

# INSTRUMENTALIZACIÓN DEL CONOCIMIENTO: A PROPÓSITO DE LA COLONIALIDAD DEL SABER

**Javier Romero**  

Profesor de la Universidad Mayor de San Simón | Bolivia

submissão: 02/03/2023 | aprovação: 06/10/2023

## RESUMEN

A partir de dos ideas, la primera, que muestra a la otredad y la construcción categorial que la acompañó como productoras de un dispositivo de instrumentalización de la diferencia y, la segunda, referida al proceso de inversión de la realidad, encubierta por la filosofía y la ciencia social, a manera de hipótesis, argumentamos que los procesos encubiertos producidos por la modernidad, para instalar la dominación colonial, también han servido para instrumentalizar a la antropología, la filosofía y las ciencias sociales.

**Palabras clave:** Otredad, Antropología, Colonialidad del saber, Instrumentalización del conocimiento, Inversión de la realidad.

### THE INSTRUMENTALIZATION OF KNOWLEDGE: ON THE COLONIALITY OF KNOWLEDGE

#### ABSTRACT

Based on two ideas, the first one, which shows otherness and the categorical construction that accompanied it as producers of a dispositive for the instrumentalization of difference, and the second one, referring to the process of inversion of reality, covered up by philosophy and social science, as a hypothesis, we argue that the covert processes produced by modernity, to install colonial domination, have also served to instrumentalize anthropology, philosophy and social sciences.

**Keywords:** Otherness, Anthropology, Coloniality of knowledge, Instrumentalization of knowledge, Reality inversion.

### INSTRUMENTALIZAÇÃO DO CONHECIMENTO: SOBRE A COLONIALIDADE DO SABER

#### RESUMO

Com base em duas ideias, a primeira, que mostra a alteridade e a construção categórica que a acompanhou como instrumento de instrumentalização da diferença, e a segunda, que se refere ao processo de inversão da realidade, ocultado pela filosofia e pelas ciências sociais, argumentamos, como hipótese, que os processos ocultos produzidos pela modernidade para instalar a dominação colonial também serviram para instrumentalizar a antropologia, a filosofia e as ciências sociais.

**Palavras-chave:** Alteridade, Antropologia, Colonialidade do saber, Instrumentalização do conhecimento, Inversão da realidade.

## 1. INTRODUCCIÓN

Actualmente, y desde varias décadas atrás, son varias las voces que plantean que estamos viviendo el tránsito hacia una nueva época. El advenimiento de una posible “sociedad posindustrial” (Touraine 1969), pensada posteriormente en la “sociedad de la información o sociedad del conocimiento”, como señales de un “tiempo post-moderno” (Lyotard 1986) han sido parte de los discursos de fines del siglo XX. Junto a estos el “ser digital” (Negroponte 1995) o la “sociedad virtual” (Manrique 1997), hacen referencia a transformaciones en las tecnologías de la información y la comunicación, que incitan a pensar en el advenimiento de un nuevo tiempo.

Junto a lo anterior, la idea de “revolución cultural” (Hobsbawn 1995) anuncia que la humanidad está viviendo transformaciones trascendentales. Sin embargo, en la mayoría de los casos, aquellas reflexiones se centran en el surgimiento de nuevas tecnologías y en la producción de objetos que están produciendo transformaciones en infraestructura, servicios, medios de transporte y comunicación, entre otras.

Con excepción de Negroponte (1995), que menciona la posibilidad de un nuevo “sujeto digital”, aunque también enfatiza en las tecnologías de la información, gran parte de esta discusión se ocupa solamente de las transformaciones tecnológicas, cibernéticas e informáticas. Este razonamiento, además, orienta una racionalidad que piensa el movimiento entre atraso y progreso. En

este contexto, pensamos que los procesos materiales tienen una relación constitutiva y constituyente con los procesos intersubjetivos que se generan en las subjetividades; pero en gran parte del debate planteado no se visibilizan los procesos de transformación de las subjetividades. Es decir, se piensa esto último, el progreso, como lo humano que cambia por su acomodo al uso de nuevas tecnologías. En nuestro caso, en futuros trabajos, orientaremos esta reflexión desde procesos de tipo cíclico, que producen materialidades y estas transforman las subjetividades y es desde estas últimas que se van a modificar nuevamente aquellas materialidades.

Desde nuestra perspectiva, aquellas transformaciones tecnológicas han estado acompañadas por grandes modificaciones, cambios y ajustes en la racionalidad, desde la que los humanos se han ocupado de modificar sus sistemas productivos, sus sistemas de relacionamiento, su organización política, entre otras facetas de la vida humana, que han servido para producir diferentes tipos de subjetividades a lo largo y ancho del planeta.

Por otra parte, mientras percibimos un optimismo aparentemente ingenuo por el denominado: “nuevo ciclo progresista en América Latina”, las circunstancias específicas que se están desarrollando en nuestro continente, son poco alentadoras. Estas, muestran que los actuales liderazgos y sus proyectos políticos siguen siendo contruidos desde los marcos categoriales producidos por la modernidad eurocéntrica y, en muchos casos, se

los reproduce sin cuestionar el sesgo economicista instalado en los siglos XIX y XX y sus consecuencias genocidas, etnocidas<sup>1</sup>, ecocidas y epistemocidas. Pero, sobre todo, a pesar de este sesgo, no se ha percibido el proceso de inversión de la idea de realidad<sup>2</sup> que reflexionamos en este ensayo.

Por estas razones, pensamos que uno de los temas urgentes a ser afrontados en este tiempo es la construcción de conocimiento. Esta, debería, además de asumirse como prioridad, partir de un balance sobre el conocimiento producido por la modernidad. Es decir, partir de un “ajuste de cuentas” sobre las consecuencias que la modernidad ha producido en el mundo en sus diferentes dimensiones, porque estas, son también consecuencias del conocimiento construido, que ha servido para producir las transformaciones en el planeta desde el siglo XVI hasta nuestro tiempo.

Aquí, es importante mencionar que este balance se ha venido desarrollando desde la segunda mitad del siglo XX<sup>3</sup> y, entre fines de este siglo y principios del actual, los pensadores surgidos

en América Latina han logrado situar el problema de la colonialidad del saber<sup>4</sup>, instalado por la modernidad en todo el mundo, como un problema de discusión actual difícilmente eludido en los espacios académicos globales. En algunos casos, referido como una simple “moda académica” y en otros como una perspectiva más entre muchas corrientes de pensamiento.

