

ENTRE EL KATARISMO Y EL PACHACUTISMO: CUERPO HUMANO, CIENCIA SOCIAL Y PROCESOS VISCERALES EN BOLIVIA

Javier Sanjinés C.
Duke en los Andes

El presente ensayo afirma que el cuerpo humano es fuente esencial de la producción de los nuevos sentidos sociales y políticos. Este argumento es a primera vista poco obvio. En efecto, el cuerpo humano es generalmente considerado como un ícono de la espontaneidad, del deseo desenfrenado, ajeno a la razón, que pone en peligro la armonía social. Sin negar la espontaneidad muchas veces anárquica de lo corporal, queremos aquí abordar los aspectos en los que el cuerpo humano se integra con el simbolismo del orden político y social. De este modo, desde el dominio familiar del *cuerpo productivo*, y de sus procesos internos y externos, creemos ubicar tres tendencias de las ciencias sociales en Bolivia. La primera, a la que denominaremos *esquelética*, va ligada al modelo modernizador institucional que proponen los científicos políticos, quienes dan exclusivo énfasis a las mediaciones *verticales* y *estructurales* entre el estado y la sociedad. Nociones como «*governabilidad*» o como *ingeniería institucional* son, en nuestro criterio, conceptos *óseos*, *esqueléticos*, que hacen abstracción del hecho de que el cuerpo humano es el lazo umbilical con lo social. Desde un punto de vista fenomenológico, que es el que adoptamos en este ensayo, el cuerpo humano es nuestro emplazamiento social en el mundo. Puesto que lo corporal nos pone *a tono* con el mundo, pensamos que la visión ósea de la ciencia política da poca importancia al cuerpo, manteniéndose en una reflexión logocéntrica y de centrismo ocular —solo se puede ver con el ojo mental— que divide muy tajantemente entre la mente y los conceptos mentales, del cuerpo y sus procesos carnales.

La segunda, que explora la metáfora de *lo carnal*, enfatiza la función corporal en el espacio social. Tanto los antropólogos, como los sociólogos políticos, parecen desviarse de la imagen dominante del actor social como ente exclusivamente racional. Dado el predominio de la teoría de la acción racional

en el área de lo político, resulta importante contrarrestar dicho predominio con la idea de que la envoltura carnal es fundamental para el proceso de reciprocidad y de intercambio entre los seres humanos. Xavier Albó describe bien este hecho cuando expresa que «no ponemos en duda la importancia de continuar el análisis de la sociedad bajo los conceptos de clase social, pero cuestionamos muy seriamente la exclusividad de dicho análisis. *Es como un esqueleto sin carne. A fin de delinear nuestra identidad como pueblo, la silueta carnal es tan importante como el esqueleto*».¹ En efecto, el conocimiento carnal significa no solo la apreciación estética de la política como cuerpo, sino también la subversión del centrismo ocular que, como ya dijimos, está en la médula de los estudios politológicos, cuya búsqueda epistemológica tiende al hallazgo de ideas claras y racionales en torno a la institucionalización del estado.

Pero la metáfora de la carne no puede hacernos olvidar la urgencia del cambio social radical que plantea la teoría sociológica del *colonialismo interno*. Por ello, pensamos que esta tercera tendencia de las ciencias sociales, visceral por su fuerza contestataria, responde a las necesidades del análisis interno de naciones y territorios sometidos y explotados. Esta nueva experiencia de leer lo social desde las entrañas permite comprender que en sociedades plurales como la boliviana, las formas internas —las llamamos aquí viscerales— del colonialismo permanecen a lo largo de la historia, no obstante la antigüedad de la independencia nacional, la revolución del 52, la reforma agraria, la reciente participación popular, la simbología cívica y las ideologías nacionalistas e indigenistas.

A través de las metáforas del esqueleto, de la carne, y de las vísceras, buscamos presentar al lector poco enterado acerca de la amplia gama de intereses en torno al cuerpo humano, aspectos relacionados con el debate teórico entre la modernidad, la posmodernidad y la poscolonialidad. Puede ser que en la lectura de estas páginas algunos críticos encuentren que el empleo de las metáforas es todavía demasiado rígido, puesto que no explora las posibles vías comunicantes entre las tres zonas corporales; es también factible que un enfoque como el nuestro pueda ser acusado como disciplinariamente poco riguroso, desatento del análisis institucional que lleva a cabo la politología contemporánea. Sean cuales fueren las limitaciones de un enfoque fenomenológico como el nuestro, pensamos que su riqueza refleja la complejidad de los temas y la diversidad de los debates existentes en torno a la modernidad y a la posmodernidad de nuestros pueblos.

