entrar en este tema, que toca a fondo la cuestión de la función social del intelectual y la problemática construcción del locus epistémico –núcleo neurálgico del poscolonialismo y síntoma de la colonialidad–, me interesa destacar el énfasis casi obsesivo en explicar el poder como dispositivo discursivo y representacional en desmedro de la materialidad histórico-social que evidencia gran parte de esta crítica, revelando la impronta, no siempre explícita, del posmodernismo” (Trigo 2012, 243). Y más adelante agregaba: “Se trata de un análisis que, aparentemente ofuscado por los dispositivos cognitivos de dominación simbólica, prioriza la crítica de lo discursivo sobre el estudio de la materialidad histórico-social, cuya transparencia se da por sobreentendida. Desde esta perspectiva, la colonialidad parece encogerse a la administración de geopolíticas del conocimiento y a la interiorización de una imago, una racionalidad y una episteme, con lo cual el capitalismo resulta así casi un atributo, que no la clave de bóveda, de la modernidad y la colonialidad” (Trigo 2012, 245). A mi entender, la teoría de la *colonialidad* constituye uno de los aportes más valiosos del pensamiento latinoamericano a la crítica de la modernidad occidental y del capitalismo. Pero ofrece, además, una herramienta insuperable para revisar el pensamiento crítico de Marx, revisión –no renuncia– que solo puede hacerse desde una crítica marxista. Por su vuelo teórico, su alcance político y su densidad histórica, así como también por la notable influencia que ha ejercido en el campo y por su reconocida contribución al pensamiento crítico marxista, me concentraré en la primera parte de este trabajo en una discusión de la “colonialidad del poder”, propuesta teórica del sociólogo peruano Aníbal Quijano. En la segunda parte, y con la intención de poner el concepto de *colonialidad* a contraluz, haré una sucinta revisión de algunas ideas y categorías analíticas propuestas por la historiadora Silvia Rivera Cusicanqui, el sociólogo Luis Tapia y el economista y político Álvaro García Linera con respecto a la sociedad boliviana.

Primera parte: *colonialidad del poder*

En el importante corpus producido por la crítica poscolonial latinoamericana sobresale el concepto de *colonialidad del poder* propuesto por Quijano, a mi entender uno de los aportes teóricos más importante del pensamiento latinoamericano en las últimas décadas. Inspirándose en la concepción de Immanuel Wallerstein sobre el capitalismo como un sistema mundial que se origina en el siglo XVI en torno a una división del trabajo entre zonas centrales, semi-periféricas y periféricas, cada una caracterizada por distintos modos de producción y de control del trabajo –trabajo asalariado y trabajo libre en las primeras, arrendamiento y aparecería en las segundas, cultivos destinados al mercado mundial con mano de obra enganchada o esclava en las terceras (Wallerstein 1979; 1983)–, Quijano plantea que “La globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial” (2000, 281). Dos procesos convergen, según Quijano, en la constitución de América como el primer espacio/tiempo de este nuevo patrón de poder: la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados de acuerdo a la idea de raza, y la articulación de todas las formas de explotación de recursos y de control del trabajo en torno del capital y su mercado mundial (2000, 282). Esto implica, indudablemente, que la historia del capitalismo va ligada a la del colonialismo y la modernidad, lo cual determina a su vez que el capitalismo sea necesariamente global, desigual y combinado desde sus orígenes mismos, en la medida que fagocita y subsume distintas civilizaciones y modos de producción, etnias y culturas, productos y tecnologías a la lógica de la acumulación. De donde,

Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación de la población mundial sobre la idea de *raza*, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo. Dicho eje tiene, pues, origen y carácter colonial, pero ha probado ser más duradero y estable que el colonialismo en cuya matriz fue establecido. Implica, en consecuencia, un

elemento de colonialidad en el patrón de poder hoy mundialmente hegemónico. (Quijano 2000, 281)

Esto hace del prejuicio racial un eficaz instrumento de dominación social al ser ensamblado estructuralmente a distintas formas de organización del trabajo (esclavitud, servidumbre, reciprocidad comunal, salario), siempre al servicio de un mercado mundial y de la acumulación de capital en las metrópolis. Quijano toma esta idea también de Wallerstein, pero invirtiendo la cadena causal, como veremos más adelante. Del mismo modo, el eurocentrismo – variante historicista y científicista del etnocentrismo europeo– que se desarrollaría en siglos posteriores homologando en el plano ideológico y cultural la dominación colonial y estableciendo un sistema intersubjetivo mundial en cuya cúspide se sitúa el sujeto moderno y la modernidad capitalista, equivale asimismo a una formidable acumulación de capital cultural:

La incorporación de tan diversas y heterogéneas historias culturales a un único mundo dominado por Europa, significó para ese mundo una configuración cultural, intelectual, en suma intersubjetiva, equivalente a la articulación de todas las formas de control del trabajo en torno del capital, para establecer el capitalismo mundial. En efecto, todas las experiencias, historias, recursos y productos culturales, terminaron también articulados en un solo orden cultural global en torno de la hegemonía europea u occidental. En otros términos, como parte del nuevo patrón de poder mundial, Europa también concentró bajo su hegemonía el control de todas las formas de control de la subjetividad, de la cultura, y en especial del conocimiento, de la producción de conocimiento. (Quijano 2000, 293-4)

En una palabra, si la conquista de América sentó las bases de la acumulación originaria de capital (material y simbólico) bajo el régimen mercantil colonial a partir de una división racial y étnica del trabajo (equivalente a la subsunción formal del trabajo y el conocimiento a escala mundial), la segunda modernización, que instauro el principio ilustrado de la libertad individual y el principio liberal de la libertad de mercado, sólo sería factible una vez que el capital (material y simbólico) acumulado en las metrópolis hiciera posible allí la revolución industrial y el establecimiento de la sociedad de mercado (proceso concomitante a la mercantilización del

trabajo, la tierra y el dinero, o dicho de otro modo, a la subsunción real de las relaciones de producción y las condiciones de reproducción de la vida social).

De acuerdo a esta –mi– lectura, la *colonialidad* haría referencia a las estructuras históricas materiales de subordinación de amplias regiones del mundo a la civilización capitalista moderna occidental, proceso que arrancara con las exploraciones, conquistas y colonizaciones del siglo XV hasta alcanzar su plenitud con el régimen global actual. De esta manera, la *colonialidad* –que sería el envés complementario e indispensable de la modernidad capitalista– comprendería todas las variantes históricas del colonialismo, el neocolonialismo y el poscolonialismo (Coronil 2000). La propuesta de Quijano no sólo haría efectivamente global la teoría del sistema-mundo de Wallerstein, corrigiendo el carácter abstracto de sus categorías y esquemático de sus estructuras (1976; 1991), sino que arrojaría nueva luz sobre la heterogeneidad estructural del capitalismo, las imbricadas dimensiones de la materialidad social y cultural (la tan denostada distinción entre base y superestructura), y la existencia simultánea de modernidades disímiles. Este es el sentido que adquiere sostener que el eje central de la clasificación poblacional en los últimos 500 años “ha sido –y aunque en menor medida, continúa siéndolo– la conexión entre la mercantilización de la fuerza de trabajo y la estratificación de la población mundial sobre la base de ‘raza’ y de ‘género’” (Quijano 2000b, 48). El eje es la conexión entre ambos procesos, no el uno ni el otro.

Ahora bien, esta lectura materialista e histórica de la *colonialidad* que auspicia Quijano no corresponde necesariamente a la definición de “colonialidad del poder” que termina proponiendo y que adolece, a mi ver, de no ser lo suficientemente materialista. Me refiero a que si el capitalismo –como horizonte civilizatorio más que como sistema económico– está presente en todo momento en el análisis de Quijano, resulta ser apenas uno más de los “tres elementos centrales que afectan la vida cotidiana de la totalidad de la población mundial: *la colonialidad del poder, el capitalismo y el eurocentrismo*” (Quijano 2000, 302). Es difícil discrepar con los términos de esta aserción, pero no con sus implicaciones (y atención, no estoy reclamando ninguna forma de determinación). La afirmación, en apariencia anodina, escamotea el hecho de que *la colonialidad* –que se inaugura con el colonialismo moderno y difiere radicalmente de otras formas de conquista y colonización asociadas a modelos

civilizatorios y regímenes de producción social diferentes—, *se pone al servicio de y hace posible el desarrollo del sistema capitalista*. Y ni que hablar del eurocentrismo, aparato epistémico e ideológico que se piensa, elabora e implementa desde la experiencia colonial con la función de legitimar y reproducir el capitalismo global, que no es tan solo un modelo económico sino un modo de organización de la vida social y cultural. El correctivo que introduce Quijano al demostrar que el sistema capitalista es necesariamente y siempre capitalista-colonial, y que la colonialidad es parte inseparable de la modernidad capitalista, no desplaza en modo alguno la centralidad estructural y epistémica del capital. La globalización neoliberal no podría entenderse cabalmente sin la *colonialidad*, pero no deja de ser una formación capitalista.

Así, para Walter Mignolo “la colonialidad no consiste tanto en la posesión de tierras, creación de monasterios, el control económico, etc., sino más que nada en el discurso que justificaba, mediante la desvalorización, ‘la diferencia’ que justifica la colonización” (2002, 221). De acuerdo a esta lectura, la “colonialidad del poder” se vería acotada a la dimensión cognitiva y simbólica del poder colonial donde se configura la identidad étnica de los actores, al instrumentar tecnologías de saber/poder que generan la “diferencia colonial” (racismo), imponen el imaginario occidental (eurocentrismo) y exaltan la episteme moderna (pensamiento científico), núcleos ideológicos de la dominación colonial (Mignolo 2000b). El proyecto inicial de Quijano de desentrañar la complejidad de las tramas históricas y las relaciones sociales constitutivas de la heterogeneidad histórico-estructural de las sociedades latinoamericanas y sus nexos con el régimen capitalista-colonial global, resultaría finalmente encogido al despojo epistémico de los pueblos colonizados y los dispositivos epistémicos de la dominación colonial, lo cual tiene como efecto una mistificación de las “geopolíticas del conocimiento” (Mignolo 2000a), amputadas de sus condiciones materiales de producción. De acuerdo a este modo de razonar, la indiferencia neoliberal ante la pobreza y la marginalidad puede ser interpretada como un vestigio del racismo colonial, por cierto (Lander 2000), ¿pero permite comprender el neoliberalismo como un modo de regulación social del régimen de acumulación global, flexible y combinado? Sin duda el racismo sigue siendo un factor clave en la explotación de la mano de obra barata de mujeres, niños y gentes de color en las periferias del capitalismo, ¿pero sería

sensato explicar la división internacional y transnacional del trabajo y el consumo sobre la que descansa la globalización solamente a partir del racismo?

La falla principal de que adolece la concepción de la “colonialidad del poder” elaborada por Quijano al cambio de milenio reside en no otorgar al capitalismo –como sistema, como lógica, como episteme, a la vez material y simbólica, material porque simbólica y simbólica porque material– el lugar central que tiene en el montaje de una nueva civilización (atención, nada tiene que ver esto con la puramente heurística distinción entre estructura y superestructura, que el mismo Quijano, en su afán por desmarcarse del determinismo de la base, termina por invertir, estableciendo implícitamente un determinismo de la superestructura). El capitalismo no es apenas un sistema de explotación, ni de organización del trabajo, ni siquiera económico: es un modo de producción y reproducción social, un sistema de valores (donde reina el *valor*), un imaginario, una episteme, una experiencia particular del tiempo y el espacio, del ser humano y la naturaleza, de la vida y la muerte.

Lo que distingue al colonialismo moderno –tanto al colonialismo salvacionista-mercantil de la primera modernización como al colonialismo imperialista de la segunda modernización– de toda otra experiencia colonial bajo otras civilizaciones, es precisamente que se origina en y se regula por la lógica instrumental y abstracta de la equivalencia general –cristalizada en la forma mercancía– y la necesidad de expansión acicateada por la pulsión de la acumulación capitalista. La explotación de la mano de obra esclava bajo el régimen de la plantación – invención de los holandeses, por otra parte, a la vanguardia del capitalismo en el siglo XVI– es prueba irrefutable: en ninguna otra civilización el esclavo había sido reducido a la condición de mercancía. Y ahí reside la íntima conexión entre la esclavitud moderna y el más moderno trabajo asalariado: mientras este último implica la mercantilización de la fuerza de trabajo del “trabajador libre”, aquella convertía en mercancía al propio trabajador. La distancia entre ambas formas de trabajo es mucho más equívoca de lo que el liberalismo nos ha llevado a creer, y se reduce, fundamentalmente, a que la dominación y la explotación, ostensibles en la esclavitud, se encubren y escamotean en el trabajo asalariado bajo la forma mercancía, lo cual hace de este, indudablemente, una forma mucho más sofisticada y eficaz de explotación y dominio. Eso explica la preocupación de Marx en *El Capital* en establecer la centralidad que

tiene la consolidación de un modo de producción basado en la mercantilización de la fuerza de trabajo en el desarrollo del capitalismo, aunque en el análisis más histórico de los *Grundrisse* establece los orígenes del capitalismo en la circulación de mercancías –y en la formación de un mercado mundial bajo el régimen mercantil y el sistema colonial– no en el modo de producción. En otras palabras, el capitalismo, como un fenómeno histórico, no puede circunscribirse a un específico modo de producción, ni a la forma asalariada del trabajo, pues comienza mucho antes, bajo la forma de capital mercantil. Es precisamente con el sistema mercantil –impuesto desde los emergentes estados modernos con el fin de organizar mercados nacionales– que se configura la primera división mundial del trabajo, en la cual proliferan las formas más variadas del mismo, incluyendo por cierto la esclavitud, cuya producción está destinada al mercado mundial. Pero como señala Dale Tomich, la superioridad teórica del trabajo asalariado –tesis central de Marx en *El capital*, al develar la abstracción del trabajo vivo como fuerza de trabajo– no invalida la prioridad histórica que tienen otras formas de trabajo forzado en el proceso de acumulación originaria –como analiza Marx en *Grundrisse*. En una palabra, que el trabajo asalariado represente una forma más “avanzada” de extracción de plusvalía no significa que sea la forma más original, ni predominante, ni definitoria del capitalismo (Tomich 2004, 29-31), que se define, al fin de cuentas, por la pulsión acumulativa, la lógica expansiva y la subsunción progresiva de las distintas esferas de la vida social a la forma mercancía.