Para nosotros, la colonialidad, como proceso de vaciamiento epistémico, al mismo tiempo que es un problema directamente relacionado con la construcción de conocimiento y con el posicionamiento político que esto implica, es también un problema existencial. Esta es la razón por la cual, una vez más, abordamos elementos puntuales que, esperamos nos ayuden a clarificar el proceso de colonialidad del saber del que somos parte.

En el presente ensayo, nos ocupamos de develar el lado encubierto de la modernidad, comprendida esta, en su proceso específico de construcción de conocimiento. Para ello, hacemos referencia a la crítica que Dussel (2008) realiza al mito que fue

1 Por la importancia y la amplitud de este debate, aquí mencionamos solamente un conjunto de categorías que no son parte de los proyectos políticos de nuestros países: Ecogubernamentalidad y contra-ecogubernamentalidad; ecocentridades, globalizaciones contra-hegemónicas, nativo ecológico, eco y etno actores. Ver Ulloa (2004).

2 Este tema es trabajado en Bautista (2012).

3 Orlando Fals Borda, Enrique Dussel, en su primer momento, y Leopoldo Zea inician reflexiones novedosas que piensan los problemas locales desde diferentes perspectivas.

4 Enrique Dussel (2008), aborda este problema a partir de lo que él llama “el encubrimiento del “otro”. En un segundo momento, a partir de la categoría colonialidad, debate con Walter Mignolo (2003, 2007), Aníbal Quijano (2000, 2003), Catherine Walsh (2002, 2007, 2009), Nelson Maldonado (2007), Edgardo Lander (2003), Santiago Castro-Gómez (1999, 2005, 2007), entre otros y otras, que han formado parte de una red de producción de conocimiento orientada a desarrollar una crítica al proceso de colonialidad del poder, del ser, del saber y de la naturaleza. Actualmente, aquella ha sido disuelta por diferencias en el posicionamiento político de los autores en relación a los procesos políticos de varios de los países de América Latina.

impuesto, a partir del siglo XVI, como parte de la instalación de aquel proyecto civilizatorio.

Se trata de ir hacia el origen del Mito de la Modernidad". La Modernidad tiene un "concepto" emancipador racional que afirmamos, que subsumiremos. Pero, al mismo tiempo, desarrolla un "mito" irracional, de justificación de la violencia, que debemos negar, superar. Los postmodernos critican la razón moderna como razón, nosotros criticaremos a la razón moderna por encubrir un mito irracional. (Dussel 2008: 9).

Es decir, se propone la búsqueda del origen de aquel mito porque se quiere afirmar su concepto: la emancipación. Pero, es un peligro subsumir aquel "concepto" sin, primero, desentrañar todo lo que se encubre en el origen del mismo. Por ello, al develar lo que el proceso colonial ha encubierto afirmando aquella emancipación aparentemente racional, o mejor, desde la racionalidad moderna encubridora, estamos produciendo una crítica a la razón moderna.

Estamos conscientes que, así como el sentido emancipador del mito encubre la justificación de la violencia, la instalación de la modernidad en nuestro continente nos ha dejado una serie de dispositivos que tienen doble dirección, por una parte, de modo explícito y claro se despliega una narrativa acorde al "concepto" emancipador racional y, por otra, se encubren acciones y procesos que legitiman todo tipo de violencia.

A partir de esta argumentación, a manera de hipótesis, pensamos que los procesos encubiertos, producidos por la modernidad para instalar

la dominación colonial, también han servido para instrumentalizar a la antropología, la filosofía y las ciencias sociales. Por ello pensamos que aquellos procesos, cuya consecuencia ha sido la inversión de la idea de realidad, deben ser develados, comprendidos en su real magnitud e intervenidos para generar procesos inversos. Planteamos esto último como tarea pendiente, porque la generación de procesos creativos que orienten el horizonte para la descolonización no es el objetivo de este artículo.

En la dirección expuesta, planteamos dos ideas. En el primer subtítulo, de manera crítica, problematizamos la categoría otredad. Esta, que ha sido desarrollada desde la antropología para aproximarse a la dinámica de contacto entre diferentes culturas a lo largo de la historia de la humanidad, necesita ser comprendida desde un lugar *distinto*. Por ello, nuestro argumento en este apartado se refiere a la idea de otredad instalada, en los sistemas de relaciones, como dispositivo de *instrumentalización de la diferencia*.

A partir de lo anterior, en el segundo subtítulo, pensando el rol que la filosofía y las ciencias sociales han cumplido en el proceso de colonialidad de conocimiento, nuestro argumento se ocupa de develar los contenidos encubiertos en el proceso colonial, a partir de la producción del "mito de la modernidad" y de la consolidación del capitalismo, como el brazo económico del sistema cultural dominante en el mundo.

## 2. ANTROPOLOGÍA E INSTRUMENTALIZACIÓN DE LA DIFERENCIA

A partir de poner en discusión la categoría otredad, exponer la doble dirección del proceso de extrañamiento en nuestro continente durante la conquista y develar la deshumanización que este acontecimiento produjo en las poblaciones locales, conectamos aquel proceso con la producción categorial de la antropología evolucionista, que sirvió para dotar de un sistema clasificatorio de las poblaciones del mundo durante el siglo XIX y principios del XX. Aunque, a partir de las categorías de desarrollo y progreso, el evolucionismo capturó aquel sistema clasificatorio para su renovación.

Pensamos, a manera de hipótesis, que la idea de otredad y la construcción categorial que la acompañó han servido para producir un dispositivo de *instrumentalización de la diferencia*. Es decir, la existencia de un sistema de categorías construido para consolidar el campo de la antropología, desde la idea de otredad, ha encubierto la inferiorización y el vaciamiento epistémico de las poblaciones locales producido durante el proceso colonial en nuestro continente. Junto con esto, ha instrumentalizado los roles de aquellas poblaciones y las ha orientado al sostenimiento del régimen colonial, como dominadas.