1. Xavier Albó, «Our Identity Starting from Pluralism in the Base», *The Postmodernism Debate in Latin America*, editado por John Beverley y José Oviedo en *boundary 2*, vol. 20, No. 3, 1993, 20. Las cursivas son nuestras.

1

Queremos de inmediato llamar la atención del lector hacia ese conjunto de imágenes que importantes científicos políticos, como René Antonio Mayorga, emplean en el estudio de la vida institucional de la sociedad boliviana. «Estructura» y «vértebras» son metáforas que ayudan a definir y apoyar las relaciones mediadoras entre el Estado y la sociedad. Son, por tanto, metáforas muy útiles para este modelo *vertical* de análisis que busca abrir el camino a una democracia representativa, después de treinta años de gobiernos autoritarios o cuasi-autoritarios. A las imágenes de *estructura*, *vértebra* y *sistema*, añadiría la de «ingeniería institucional»,² metáfora empleada en el intento de sobrepasar la crisis política y económica de las sociedades contemporáneas. En efecto, dicha ingeniería tiene mucho que ver con la *estructuración* eficiente del ente político, bajo el supuesto de que los partidos políticos han sido deficientes instrumentos mediadores entre el estado y la sociedad, y que esta falla es la que más necesitamos enfrentar.

Puesto que las instituciones son *formas* a través de las cuales se estructuran y disciplinan los procesos de toma de decisión de los estados, la ingeniería parece entender bien el *telos* de estas instituciones, es decir, la forma en que ellas deberían funcionar. De este modo, la *ingeniería institucional* tiene mucho que ver, como metáfora del esqueleto o armazón social, con las máquinas, su mecánica, diseño y funcionamiento. Se me ocurre, entonces, que *ingeniería institucional* es un título que expresa el parecido de las instituciones con las máquinas, es decir, con los mecanismos que deben *funcionar* y producir algo. Un concepto clave para el funcionamiento de esta *máquina* institucional es el de *governabilidad*, es decir, la capacidad para resolver conflictos políticos y sociales a través de procedimientos democráticos. En el nivel institucional, la gobernabilidad solo podría ser lograda a través de la modernización del sistema existente de partidos políticos, alejando dicho sistema de las ideologías populistas que predominaron no solo en Bolivia sino en toda América Latina durante las décadas pasadas. En consecuencia, gobernabilidad es

2. Ver *Democracia y gobernabilidad en América Latina*, René Antonio Mayorga, coordinador Venezuela, Nueva Sociedad, 1992, particularmente los ensayos de Mayorga, Eduardo Gamarra y James M. Malloy. Para un estudio más profundo de ingenierías, ver Giovanni Sartori, *Ingeniería constitucional comparada*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996. En los aspectos relacionados con el tema de la gobernabilidad, nótese que ella responde a una ingeniería política basada en la lógica instrumental. Más que progresiva y articuladora con el desarrollo social, la politología vela por el fortalecimiento de las instituciones estatales y se desentiende de aquellas nacidas de la sociedad. Desde esta óptica, la gobernabilidad es sistémica y de acercamiento al poder.

una forma de ingeniería institucional que se afirma fuertemente en la modernización del sistema de partidos. Y el modelo de modernización se apoya, a su vez, en la premisa de que el proceso de reforma institucional necesita fortalecer hoy, más que nunca, el sistema de partidos. Solo este fortalecimiento institucional podrá ahuyentar el peligro de aquél sea hecho presa de subjetividades micropolíticas que no son suficientemente racionales.