En efecto, la acumulación de capital, vinculada a la progresiva mercantilización de las distintas esferas de la vida social, no es un efecto del capitalismo sino su razón de ser, un principio libidinal antes que económico, que distingue al sistema capitalista de todo otro modo de producción, intercambio y consumo social histórico, y que permea, da forma y contenido a la subjetividad y la sociabilidad, las instituciones y los imaginarios modernos. La construcción típicamente cartesiana del sujeto moderno que analiza Quijano como un efecto del auto-reconocimiento del “yo” a partir del conocimiento de un objeto –que implica la objetivación de las relaciones intersubjetivas, la liquidación de la idea de totalidad social y la emergencia de un nuevo sentido de la propiedad privada y del conocimiento– ¿no es también efecto de la lógica del capital? (Quijano 2007a, 172-4). Es curioso que en algunos trabajos recientes refiere al capitalismo como “un nuevo sistema de explotación”, pero denomina al eurocentrismo un

“nuevo *modo de producción* y de control de la subjetividad –imaginario, conocimiento, memoria”, que expresa “las relaciones intersubjetivas (...) los nuevos *intereses sociales* y las nuevas *necesidades sociales* que se generan y se desarrollan dentro de la experiencia de la colonialidad del poder, en especial de las relaciones entre el nuevo *sistema de dominación social* ordenado en torno de la idea de ‘raza’ y el nuevo *sistema de explotación capitalista*” (2006, 191; mis subrayados). La parcialización de la nueva realidad en un modo de producción de la subjetividad (con base en el eurocentrismo), un sistema de dominación social (basado en el racismo) y un sistema de explotación (regulado por el capitalismo), compartimenta y mistifica una totalidad social regulada progresivamente por la lógica de la acumulación y de la mercancía, una totalidad donde lo económico y lo cultural, el poder y el conocimiento, el sujeto y lo social responden a las mismas lógicas, los mismos conflictos, la misma heterogeneidad: ni el eurocentrismo agota la producción de subjetividad (como hemos visto a propósito del sujeto cartesiano), ni el racismo se agota en la dominación social, ni el capitalismo se limita a la explotación económica. En rigor, las nuevas formas de la subjetividad (y de las relaciones intersubjetivas), se articulan a las también nuevas y complejísimas relaciones de producción, como él mismo sostenía pocos años antes en “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”: “La incorporación de tan diversas y heterogéneas historias culturales a un único mundo dominado por Europa, significó para ese mundo una configuración cultural, intelectual, en suma intersubjetiva, equivalente a la articulación de todas las formas de control del trabajo en torno del capital, para establecer el capitalismo mundial” (Quijano 2000, 293-4). Aquí transmitía un sentido de totalidad de la materialidad social que en trabajos posteriores iría desapareciendo. Así conceptualizaba el “nuevo patrón de poder”, caracterizado por

Uno, ser el primero donde en cada uno de los ámbitos de la existencia social están articuladas todas las formas históricamente conocidas de control de las relaciones sociales correspondientes, configurando en cada área una sola estructura con relaciones sistemáticas entre sus componentes y del mismo modo en su conjunto. Dos, es el primero donde cada una de esas estructuras de cada ámbito de existencia social, está bajo la hegemonía de una institución producida dentro del proceso de formación y desarrollo de este mismo patrón de poder. Así, en el control del trabajo, de sus recursos

y de sus productos, está la empresa capitalista; en el control del sexo, de sus recursos y productos, la familia burguesa; en el control de la autoridad, sus recursos y productos, el Estado-nación; en el control de la intersubjetividad, el eurocentrismo. Tres, cada una de esas instituciones existe en relaciones de interdependencia con cada una de las otras. Por lo cual el patrón de poder está configurado como un sistema. Cuatro, en fin, este patrón de poder mundial es el primero que cubre a la totalidad de la población del planeta. (Quijano 2000, 301)

Podríamos discutir algunos puntos específicos en esta cita, pero me importa destacar el sentido de totalidad de la materialidad social caracterizado por el carácter histórico estructural de las relaciones sociales, el funcionamiento relacional e interdependiente de todos los ámbitos de la existencia social y la naturaleza esencialmente conflictiva y heterogénea de la modernidad-colonialidad capitalista:

La experiencia histórica demuestra (...) que el capitalismo mundial está lejos de ser una totalidad homogénea y continua. Al contrario, como lo demuestra América, el poder mundial que se conoce como capitalismo es, en lo fundamental, una estructura de elementos heterogéneos, tanto en términos de las formas de control del trabajo-recursos-productos (relaciones de producción) o en términos de los pueblos e historias articulados en él. En consecuencia, tales elementos se relacionan entre sí y con el conjunto de manera también heterogénea, discontinua, incluso conflictiva (...) Especialmente el capital, desde que todos los estadios y formas históricas de producción y de apropiación de plusvalor (...) están simultáneamente en actividad y trabajan juntos en una compleja malla de transferencia de valor y plusvalor (...) Esta heterogeneidad no es simplemente estructural; basada en las relaciones entre elementos coetáneos. Ya que historias diversas y heterogéneas de este tipo fueron articuladas en una sola estructura de poder, es pertinente admitir el carácter histórico-estructural de esa heterogeneidad. (Quijano 2000, 313)

Estupenda definición de la *heterogeneidad histórico-estructural* como rasgo fundamental de la modernidad-colonialidad, que es, dicho sea de paso, una de sus contribuciones más incisivas al tema, que desarrolla a partir del concepto de *heterogeneidad*

socio-cultural que él mismo propusiera para definir la sociedad peruana en los años 60 y que Antonio Cornejo Polar aplicará con rigor al caso de la literatura y del indigenismo (Cornejo Polar 1978 y 1994). Por ejemplo, en “El movimiento campesino en el Perú y sus líderes”, escrito en 1965, sostenía que

...la sociedad peruana no puede ser entendida con los habituales criterios de integración sobre la base de un “sistema común de valores”, puesto que, emergida de la superposición de dos culturas totalmente diferentes en un mismo sistema integrado de dominación social, no ha logrado hasta ahora la formación de una cultura común para la totalidad de su población y no ha llegado todavía a definir *una* personalidad nacional. Bien al contrario, *la compleja heterogeneidad socio-cultural de los diversos grupos que forman el sistema vigente de dominación es el rasgo que caracteriza y penetra los procesos fundamentales de cambio, que tienen lugar hoy día en nuestra sociedad.* (Quijano 1979, 137, mis subrayados)

El concepto de *heterogeneidad socio-cultural* –que rastreó en el pensamiento de José Carlos Mariátegui (Quijano 1981, 83) y propuso conjuntamente con el de *sociedad de transición* como alternativa al funcionalista “sociedad en transición” de la teoría de la modernización– expande la noción de *desarrollo desigual y combinado*, manejada por la teoría de la dependencia, a otras dimensiones de la materialidad social, e identifica así tres ámbitos principales del eje homogeneidad/heterogeneidad: en las relaciones de producción y de mercado, en el sistema de estratificación social y en la composición étnico-cultural de la población (Quijano 1977, 31). La articulación de ambas características –heterogeneidad socio-cultural en una sociedad de transición– anticipó en más de tres décadas la teoría de la *colonialidad*, permitiendo aprehender la característica inestabilidad de sociedades como la peruana, agobiadas por las rémoras del racismo y el colonialismo interno:

Determinadas sociedades se establecen como un orden de dominación entre grupos sociales portadores de universos culturales distintos estructuralmente, no sólo en cuanto a los elementos que las constituyen, a su modo de ordenamiento interno, sino también a su orientación valórico-cognitiva básica. Tal, por ejemplo, el caso de las sociedades coloniales en el territorio que hoy es América Latina, en las regiones andina

y mesoamericana, o en ciertas sociedades africanas y asiáticas de la actualidad. En este proceso de dominación, las sociedades preexistentes fueron integradas y como resultado fueron emergiendo nuevas formaciones histórico-sociales cuya característica central, dentro de la problemática que aquí interesa, es la heterogeneidad estructural básica en todas las dimensiones, y de manera particular en la dimensión de la cultura. (Quijano 1980, 28)

Y en notable coincidencia con José María Arguedas –a pesar de sus juicios demoledores respecto a la representación de la sociedad rural en Perú ofrecida por este en *Todas las sangres*–, en ¹ identificó en la población chola migrante y urbanizada los agentes sociales de una modernidad, una cultura y una identidad nacional alternativas, un agente transculturador que representaba “lo propiamente peruano en la cultura nacional” (Quijano 1980, 110). Cuatro factores convergían en este proceso: modernización desigual, aculturación global masiva, migración indígena-campesina que desbordaba las ciudades y urbanización acelerada y desigual.

Los cholos integran una capa creciente y en emergencia, que se desprende de la masa indígena y que se caracteriza porque su mundo cultural va siendo integrado con elementos provenientes de la cultura indígena y, al mismo tiempo por otros provenientes de la cultura occidental criolla, aunque en su gran parte se mantiene bajo la capa de influencia de la cultura indígena (...) Por su especial situación en la sociedad, su pertenencia a un doble mundo valórico y normativo, el carácter inestructurado y ambivalente de su situación, el principal interés del grupo cholo es el cambio de la sociedad global, y en concreto eso implica la modificación radical del sistema vigente de estratificación social. Por esas razones, el grupo cholo es el más activo agente de difusión de estos nuevos elementos de conciencia social que forman la psicología social del campesinado peruano. (Quijano 1979, 136 y 140)

Resulta interesante que, si en la polémica de 1965 con Arguedas, Quijano afirmaba tajantemente que “Yo no creo francamente que José María Arguedas postule claramente una solución indígena del problema campesino, que en este momento a todas luces no aparecería viable (...) No creo por eso que sea viable una solución indígena al problema campesino en este momento” (Arguedas et al 1985, 60-61), en el mismo año escribía en “El movimiento

campesino del Perú y sus líderes”:

Es interesante observar, también, que una de las consecuencias de las invasiones de tierras es la revitalización de la propiedad comunal, que estaba en su conjunto en un avanzado estado de desintegración. Los sindicatos y comunidades indígenas que invaden una hacienda, no se distribuyen la tierra, sino que se la apropian colectivamente y la trabajan de la misma manera. En algunas de las comunidades invasoras esto ha determinado la aparición de la tendencia a reintegrar a la propiedad comunal las tierras distribuidas anteriormente entre los miembros (...) lo que pone de relieve el vigor de la tradición colectivista entre el campesinado del Perú. (Quijano 1979, 131)

Veamos un texto representativo de un momento de transición en su pensamiento, cuando bajo la influencia del post, la crisis del “socialismo realmente existente” y las transformaciones sociales en América Latina, comienza a revisar su marxismo –que sindica como integrando la episteme occidental, si bien como parte de la “razón histórica” (ilustrada) de la modernidad y no de la “razón instrumental” (liberal)–, a descubrir las epistemes indígenas y, aproximándose aún más a Arguedas, a sembrar el terreno que lo llevaría a proponer más tarde la noción de *colonialidad*. Discutiendo el entrampamiento de la izquierda entre la falsa opción planteada entre “lo privado capitalista” (liberalismo y neoliberalismo) y “lo estatal capitalista” (capitalismo de estado, estado de bienestar y socialismo real), reflexiona en *Modernidad, identidad y utopía en América Latina* sobre el carácter de “la vieja comunidad andina”, y dice

La respuesta es que es privado. Y funcionó y funciona. Funcionó antes, antes de la dominación imperial y colonial y durante toda la Colonia, como el ámbito único de la reciprocidad, de la solidaridad, de la democracia y de sus libertades: como refugio de la alegría de la solidaridad bajo la dominación. Funcionó más tarde frente al embate de un liberalismo ya ganado a la razón instrumental, frente al gamonalismo. Y aún funciona frente al capital. Y es privado. Lo que quiero decir con ese ejemplo, es que hay, pues, otro privado que no es el capitalista, ni el mercantil. (Quijano 1988, 25)

Inmediatamente aclara, por las dudas, “no propongo en modo alguno el regreso a un comunitarismo agrario como el de la historia andina precolonial e inclusive actual”, pero registra y rescata de la experiencia urbana y la praxis informal de los migrantes andinos en las barriadas y poblaciones pobres de Lima, “la organización solidaria y colectiva, democráticamente constituida” de la vida social, y la emergencia de “una nueva intersubjetividad, la experiencia social y cultural fundamental del Perú de los últimos 30 años”. En un contexto signado por la lógica del mercado y disputado por los adeptos al neoliberalismo, Quijano ofrece aquí una lectura exactamente opuesta a la de Hernando de Soto (1986), quien celebra la creatividad empresarial en la economía informal.

En otros términos la reciprocidad andina ha engendrado la reciprocidad actual en las capas más oprimidas de la sociedad urbana “modernizada” del capitalismo dependiente y subdesarrollado de América Latina. Y sobre su suelo se constituye un nuevo privado-social alternativo al privado capitalista dominante (cuya) lógica no solo convive, sino penetra y sin duda modula la que proviene de la solidaridad y de la democracia. (Quijano 1988, 27)

A la razón instrumental y la lógica hegemónica del capital –libertad individual, pulsión acumulativa, valor de cambio, expansión y progreso– Quijano oponía no un modo de producción, ni tampoco un modelo social, sino otra lógica, otra racionalidad basada en la solidaridad (colectividad, distribución, valor de uso, reciprocidad, permanencia) y la igualdad.