Nos interesa desarrollar esta discusión, por la necesidad de comprender los contactos entre culturas y los procesos generados a partir de aquellos. Esto, desde las consecuencias sufridas por los afectados. Actualmente, las dinámicas reproducidas en este tipo de relacionamiento entre personas, con formas distintas de pensar y vivir la vida, en diferentes regiones del mundo, no parecen haber superado los niveles de violencia de siglos anteriores<sup>5</sup>.

Aquellos contactos y sus diversos conflictos, en todos los casos, ponen también en evidencia similitudes y diferencias culturales, de las que se ha ocupado la antropología. Esteban Krotz indaga a cerca de los orígenes de la pregunta antropológica, que surge en un escenario en el que utopía y ciencia se conectan y se contradicen<sup>6</sup>, sugiriendo que esta pregunta tiene que ver con el reconocimiento de la humanidad del otro, del extraño, "... este es el sitio de la pregunta antropológica: la pregunta por la *igualdad en la diferencia y la diferencia en la igualdad*" (Krotz 2002: 53). El tenor de la pregunta está haciendo referencia a una intención por el reconocimiento de humanidad, a pesar de las diferencias entre grupos humanos, aquella intención utilizada por la antropología, como parte de las ciencias so-

5 Las múltiples guerras en el mundo, por intereses de poder sobre materias primas, muestran el poco interés por producir contactos que pongan la reproducción de la vida como referente de estas relaciones.

6 "Si los seres vivientes que no pertenecían al propio grupo no eran vistos de antemano como monstruos ininteligibles, faltaba todavía resolver si ellos, o bien sus rastros, eran verdaderamente humanos. Según las clasificaciones consignadas en la historia acerca de tales encuentros, se podía tratar tanto de seres *subhumanos*... o de seres *sobrehumanos*, como espíritus, demonios o dioses. El paso decisivo en esta reflexión consistía siempre en ver al *otro* ser humano como *otro*... siempre se trataba de reconocer al otro ser, totalmente extraño, como de la misma especie" (Krotz 2002: 53).

ciales en el siglo XIX, sirvió para consolidar una comprensión antropológica de la realidad humana que actualmente está en discusión<sup>7</sup>.

Con estos antecedentes, lo que queremos es indagar sobre aquella intención y su posible transformación o no, en el tiempo. Es decir, desde nuestro lugar socio-histórico, como lugar de enunciación<sup>8</sup>, queremos saber si la idea de otredad contenida en aquella pregunta, en algún momento del devenir antropológico, ha podido servir para producir reconocimiento de humanidad. Por ello, más adelante hacemos referencia a un proceso de doble dirección en los contactos entre culturas, de los que se ocupa la antropología.

Inicialmente, queremos precisar el sentido de la categoría. Cuando hablamos de *otredad*, nos estamos refiriendo al extrañamiento como experiencia humana. Este, entre otras cosas, produce la activación de la idea de *ser colectivo*. Sin embargo, en algunos casos, el costo de la activación

de esta idea es alto, porque aquella experiencia, la del extrañamiento, pone en evidencia la inseguridad, la inexistencia de certezas, la carencia de “normalidad” e incluso la incertidumbre sobre la continuidad de la propia vida. Esto se da en el momento de contacto con otros seres humanos que nos aparecen como extraños, donde la carencia de certezas produce inseguridades.

Este tipo de circunstancias, aunque pueden parecer improbables en este tiempo, siguen siendo parte de la vida del ser humano<sup>9</sup>. Si bien, es posible afirmar que algo ha cambiado en nuestra realidad en relación a los primeros encuentros entre culturas, por ejemplo, aquellos que se dieron en el neolítico motivados sobre todo por la búsqueda y producción de alimento. Muchos siglos después, en el tiempo previo al surgimiento de Europa<sup>10</sup>, la reproducción del poder despótico y el deseo de ampliación de territorios legitimados desde aquel poder, fue el principal motivo para los contactos entre culturas.

<sup>7</sup> Desde distintas perspectivas se han discutido los argumentos de la antropología clásica. Ver, por ejemplo: Bourdieu y Wacquant (1995); Escobar (1999); Marcus y Fischer (2000); Ghasarian et al. (2008); Viveiros de Castro (2013); Guber (2014) y Descola (2016).

<sup>8</sup> Nuestro lugar socio-histórico es el lugar del sujeto negado por los procesos colonial y republicano en Bolivia, el mismo que actualmente ha producido la insurgencia de un proyecto político que interpela, por una parte, al sujeto-proyecto *colonial* que ha logrado continuidad en el momento republicano y, por otra, cuestiona al sujeto-proyecto *nacional popular* surgido en la segunda mitad del siglo XX en Bolivia. Este nuevo sujeto insurgente es portador de un nuevo proyecto político plurinacional. Por esto, planteamos como hipótesis que la insurgencia de este nuevo horizonte de sentido está siendo orientado por un nuevo sujeto político plurinacional, que disputa el campo político desde un proyecto que plantea un sentido intercultural descolonizador.

<sup>9</sup> Actualmente las expresiones de violencia racial, homofobia, entre otras, en nuestros países, muestran contactos entre personas diferentes que, por desigualdad numérica, terminan en agresiones físicas y en algunos casos con la pérdida de vidas.

<sup>10</sup> Este fue un tiempo en el que es dio la existencia de varios sistemas interconectados, que se desarrollaron a partir de proyectos civilizatorios particulares y diferenciados entre ellos. Esto tuvo lugar antes del surgimiento de lo que Wallerstein (2005) denominará “Moderno Sistema Mundial” que luego se generalizaría como sistema mundo moderno y Grosfoguel complejizará como. “sistema mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal» (Grosfoguel 2006: 21), o sea, antes del surgimiento de Europa.

No solamente viajeros y exploradores serían parte de aquellos contactos, desarrollando la experiencia del extrañamiento por una búsqueda particular. También, misioneros y comandantes de ejércitos en plan de conquista, vivieron, junto al extrañamiento, la experiencia de consolidar proyectos de guerra de conquista. Los primeros, viajeros y exploradores, iban al encuentro de algo nuevo, lo diferente; mientras que los segundos, misioneros y comandantes, obedeciendo órdenes que respondían a proyectos políticos específicos, estaban obligados por órdenes superiores a someter, a través de la violencia en sus múltiples dimensiones, a los extraños, a los diferentes, a los otros.