Queremos introducir unos breves comentarios a este marco de análisis. En primer lugar, se mueve dentro de una tajante división entre *sistema* y *mundo viviente*. Harry C. Boyte ha visto apropiadamente que «experimentamos esta división como el apartamiento entre lo inmediato, lo familiar, lo cotidiano, lo cercano a casa, por un lado, y, por el otro, las grandes instituciones y sistemas que nos abruma como montañas de granito que dominan el vasto panorama social con una lógica implacable».³ La observación de Boyte se aplica bien al modelo de modernización que aquí discutimos. Los cientistas políticos ponen, pues, poca atención en las formas cotidianas de reproducción social. Estas formas pueden bien ser las nuevas migraciones del campo a la ciudad, las mismas que crean un nuevo *conocimiento público* que tiene mucho que ver con lo que hoy en día se denomina «cultura de fronteras».⁴ Los nuevos actores sociales están ligados al desarrollo de una cultura urbana que abre *espacios públicos alternativos* (los mercados, las fiestas patronales, los rituales, etc.). Asociada a estos cambios se da una vigorosa infraestructura de información social creada a través de los sistemas radiales y televisivos de comunicación. Es claro que estos espacios públicos no son las instituciones de mediación tradicional entre el estado y la sociedad, sino instituciones pragmáticas de política popular que el modelo de modernización no toma en cuenta o rechaza como «antipolíticas».⁵

Es también importante aclarar que los cientistas políticos ponen poca atención en los aspectos culturales de los movimientos sociales, particularmente en aquellos vinculados con la formación de los estados nacionales. A partir del siglo XIX, la literatura latinoamericana fue una de las instituciones cruciales al desarrollo de la cultura nacional. Pero la función preponderante que la literatura cumple en el desarrollo de la cultura nacional argentina, por ejemplo, no se da en *literaturas menores* como la boliviana. Los cientistas sociales que han estudiado la crisis de legitimación social del estado boliviano no han visto la crisis de motivación social que está inscrita en obras representativas de la *alta cultura*. Esta crisis permite aventurar la hipótesis de que las culturas populares *en transición* a la democracia dejaron atrás los modelos *verticales* de

3. Harry C. Boyte, «The Pragmatic Ends of Popular Politics», *Habermas and the Public Sphere*, editado por Craig Calhoun, Massachusetts, MIT Press, 1993, p. 340.

4. Ver Iain Chambers, *Migración, cultura, identidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1995.

5. Ver René Antonio Mayorga, *Antipolítica y neopopulismo*, La Paz, CEBEM, 1995.

formación de los estados nacionales por formas *horizontales* de cultura popular posmoderna, donde, en palabras de John Beverley, «su rechazo fácil es tan imposible como su fácil celebración tan complaciente y corrupta». ⁶

2

No hay duda de la importancia de lo sistémico y de los aspectos estructurales de la sociedad. Pero tan crucial como el esqueleto —y unida a él— está la silueta carnal de las identidades étnicas que dan vida y contenido al marco institucional. La metáfora de la carne requiere, sin embargo, un diferente tipo de análisis, dado que trata políticas culturales ajenas a las formas convencionales del análisis de las ciencias políticas. Las nuevas guías teóricas provienen de la sociología y de la antropología, transformando el terreno de la cotidianidad en fuente de conocimiento. Interesa aquí resaltar la importancia de los análisis micropolíticos en el estudio de la diversidad étnica. Al brindar atención crítica a la cotidianidad, la micropolítica se relaciona con la práctica política y con el logro económico. De este modo, se torna muy difícil la evaluación del comportamiento de vastos sectores migrantes de la población urbana sin el estudio de sus rituales, de sus fiestas patronales y de los aspectos cada vez más crecientes de la economía informal. Conviene, sin embargo, señalar que mientras algunos sociólogos políticos exploran el aspecto festivo de estos movimientos sociales contemporáneos, otros, particularmente los sociólogos y antropólogos rurales, ven a estos movimientos como parte del hecho colonial todavía no resuelto.

Michel de Certeau distingue las «estrategias», que buscan disciplinar y organizar a la gente a través de las instituciones, de las «tácticas», especie de «antidisciplinas», es decir, procedimientos que manipulan conocimientos concretos de la realidad social. ⁷ En efecto, las estrategias, producidas por instituciones vertebrales y anónimas, son serias y acartonadas; las tácticas, por el contrario, tienen una naturaleza suavizante que introduce el juego lúdico en el sistema de poder. Estas distinciones entre estrategias y tácticas se aproximan con bastante precisión al modo en que los sociólogos políticos observan la diversidad étnica y multicultural de la sociedad boliviana, es decir, a la naturaleza *pluri-multi* de nuestra realidad.