El mercado excluye, por su carácter, la reciprocidad, o solo puede admitirla de modo excepcional como uno de sus medios, para sus propios fines. ¿Por qué? Porque la reciprocidad es un tipo especial de intercambio: no necesariamente se funda en el valor de cambio y tiende más bien a fundarse en el valor de uso. No es la equivalencia abstracta, lo común a las cosas lo que cuenta, sino precisamente su diversidad. En un sentido es un intercambio de servicios, que puede asumir la forma de un intercambio de objetos, pero no siempre, ni necesariamente. Por eso es más viable articular la reciprocidad con la igualdad y con la solidaridad, que es como ahora funda las prácticas sociales que son aquí nuestro asunto de indagación. La reciprocidad no es una categoría unívoca, ni tiene una práctica única, por lo menos tal como resulta en la literatura

antropológica. Sin embargo, mientras que el mercado implica la fragmentación y diferenciación de intereses en la sociedad, y está adherida a una visión atomística del mundo, la reciprocidad implica la articulación de los intereses de la sociedad, es parte de una concepción globalizante del mundo. En la historia andina, por ejemplo, la reciprocidad no impidió el poder, ni la dominación. Actuó en dos niveles. En la base y en la cúspide de la estructura de dominación, como mecanismo de solidaridad, un intercambio entre iguales. Y, al propio tiempo, entre dominantes y dominados, como mecanismo de articulación y de solidaridad entre desiguales. *Eso indica que la reciprocidad no necesariamente requiere la igualdad. Pero, a diferencia del mercado, requiere la solidaridad.* (Quijano 1988, 38, mi subrayado)

Quijano describe con notable pulcritud el enfrentamiento de dos lógicas, dos racionalidades antagónicas y mutuamente excluyentes, aun cuando ambas cohabiten en un mismo cuerpo social que se define, asimismo, por la presencia conflictiva en su interior de ambas racionalidades. En eso consiste la heterogeneidad histórico-estructural, pero eso también es lo que define el “desarrollo desigual y combinado” del capitalismo. Lo que quiero destacar en esta cita –y también en los textos de Quijano anteriores a su giro poscolonial– es que aun cuando no aparezca en ellos el concepto más tarde acuñado de “colonialidad del poder”, existe en ellos una concepción comprensiva y rigurosamente materialista de la *colonialidad*. Las racionalidades confrontadas no son explicadas como el fruto de un imaginario o una episteme (el eurocentrismo, por ejemplo), sino como manifestación explícita de dicho imaginario o episteme, producto y correlato de las relaciones sociales de producción, circulación y consumo material y simbólico que constituyen históricamente una formación social.

Munido de esta lente, Quijano puede registrar las lógicas o racionalidades que articulan y disputan la heterogeneidad histórico-estructural que atraviesa y define y explica que en las sociedades latinoamericanas esté aún activa “la ‘acumulación originaria’; la acumulación competitiva; la acumulación monopólica inter y transnacional”, de modo que “El tiempo en esta historia es simultaneidad y secuencia, al mismo... tiempo. Se trata de una historia diferente del tiempo. Y de un tiempo diferente de la historia” (Quijano 1988, 61). Esto le permite también

vislumbrar una racionalidad alternativa a la racionalidad capitalista hegemónica, una racionalidad que, veinte años más tarde, encuentra en la utopía arguediana, pues “no es un desencantamiento del mundo, sino la inteligibilidad de su totalidad. Lo real no es racional sino en tanto que no excluya su magia”. Para finalmente concluir que “la propuesta arguediana, implícita en toda su obra, puede ser reconocida, Rama lo había visto ya, como un derrotero real, como un proyecto histórico que es necesario realizar conscientemente. Ni más, ni menos, la utopía cultural de América Latina” (Quijano, 1988, 62 y 65).

Pero como hemos visto, la inflexión culturalista que adquiere el pensamiento de Quijano en su fase poscolonial, al desplazar a un segundo plano la materialidad histórico-social de la colonialidad, puede observarse sobre todo en el énfasis que pone –y acertadamente, por otra parte– sobre la racionalización de la idea de “raza” como “uno de los ejes fundamentales” del nuevo patrón de poder capitalista-colonial, pero en desmedro del segundo eje, presentado siempre como por añadidura. En última instancia, este énfasis acaba por obliterar todo otro factor de la dominación colonial y el hecho, este sí fundamental, de que el racismo opera ensamblado a *un mercado mundial puesto al servicio de la acumulación de capital*, así como que el racismo es un montaje ideológico *post hoc* elaborado a posteriori de la conquista para legitimar filosófica, jurídica y psicológicamente (es decir, para justificar ideológicamente) la dominación de las poblaciones conquistadas, la explotación de sus recursos naturales y la extracción de su fuerza de trabajo. Como ya hemos visto, Quijano toma de Wallerstein la idea de un sistema mundial en el que coexisten de manera interdependiente distintos “modos de control del trabajo”, entre los cuales destaca la “etnización” del trabajo responsable de la institucionalización del racismo. Pero mientras que para Wallerstein el “racismo institucional” es consecuencia de “la etnización de la fuerza de trabajo mundial”, es decir, de la asignación de ciertas ocupaciones/labores económicas a grupos humanos determinados y en distintas zonas espacio-temporales, y así constituye “la justificación ideológica de la jerarquización de la fuerza de trabajo (...) que permitió mantener la correlación entre etnicidad y fuerza de trabajo a lo largo el tiempo” (Wallerstein 1983, 76-8), la narrativa de Quijano sugiere que la división del trabajo de acuerdo a líneas étnicas es consecuencia del racismo, es decir, “una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial”, que probablemente “se

originó como referencia a las diferencias fenotípicas entre conquistadores y conquistados” (Quijano 2000, 281 y 283). Está en lo cierto Quijano cuando señala que “la idea de raza, en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de América” (2000, 283), pues si bien en la Europa de la pre-conquista existían las diferencias étnicas, en la España de la Reconquista se expulsa a moros y judíos por razones no precisamente raciales. Sin embargo, de acuerdo a su narrativa, sostiene que

Durante la dominación colonial europea, la distribución del trabajo de todo el sistema capitalista mundial entre asalariados, campesinos independientes, comerciantes independientes, esclavos y siervos, estaba organizada básicamente siguiendo las mismas líneas “raciales” de clasificación social mundial, con todas las implicaciones del caso para los procesos de formación de los estados nacionales, construcción de ciudadanía y democracia alrededor del mundo. (2007a, 171)

Aun admitiendo que la aseveración sea correcta para el contexto específico del siglo XVI, ¿no resulta excesivo y erróneo sostener que la división del trabajo mundial se organiza “básicamente” de acuerdo a pautas raciales? En primer lugar, el término “raza” no se instala en el siglo XVI sino en el XVII y sus contenidos van variando a lo largo del tiempo hasta su formulación científicista en el XIX. En segundo lugar, y como le han observado desde filas feministas, Quijano demuestra “una comprensión muy estrecha de la construcción opresiva del género moderno/colonial” y esto es porque asume la concepción patriarcal y heterosexual “de que las diferencias de género se constituyen en las disputas sobre el control del sexo, sus recursos y sus productos”, pero el sexo constituye un atributo biológico incontestable (Lugones 2008, 2 y 5). Pero más importante aún, como sostiene Breny Mendoza, en su caracterización de la nueva división mundial del trabajo “el género queda así subordinado a la lógica de raza, quizás como antes género lo era en relación a la categoría de clase”, de tal modo que “Su idea de raza se vuelve un concepto totalizante que invisibiliza al género como categoría histórica y como instrumento de la colonialidad del poder, al mismo tiempo que obstaculiza un análisis interseccional de raza, género, clase y sexualidad” (Mendoza 2010, 22 y 24).² En otras palabras, la sobredimensión del factor “raza” en la configuración de la nueva división mundial del trabajo escamotea el hecho de que esta se desarrolla a lo largo de un accidentado transcurso histórico

sobre la base del siempre cambiante complejo género-raza-clase, las tres categorías principales de la división del trabajo (en ese orden cronológico, por otra parte, pues la noción de clase recién aparece a fines del XVIII para referir a un nuevo segmento social que, a diferencia de los estamentos medievales, se centra en el individuo, la propiedad privada y la movilidad).

Tampoco esto autoriza a sugerir, como hace Quijano, que el surgimiento en Inglaterra del proletariado moderno (de las relaciones asalariadas de producción) se deba más al color de la piel de la población trabajadora que a la acumulación de capital, el desarrollo de las fuerzas productivas y el lugar adquirido por la banca, las manufacturas y la flota británica en el concierto mundial. Así lo dice:

No hay nada en la relación social misma del capital o de los mecanismos del mercado mundial, en general, en el que implique la necesidad (sic) histórica de la concentración no solo, pero sobre todo en Europa, del trabajo asalariado y después precisamente sobre esa base, de la concentración de la producción industrial capitalista durante más de dos siglos (...) La explicación debe ser, pues, buscada en otra parte de la historia. El hecho es que ya desde el comienzo mismo de América, los futuros europeos asociaron el trabajo no pagado o no asalariado con las razas dominadas, porque eran razas inferiores (...) La clasificación racial de la población y la temprana asociación de las nuevas identidades raciales de los colonizados con las formas de control no pagado, no asalariado, del trabajo, desarrolló entre los europeos o blancos la específica percepción de que el trabajo pagado era privilegio de los blancos. (Quijano 2000, 289-291)

Quijano sostiene, en una palabra, que el desarrollo del modo de producción industrial capitalista, es decir, el surgimiento de un capitalismo ya maduro, capaz de subsumir la totalidad de las fuerzas productivas y el proceso de producción a la lógica de la mercancía en los centros donde se verifica la mayor acumulación de capital material y simbólico –de capital, conocimientos, tecnología, organización– se debe más a un prejuicio ideológico gestado por una mentalidad más medieval que moderna y en un contexto social feudal-mercantilista, que a lógicas y dinámicas intrínsecas al desarrollo del capitalismo global. En otras palabras, está explicando las condiciones de la Inglaterra liberal de principios del XIX mediante la mentalidad señorial de la España barroca del XVI.

La organización sistemática del trabajo asalariado se consolida en la Inglaterra de comienzos del XIX en un proceso de tales consecuencias históricas que Karl Polanyi lo representó como “la gran transformación”. Este proceso, que excede en mucho la primera revolución industrial, se caracteriza por la formación de una “sociedad de mercado”, es decir, la adaptación de la sociedad en su conjunto a una economía de mercado autorregulada y a las instituciones del estado liberal, pues “Lo que se espera es que los seres humanos se comporten de modo que pretendan ganar el máximo dinero posible” (Polanyi 2007, 124). Dicha economía implica la mercantilización de bienes y servicios poniéndolos en circulación en mercados autorregulados por la oferta y la demanda, pero también, y esto es lo fundamental, la mercantilización del trabajo, la tierra y el dinero, lo cual tiene enormes repercusiones en la vida social, pues

Incluir al trabajo y a la tierra entre los mecanismos del mercado supone subordinar a las leyes del mercado la sustancia misma de la sociedad. Es evidente, no obstante, que trabajo, tierra y dinero no son mercancías (...) El trabajo no es más que la actividad económica que acompaña a la propia vida (...) La tierra por su parte es, bajo otra denominación, la misma naturaleza que no es producida por el hombre; en fin, el dinero real es simplemente un signo del poder adquisitivo que, en líneas generales, no es en absoluto un producto sino una creación del mecanismo de la banca o de las finanzas del Estado. Ninguno de estos tres elementos –trabajo, tierra y dinero– han sido producidos para la venta, por lo que es totalmente ficticio describirlos como mercancías. Esta ficción, sin embargo, permite organizar en la realidad los mercados de trabajo, de tierra y de capital. (Polanyi 2007, 129-130)

En otras palabras, la subsunción real del trabajo, la tierra y el dinero –pero particularmente la transformación del trabajo vivo en trabajo abstracto, como fuerza de trabajo– a las necesidades del capital, equivale a “aniquilar todas las formas orgánicas de la existencia y a reemplazarlas por un tipo de organización diferente, atomizada e individual” (Polanyi 2007, 269), de modo que la vida social y la intersubjetividad pasan a ser reguladas por la lógica de la forma mercancía:

La ficción de la mercancía proporciona por consiguiente un principio de organización de

importancia vital que concierne al conjunto de la sociedad y que afecta a casi todas sus instituciones del modo más diverso. Este principio obliga a prohibir cualquier disposición o comportamiento que pueda obstaculizar el funcionamiento efectivo del mecanismo del mercado, construido sobre la ficción de la mercancía. (...) Permitir que el mecanismo del mercado dirija por su propia cuenta y decida la suerte de los seres humanos y de su medio natural, e incluso que de hecho decida acerca del nivel y de la utilización del poder adquisitivo, conduce necesariamente a la destrucción de la sociedad. (Polanyi 2007, 130-1)

La “gran transformación” equivale a un terremoto económico, un cataclismo social equiparable al colonialismo, dice Polanyi (2007, 258 y 292). Es un proceso ocasionado por la creación de la economía de mercado como principio regulador de la vida social o, en términos marxianos, a la subsunción de las relaciones sociales, el trabajo y la creatividad humanas a la lógica mercantil de la acumulación, de modo que “la sociedad es gestionada en tanto que auxiliar del mercado” (Polanyi 2007, 106). Si bien la economía política liberal sostiene la precedencia y primacía histórica del mercado sobre la sociedad, esta es, como prueba Polanyi, una tesis insostenible, pues no hay cultura ni civilización donde el interés individual por acumular bienes materiales haya prevalecido sobre la jerarquía, el prestigio y la posición social que dichos bienes podrían garantizar (valor simbólico), y porque “la economía de mercado (...) es una estructura institucional que no ha existido en otras épocas, sino únicamente en la nuestra” (Polanyi 2007, 78), y que ha acabado naturalizándose en el imaginario moderno como una verdad histórica, tanto en lo económico, como en lo social, como en lo psicológico, es decir, convirtiéndose en ideología.³ Se precisaba un historiador económico no marxista como Polanyi para demostrar tanto a marxistas como a no marxistas –así como también a los marxistas que dogmatizaron, vulgarizaron y liberalizaron su método y su pensamiento– que el economicismo no es atribuible a Marx, sino a los economistas liberales contra quienes polemizó.

Pero volvamos a la pregunta implícita de Quijano, ¿por qué surge el mercado de trabajo asalariado en Inglaterra y no en otra parte? Como hemos visto, la subsunción real del trabajo solamente podía ocurrir como parte de una “gran transformación” en la Inglaterra del XIX, cuya posición estratégica en la división del trabajo mundial le permitía reunir las condiciones

necesarias para ello: acumulación de capital, poderío de la banca, desarrollo tecnológico, fuerzas productivas inactivas, transformaciones profundas del tejido social, posición hegemónica en el mercado de comercio mundial, la flota marítima más poderosa, madurez de la ideología liberal, factores todos estos mancomunados a la necesidad de un sector industrial con capacidad parada y capital ocioso de atraer una masa obrera que se resistía a trabajar con salarios de hambre y aumentar la demanda. Los burgueses se resistieron al principio, porque el trabajo asalariado era más caro, y por eso “el mercado libre de trabajo” fue el último en organizarse, pero “en definitiva (...) a pesar de los métodos inhumanos que se utilizaron para crearlo, se manifestó financieramente rentable para todos los interesados”: los trabajadores aumentaron sus ingresos y los capitalistas ampliaron el mercado consumidor (Polanyi 2007, 137).