Como vemos, la dinámica del extrañamiento no fue ni es homogénea, podemos decir que aquellos contactos han tenido circunstancias diferentes según sus particularidades. Lo que sucedió en nuestro continente, Abya Yala/América, fue un proceso de doble dirección. Una de ellas sirvió para legitimar una estructura de poder particular lejana, resultado de la alianza entre Iglesia Católica y el Reino de España y con esto se produjo una subjetividad dominadora, como *ego conquiro* primero (Dussel 2008) y *ser colonial* después (Romero 2021)<sup>11</sup>.

La otra dirección del extrañamiento se fue orientando hacia la deslegitimación de las estructuras de poder local y a la producción de una nueva subjetividad desde la violencia colonial. Esta sirvió para la inferiorización y vaciamiento epistémico de los referentes que organizaban y daban sentido al *mundo* de las poblaciones locales. Es decir, aquel contacto desplegado por y para la dominación colonial, tuvo como consecuencia el sometimiento de aquellas poblaciones y la reasignación de estas a posibilidades mínimas de sobrevivencia.

Junto con lo anterior, durante el proceso colonial, los conquistadores en ningún momento se plantearon, y mucho menos se ocuparon, del reconocimiento de la humanidad del otro. Mas bien, a partir del sentido político de la Conquista, se procedió a la deshumanización de las poblaciones locales, con esto se fue consolidando la diferencia entre superiores e inferiores y se clausuró cualquier posibilidad de igualdad.

Este sentido de deshumanización, producido por reflexiones y discusiones teológico-filosóficas, que consolidaron la superioridad de los vencedores a costa de la inferiorización de los vencidos<sup>12</sup>, sirvió de base para las futuras discusiones

<sup>11</sup> Dussel (2008), argumenta al *ego conquiro* como el primer sujeto que la modernidad europea despliega para consolidar su proyecto político. Se trata de una subjetividad orientada al uso de la violencia física, sobre todo, para lograr territorios y bienes materiales para la Corona. Romero (2021), para el caso del proceso colonial en los Andes, diferencia al *ego conquiro* del primer momento de la conquista, del *ser colonial* que surge en un segundo momento. El primer momento se da desde la partida de Pizarro de Panamá en el año 1523, el objetivo era tomar territorios y posesiones materiales, el medio era la violencia de guerra, este período concluye con la derrota de Atahualpa, en el año 1532; mientras, el segundo momento, que se inicia con la derrota del Inca en el mismo año, tenía ya los territorios tomados y a los oponentes derrotados, entonces la misión era producir un nuevo tipo de administración colonial que implicaba la transformación de la subjetividad de conquistadores y conquistados. Para esto además de la violencia física fue utilizada la violencia psicológica y la violencia simbólica.

<sup>12</sup> La controversia de Valladolid de 1550 fue un debate, mediado por la Iglesia Católica, en el que Ginés de Sepúlveda y

científicas que, desde el campo naciente de la antropología, organizarían un nuevo sistema de superioridades e inferioridades. Sin embargo, esto no sería posible sin un proceso de producción categorial que diera sentido a esta nueva idea de mundo, surgida en la Europa del siglo XVI.

Como consecuencia de aquel proceso, se fue consolidando un sistema de relaciones y una dinámica intersubjetiva entre colonizadores y colonizados, que tiene vigencia hasta nuestros días. Así, se dio continuidad a un proceso de dominación que continuaría con el surgimiento, por una parte, del capitalismo y, por otra, de la ciencia y en particular de las ciencias sociales, las cuales facilitarían el marco categorial para consolidar aquel sistema de relaciones de dominación.

Aquí, nos parece importante aclarar que, al mismo tiempo que se impuso la dominación colonial, se consolidaba un particular sistema de relaciones complementario con aquella dominación. Por esta razón, aquel extrañamiento de doble dirección que fue resultado de la violencia de conquista, no había servido para la comprensión y mucho menos para el “sostenimiento de la igualdad en la diferencia y la diferencia en la igualdad”, a la que hace referencia Krotz (2002).

Este fue el contexto para la legitimación de la superioridad de las personas que eran parte de la Europa Occidental y la categoría que serviría

para instalar aquella idea en las consciencias de europeos y no europeos fue *civilización*, sustentada en el sentido de progreso (Dussel 2003). Pero, así como el extrañamiento se dio en dos direcciones, la idea de superioridad como *civilización* contenía también una doble dirección. El sentido de progreso, como posibilidad transformadora para lograr la *civilización*, produjo un sentido antagónico el atraso. Entonces, así como el sentido del progreso es constituido a partir de la instalación del sentido de atraso, la riqueza de pocos, fue y es construida sobre la pobreza de muchos.

En Europa se denominaba progreso a los procesos en los que se transformaban minerales y otros materiales en artefactos novedosos, a ritmos de una racionalidad instrumental que acompañaba los “logros” en diferentes campos. Mientras en Abya-Yala/América, África y Asia, lugares que servían para el saqueo de aquellos materiales, entendidos como materias primas, que servirían para lograr aquel progreso, las poblaciones explotadas de estos continentes, reproducían la vida desde una racionalidad agraria y eran calificados: actores del atraso local y de su propia marginación.

Esta estructura de relaciones, que tenía una lógica particular y estaba sustentada desde una racionalidad específica, entendida actualmente como “lógica de mercado”, sirvió para desarrollar la idea de civilización como proceso orientado a

---

Bartolomé de las Casas discutieron sobre la posible humanidad de los “indios” de nuestro continente. El fallo dio la razón a Bartolomé de las Casas y se concluyó que aquellos “indios” podían ser considerados seres humanos. Sin embargo, aquella resolución no cambió la subjetividad negadora de la humanidad de los habitantes en nuestro continente, para el proceso colonial y las épocas posteriores.

lograr el desarrollo moderno y la de civilizados, como los sujetos que se hacían parte de aquel proceso. Sin embargo, aquella lógica, que fue posible por el surgimiento de una racionalidad particular, para el caso de Bolivia y sus pobladores, era incompatible con las lógicas y racionalidades locales. Al no ser comprendida aquella incompatibilidad, aquellas poblaciones de diversidades culturales distintas fueron consideradas inferiores, como carga que impedía aquel progreso.