6. John Beverley, *Against Literature*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993, p. 2.

7. Citado en Arturo Escobar «Culture, Economics, and Politics in Latin American Social Movements Theory and Research», *The Making of Social Movements in Latin America. Identity, Strategy and Democracy*, editado por Arturo Escobar y Sonia E. Alvarez, Boulder, Westview Press, 1992, p. 74.

Lo carnal nos indica que es una mera ilusión pensar Bolivia en términos puramente vertebrales y homogéneos. Carlos Toranzo, por ejemplo, señala que «así como hay un impulso de los sujetos a sentirse inmaculadamente puros ya sea en su fuente ibérica o en su orilla de pueblo originario, del mismo modo existe y existió un empuje a construir la homogeneidad».⁸ De esta manera, la homogeneidad encasilla al mundo en dogmas oligárquicos y proletarios que, en última instancia, desdibujan o distorsionan, a través de modelos ideales, el mundo real. «A fuerza de homogeneidades», dice Toranzo, «en los tiempos modernos también la revolución de 1952 quería la suya, invocaba a la construcción de un modelo mestizo homogéneo, donde se borre el rastro de la heterogeneidad, donde se pierda la huella de la diversidad».⁹ La revolución, entonces, quiso hacernos culturalmente homogéneos, y éste, en el criterio de la sociología política, fue su más grande error. Una cosa es ser democráticamente iguales en la esfera política, pero esta igualdad no puede, de manera alguna, borrar el carácter plural y múltiple de las diversidades étnicas, regionales y culturales. En consecuencia, «por muy profunda que sea una revolución, y la de abril lo fue, no podía ni debía estandarizar todos los niveles de vida de la sociedad; su impulso de uniformización de la cultura tras el modelo mestizo, no podía ir sino al fracaso...»¹⁰

Abiertamente desconfiada del modelo de modernización que ve la sociedad apartada de su cotidianidad, la visión carnal intuye que solo la cultura puede explicar la diversidad. Toranzo escribe:

Es tal vez por el lado de la cultura y, claro está, no por la vía del poder político, por donde se ha ido construyendo y explicitando la mezcla; es quizás por esa senda por donde se fue edificando la diversidad. Esa fineza de la multiculturalidad abrevó de todo lo diferente que posee el país, su resultado no ha sido sepultar a nadie, a pesar de que todos querían sepultar a todos; antes bien, su producto fue la reproducción de múltiples culturas, enlazadas las unas por la otras.¹¹

Las penetrantes observaciones sociológicas que se concentran en la silueta carnal del cuerpo social tienen, sin embargo, su *blind spot*, su lado ciego que se resiste a aceptar las ondas festivas que acomodan pacíficamente la identidad dentro de la diversidad. En efecto, muchas de las afirmaciones carnales de lo *pluri-multi* nos llevan a una postura temperada, posmoderna, que no conflictúa la realidad y que se acomoda bien dentro del status quo. Parece ser que la

8. Carlos Toranzo, «Prólogo», *Lo Pluri-Multi o el reino de la diversidad*, La Paz, ILDIS, 1993, p. 8.

9. *Idem*, p. 8.

10. *Ibidem*.

11. *Idem*.

noción misma de *lo pluri-multi*, lo heterogéneo, pasa por alto la dependencia, la opresión y las formas históricas de dominación colonial. Resulta entonces importante balancear esta visión carnal con la posición visceral que la teoría en construcción del *colonialismo interno* introduce en el estudio de lo social. A tal efecto, dedicaremos la siguiente sección a la interacción entre lo moderno y lo premoderno como categorías de pensamiento del *colonialismo interno*. Es esta interacción tensa, conflictiva, la que lleva a esta teoría a explorar el lado oculto, visceral, del cuerpo social.

3

Nos parece que el lugar más interesante, en la teoría social boliviana, de esa tensión entre lo moderno y lo premoderno, se halla en el largo ensayo escrito por Silvia Rivera en «Violencias encubiertas en Bolivia».¹² En dicho ensayo, Rivera titula su primer capítulo: «Pachacuti: los horizontes históricos del colonialismo interno». En este capítulo, la autora diseña la coexistencia de varias capas de memoria histórica: el ciclo colonial, el ciclo liberal, el ciclo populista. Estas no son etapas sucesivas de desarrollo, sino temporalidades que reproducen la dominación colonial, transformándose en modalidades del colonialismo interno que explica la violencia estructural en Bolivia.