En su afán por demostrar la hasta ahora desatendida importancia del factor racial en la organización mundial del trabajo, Quijano acaba por perder de vista su índole fundamentalmente *colonial*, es decir, que son las mismas condiciones y necesidades de dominación y explotación de los sujetos colonizados las que nutren, explican y justifican la emergencia del racismo moderno en sus variados pelajes. Y de este modo, al buscar interpretar el racismo desprendido del contexto que le hiciera posible y necesario, pierde de vista la dimensión material –en el sentido antes anotado– de la *colonialidad* en el funcionamiento global de extracción y acumulación de capital. En lugar de explicar el racismo como un artificio al servicio de la modernidad-colonialidad capitalista, como se propusiera, podría pensarse que el capitalismo es consecuencia de prejuicios raciales. Pero el racismo –que no el etnocentrismo– surge en el Nuevo Mundo para organizar y legitimar (clasificar, disciplinar y explotar más eficientemente) una inmensa masa laboral disponible e incorporada a la primera división del trabajo a escala mundial, división del trabajo que haría posible la acumulación originaria de capital, que es mucho más que un mero hecho económico. ¿Hasta dónde es sostenible afirmar que “la idea de ‘raza’ es seguramente el instrumento más eficiente de dominación social producido en los últimos 500 años” (Quijano 2007b, 45)? ¿No resulta tan sesgado como sostener que la clase es la categoría más eficiente de estratificación social? ¿Y dónde queda el género? ¿Y qué decir de la conclusión de que “la colonialidad del poder se basa

en la clasificación social ‘racial’ de la población mundial bajo el poder eurocéntrico mundial”? ¿Es suficiente advertir a continuación que “Sin embargo, la colonialidad del poder no se agota en el problema de las relaciones sociales ‘racistas’” (2007a, 171)? La idea que pega –por impactante, porque encaja en el imaginario multicultural, porque ofrece una explicación que es admisible a radicales y liberales por igual– y que será repetida como un axioma es la primera, no la segunda, que pasa inadvertida.⁴ ¿Cómo explicar la división internacional y transnacional del trabajo y el consumo bajo la globalización a partir solamente de la cuestión racial? El racismo sigue campante, sin duda, y la prueba está en los millones de migrantes transnacionales que proporcionan mano de obra barata, o en el rebrote del trabajo forzado, cuando no francamente esclavo, en enclaves, maquilas, *sweatshops*, pero el racismo es apenas un factor más en la globalización, que no solo constituye una forma compleja de la colonialidad sino que sus lógicas de dominación no pasan primeramente por lo racial. En una palabra, intentar explicar la colonialidad global a partir de “la clasificación social ‘racial’ de la población mundial bajo el poder eurocéntrico mundial” desempeñaría el papel de una cortina de humo. Es en otro texto publicado también en el 2007 y también en inglés, donde Quijano establece la conexión entre la centralidad que atribuye a la cuestión racial y la índole prioritariamente cultural que tendría la descolonización:

La descolonización del poder, en cualquier marco de referencia, significa desde el principio la descolonización de todas las dimensiones de la conciencia. “Raza” y “racismo” se encuentran, más que ningún otro elemento de las relaciones modernas de poder capitalistas, en esta coyuntura decisiva. (Quijano 2007b, 53)

La denuncia del racismo, así magnificada, pierde vigor y se convierte en una trampa, tanto política como epistémica, pues una vez identificado el problema como epistémico (o mejor, ideológico), la solución al mismo ha de ser necesariamente epistémica (y claro, ideológica): como pretender curar una enfermedad atacando el síntoma, aunque sea *también* necesario atacar el síntoma. Esto debilita tanto al argumento de Quijano como al alcance del concepto de “colonialidad del poder”, que si en un principio procuraba aprehender las estructuras socio-culturales del poder colonial en su articulación histórica al desarrollo del capitalismo, al ser traducido a la teoría poscolonial se vio progresivamente encogido al análisis

de la epistemología implementada por dichas estructuras de poder. Traducción, hay que admitir, que el mismo Quijano autoriza cuando sostiene que

La alternativa, entonces, es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial. *En primer lugar, la descolonización epistemológica, como descolonialidad*, es necesaria para despejar el camino para una nueva comunicación intercultural, para un intercambio de experiencias y sentidos, como la base de otra racionalidad con pretensiones legítimas de universalidad. (Quijano 2007a, 177; mi subrayado)

Categoría, explícitamente, Quijano establece la prioridad epistémica y política de la descolonización epistémica, o cultural, que denomina descolonialidad, neologismo inicialmente propuesto por Catherine Walsh como *decolonialidad* y que acabaría por convertirse en el horizonte político del colectivo. Mignolo, por ejemplo, llegaría a la *decolonialidad* a través de la crítica a las geopolíticas del conocimiento, crítica que le llevó a proponer el concepto de *diferencia colonial* y a localizar, en la intersección conflictiva de las historias locales con los proyectos globales, el de *gnosis fronteriza*, para designar todo tipo de conocimiento concebido desde una perspectiva subalterna y desde un locus exterior al sistema colonial y moderno (Mignolo 2000b, 11). A partir de allí derivaría a la noción de *decolonialidad*, que formula a veces como una “desvinculación epistémica” del imaginario eurocéntrico (Mignolo 2007, 450) y otras veces como una forma de “desobediencia epistémica” (Mignolo 2011, 122-123), “un pensar y un hacer” que cuestiona el eurocentrismo y la *colonialidad del poder* desde una *gnosis fronteriza* o razón subalterna (Mignolo 2000b, 88; 2011, xxiv). Aun cuando Mignolo propone la *decolonialidad* como un instrumento que permitiría tomar distancia e ir más allá de lo poscolonial –considerando que este constituye un proyecto de transformación teórico-crítica limitado a la academia (Mignolo 2007, 452)– el proyecto de la *decolonialidad* –que distingue en forma explícita de cualquier movimiento histórico de descolonización– tiene para Mignolo una dimensión estrictamente epistémica, a diferencia de la postura más matizada de Quijano, para quien es apenas un aspecto más de la necesaria liberación:

La liberación de las relaciones interculturales de la prisión de la colonialidad implica también la libertad de todos los pueblos para elegir, individual o colectivamente, esas relaciones: la libertad de elegir entre diversas orientaciones culturales y, sobre todo, la

libertad de producir, criticar, cambiar e intercambiar cultura y sociedad. *Esta liberación es parte del proceso de liberación social de todo poder organizado como desigualdad, discriminación, explotación y dominación.* (Quijano 2007a, 178; subrayado mío)

Esta posición se acerca más a la que adopta Walsh en “Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad”, donde establece una muy significativa distinción entre “descolonización” – que sería equivalente al sesentista “concientización”– y “decolonialidad”, que constituiría un estado, situación o condición social opuesta a la colonialidad:

...la necesidad de visibilizar, enfrentar y transformar las estructuras e instituciones que diferencialmente posicionan grupos, prácticas y pensamientos dentro de un orden y lógica que, a la vez y todavía, es racial, moderno y colonial (...) implica trabajar hacia la descolonización de mentes, pero también hacia la transformación de las estructuras sociales, políticas y epistémicas de la colonialidad hasta ahora permanentes, es decir, hacia la decolonialidad. (Walsh 2005a, 47-8)

En una palabra, la *decolonialidad* es, para Walsh, el estado de no-colonialidad, es decir, el resultado del desmantelamiento de las estructuras sociales, políticas y epistémicas de dominación y explotación configuradas por la colonialidad. Y recalca a continuación que si “la descolonización (sic) de las ciencias, del saber y también del ser es necesario”, es decir, “una visión crítica de las geopolíticas del conocimiento”, “esta visión sola no es suficiente” (Walsh 2005a, 48). Claro está que en la introducción a *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial* ofrece una distinción más interesante entre descolonización y decolonialidad, distinción centrada en el carácter destructivo de la primera y creativo de la segunda, cuyo propósito es “la creación de condiciones radicalmente diferentes de existencia, conocimiento y de poder que podrían contribuir a la fabricación de sociedades distintas”: “La decolonialidad no es algo necesariamente distinto de la descolonización: más bien, representa una estrategia que va más allá de la transformación –lo que implica dejar de ser colonizado–, apuntando mucho más que a la transformación, a la construcción o a la creación. Pero también es un momento que se diferencia del (de)colonialismo” (Walsh 2005b, 24).

¿Qué duda cabe que la crítica a fondo de los aparatos de poder epistémico, que son parte indivisible de los aparatos de poder político y los modos de explotación económica, es

una labor absolutamente imprescindible? Pero la *colonialidad* –entendida en su materialidad histórica y social, como una totalidad que incluye las dimensiones del “poder”, del “saber” y “del ser”, y que instituye una intersubjetividad mundial desde la articulación de las relaciones sociales de producción, circulación y consumo– no será abolida por refinada que sea la crítica al eurocentrismo, así como el racismo no ha desaparecido, sino solo cambiado de ropaje, bajo las políticas multiculturales y el arrobamiento liberal –que es también oportunismo, hipocresía y cálculo mercantil– ante la diversidad (Trigo 2012, 151-172). Solo una crítica comprensiva y materialista de la *colonialidad* como parte constitutiva del régimen de producción, circulación y consumo material y simbólico (es decir, económico, político y cultural) regido por la lógica mercantil, acumulativa y expansiva del capital podrá dar cuenta del capitalismo **y** el colonialismo, de la modernidad **y** la colonialidad. Un macro-relato que permita interpretar la dependencia, el neocolonialismo y la globalización como distintas instancias de un proceso histórico de larga duración; que haga inteligible el carácter heteróclito, heterónimo y heterogéneo de la modernidad en América Latina, estableciendo la *colonialidad* como el lado oscuro, necesario e ineludible de la modernidad capitalista; que provea de un marco al arraigo profundo del racismo y el colonialismo interno en la constitución y reproducción del imaginario moderno occidental.

Segunda parte: para una crítica materialista de la *colonialidad*

En Bolivia, por razones históricas que no justifica reseñar aquí, el poscolonialismo encontró el campo ya roturado por una reflexión intelectual de cepa marxista y activamente involucrada en la política nacional proveniente de la historia, la antropología y las ciencias sociales, por lo cual la noción de *colonialidad*, rara vez utilizada en forma explícita, tiene una ubicuidad y una densidad histórica y material de las que carece el concepto de “colonialidad del poder”. En lo que sigue me concentraré en algunos nódulos conceptuales en la obra de Silvia Rivera Cusicanqui, Luis Tapia y Álvaro García Linera, nódulos que articulan una distinta manera de pensar la *colonialidad* y que tienen en común el construir una narrativa que va de abajo hacia arriba, de lo local a lo universal, de la experiencia cotidiana al armado de las instituciones, del acontecimiento social a los procesos históricos de los cuales emana la Bolivia actual.

Munidos de un análisis *materialista y dialéctico* –que va del apego casi escolástico a los textos de Marx del García Linera en su etapa autonomista (si bien toma distancia del *materialismo dialéctico*) hasta el desapego travieso y desaprensivo de Rivera Cusicanqui–, todos ellos interpretan los hechos, dichos y acontecimientos bajo su lupa como gestados por y gestores de estructuras histórico-sociales. De este modo, y rindiendo tributo a la influencia magisterial de René Zavaleta Mercado, su rica elaboración teórica vuelve la teoría al piso, haciendo, por decirlo de alguna manera, teoría encarnada.⁵

Son varias las ideas de Zavaleta Mercado que marcan el pensamiento de estos críticos, además de transmitir una postura intelectual, un compromiso político, una pasión por la cuestión nacional. En primer lugar, el concepto de *formación social abigarrada*, que guarda notable coincidencia con los de *heterogeneidad histórico-estructural* y *sociedad de transición* de Quijano, y que así define en “Las masas en noviembre”:

Si se dice que Bolivia es una formación abigarrada es porque en ella se han superpuesto las épocas económicas (...) como si (...) ocurrieran sin embargo en el mismo escenario (...) Tenemos, por ejemplo, un estrato, el neurálgico, que proviene de la construcción de la agricultura andina, o sea de la formación del espacio; tenemos por otra parte (...) el que resulta del epicentro potosino, que es el mayor caso de descampesinización colonial; verdaderas densidades temporales mezcladas, no obstante, no sólo entre sí del modo más variado, sino también con el particularismo de cada región, porque aquí cada valle es una patria, en un compuesto en el que cada pueblo viste, canta, come y produce de un modo particular y todos hablan lenguas y acentos diferentes sin que unos ni otros puedan llamarse por un instante la lengua universal de todos. En medio de tal cosa, ¿quién podría atreverse a sostener que esa agregación tan heterogénea pudiera concluir en el ejercicio de una cuantificación uniforme del poder? (Zavaleta 1983, 214)

Se trata de un concepto que intenta aprehender, simultáneamente, la heterogeneidad social generada por el desarrollo económico desigual y combinado y la inevitable inadecuación de la institucionalidad jurídica y política. Como él mismo dice –una vez más coincidiendo con Quijano– toda formación social está siempre en transición, pues en su presente se combinan el pasado y el futuro (Zavaleta 1974, 70). Luis Antezana, en una influyente síntesis del

pensamiento de Zavaleta, destaca tres ideas matrices que convergen en el concepto de “formación social abigarrada”: su propuesta del concepto de “masa” para representar los procesos históricos locales (“La clase es... lo que ha sido su historia”), en lugar de “clase obrera”, al que considera una categoría universal y abstracta; la importancia que otorga a la acumulación de conocimientos en el seno de la clase, proceso en el cual se configura una nueva subjetividad en la articulación de una memoria colectiva, una praxis social y el reconocimiento cultural y lingüístico en un campo general intersubjetivo; y finalmente el concepto de la crisis como método y momento de conocimiento (Antezana 1983, 85). La masa, entonces, plasmaría un sujeto social articulado intersubjetivamente en sociedades heterogéneas: “La masa es la sociedad civil en acción” que irrumpe en las sociedades abigarradas en ciertos momentos constitutivos, de ahí que “la historia de las masas es siempre una historia que se hace contra el Estado, de suerte que aquí hablamos de estructuras de rebelión y no de formas de pertenencia” (Zavaleta 1983, 110-111).