Estas fueron las circunstancias en las que se reorientó aquella diferencia en el contexto del siglo XIX. De este modo, la pregunta de la antropología, que debería ocuparse del “sostenimiento de la igualdad en la diferencia y la diferencia en la igualdad”, fue orientada a producir la clasificación de las poblaciones del mundo. Esta clasificación ordenaba las poblaciones a partir de aquellas que se hacían parte del progreso y se ocupaban de consolidarlo, es decir, aquellas que eran parte de aquella civilización y las otras, aquellas que no la entendían y no se sumaban a su dinámica.

De este modo, un sujeto y una subjetividad, considerada civilizada, por oposición, sirvieron de referencia para la producción de otro sujeto y otra subjetividad. Dos categorías servirían para clasificar esta otra subjetividad que ocupaba los lugares inferiores del sistema ascendente a partir del cual la civilización, consolidada en Europa, se ubicó en lo más alto de aquella clasificación y, el resto de las poblaciones del mundo serían organizadas a partir de dos posibilidades de conectarse

con aquel progreso. Barbarie y salvajismo, como categorías, sirvieron para terminar de ordenar el mundo del siglo XIX y junto a la idea de progreso, se delimitó un esquema lineal y ascendente orientado al vaciamiento de prácticas y representaciones de las culturas no-europeas.

Más allá de la crítica a estas categorías al interior de la antropología, actualmente, no han perdido vigencia. El sentido colonial en las prácticas de dominación y en las actuales manifestaciones de grupos radicales en distintos países de América Latina y el mundo, se está manifestando con la misma o mayor intensidad que en el siglo XIX. Entonces, a partir de los acontecimientos actuales y más allá de la superación o no de las categorías, vemos que prevalece la *instrumentalización de la diferencia* y esta se va actualizando desde las mismas o desde nuevas categorías, como veremos en el siguiente subtítulo.

### 3. CONSTRUCCIÓN DE CONOCIMIENTO E INVERSIÓN DE LA REALIDAD

Hasta aquí hemos visto que la *instrumentalización de la diferencia* contenida en el concepto de otredad, como extrañamiento, orienta sobre todo la negación de la igualdad y la acentuación de la diferencia. Esta última ha sido instrumentalizada para la dominación y, de este modo, ha servido para consolidar privilegios desde una lógica de superioridad e inferioridad. A diferencia de lo que plantea Krotz (2002), pensamos que la pregunta antropológica ha orientado la negación de la humanidad del Otro y por esto aquella an-

tropología se ha constituido colonial. Entonces, vemos que la idea de “igualdad en la diferencia y diferencia en la igualdad”, como retórica, ha servido para encubrir diferencias profundas desde, por y para la dominación colonial. Lamentablemente, este tipo de prácticas encubridoras son las que se reproducen hasta nuestros días.

En este apartado, tomando en cuenta lo argumentado, queremos ir un poco más allá del proceso de *instrumentalización de la diferencia*. Aquí, nos interesa, con y más allá de la antropología, mostrar el modo en el que la filosofía y la ciencia social ha servido para producir encubrimiento hasta el punto de haber logrado trastocar una idea de realidad por otra. Este proceso lo explicaremos a partir de dos acontecimientos. El primero, la instalación del proceso colonial en nuestro continente, acontecimiento productor del Mito de la modernidad y, el segundo, la consolidación del capitalismo, como brazo económico del sistema cultural dominante.

Como vimos en la introducción, cuando Dussel (2008) argumenta cómo se produjo el “encubrimiento del Otro”, se ocupa también de hacer referencia a la existencia de un “mito” irracional, desarrollado por la modernidad, que, según el autor, sirve para justificar la violencia. Este “mito” se encuentra encubierto en un “concepto” emancipador racional y es explicado de la siguiente manera:

En esto consiste el “mito de la Modernidad”, en un victimar al inocente (al

Otro) declarándolo causa culpable de su propia victimación, y atribuyéndose el sujeto moderno plena inocencia con respecto al acto victimario. Por último, el sufrimiento del conquistado (colonizado, subdesarrollado) será interpretado como el sacrificio o el costo necesario de la modernización. (Dussel 2008: 65-66).

Remarcamos una primera idea contenida en la cita, referida al acto de violencia en su primer momento, victimar y constituir a la víctima en culpable de su propia victimación. En este proceso se da un primer hecho, el acto de victimación, es decir, el ejercicio de violencia producido desde un sujeto dominador hacia la víctima, involucra a dos actores, uno que comete violencia y otro que sufre violencia.

Un segundo hecho es la inversión de las características en las que se produjo el acontecimiento violento. Esta inversión es inducida por un solo actor, el sujeto que ejerce violencia y luego, a partir de una reflexión y decisión individual, manipula los acontecimientos de manera autoritaria, hasta involucrar en este proceso la conciencia y subjetividad de la víctima. Se trata de una inversión, estratégica, instrumental e intencional, que sirve para que el mismo sujeto, victimador, se libere de culpa y traslade el trauma psicológico de esa culpa a la víctima, por su propia victimación.

Esto último, se argumenta en la cita como un segundo momento referido al sufrimiento de la víctima. Es decir, el conquistado, el violentado, el agredido y, en términos sexuales, la violada<sup>13</sup>, lue-

<sup>13</sup> Actualmente los movimientos feministas en diferentes partes del mundo están denunciando que las estructuras patriarcales, ancladas en las instituciones estatales incluyendo el poder mediático, se ocupan de victimar a las muje-

go de haber sufrido el acto de violencia y durante el proceso en el que intenta asimilar la agresión del victimador, al mismo tiempo, es sometida a otra experiencia que sirve para consolidar la subjetividad dominada de la víctima. Se trata del proceso de inversión de los acontecimientos.

Esta inversión, que está orientada a la liberación de culpa del victimador, lejos de permitir expresiones de dolor y demanda de justicia para los afectados y las víctimas de violencia, que sería lo mínimamente correcto, debe servir para que estas, como sacrificio necesario para la consolidación del bienestar del violentador, se asuman culpables de su propio sufrimiento. Vemos que la argumentación que desarrolla Dussel (2008) muestra ya un proceso en el que una realidad concreta de ejercicio de violencia, como consecuencia de la instalación de la dominación colonial, es invertida.