Resulta llamativo que Silvia Rivera hubiese decidido titular el capítulo «Pachacuti: los horizontes históricos del colonialismo interno». ¿Por qué «Pachacuti» y no simplemente «Los horizontes históricos del colonialismo interno»? Porque el concepto «Pachacuti» (literalmente, *teoría del vuelco*; metafóricamente *teoría de la catástrofe*) es una categoría subalterna de pensamiento —para los propósitos de este trabajo, una metáfora de la visceralidad aymara— que coexiste e interactúa con la noción occidental de *revolución*. ¿Qué es lo que esta coexistencia nos enseña? ¿Por qué es esta articulación tan importante?

Si Rivera hubiera teorizado la Bolivia contemporánea exclusivamente desde los horizontes históricos de la revolución, habría quizás terminado con la reflexión vertebral y sistémica de la ciencia política. Para esta reflexión, las categorías de pensamiento son definidas por el observador, por el *ojo mental* del cientista social. Rivera, sin embargo, articula astutamente la dimensión moderna de las clases sociales con las ondulaciones étnicas de la identidad. Por ello, parece ver los problemas sociales con *ambos ojos*, es decir, los ve, en el decir de

12. Silvia Rivera Cusicanqui, «La raíz: colonizadores y colonizados», *Violencias encubiertas en Bolivia*, vol. 1, coordinado por Xavier Albó y Raúl Barrios, La Paz, CIPCA-ARUWYIRI, 1993, pp. 27-139.

Xavier Albó, «como el problema de las clases explotadas y como el problema de las naciones oprimidas, dentro de un mismo Estado». ¹³ Creemos intuir, sin embargo, algunas importantes diferencias epistemológicas por las que pensamos que la investigación de esta teoría del colonialismo interno no se ajusta ni a la *teoría de los dos ojos*, ni a las metáforas del esqueleto y de la carne. Veamos brevemente estas diferencias, preguntándonos nuevamente ¿por qué Pachacuti?

La *teoría del vuelco* o *teoría de la catástrofe* va más allá de la *teoría de los dos ojos* porque su proceso oculto, visceral, no pone énfasis en las regiones *altas* del cuerpo humano (el observador de Albó todavía se asemeja a su predecesor cartesiano), sino en las profundidades encubiertas de las entrañas. El colonialismo, por ende, no es un conocimiento carnal que debamos percibir solo *desde afuera*, sino una sensación aguda, dolorosa, que debe ser erradicada *desde adentro*. La descolonización, entonces, es un fenómeno violento, una especie de catarsis, de limpieza y purga.

La visceralidad del colonialismo interno supera, pues, los peligros frecuentemente ligados al uso instrumental de las ciencias sociales. Como Rivera indica, «develar y desnudar lo que se conoce del «otro» —sea éste un pueblo indio colonizado o cualquier otro sector ‘subalterno’ de la sociedad— equivale entonces a una traición». ¹⁴ Lo que Rivera hace aquí es entretejer la ética con las ciencias sociales de tal modo que los investigadores no asuman una posición de superioridad o de poder ante lo subalterno, ni que lo transformen en objeto de estudio y de manipulación. Rivera, por tanto, avizora un nuevo tipo de intelectual alineado con la descolonización. De este modo, el rol del intelectual sería algo paradójico porque tendería a desplazar la centralidad de lo intelectual, tan afín a los proyectos elitistas de formación nacional. Por ello, Rivera afirma:

[...] las ciencias sociales bolivianas se enfrentan hoy a una delicada opción: la de servir de instrumento legitimador de nuevas formas de dominación y de cooptación de las demandas indígenas en los nuevos proyectos políticos liberales y autoritarios de dominación; o de caminar por la senda abierta de las reivindicaciones indígenas, contribuyendo con elementos de análisis y sistematización, pero sin intentar suplantarse a los propios indios como protagonistas organizativos y políticos de dichas reivindicaciones [...]¹⁵

13. Xavier Albó, «From MNRistas to Kataristas to Katari», *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World*, editado por Steve J. Stern, Madison, The University of Wisconsin Press, 1987, p. 402.
14. Silvia Rivera, «Sendas y senderos de la ciencia social andina», *Autodeterminación*, No. 10, octubre 1992, p. 101.
15. Silvia Rivera, «Sendas y senderos...», p. 102.