Masa, subjetividad, intersubjetividad, crisis, estructuras de rebelión y formación social abigarrada, son todos conceptos anclados en el análisis de la especificidad histórica y social boliviana que seguirán resonando en el pensamiento boliviano contemporáneo, notablemente marcado por la irrupción protagónica en la escena política de nuevos movimientos sociales y étnicos y el gran tema que funciona como una clave de bóveda: la *colonialidad*. Dos modelos hermenéuticos, a mi entender complementarios, me interesa destacar aquí: la interpretación de índole económico-social propuesta por Tapia y García Linera, por un lado; y la interpretación más volcada a lo antropológico, lo histórico y lo cultural propuesta por Rivera Cusicanqui, por el otro.

Si bien estos intelectuales se inspiran en los trabajos seminales de Zavaleta Mercado, sobre todo en su concepto de *formación social abigarrada* que, como sostiene Tapia, “sirve para pensar la coexistencia y sobreposición desarticulada de varios tiempos históricos, modos de producción, concepciones del mundo, lenguas, culturas y diferentes estructuras de autoridad” (Tapia 2010, 101), es principalmente este último quien se ocupa en desarrollarlo teóricamente. Y así, agrega que a diferencia del concepto sociológico clásico de “formación económico-social”, el de formación social abigarrada pone énfasis en la idea de “sobreposición

desarticulada”, lo que significa que permite pensar “el margen que no llegó a transformar y rearticular el desarrollo e implantación del capitalismo” o, dicho de otra manera, “el resultado histórico de los procesos de colonización, en los que efectivamente se sobrepone parte de las instituciones de la sociedad dominante conquistadora sobre los pueblos, así, subalternizados” (Tapia 2010, 101). En otras palabras, en la subsistencia, por debajo de las estructuras neocoloniales y coloniales internas, de estructuras productivas, de comunidad y de autoridad correspondientes a pueblos sometidos que responden a otras lógicas y preservan otras culturas, trabando así la conformación de un estado plenamente moderno. En momentos de crisis, es de estas estructuras colonizadas de donde irrumpe el cuestionamiento y desborde del sistema, como el rechazo al neoliberalismo y la propuesta del estado plurinacional (Tapia 2010, 102-4).

Esto lleva a Tapia a caracterizar a Bolivia como un país “abigarrado, multisocietal y pluriverso”, donde se yuxtaponen en el ámbito territorial formas diversas de hacer política y estructuras de poder antagónicas: comunitarias, patrimonialistas, sindicalistas, neoliberales, etc. Tapia procura con la noción de lo “multisocietal” señalar la existencia al interior del territorio jurídicamente asignado al estado boliviano de distintas y confrontadas formaciones sociales:

El carácter abigarrado de las estructuras sociales hace que en realidad no exista algo así como la sociedad boliviana. Bolivia es un país levantado sobre poblaciones y territorios organizados en diferentes sistemas de relaciones sociales o sociedades. Bolivia es un país multisocietal pero tiene un estado monocultural y monosocietal. Es un estado que corresponde a sólo un tipo de relaciones sociales y dentro de las relaciones sociales modernas corresponde de manera monopólica a la clase dominante y cada vez más a estructuras metanacionales y la presencia de la soberanía de otros está en la política boliviana. (Tapia 2002, 14)

No se trata de una sociedad multicultural, caracterizada por la coexistencia de diversas lenguas, creencias y tradiciones, sino de un cuerpo social des-membrado donde coexisten, yuxtapuestos y opuestos, diversos tipos de sociedad, con sus modos de sociabilidad y sus instituciones, sus modos de producción social y de reproducción de la vida. La noción de lo multisocietal –que alude, indudablemente, al multiculturalismo desde el cual se propagó la idea del estado multinacional– cala mucho más hondo en las estructuras histórico-sociales que otras

propuestas teóricas provenientes de la región y con el mismo propósito de describir y explicar los efectos socio-culturales de la *colonialidad*. Démosle la palabra a Tapia:

El grado de diversidad más gruesa y compleja es aquello que he propuesto nombrar a través de la noción de lo multisocietal, esto implica que en un mismo territorio –país en los términos políticos de hoy– existen varios tipos de sociedad, no sólo varias lenguas y conjuntos de creencias y tradiciones. Una sociedad implica un tipo de articulación de relaciones sociales que producen estructuras y conjuntos institucionales, que producen un tipo de continuidad cualitativa entre las formas de producción y transformación de la naturaleza como condición de posibilidad de la reproducción del orden social y las formas de gobierno que éste va adquiriendo, lo cual se acompaña de una concepción del mundo, que contiene un tipo de conocimientos, valores, fines, lengua. La sociedad es un tipo de unidad de estos subconjuntos de relaciones e instituciones sociales, articuladas por un mismo tipo de civilización. (Tapia 2006, 30)

La heterogeneidad supersocietal subsume la multicultural y determina el sentido y el alcance de lo multinacional, y de ahí su crítica al modelo de estado plurinacional finalmente adoptado:

La reforma del estado ha reconocido esta diversidad cultural en la modificación del artículo primero de la Constitución, y sobre todo en la Ley de Participación Popular, pero en ninguno de estos casos reconoce ni instituye la igualdad entre las culturas y pueblos porque no reconoce que son sociedades, es decir, totalidades, y no sólo lenguas y creencias diferentes. Se puede reconocer la diversidad cultural sin reconocer su igualdad. Reconocer que Bolivia es multicultural y plurilingüe es reconocer tardíamente algo que siempre ha existido en los hechos. No contiene de por sí nada democrático mientras no hable de la igualdad. (Tapia 2008, 36)

También Rivera Cusicanqui opina que “el discurso del multiculturalismo” constituye “una suerte de ‘pongueaje cultural’ al servicio del espectáculo pluri-multi del estado y de los medios de comunicación masiva” (2010c, 62). Pero la igualdad intercultural, según Tapia, sólo es posible con el reconocimiento de las formas políticas de autogobierno de las sociedades (o comunidades) involucradas o, visto desde el otro lado, desde el lado del estado, como una

lucha por el establecimiento de la nación, la determinación de la soberanía y la extensión y reformulación de la ciudadanía. Esto último implica, evidentemente, el cuestionamiento no solo del principio individualista de la ciudadanía liberal, sobre el cual se formuló tanto la ciudadanía patriarcal, patrimonialista y excluyente del estado oligárquico, como la ciudadanía competitiva, meritocrática y consumista promovida luego por el estado neoliberal globalizado, sino también la premisa igualmente individualista y liberal de los derechos humanos, con los cuales se pretende resolver las aporías de aquella.

De acuerdo a la clásica definición de T.H. Marshall, la ciudadanía se desarrolla en las democracias liberales occidentales en tres fases, en las cuales se realiza una sucesiva ampliación de derechos y la extensión de los mismos a nuevos segmentos de la población. Lo que comenzara en el siglo XVIII garantizando a una minoría los derechos civiles necesarios para la libertad individual en una economía de mercado (a la persona y a la propiedad, principalmente), se expandiría durante el XIX hasta incluir los derechos políticos bajo la democracia representativa, y hasta llegar ya en el XX a los derechos sociales que alcanzan a amplias mayorías (Marshall 2009), a los cuales deberíamos agregar hoy, ya sobre el nuevo milenio, los derechos culturales. Esta historia de expansión y ampliación progresiva de los derechos ciudadanos en las democracias occidentales, que es producto, sin duda, de las demandas sociales y luchas populares, resulta no obstante frenada y redirigida hacia un nuevo individualismo bajo la ideología neoliberal. En cualquier caso, el núcleo duro de la ciudadanía sigue siendo su servidumbre al imaginario individualista liberal y, como dice Rivera Cusicanqui coincidiendo con Tapia,

Si el ideal de igualdad va a continuar basándose en el modelo occidental del ciudadano: moderno, “racional”, propietario, *capaz de efectuar transacciones en el mercado y de ingresar en la lógica fetichista de la mercancía*, entonces ha de continuar, asimismo, prolongando y reproduciendo este proceso que en última instancia, *conforma la matriz del hecho colonial*. (2010b, 176; mis subrayados)

Rivera Cusicanqui pone aquí el dedo en la llaga: la matriz de la *colonialidad* está en las lógicas del capital y la racionalidad instrumental liberal que moldean la subjetividad y la vida social. Todo lo demás se subordina a ellas, como los más recientes procesos en las sociedades

andinas parecen demostrar, a pesar de la rumbosa retórica oficial en apoyo del estado plurinacional y las políticas del *sumak kawsay*.

Por su lado, García Linera afirma que la ciudadanía materializa la existencia de una nación, por lo que todo proceso de formación ciudadana es también de construcción nacional, de lo cual se infiere que el ciudadano no es un sujeto con derechos, sino un sujeto que se asume como un sujeto con derechos: un sujeto agente de su propio destino. Vista de esta manera, la ciudadanía no proviene del estado sino de la sociedad civil y de las luchas desde la sociedad civil (García Linera 2008, 133-5). En el caso de Bolivia, la ciudadanía patrimonialista del estado republicano se construye a partir de la exclusión de “lo indio”, cuerpo pre-social y pre-moderno configurado como exterioridad absoluta de la nación:

...el ciudadano es sujeto que se construye en tanto antípoda de la indianidad: propiedad privada contra propiedad común, cultura letrada contra cultura oral, soberanía individual contra servidumbre colectiva (...). La ciudadanía se presenta, entonces, como una descarada exhibición de la estirpe; no se hacen ciudadanos sino que se nace ciudadano. (García Linera 2008, 136-7)

Habría que pasar por la revolución del 52 y la irrupción armada de las masas obreras y campesinas para que este modelo de ciudadanía patrimonialista basado en la propiedad privada, exclusiva y hereditaria del capital económico y simbólico (materializado este último en el color de la piel), comenzara a resquebrajarse. Se constituye entonces una ciudadanía corporativa (una “ciudadanía forzada” que impone el modelo de civilización occidental, según Rivera Cusicanqui (2010b, 58)), basada en las formas organizativas y la experiencia política del sindicato, instrumento y actor de un nuevo modelo de democracia. Se trata, no obstante, de una ciudadanía plebeya, subalterna, autolimitada a protestar, demandar, exigir, presionar, que no consiente la audacia de pensarse como sujeto soberano:

Es como si la historia de sumisiones obreras y populares se agolparan en la memoria como un hecho inquebrantable y, frente al poder, la masa solo pudiera reconocerse como sujeto de resistencia, de reclamo o conminación, mas nunca como sujeto de decisión, de ejecución o soberanía ejercida. (García Linera 2008, 140-1)

La convergencia de dos procesos históricos, uno endógeno y otro exógeno, va a dar

paso en los 80 a un nuevo modelo de ciudadanía. El agotamiento de la forma sindicato y la emergencia de nuevos movimientos étnico-sociales por un lado, y la adaptación de la economía y la sociedad bolivianas al nuevo régimen de acumulación global, flexible y combinado, por el otro, dieron lugar a un modelo de ciudadanía neoliberal. La privatización y el desmantelamiento de la minería estatal, la atomización de la clase obrera, la proliferación del micro-empresariado familiar, el desborde de la economía informal, la inseguridad laboral y el aventurerismo mercantil, configuraron una ciudadanía de individuos atomizados, sujetos ilusoriamente iguales y soberanos, despojados de ataduras sociales, identificaciones étnicas y afiliaciones ideológicas, que ejercen mediante el voto su derecho a participar en el mercado político. Una ciudadanía delegante, sumisa y en última instancia irresponsable, que en el caso de Bolivia involucra una doble impostura, sostiene García Linera, pues lejos de ampliarse los derechos del ciudadano y los espacios de participación democrática, estos se ven una vez más reducidos a lo individual, y porque las estructuras sociales, atravesadas por residuos corporativos, filiaciones comunales y densas y antiguas redes locales, revelan el carácter de simulacro de una ciudadanía neoliberal enquistada sobre la memoria de una ciudadanía sindical y una estructura económico-social que sigue estando regulada en gran parte por lógicas no capitalistas. En una suerte de esquizofrenia política, el estado construye un régimen normativo e institucional liberal que no corresponde, sino como sobreposición hipostasiada, a la sociedad real (García Linera 2008, 141-8).

Este enquistamiento explicaría, por otra parte, la feroz resistencia que despiertan en Bolivia las políticas neoliberales, que en los hechos liquidan los despojos del pacto social populista del 52. Esto ocurre a lo largo de una serie de crisis y transformaciones que culminan, por poner dos momentos de inflexión, en la Marcha por la vida y la Guerra del agua. Pero lo que importa aquí es la sustitución de aquella ciudadanía sindical por esta ciudadanía neoliberal –ciudadanía de un sujeto individual, empresario y consumidor, regulada por las leyes del mercado y por el acceso al mercado, es decir, por la subsunción real al capital, no solo del trabajo sino también del deseo (Trigo 2012, 251-294)– en una formación societal abigarrada, sociedad de sociedades, de distintas culturas y modos de producción subsumidos solo formalmente al capital en un sistema económico-social desigual y combinado, o heterogéneo, heterónimo y heteróclito. Como sostiene García Linera, los beneficios de esta ciudadanía

neoliberal resultan una falacia para la inmensa mayoría de la población, convertida en una masa trabajadora fragmentada sometida a la inestabilidad y la sobreexplotación de un régimen laboral basado en la subcontratación, la informalidad y relaciones sociales de producción articuladas en redes familiares, estructuras comunitarias y mercados paralelos. Resulta claro que la resistencia al neoliberalismo es, como señala Tapia, una lucha por el excedente, la ciudadanía, la democracia y la soberanía, en cuanto el neoliberalismo revitaliza las estructuras más profundas de dominación colonial, internas y externas (Tapia 2008, 25ss). Quiere decir que en la resistencia al neoliberalismo se anudan dos crisis, por tanto, la del “estado neoliberal-patrimonial” y la del colonialismo interno del estado republicano (García Linera 2008, 351); o dos ciclos de rebeliones, uno indígena-comunitario y otro nacional popular (Tapia 2008, 81); o, como prefiere Rivera Cusicanqui, se anudan dos memorias, una “memoria corta” asociada al poder revolucionario sindical y las milicias obrero-campesinas del 52, y una “memoria larga” de resistencia al colonialismo y del orden ético prehispánico:

...he identificado dos horizontes de memoria colectiva y pertenencia ideológica, que me han servido para comprender la paulatina diferenciación entre el movimiento del campesinado aymara del Altiplano y del campesinado qhechwa de Cochabamba. En el primer caso, es la memoria larga de las luchas anticoloniales del siglo XVIII, catalizada por un presente de discriminación y exclusión, la que constituye el elemento articulador fundamental de su discurso ideológico. No obstante, esta referencia al pasado remoto es permanentemente sintetizada y reforzada con la experiencia, más reciente, del poder sindical campesino post-52. En el caso de Cochabamba, es esta última experiencia un horizonte ideológico fundado en la memoria corta y en la raíz cultural mestiza del movimiento campesino, la que organiza y da sentido a su movilización en la década del 70. (Rivera Cusicanqui 2010a, 78)

En cualquier caso, los procesos de preservación, recuperación y reinención de una memoria colectiva que Rivera Cusicanqui analiza con pulcritud de historiadora tienen un papel central en la configuración de los movimientos étnico-sociales, su realización identitaria y sus demandas políticas.