Con estas características, desde las cuales fueron modificados los procesos intersubjetivos entre dominadores y dominados y se afectaron los sistemas de relaciones, los sistemas de representaciones y las propias representaciones de los participantes. A partir del acto de violencia, se consolidó un *sistema intersubjetivo* complementario entre dominadores y dominados. Este es uno de los componentes presentes en la vida cotidiana de nuestros países en el siglo XXI, que es consecuencia del proceso colonial y se ha venido reproduciendo como

parte de nuestra forma de vida. Actualmente, este tipo de problemas recibe muy poca atención en los espacios académicos y de decisiones políticas.

Los siglos XIX y XX, posteriores al proceso colonial, al mismo tiempo que sirvieron para instalar una nueva forma de Estado consolidaron, en nuestro continente, la hegemonía de aquel sistema intersubjetivo en un nuevo contexto. El proceso de producción industrial del siglo XVIII y las consecuentes transformaciones sociales, políticas, económicas y culturales que se iniciaron en aquel tiempo, sirvieron para producir una nueva forma de vida en Europa y, posteriormente en los Estados Unidos.

En aquellos países, la regulación en la toma de decisiones políticas desde una estructura democrática liberal, orientada desde un discurso de superación de la pobreza, la desnutrición, el analfabetismo y las condiciones insalubres de vida, fue acompañada por la producción industrial y, de la mano de esta, se desarrolló la producción de conocimiento. Al mismo tiempo que se fueron enfrentando los problemas básicos para la reproducción de la vida, se incrementó la producción industrial, se dinamizó el intercambio económico y se consolidó una idea de ciencia, como posibilidad de conocimiento.

Aquel incremento de producción, que dinamizaba la economía y consolidaba aquella ciencia como universal, en Europa, en países de

---

res, niñas y adolescentes víctimas de violación. Nosotros pensamos que aquellas estructuras son consecuencia de la instalación del proceso colonial.

otros continentes tenía un alto costo. Bolivia, por ejemplo, sufrió y sufre todavía el continuum colonial de aquel sistema intersubjetivo, este fue instalado durante el proceso colonial y generó una historia completamente distinta a la de los países europeos.

Fundada en 1825 como nación independiente y soberana, asumió una Constitución Política que fue redactada por criollos “que no lucharon por la independencia altopेरuana, porque en el fondo [...] sus intereses económicos estaban más ligados naturalmente con España que con la naciente república” (Bautista 2021: 150-151). Por circunstancias históricas, posteriormente, luego de la muerte de grandes cantidades de población y de líderes que lucharon por la independencia, aquella oligarquía criolla se hizo cargo de la nueva República.

La consecuencia de esta circunstancia fue el establecimiento de una subjetividad negadora de lo propio y emuladora de lo ajeno. Es decir, el proyecto de la nueva nación fue construido desde la negación de las potencialidades culturales, económicas y políticas que las poblaciones locales habían acumulado históricamente. Para el nuevo proyecto de país, esta masa poblacional era una traba que impedía el progreso y el desarrollo. En este contexto, la única salida para solucionar este problema fue instalar dispositivos para civilizar a las poblaciones indígenas. La escuela y el servicio militar, entre otros, sirvieron como tales.

Actualmente, sabemos que, en nuestros países, a partir de sus fundaciones, han sido aplica-

das políticas coloniales que han servido para el enriquecimiento de minorías encaramadas en los espacios de poder, a costa de la pobreza de las poblaciones mayoritarias. Para que esto suceda, fue necesaria la existencia de élites cuya subjetividad debía ser desplegada desde necesidades y referencias ajenas a las poblaciones locales. Juan José Bautista nos hace recuerdo sobre la conciencia colonial de aquellas élites.

Una conciencia colonial se caracteriza típicamente por saberse y pensarse a sí misma como periferia y no como centro; esto es, se piensa a sí misma desde la perspectiva del centro, por eso vive pendiente de lo que sucede allende sus fronteras y no pensando lo que le pasa a sí misma, por eso descuida su propio crecimiento y cuando piensa en el progreso o desarrollo lo hace en los términos del centro y no de sí misma, porque se sabe subjetivamente en lo profundo de su psiquis, *dependiente* del centro y no de sí misma. (Bautista 2021: 92).

De este modo fue orientada la administración de nuestros países y, desde esta lógica, poco a poco, se fue instalando una idea de progreso que tenía como referencia a los países del centro. En el contexto de esta referencia, las élites de nuestros países fueron reproduciendo aquella idea, en la organización y disposición de su espacio y en el despliegue de sus prácticas. Mientras, nosotros, como pobladores pobres de países de la periferia, desde nuestras carencias estábamos impedidos de pensarnos como parte de aquel progreso. Sin embargo, desde la lógica colonial, debíamos asumir, conscientemente, la culpa por la pobreza de nuestros países.

Así se consolidó un *sistema intersubjetivo* en el que los dominadores, quienes saquearon nuestras materias primas, nos ofrecían mercancías para nuestro consumo y, nosotros como dominados, deberíamos estar agradecidos de poder comprarlas para reproducir la forma de vida que el centro imponía a las periferias, tal y como lo hacían las élites de nuestros países. Esta fue la forma de acceder al “progreso” que la modernidad fue imponiendo.

Esta circunstancia, asumida por la política de nuestros países, en relación a los países del centro, fue nombrada desde la economía de la modernidad, subdesarrollo. De este modo, dominación y dependencia, explotación y pobreza, desarrollo y atraso, consolidaron ciertos roles para los países del sur del mundo. Las materias primas y la mano de obra barata (en algunos casos gratuita) de Africa, Abya-Yala-América y Asia, sirvieron como facilitadoras para que exista el desarrollo de los países del llamado “Centro” del mundo. Es decir, el desarrollo de unos cuantos países ha servido para producir el subdesarrollo del resto y consolidar un *sistema intersubjetivo* dominante en la mayor parte de la población global<sup>14</sup>.