Comenzamos el ensayo con un comentario general sobre el esqueleto, la carne y las vísceras. Sería conveniente concluirlo en el mismo tono.

4

La metáfora del esqueleto se mantiene, en nuestro criterio, dentro de la epistemología cartesiana basada en el *cogito* logocéntrico y mental. Expresa, entonces, la organización racional de las instituciones políticas. En tal sentido, el esqueleto simboliza la ingeniería estructural y sistémica de la modernidad. En el caso de Bolivia, representa la transformación cualitativa del sistema político y la concentración en las relaciones verticales entre el estado y la sociedad. El esqueleto, entonces, es la construcción vertical de un marco institucional que garantice la estabilidad y la gobernabilidad del sistema político. Esta forma racional de ver la sociedad a través del *ojo mental*, enfatiza el sistema de partidos políticos como la ligazón vertebral entre el estado y la sociedad. El esqueleto, en su sentido más profundo, es el uso de la diferencia entre las partes suaves y las partes duras del cuerpo humano como operador lógico del discurso social. Es, pues, una esencia invisible, una infraestructura ubicada dentro de la patología de lo suave. Es, por tanto, una forma inteligible que contrasta con la masa carnal del cuerpo sensible. En otras palabras, las partes duras del cuerpo orgánico se distinguen de los flujos comunicativos del metabolismo. Quizás por ello los científicos sociales tiendan a evitar al cuerpo sensible, considerándolo *antipolítico* e irracional.

La metáfora de la carne, por el contrario, implica la *subversión* del *cogito* cartesiano. En efecto, el tema del cuerpo humano ha sido tradicionalmente considerado como algo estrambótico por el discurso filosófico occidental, debido, precisamente, a la hegemonía del logocentrismo cartesiano. En consecuencia, aparece la urgente necesidad, como Xavier Albó así lo confirma, de repensar la teoría política relacionando al esqueleto con la carne. Lo carnal, por lo tanto, introduce una aproximación cultural ajena al pensamiento político tradicional. De este modo, la naturaleza ondulatoria de las festividades representa un aspecto de lo carnal en el que la aparición de nuevos actores sociales modifica la tendencia logocéntrica de la modernidad, particularmente el legado cartesiano del centrismo ocular. Expresado así el problema, nos parece que la *teoría de los dos ojos* corrige esa tendencia logocéntrica del *ojo mental*, a través de la observación de la naturaleza multicultural de la sociedad boliviana. Pero, como hemos anotado en este ensayo, lo carnal corre también el peligro de estetizar la realidad hasta el punto en que ya no se vean las contradicciones, peligro en el que usualmente caen las interpretaciones posmodernas de la sociedad contemporánea.

Por último, la metáfora de las vísceras disuelve la tendencia posmoderna de anestesiar la realidad. Más allá de la *teoría de los dos ojos*, el proceso epistemológico *del adentro para afuera* exige que confrontemos al subalterno no solo como un sujeto *representado*, sino como agente de un proceso transformativo que puede algún día volverse hegemónico. Acentuamos aquí la sola posibilidad y la incertidumbre de dicho proyecto. De todos modos, y aun con el peligro de caer en el anacronismo, el proyecto tiene el deber ético de recuperar las dicotomías de la modernidad, particularmente el asunto no resuelto de la dominación colonial y de la lucha entre opresores y oprimidos. Nos parece que Silvia Rivera mantiene vivo este reto ético con la fuerza visceral del colonialismo interno.

El esqueleto, la carne y las vísceras: tres metáforas corporales de la realidad social boliviana. La primera solo puede ser vista con el *ojo mental*. Es una metáfora invisible de la infraestructura institucional. La segunda, modifica el centrismo ocular con los *dos ojos*: ve tanto lo institucional, el análisis de clase social, con los problemas de la formación de identidades. Esta mirada, sin embargo, es todavía *exógena* porque sigue un movimiento epistemológico que va de *afuera para adentro*. Por último, las vísceras indican un contra-movimiento que va de *adentro para afuera*. Y este proceso nos permite comprender las prácticas *endógenas* que exigen una reconceptualización de la democracia, a tono con la subalternidad y con la naturaleza multiétnica de nuestra sociedad. ■