El desarrollo y consolidación en las últimas décadas de nuevos movimientos étnicos,

sobre todo el aymara, y la emergencia de nuevos movimientos sociales y nuevos métodos de lucha popular, acarrearón una verdadera revolución que desembocó en la institucionalización, no importa cuán defectuosa e inconclusa, del Estado Plurinacional de Bolivia. Esto implica, necesariamente, una reformulación de la ciudadanía, aun cuando la Constitución de 2009 se atenga a los principios liberales del *jus soli* (en contravención del *jus sanguinis* comunitario), los derechos humanos y el respeto por la diferencia individual. Según el artículo 144,

I. Son ciudadanas y ciudadanos todas las bolivianas y todos los bolivianos, y ejercerán su ciudadanía a partir de los 18 años de edad, cualesquiera sean sus niveles de instrucción, ocupación o renta. II. La ciudadanía consiste: 1. En concurrir como elector o elegible a la formación y al ejercicio de funciones en los órganos del poder público, y 2. En el derecho a ejercer funciones públicas sin otro requisito que la idoneidad, salvo las excepciones establecidas en la Ley.

No obstante ampliar la esfera de la igualdad en muchísimos aspectos, la constitución falla al no tomar en cuenta que en una formación social abigarrada y multisocietal la igualdad debe pensarse como igualdad intersocietal (entre sociedades, pueblos y culturas al interior del estado), y no solo como intrasocietal (entre individuos al interior del estado y de la sociedad), según proponen el multiculturalismo anglosajón y la interculturalidad europea, amparados en el marco doctrinario del liberalismo y los derechos humanos (Tapia 2006, 36-46; ver Trigo 2012, 151ss). Una ciudadanía auténticamente multicultural debería responder a las condiciones multisociales y reconocer y producir igualdad entre pueblos y culturas, no solo entre los individuos pertenecientes a diversas culturas dentro del país. Para ello, se debe prestar atención a las prácticas de reciprocidad que regulan la vida comunitaria y el valor atribuido al cumplimiento de deberes respecto a la comunidad. En contraste con la ciudadanía liberal, cuya premisa es garantizar los derechos del individuo frente a la sociedad, el comunero garantiza los derechos comunitarios mediante el ejercicio de sus deberes para con la comunidad. Por ello, insiste, para pensar la igualdad entre pueblos y culturas no se debe partir de lo individual sino de lo social y lo político, pues mientras se piense la ciudadanía multicultural como una ampliación de los derechos individuales, se mantendrá intacta la dominación del marco estatal y jurídico de la cultura dominante (Tapia 2006, 44-52). Una ciudadanía plurinacional atenta a la

condición multisocietal del país debería repensarse como un aprendizaje de deberes cívicos más que como el acopio de derechos.

La discusión sobre la lucha en torno a la ciudadanía está íntimamente relacionada a la lucha por la democracia, la construcción del estado nacional y la superación de la colonialidad, temas todos que confluyen en las formas históricas de articulación de los pueblos y sociedades de Bolivia al capitalismo mundial. Esto obviamente implica recurrir a la economía política, a mi entender la única vía de análisis fructífera para aprehender a fondo la heterogeneidad histórico-estructural impuesta por la colonialidad. El argumento es en apariencia muy simple: primero, el colonialismo involucra la subsunción formal de las economías y sociedades colonizadas al régimen global capitalista y la circulación mercantil; segundo, la construcción exitosa del estado nacional, moderno y liberal implica la subsunción real de la sociedad a la lógica y la forma del valor, lo cual implica no solo la mercantilización de la fuerza de trabajo y la organización capitalista del modo de producción, circulación y consumo, sino además y fundamentalmente, la regulación de la reproducción y de la vida, la transformación del horizonte epistémico y la disposición de nuevos patrones de subjetivación; tercero, la existencia al interior del estado de formas no capitalistas, apenas subsumidas formalmente a los circuitos mercantiles, denota la persistencia de formas residuales coloniales –las bases y las bazas de la colonialidad– y revela la construcción inacabada o defectuosa de una nación moderna y liberal.

Dejemos a Tapia:

En el seno de la tradición marxista hay una línea de trabajo que ha establecido a partir de Marx una fuerte relación entre la forma del estado y la forma y la ley del valor, es decir, el estado corresponde a aquellos territorios en los que se ha implantado de manera dominante o exclusiva la ley del valor. Uno podría decir que allá donde se ha implantado de manera exclusiva la ley del valor estamos en las condiciones de lo que llamó subsunción real. Donde la ley del valor es dominante pero no exclusiva estaríamos todavía en la diversidad de configuraciones en las que existe lo que Marx llamó subsunción formal, es decir, la subordinación de otras formas de trabajo, de producción y sus estructuras sociales a las estructuras capitalistas. (Tapia 2010, 98)

Lo que me interesa destacar es de qué manera la subsunción real de las fuerzas

productivas modifica las maneras de vivir y de pensar y de sentir, los habitus sociales, los patrones de subjetividad y las pautas de ciudadanía:

Es sobre esta predisposición elemental de la cohesión social existente ahora como cohesión en-el-valor de los productos del trabajo (incluido entonces también el ser humano), que ha de completarse la subsunción formal del proceso de trabajo social a la forma valor (...). La sustancia nacional subjetiva es ahora el estado de desprendimiento, de pérdida, de ausencia de las anteriores identidades social-reproductivas. Es una sustancialización por ausencia, negativa (...) la creación de la intersubjetivación como producto específico de la (re)producción social organizada en el Estado: el valor como sustancia nacional materializada en el Estado. (García Linera 2009, 210)

En su lectura de la colonialidad, tanto García Linera como Tapia ponen el énfasis en las lógicas y dinámicas del capitalismo mismo, de modo que el abigarramiento colonial sería consecuencia de la articulación combinada y siempre inestable entre distintos modos de producción –correspondientes a sociedades comunitarias, civilizaciones agrarias y culturas ecológicas, por ejemplo– subsumidos apenas formalmente a la economía capitalista dominante:

La cualidad del colonialismo en general y del “colonialismo interno” en particular vendrá dada inicialmente por la supeditación formal de las relaciones sociales de las estructuras comunales al capital y, por tal motivo, simultáneamente, por la constitución de los miembros de la entidad comunal en clase respecto a las clases sociales que configuran la realidad capitalista externa que los engloba. (García Linera 2008, 91)

Así entendida, la colonialidad, en cualquiera de sus formas históricas, sería, más que una condición cultural, una condición reproductiva de las relaciones sociales que sostienen al sistema capitalista y permiten la apropiación del excedente. Desde tiempos coloniales pero más aún desde la república, la subsunción formal de las economías comunales a la economía capitalista “nacional” articulada a la economía mundial convierte a los indígenas comuneros en una clase social, en campesinos: “Los miembros de una comunidad en cualquiera de sus formas y por sus vínculos ineludibles frente a estructuras sociales mayores y dominantes, son por tanto, clase social (Que) no sean una clase ‘clásica’ de la sociedad moderna, no elude su existencia

histórica” (García Linera 2008, 90). Conversión esta que impregna y transforma las relaciones sociales al interior mismo de las comunidades, entre los que se quedan y los que migran, entre campesinos pobres y ricos, entre obreros y comerciantes o transportistas acomodados, estratificaciones que responden a la inserción de la economía comunitaria en los mercados locales y regionales a través de múltiples flujos mercantiles, rutas comerciales y cadenas de producción y distribución rural-urbanas que registran, desde tiempos coloniales, la articulación de los pueblos indígenas a la modernidad (Rivera Cusicanqui 2010a, 31). La comunidad no es inmune a la estratificación social, como no es inmune al individualismo neoliberal el comunero emigrado a la ciudad:

La comunidad personifica una contradictoria racionalidad, diferente a la del valor mercantil, pero subsumida formalmente por ella desde hace siglos, lo que significa que en su autonomía primigenia respecto al capital y centrada en el orden técnico procesual del trabajo inmediato, se halla sistemáticamente deformada, retorcida y readecuada por los requerimientos acumulativos, primero del capital comercial y luego del industrial. (García Linera 2008, 205)

Aun cuando señala con admiración la historia de lucha y resistencia comunitaria, y en qué medida constituye un modelo social y económico, político y ético, ecológico y epistémico potencialmente revolucionario, no deja de recalcar que es “a la vez, y esto no hay que eludirlo (una forma) de socialización fragmentada, subyugada por poderes externos e internos, que la colocan como palpable realidad subordinada” (García Linera 2008, 204). Esta línea de análisis autoriza a García Linera a insistir –reclamando una postura marxista desmarcada del materialismo histórico– en la primacía epistémica de la categoría de clase sobre la de etnia, y sostener que si las clases sociales tienen, históricamente y no sólo en Bolivia, un origen y una dimensión étnica, en una sociedad doblemente regulada por las lógicas del capital y la colonialidad, las clases sociales son construidas de acuerdo a estratificaciones étnicas. Recuerda, al respecto, la invención bajo la colonia y con fines específicamente tributarios y fiscales de la categoría étnica “indio”, clasificación que además de diluir las identidades autóctonas, estableció una división del trabajo, una jerarquización de saberes y una estructura de enclausamiento social vigente hasta el día de hoy, ideas compartidas por Rivera Cusicanqui y

otros investigadores de la sociedad colonial (García 2008, 204-212; Rivera Cusicanqui 2010b, 181; De la Cadena 2000, 2).

La subsunción formal de la economía comunal que, como hemos visto, se origina en tiempos coloniales –la república de españoles y la república de indios– y atraviesa tanto la república oligárquico-patrimonial como la república sindical-populista, continúa imbricada a una nueva y más profunda subsunción real, renovada y ampliada al resto de la sociedad, bajo el modelo neoliberal y el régimen de acumulación global, flexible y combinado, que impone una nueva distribución internacional y transnacional del trabajo y el consumo. Esto hace desaparecer al clásico proletariado industrial, que es remplazado por una ubicua, amorfa, atomizada clase trabajadora. Este nuevo proletario, desgajado de una comunidad laboral y librado a su propia suerte como empresario de su fuerza de trabajo en un mercado laboral salvaje, carece de la concentración geográfica, las estructuras de pertenencia, los vínculos de solidaridad y el horizonte de previsibilidad del obrero de antaño. Deja, en una palabra, de tener una clase para sí pero no de pertenecer a una clase en sí. Pierde su conciencia de clase, pero adquiere a cambio la ciudadanía indolente y delegante que otorga el mercado, una individualidad empresarial y exitista falaz y doblemente alienada, por cuanto permanece atrapado en la esfera de la subsunción formal del trabajo como ciudadano nacional de segunda aunque sea interpelado por el mercado neoliberal como consumidor global: “Tenemos, entonces, mercantilización sin proletarización clasista, o una baja intensidad en tanto constitución de sujetos y lucha de clases organizada. Esto es parte de la estrategia de dominación” (Tapia 2008, 122).

Así como en los albores del siglo XIX ocurriera lo que Polanyi denominara “la gran transformación” (2007), para referirse a subsunción real del trabajo vivo y de la naturaleza a la economía de mercado y a la creación de la sociedad de mercado, bajo el actual régimen de acumulación global, flexible y combinado estaríamos viviendo, como sugiere Alain Lipietz (1996), una segunda gran transformación, tan radical, si no más, que la primera, en la cual todas aquellas esferas que guardaban cierto grado de autonomía respecto al capital –desde la reproducción de la vida y la fuerza de trabajo en la esfera doméstica a las esferas del ocio, los afectos, el cuerpo y la subjetividad–, resultan también subsumidas a la lógica de la mercancía. O

dicho en otros términos, estaríamos presenciando la culminación del proceso de subsunción real, ya no meramente formal y parcial, de las esferas del trabajo y de la vida, el conocimiento y la afectividad, a la órbita del capital (Trigo 2012, 251ss; García Linera 2009, 142). Sin embargo, la expansión del consumismo, las lógicas del mercado y la ética neoliberal se han visto acompañadas en Bolivia –como en gran parte de las periferias– por una intensificación de las estructuras más arraigadas de colonialismo interno, dando una nueva vuelta de tuerca a la colonialidad:

Esto significa que la subsunción real de los procesos de trabajo bajo el capital, esto es, la propiedad privada como fundamento de identidad social y la tecnología como regulador de las disposiciones corporales, no es un hecho consumado. Si la economía funciona, si existe producción, mercado, acumulación, es porque gran parte de la sociedad urbana y rural marcha sobre lazos de parentesco, sobre lógicas productivas no totalmente mercantilizadas, con individualidades definidas por su entorno colectivo filial o comunal, con saberes y técnicas económicas no-capitalistas, etcétera. Las estructuras corporativas como formas de organización política local (sindicatos, juntas vecinales, ayllus), las redes de parentesco como recursos productivos que limitan la abstractalización (sic) mercantil del uso de la fuerza de trabajo, etc., originan identidades políticas y prácticas políticas que limitan estructuralmente la eficacia de los dispositivos liberales de (des)politización social. En tanto se mantenga la subsunción formal del trabajo al capital, la individualidad liberal es una falsificación administrativa de complejas y abigarradas formas de individualización social. (García Linera 2008, 148-9)

En esta lectura de la condición colonial, tanto García Linera como Tapia ponen el énfasis en las lógicas y dinámicas del capitalismo mismo, de modo que el abigarramiento o la heterogeneidad histórico-estructural producida por la colonialidad sería consecuencia de la articulación combinada y siempre inestable entre distintos modos de producción – correspondientes a sociedades comunitarias, civilizaciones agrarias y culturas ecológicas, por ejemplo– subsumidos apenas formalmente a la economía capitalista dominante. Así entendida, la *colonialidad* garantizaría, además de una condición cultural, la reproducción de las relaciones sociales que sostienen el sistema y permiten la apropiación del excedente.