Pero ¿Cómo surgió la idea de subdesarrollo? La respuesta a esta pregunta ha sido planteada por Arturo Escobar (1999) Este antropólogo, plantea que, sobre la base de la idea de progreso se dio lugar a la producción de una nueva categoría, subdesarrollo. Esta, introducida en el año 1949 a través de la “doctrina Truman”, desde la idea de

“trato justo”, se mostraba como la salida que solucionarían los problemas de lo que se vino a llamar subdesarrollo. Estados Unidos había superado a Inglaterra como mayor potencia global y, este hecho, definía un nuevo orden mundial.

Más de la mitad de la población del mundo vive en condiciones cercanas a la miseria. Su alimentación es inadecuada, es víctima de la enfermedad. Su vida económica es primitiva y está estancada. Su pobreza constituye un obstáculo y una amenaza tanto para ellos como para las áreas más prósperas. Por primera vez en la historia, la humanidad posee el conocimiento y la capacidad para aliviar el sufrimiento de estas gentes... Creo que deberíamos poner a disposición de los amantes de la paz los beneficios de nuestro acervo de conocimiento técnico para ayudarlos a lograr sus aspiraciones de una vida mejor... Lo que tenemos en mente es un programa de desarrollo basado en los conceptos del trato justo y democrático... Producir más es la clave para la paz y la prosperidad. Y la clave para producir más es una aplicación mayor y más vigorosa del conocimiento técnico y científico moderno. (Truman 1964 apud Escobar 1999: 33).

Vemos cómo, en el siglo XX, al mismo tiempo que se relaciona el conocimiento con la posibilidad de aliviar el “sufrimiento”, en la misma lógica de aquella oposición construida entre “salvaje” y “civilizado”, en el siglo XX, se habla de lo primitivo, la pobreza y el estancamiento, como opuestos al “conocimiento técnico y científico moderno”. Prosperidad, vida mejor, desarrollo, trato justo y democracia, fueron ofrecidos con aparente desinterés a los “amantes de la paz” en el mundo. Actualmente, podemos decir que, junto con aquel

<sup>14</sup> Cardoso, F.H. y Faletto, E. 1969 Dependencia y desarrollo en América Latina (México DF: Siglo XXI).

“conocimiento técnico y científico”, entre muchas otras cosas, se impusieron también nuevas referencias categoriales de superioridad e inferioridad, en la misma lógica que en el siglo XIX.

Pero, si bien en el siglo XX la crítica al interior de la antropología dio cuenta del enfoque y de las categorías de la antropología decimonónica, esto no fue suficiente. La manera en la que desde el siglo XVI se había construido la idea de “Otro” y, por otra parte, la aproximación a esta idea sin tomar en cuenta su proceso de vaciamiento en nuestro continente, durante la dominación colonial, por parte de la antropología en los siglos XIX y XX<sup>15</sup>, ha impedido la superación de la carga colonial y su sentido de dominación cultural.

Esta inconsistencia, sirvió para posicionar las representaciones y las prácticas culturales del proyecto civilizatorio de la modernidad eurocéntrica, como superiores y “universales”. Mientras que la filosofía y las ciencias sociales produjeron un contexto de referencia categorial para situar las representaciones y prácticas culturales del resto de los proyectos civilizatorios como arcaicos, superados e irrelevantes para la nueva época.

Aquella estrategia, fue posible, por una parte, gracias a la introducción de la idea de *sujeto*

relacionada con el pensamiento racional de la filosofía de la modernidad, antagónico con las características del resto de los sistemas culturales. De este modo, la construcción del *sujeto racional* moderno, dio lugar al surgimiento de la modernidad, arraigada en la naciente Europa del siglo XVII<sup>16</sup>. Mientras, la irracionalidad caracterizaría las representaciones y prácticas culturales del resto de las poblaciones del mundo como un tipo de cualidad que debería ser superada.

En este contexto, fueron argumentadas categorías que darían sentido a esta nueva narrativa de la modernidad, como proyecto, desplegado por el *sujeto racional*, que se ocupó de producir una caracterización de diferencia en el Otro. Tradición y folklore sirvieron para delimitar aquella diferencia necesaria, entre lo que se imponía desde Europa como modernidad y lo que debería ser superado en el resto del mundo. Rápidamente, la dicotomía entre tradición y modernidad fue incluida en los discursos de los políticos en la segunda mitad del siglo XX, para definir políticas de Estado.

La modernidad, se convirtió en la referencia central asumida por la mayoría de los gobernantes del mundo, para ser aplicada en los proyectos políticos de cada uno de sus países

<sup>15</sup> En Romero (2021), hemos planteando que el sentido crítico de la ciencia argumentada desde Marx, como negación de la negación originaria, que niega la negación del trabajo del obrero, no toma en cuenta la *negación colonial originaria*, que niega la vida y la humanidad de los habitantes originarios de nuestro continente en el siglo XVI. Por ello, el pensamiento crítico del siglo XX no es pertinente para desarrollar una crítica al proceso colonial. En nuestra propuesta el pensamiento crítico, debe partir de la negación de la *negación colonial originaria*.

<sup>16</sup> El acontecimiento de inicio de la modernidad en el siglo XVII, como consecuencia de la argumentación del surgimiento del *sujeto racional*, *ego cogito*, ha sido contraargumentado por Dussel. Este sostiene que el primer sujeto que ha producido Europa es el *ego conquiro*, y es este sujeto europeo el que marca el nacimiento de la modernidad en 1492 y no en el siglo XVII (Dussel 2008). Actualmente no existe una crítica hacia este argumento elaborado por Enrique Dussel.

y, junto con esta, la idea de progreso que, complementada con el proyecto liberal europeo, se sostenía en la transformación, el movimiento y el crecimiento hacia el infinito y la superación de las prácticas tradicionales, consideradas trabas para el desarrollo. Así, el proyecto civilizatorio europeo, como sistema cultural dominante, con el nombre de Modernidad, de la mano de la filosofía y la ciencia social, fue impuesto en todo el mundo, por unos cuantos países y, actualmente, son estos pocos países los que ostentan el desarrollo, mientras que la mayoría de los países del mundo, incluido el nuestro, al no superar aquellas prácticas tradicionales, tienen el subdesarrollo.

Esta dinámica, ha sido argumentada por Hinkelammert (1974) y Bautista (2012) como dialéctica del desarrollo desigual y tiene otras consecuencias. Por ejemplo, se encubre una nueva inversión pertinente al momento en el que la idea de desarrollo empieza a acompañar a la idea de democracia. Bautista muestra cómo Marx descubre una dialéctica invertida en Hegel que nos ayuda a entender la relación de esta dialéctica con un tipo de racionalidad.