En este sentido, la intensa y por momentos violenta agitación política de las últimas décadas ha instalado como protagonistas en la escena boliviana a los nuevos movimientos indígenas y sociales, cuyas demandas y modos de lucha han transformado Bolivia para siempre.

Lo que une a las diversas organizaciones sindicales campesinas, organizaciones de pueblos indígenas, y también movimientos sociales contra la privatización del agua, el gas y la tierra, no es una identidad cultural en la que se comparte un mismo origen étnico, sino lo que los une es el proyecto de nacionalización, de control sobre los recursos naturales del país, como condición para poder financiar una reforma y redirección de estado, que recomponga de manera multicultural la presencia más igualitaria de todos estos sectores y pueblos en el seno de la forma de gobierno del país. (Tapia 2006, 60)

De acuerdo a Tapia, no se trata de un movimiento de reivindicación cultural sino de demandas políticas, del mismo modo que el movimiento excede los marcos identitarios étnicos. Lo que está en juego es la misma soberanía nacional, puesta en jaque una vez más por la política neoliberal de privatizaciones y desnacionalizaciones de bienes y servicios considerados de utilidad pública o bien común, como el agua y la energía, pero también su defensa y reclamo como valores de uso comunal o colectivo, condición amenazada por su intempestiva comercialización (Rivera Cusicanqui 2010a, 66). Esto probaría, según nuestros críticos, que estamos ante una lucha por la apropiación y el uso del excedente económico social, de “la parte maldita”, como argumenta Tapia siguiendo a Georges Bataille, aquello cuyo uso determina el sujeto de la soberanía y establece los límites de la libertad (Tapia 2008, 25ss).

Se trata de movimientos sociales que se configuran a partir de demandas puntuales y acciones concretas en la confluencia de movimientos étnicos con diversos sectores de la sociedad civil que terminan desbordando la esfera de la política (institucional e institucionalizada) para actuar directamente en lo político (Arditi 1988). Como dice Tapia, “Un movimiento social empieza a configurarse cuando la acción colectiva empieza a desbordar los lugares estables de la política, tanto en el seno de la sociedad civil como en el del estado, y se mueve a través de la sociedad buscando solidaridades y aliados en torno a un cuestionamiento sobre los criterios y formas de distribución de la riqueza social o de los propios principios de

organización de la sociedad, del estado y del gobierno” (Tapia 53). Su carácter nómada, fluido, desordenado, espontáneo, que privilegia la “acción normativa” por sobre la “acción comunicativa”, como sugiere García Linera, o la acción directa de la política en la calle (marchas, bloqueos, concentraciones, asedios, movilizaciones que llegan a un alto grado de confrontación) por sobre las normas liberales de la política electoral, hace que estos movimientos políticos reinventen la política y sean *menos un movimiento político que la política en movimiento*, probablemente el único tipo de política posible para sectores subalternizados por “una institucionalidad republicana que aparenta modernidad en una sociedad que carece (...) de las bases estructurales y materiales de esa modernidad imaginada” (García Linera 2008, 340).

Si partimos de la consideración del carácter abigarrado de la formación *societal* boliviana, deberíamos pensar a estos movimientos como *sociales* y a su lucha como descolonizadora, pues no se trata apenas de la movilización de ciertos sectores de la sociedad que buscan reformar el orden social y político del que forman parte orgánica, sino de la irrupción en la institucionalidad estatal de sociedades subalternizadas por el colonialismo interno. En este sentido, estamos ante movimientos sociales y políticos que se alzan contra la *colonialidad* (Tapia 2008, 63). De ahí que, siguiendo a Zavaleta Mercado, se podría concluir que esta es la forma de la masa, sujeto social que emerge de la dialéctica de dominación masacre/rebelión (Rivera Cusicanqui 2010a, 75) y materializan estructuras de rebelión que articulan “una forma de organización; una historia común más o menos compartida en tanto experiencia de hechos y sentidos; una memoria; un proceso de acumulación histórica; proyectos políticos; la constitución de identidades y sujetos políticos; todo esto en relación con un horizonte de clivajes sociales y políticos o de lo que podemos llamar una estructura de conflicto” (Tapia 2008, 70). He aquí la emergencia de la forma multitud, concepto central zavaletiano retomado y adaptado por García Linera, quien dándole un giro netamente gramsciano –a pesar de su afinidad con Antonio Negri– piensa la multitud “como bloque de acción colectiva que articula estructuras organizadas autónomas de las clases subalternas en torno a construcciones discursivas y simbólicas de hegemonía, que tienen la particularidad de variar en su origen entre distintos segmentos de clases subalternas” (García Linera 2008, 294).

Al contrario de la muchedumbre, que permite agregar individualidades sin filiación o identidad alguna con el movimiento a no ser la euforia que surge de la acción colectiva, o de la multitud, que para Zavaleta adquiere forma en la acción de la plebe, para García Linera la forma multitud se constituye en la agregación de individuos, como una asociación de asociaciones de base territorial donde los individuos se reconocen y actúan al unísono en pro de un objetivo común:

En este sentido, la multitud es una red organizativa bastante flexible, hasta cierto punto laxa, que presentando un eje de aglutinación bastante sólido y permanente es capaz no solo de convocar, dirigir y “arrastrar”, como lo hacía la COB, a otras formas organizativas y a una inmensa cantidad de ciudadanos “suelos”, que por su precariedad laboral, por los procesos de modernización e individualización carecen de fidelidades tradicionales, sino que además es una estructura de movilización capaz de integrar a sus propias redes a la dinámica interna de deliberación, resolución y acción, a individualidades y asociaciones a fin de emprender la búsqueda de un objetivo de manera inmediata o a largo plazo. (García Linera 2008, 298)

Si los análisis de Tapia y García Linera se apoyan fuertemente en la economía política, la lectura de la condición colonial que realiza Rivera Cusicanqui pone el énfasis más en los procesos históricos, las prácticas culturales y los imaginarios colectivos. Ello no obsta que en su análisis recurra a la descripción minuciosa de estructuras productivas, prácticas económicas y relaciones sociales a partir de las cuales se constituyen identidades colectivas y se generan conflictos. Así, por ejemplo, complementa lo que serían “contradicciones sociales fundamentales” con un análisis muy fino del entramado de las relaciones de poder, las múltiples formas de la violencia y la estratificación étnico-social mediante una compleja “cadena de relaciones de dominación colonial” en la interrelación social y lingüística en la vida cotidiana (Rivera Cusicanqui 2010a). Al aumentar la lente para producir una descripción densa y apretada de los acontecimientos, Rivera Cusicanqui también pone el acento en la materialidad social, pero buscando ofrecer un macro-relato capaz de aprehender los procesos de larga duración. Para ello, reelabora teóricamente la idea del *colonialismo interno*, acuñada allá por los 60 por Pablo González Casanova (1969), “como un conjunto de contradicciones diacrónicas de diversa profundidad, que emergen a la superficie de la contemporaneidad, y cruzan, por

tanto, las esferas coetáneas de los modos de producción, los sistemas político estatales y las ideologías ancladas en la homogeneidad cultural” (Rivera Cusicanqui 2010b, 36). Partiendo también de la noción de abigarramiento de Zavaleta Mercado, busca elaborar un marco conceptual capaz de dar cuenta de la coexistencia simultánea en la realidad contemporánea de distintas formaciones societales, horizontes epistémicos o ciclos históricos que atraviesan las esferas de la producción, la política, la institucionalidad estatal, la ideología y la cultura. Permítaseme la cita, pues compendia lo más jugoso de su propuesta:

...la hipótesis central que orienta el conjunto del trabajo, es que en la contemporaneidad boliviana opera, en forma subyacente, un modo de dominación sustentado en un horizonte colonial de larga duración, al cual se han articulado –pero sin superarlo ni modificarlo completamente– los ciclos más recientes del liberalismo y el populismo. Estos horizontes recientes han conseguido tan sólo refuncionalizar las estructuras coloniales de larga duración, convirtiéndolas en modalidades de colonialismo interno que continúan siendo cruciales a la hora de explicar la estratificación interna de la sociedad boliviana, sus contradicciones sociales fundamentales y los mecanismos específicos de exclusión-segregación que caracterizan la estructura política y estatal del país y que están en la base de las formas de violencia estructural más profundas y latentes. (Rivera Cusicanqui 2010b, 37)

A diferencia del grado de abstracción de nociones como “la simultaneidad de lo no simultáneo”, la metáfora de “horizonte” propuesta por Rivera Cusicanqui alude a contradicciones socio-culturales históricamente irresueltas y ofrece la ventaja, respecto al “abigarramiento” de Zavaleta Mercado, de incluir la dimensión cultural correspondiente a un ciclo histórico dado. De acuerdo a esto, la realidad boliviana actual no se podría explicar cabalmente sin la persistencia de esa estructura colonial profunda, horizonte epistémico sobre el cual se han ido solapando sucesivos horizontes modernizadores, dando así lugar a distintas modalidades de colonialismo interno que regulan la estratificación social, las formas político-institucionales y los habitus de racismo y exclusión. Y llega así a la conclusión de que tanto la identidad india, como la mestiza, como la *q’ara*, han sido forjadas en el marco estructurador del colonialismo interno. Cada horizonte histórico operaría simultáneamente en varias dimensiones

que se solapan, traslapan, entrecruzan o invalidan, desde las relaciones de producción y las formas de dominación política, hasta el campo de las ideologías, los afectos y las memorias donde se decantan las identidades y los imaginarios, pasando, por supuesto, por la esfera cotidiana de la praxis social. Y esta última es central, porque es allí donde se procesan día a día, cuerpo a cuerpo, cara a cara, las mil formas que adopta el ejercicio del poder y del saber, encarnado y naturalizado en habitus de prestigio y discriminación,

...condicionando tanto las conductas “objetivas” como las expresiones no verbales y la propia producción del discurso (...) La profunda huella represiva del colonialismo –ya lo ha postulado Frantz Fanon para el caso de África– marca a hierro las identidades postcoloniales, inscribiendo en ellas disyunciones, conflictos y una trama muy compleja de elementos afirmativos, que se combinan con prácticas de autorechazo y negación. Pero esta matriz de comportamientos culturales no sólo afecta a los “indígenas”, también a los variopintos estratos del “mestizaje” y el “cholaje”, y hasta a los propios *q’aras* que reproducen, en sus viajes por el norte, el comportamiento dual del provinciano andino inmigrado. (Rivera Cusicanqui 2010b, 117)

Esta interiorización de las pautas intersubjetivas de la colonialidad, que alcanza incluso a los sectores dominantes, produce en los individuos de origen indígena sentimientos de degradación y humillación, captados en la idea de “empequeñecimiento” que se asocia a la condición humillante de la servidumbre (Rivera Cusicanqui 2010c, 27). Y aquí es donde llegamos, a mi entender, a la contribución más importante de Rivera Cusicanqui, tanto intelectual como éticamente. Arrastrada por los acontecimientos históricos, vivió la paradoja y el dilema de tantos otros mestizos urbanos, de sentir la necesidad de adoptar una identidad política katarista aun reconociendo su identidad cultural mestiza. “Yo intuía –dice– que la opresión femenina y la opresión india entrañaban similares sufrimientos: el silencio cultural impuesto o autoimpuesto, el tener que aceptar una identidad atribuida desde fuera, la paradoja de luchar por la igualdad y al mismo tiempo defender la diferencia. De todas maneras, eso eludía el tema central: ¿cómo es que podía ser mestiza, castellano hablante y sentirme a la vez tan profundamente interpelada por la causa katarista, que aparentemente me negaba y excluía?” (Rivera Cusicanqui 2010b, 65). En vez de renegar de lo mestizo y esencializar lo aymara, opta

por el camino más difícil y se mete de lleno en la contradicción, es decir, en la fragua de las sociedades latinoamericanas, el mestizaje:

De este modo, el intento de ejercitar una mirada antropológica y étnica sobre el tema del mestizaje, resultó en un radical distanciamiento frente a las habituales interpretaciones que consideran al mestizo andino como producto de un armonioso melting pot donde se habrían fundido los metales de la diversidad cultural colonial, formando un único y homogéneo tipo social, en el cual ya habrían desaparecido los rasgos conflictivos de la estructura de castas original. Por el contrario, y analizando datos de investigaciones antropológicas recientes, he planteado la idea de que el mestizaje conduce a un reforzamiento de la estructura de castas, mediante un complejo juego de mecanismos de segregación, exclusión y autoexclusión que subordinan a los sectores cholos urbanos a los mecanismos clientelares propuestos por el sistema político tradicional y los condenan a la degradación, el anonimato colectivo y la pérdida de un perfil diferenciado. (Rivera Cusicanqui 2010b, 35)

Mientras muchos críticos se quedan en la denuncia y descalificación del mestizaje como un designio racista de asimilación monocultural o como un instrumento de asimilación estatal, Rivera Cusicanqui, que se sabe mestiza y ha vivido en carne propia las miserias y las angustias del mestizo, nos proporciona una reflexión teórica sobre el mestizaje como *taypi*, espacio intermedio, de la ambigüedad y la contradicción. “Personalmente”, dice, “no me considero q’ara (culturalmente desnuda, usurpadora de lo ajeno) porque he reconocido plenamente mi origen doble, aymara y europeo, y porque vivo de mi propio esfuerzo. Por eso, me considero ch’ixi, y considero a ésta la traducción más adecuada de la mezcla abigarrada que somos las y los llamados mestizas y mestizos.” Y agrega luego: “La noción ch’ixi, como muchas otras (allqa, ayni) obedece a la idea aymara de algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluido” (Rivera Cusicanqui 2010c, 69). Un color gris ch’ixi es blanco y no es blanco a la vez, es blanco y también es negro, su contrario. La piedra ch’ixi, por ello, esconde en su seno animales míticos como la serpiente, el lagarto, las arañas o el sapo, animales ch’ixi que pertenecen a tiempos inmemoriales, a jaya mara, aymara. Tiempos de la indiferenciación, cuando los animales hablaban con los humanos. La potencia de lo indiferenciado es que conjuga los

opuestos. Así como el allqamari conjuga el blanco y el negro en simétrica perfección, lo ch'ixi conjuga el mundo indio con su opuesto, sin mezclarse nunca con él." La concepción vital se complementa con el discernimiento intelectual, y así "La noción de ch'ixi (...) equivale a la de sociedad abigarrada de Zavaleta", sostiene, aunque sería mejor decir que la complementa, "y plantea la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan o se complementan" (Rivera Cusicanqui 2010c, 70). Esto le lleva a concluir, a diferencia de otras corrientes decoloniales o descolonizadoras, indianistas o interculturales, que "El pensamiento descolonizador que nos permitirá construir esta Bolivia renovada, genuinamente multicultural y descolonizada, parte de la afirmación de ese nosotros bilingüe, abigarrado y ch'ixi, que se proyecta como cultura, teoría, epistemología, política de estado y también como definición nueva del bienestar y el 'desarrollo'" (Rivera Cusicanqui 2010c, 73). Desde la realidad conflictiva y aflictiva del mestizo y la mestiza, con las herramientas occidentales de la historia y con la lección de la sabiduría aymara, puede plantarse:

qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani

(Mirando al pasado para caminar por el presente y el futuro)

(Rivera Cusicanqui 2010a, 17)

Obras citadas

- Albo, Xavier. *Identidad étnica y política*. La Paz: CIPCA, 2002.
- Arditi, Benjamín. “Expansividad de lo social, recodificación de lo ‘político’”. Fernando Calderón et. al. *Imágenes desconocidas. La modernidad en la encrucijada postmoderna*. Buenos Aires: CLACSO, 1988.
- Arguedas, José María et al. *¿He vivido en vano? Mesa redonda sobre Todas las sangres. 23 de junio de 1965*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1985.
- Castro Gómez, Santiago. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Bogotá: Universidad del Cauca, 2005.
- Cornejo Polar, Antonio. “El indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estatuto socio-cultural”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 7/8 (1978): 7-21.
- . *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Horizonte, 1994.
- Coronil, Fernando. “Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories”, *Cultural Anthropology* 11/1 (1996).
- . “Más allá del occidentalismo: hacia categorías neohistóricas no-imperialistas”. En Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta, eds. *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: University of San Francisco/Porrúa, 1998.
- . “Del eurocentrismo al globocentrismo: la naturaleza del poscolonialismo.” *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Edgardo Lander, ed. Caracas: Universidad Central de Venezuela/UNESCO, 2000.
- De Soto, Hernando. *El otro sendero. La revolución informal*. Lima: Editorial El Barranco, 1986.
- Del Sarto, Ana, Alicia Ríos y Abril Trigo eds. *The Latin American Cultural Studies Reader*. Durham: Duke University Press, 2004.
- Dussel, Enrique. *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. La Paz: Plural/Universidad Mayor de San Andrés, 1994.
- Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, 2009.

Fernández Retamar, Roberto. "Nuestra América y Occidente". *Casa de las Américas* 16.98 (1976): 36-57.

García Linera, Álvaro. *La potencia plebeya*. Buenos Aires: CLACSO/Prometeo Libros, 2008.

---. *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal*. La Paz: CLACSO/Muela del Diablo/ Comuna, 2009.

---, En "El estado en transición. Bloque de poder y punto de bifurcación". En *El estado. Campo de lucha*. Álvaro García Linera, Raúl Prada, Luis Tapia y Óscar Vega Camacho. La Paz: CLACSO/Muela del diablo/Comuna, 2010.

Lander, Edgardo. "Eurocentrism and Colonialism in Latin American Social Thought." *Nepantla: Views from the South* 1:3 (2000): 519-532.

Lipietz, Alain. "The next transformation." Michele Cangiani, ed. *The Milano Papers: Essays in Societal Alternatives*. Montreal: Black Rose Books, 1996.

Lugones, María. "The Coloniality of Gender". *Worlds and Knowledges Otherwise* 2.2 (2008): 1-17

Marshall, T. H. "Citizenship and Social Class." Jeff Manza y Michael Sauder, eds. *Inequality and Society*. New York: W.W. Norton, 2009.

Mendoza, Breny. "La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano". En *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. Yuderkis Espinosa Miñoso, coord.. Buenos Aires: En la frontera, 2010, 19-36.

Mignolo, Walter. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000a.

---. "(Post)Occidentalism, (Post)Coloniality, and (Post)Subaltern Rationality". En *The Pre-Occupation of Postcolonial Studies*. Fawzia Afzal-Khan and Kalpana Seshadri-Crooks, eds. Durham: Duke University Press, 2000b, 86–118.

---. "Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica." Walsh, Catherine, Freya Schiwiy y Santiago Castro-Gómez, eds. *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del*

- conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino.* Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Ediciones Abya Yala, 2002.
- . "Delinking". *Cultural Studies* 21.2-3. 2007: 449-514.
- . *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options.* Durham: Duke University Press, 2011.
- Negri, Toni, et al. *Imperio, multitud y sociedad abigarrada.* La Paz: CLACSO/Muela del diablo/Comuna/Vicepresidencia de la República, 2008.
- Polanyi, Karl. *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico.* Madrid/Buenos Aires: Ediciones de la Piqueta/Quipu Editorial, 2007.
- Quijano, Aníbal. *Dependencia, urbanización y cambio social en Latinoamérica.* Lima: Mosca Azul Editores, 1977.
- . *Problema agrario y movimientos campesinos.* Lima: Mosca Azul Editores, 1979.
- . *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú.* Lima: Mosca Azul Editores, 1980.
- . *Introducción a Mariátegui.* México: Ediciones Era, 1981.
- . *Modernidad, identidad y utopía en América Latina.* Lima: Sociedad y política ediciones, 1988.
- . "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina." Edgardo Lander, ed. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.* Caracas: UNESCO/Ediciones Faces-UCV, 2000.
- . "El 'Movimiento indígena' y las cuestiones pendientes en América Latina". *Review (Fernand Braudel Center)* 29.2 *From Postcolonial Studies to Decolonial Studies: Decolonizing Postcolonial Studies.* (2006): 189-220.
- . "Coloniality and Modernity/Rationality". *Cultural Studies* 21.2-3 (2007a): 168-178.
- . "Questioning 'Race'". *Socialism and Democracy* 21.1 (2007b): 45-53.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Oprimidos pero no vencidos.* La Paz: La mirada salvaje, 2010a.
- . *Violencias (re)encubiertas en Bolivia.* La Paz: La mirada salvaje/Editorial Piedra Rota, 2010b.
- . *Ch'ixinacax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores.* Buenos Aires: Tinta Limón, 2010c.

- Rochabrún, Guillermo, ed. *¿He vivido en vano? Mesa redonda sobre Todas las sangres. 23 de junio de 1965*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú/Instituto de Estudios Peruanos, 2000.
- Tapia, Luis. *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad*. La Paz: CIDES/Muela del diablo, 2002.
- . *La invención del núcleo común. Ciudadanía y gobierno multisocietal*. La Paz: Muela del diablo, 2006.
- . *Política salvaje*. La Paz: CLACSO/Muela del diablo/Comuna, 2008.
- . "El estado en condiciones de abigarramiento". En *El estado. Campo de lucha*. Álvaro García Linera, Raúl Prada, Luis Tapia y Óscar Vega Camacho. La Paz: CLACSO/Muela del diablo/Comuna, 2010.
- Trigo, Abril. *Crisis y transfiguración de los estudios culturales latinoamericanos*. Santiago: Cuarto Propio, 2012.
- Wallerstein, Immanuel. *The Capitalist World-Economy*. New York: Cambridge University Press, 1976.
- . *Historical Capitalism*. London: Verso, 1983.
- . *Geopolitics and Geoculture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Walsh, Catherine. "Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad". *Signo y Pensamiento* 24.46 (2005): 39-50.
- . "(Re)pensamiento crítico y (de)colonialidad". Introducción a *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Catherine Walsh, ed. Quito: Universidad andina Simón Bolívar/Abya Yala, 2005.
- . *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad. Ensayos desde Abya Yala*. Quito: Abya Yala/ICCI-ARY, 2012.
- Walsh, Catherine, ed. *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Ediciones Abya Yala, 2003.
- Zavaleta Mercado, René. *El poder dual en América Latina. Estudio de los casos de Bolivia y Chile*. México: Siglo XXI, 1974.
- . *Bolivia hoy*. México, Siglo XXI, 1983.

Notas

¹ “Yo creo en verdad (...) que (...) en la novela (...) aparece un poco la estructura de casta de manera muy simplistamente elaborada. Yo me inclinaría a creer que en este momento no es ya posible hablar en esos términos así explícitos de una situación de casta en el país. (...) Lo indio no puede ser más tomado en este momento ni desde el punto de vista racial ni desde el punto de vista estrictamente de castas. (...) Pero, ¿qué es lo indio? Lo indio de alguna manera es algo que puede contener a grosso modo variados elementos, elementos que provienen de la cultura prehispánica, pero totalmente modificados por la influencia de la cultura hispánica posterior, colonial, postcolonial y los elementos republicanos actuales; que han incorporado al mismo tiempo elementos de la cultura hispánica, también reinterpretados y modificados, que ha incorporado elementos de la cultura occidental posterior, igualmente reinterpretados y modificados, pero que todavía es legítimo hablar, para un sector de la población campesina del país, dentro de la cultura india, una medida en que todos estos elementos configuran una estructura, relativamente, aunque no totalmente, diferente de lo que podemos llamar también en términos menos vagos cultura occidental, o la versión criolla de la cultura occidental en el Perú. (...) Desde este punto de vista, creo también que la novela no refleja esta situación, que lo indio aparece como demasiado, total y culturalmente distinto a la versión criolla de la cultura occidental campesino. Yo no he encontrado sino un líder indio dentro de todos los sindicatos campesinos que yo he conocido. De manera que no existe liderazgo indio en el movimiento campesino de este momento. Aparece sólo por excepción y sólo de manera totalmente aislada y el líder indio está ya, él mismo en proceso de cholificación. No creo por eso que sea viable una solución indígena al problema campesino en este momento” (Quijano, en Arguedas et al 1985, 57-61). Coincido con Rochabrún en cuanto a que Quijano, al igual que la mayoría de los sociólogos y críticos reunidos en esa mesa redonda y con la sola excepción de Salazar, parecen incapaces de comprender la propuesta de Arguedas, y reaccionan replegándose en un esquema mental desarrollista y modernizador, binario y racionalista, científicista y eurocéntrico (Rochabrún 2000, 94-5). Resulta paradójico que Quijano, décadas más tarde, termine coincidiendo con Arguedas a partir del desarrollo de ideas e investigaciones propias que ya había realizado en el momento de aquella polémica que llevó a Arguedas al borde del suicidio. Agradezco a Ulises Juan Zevallos-Aguilar por haberme alertado respecto a esta importante polémica.

² Agradezco a Ana Del Sarto su orientación bibliográfica y sus atinadas recomendaciones respecto a este punto.

³ “Un pensador de la talla de Adam Smith ha señalado que la división del trabajo en la sociedad

dependía de la existencia de mercados o, como él decía, de la ‘propensión del hombre a cambiar bienes por bienes, bienes por servicios y unas cosas por otras’. De esta frase surgiría más tarde el concepto de ‘hombre económico’. Se puede decir, con mirada retrospectiva, que ninguna interpretación errónea del pasado se reveló nunca como una mejor profecía del futuro. Y ello es así porque, si bien hasta la época de Adam Smith esta propensión no se había manifestado a gran escala aún en la vida de ninguna de las comunidades observadas, y hasta entonces había sido como máximo un rasgo secundario de la vida económica, cien años más tarde un sistema industrial estaba en plena actividad en la mayor parte del planeta, lo que significaba, práctica y teóricamente, que el género humano estaba dirigido en todas sus actividades económicas -por no decir también políticas, intelectuales y espirituales- por esta única propensión particular. En la segunda mitad del siglo XIX Herbert Spencer, que únicamente tenía un conocimiento superficial de la economía, llegó a identificar el principio de la división del trabajo con el trueque y el intercambio, y, cincuenta años más tarde Ludwig von Mises y Walter Lippmann retomaban esta misma idea falsa. A partir de entonces la discusión fue inútil. Un magma de autores especialistas en economía política, historia social, filosofía política y sociología general habían seguido el ejemplo de Smith y habían hecho de su paradigma del salvaje entregado al trueque un axioma de sus ciencias respectivas. De hecho, las ideas de Adam Smith sobre la psicología económica del primer hombre eran tan falsas como las de Rousseau sobre la psicología política del buen salvaje. La división del trabajo, fenómeno tan antiguo como la sociedad, proviene de las diferencias relativas a los sexos, a la geografía y a las capacidades individuales; y la pretendida tendencia del hombre al trueque y al intercambio es casi completamente apócrifa” (Polanyi 2007, 86-7).

⁴ La posición de Quijano es muchísimo más sutil, como evidencian sus textos repetidamente, que la de otros poscolonialistas. En “El ‘Movimiento Indígena’ y las cuestiones pendientes en América Latina”, alerta de manera explícita sobre la posible despolitización que implica el culturalismo: “La mayor parte de la literatura [sobre movimientos indígenas] se refiere al tema de la identidad, aunque más bien como una demostración de la infinitud del discurso sobre la cultura, la multiculturalidad, la hibridez cultural, etc., en fin, de la siempre creciente familia de términos que envuelven la cuestión de la identidad para mantenerla lejos de la cuestión del poder” (Quijano 2006, 189).

⁵ Los textos de García Linera utilizados para este trabajo corresponden a su etapa autonomista y anti-estatista, anterior a la estrategia política etapista, estatista y desarrollista que ha promovido desde la Vice-presidencia de la República. Su accionar político desde el poder, así como su labor intelectual como ideólogo del régimen, es objeto de serias críticas y motivo de desavenencias y divisiones en el

movimiento indígena y en el campo de la izquierda. Quizás García Linera represente otro ejemplo de lo difícil que es hacer coincidir la praxis con la teoría. En todo caso, en este ensayo mi límite a esta última.