Marx descubrió que esta interrelación en la cual sólo unos cuantos ganan y los demás pierden, incluyendo a la naturaleza, es dialéctica, pero es una dialéctica invertida o mixtificada, de cuya mixtificación era su mayor exponente Hegel, porque esta dialéctica, no sólo producía contradicciones, sino que producía sistemáticamente contradicciones desiguales, es decir, esta dialéctica de la contradicción necesitaba y necesita producir sistemáticamente

desigualdades para desarrollarse (...) Por ello afirmamos que la concepción moderna de desarrollo produce una dialéctica del desarrollo desigual. (Bautista 2012: 68).

Por lo anterior, podemos decir que esta *dialéctica invertida* fue producida y reproducida específicamente por la modernidad, siendo parte del proyecto civilizatorio europeo, como componente central de este, como rasgo de su propia racionalidad, contenida en los diferentes procesos desarrollados por este sistema cultural. Entonces, como se menciona, es Hegel quien le ha dado forma filosófica. “La dialéctica es la forma racional ideal que la modernidad ha creado para auto comprenderse a sí misma, es decir, con la dialéctica la modernidad ha producido la manera moderna de la auto-comprensión” (Bautista 2012: 69).

Y, es a partir de su propia autocomprensión que la modernidad se sustenta en aquella dialéctica invertida que produce un desarrollo desigual, como sistema cultural. De este modo, logra el auge del mercado capitalista a fines del siglo XX, expandiéndose por muchos países junto a la consigna de “democracia” y “libertad”. Así, las mercancías empezaron a llegar a los últimos rincones del mundo, pero con características diferenciadas. Por ejemplo, este proceso va a desarrollar un mercado para los países llamados “desarrollados” y otros para el resto de los países, los “subdesarrollados”. Estos últimos reproducen la circulación de los objetos desechados en Europa y Estados

Unidos, es decir, la “basura” del norte se vuelve mercancía en los países del sur<sup>17</sup>.

Junto con esto, desde los nuevos escenarios del mercado de consumo se plantea la idea, aparentemente desfasada y repetida en gran parte de los cursos de marketing, de “crear necesidades”. Entonces, no es casual que se afirme que se ha producido una nueva realidad, en la que la abundancia de consumidores, en todo el planeta, ha hecho que la racionalidad del consumo se reproduzca con mayor intensidad y se piense que consumir y desechar es lo que caracteriza una sociedad desarrollada. Pero además se generaliza la idea que el trabajo no produce desarrollo, sino más bien, los que producen el desarrollo son el capital y el capitalista.

Marx explica en todo *El Capital* que el mercado capitalista produce no sólo un tipo de consumo y producción, sino que produce un tipo de realidad, en este caso la inversión de la realidad, en la cual aparentemente el capitalista y el burgués, el capital y el mercado capitalista, son los que producen en verdad el desarrollo, son los que producen las fuentes de trabajo, los que dan trabajo, los que dan salario, los que acumulan grandes cantidades de capital para financiar grandes proyectos para construir grandes carreteras, grandes edificios, grandes fábricas y maquinarias para desarrollar a los países, pero son también los que crean los satisfactores con los cuales la humanidad se alivia de tanto trabajo, enfermedades etc. (Bautista 2012: 73).

Como vemos, desde su propia autocomprensión sustentada en una dialéctica desigual, respaldada por la filosofía y la ciencia de la modernidad, se produce una idea de realidad, aparente, desde la acumulación monopólica de capital, para la dominación, a costa de los propios consumidores, dominados actualmente por la racionalidad del consumo. Esta, como vimos, será reproducida también a partir de la compra de deshechos por las poblaciones más pobres, como sucede en los países que desde el centro se denominan subdesarrollados.

Sin embargo, el proyecto civilizatorio europeo, como sistema cultural dominante, en la disputa por la dominación global, que también es una disputa por la imposición de la racionalidad dominante, como conocimiento científico, sirve para imponer la racionalidad del consumo. Pero, eso no es todo, actualmente, se está disputando también territorios en los que todavía existen indicios de existencia de otras racionalidades, otras formas de pensar y relacionarse con el mundo, otras formas de producir conocimiento y reproducir la vida.

Bolivia es un ejemplo de estos procesos, los conflictos políticos que se han dado en las últimas décadas, desde el cierre del siglo XX y el inicio del siglo XXI<sup>18</sup>, han puesto en evidencia que la imposición de políticas neoliberales, que afectaban

<sup>17</sup> En Bolivia y otros países como el nuestro existen, en todas las ciudades, mercados que se los conoce con el sustantivo: “de ropa americana”. En estos, además de ropa de segunda mano desechada en el país del norte, se venden toda clase de artículos y herramientas, también desechados, para cualquier uso. Toda esta mercancía es trasladada en contenedores hasta el puerto más cercano de Bolivia y luego en camiones hasta los mercados locales.

<sup>18</sup> Este proceso se inició con la guerra del agua, acontecimiento el año 2000 en Bolivia, en Cochabamba, cuando la

a la mayoría de la población empobrecida, eran parte de un proyecto civilizatorio, moderno, que se había venido reproduciendo como sistema cultural y, a partir de la *instrumentalización de la diferencia*, se mostraba como único. Sin embargo, la insurgencia “plurinacional”<sup>19</sup>, que orientó la posibilidad de un nuevo tipo de Estado no-moderno, mostró la posibilidad de otro proyecto civilizatorio, insurgente, desde otra racionalidad arraigada en otro sistema cultural, distinto al de la modernidad, pero, este es un tema que no desarrollamos en este ensayo.

#### 4. CONCLUSIONES

Actualmente en el mundo, entre otras situaciones límite, estamos viviendo un tiempo de incertidumbre en relación a un posible nuevo orden mundial, además, en este contexto, se está dando lo que se ha venido a denominar un “nuevo ciclo progresista en América Latina”, en el que los líderes y el conocimiento dominante, este último desde la filosofía o las ciencias sociales, no han

detectado y tampoco se han propuesto intervenir y transformar los procesos de *instrumentalización de la diferencia*.

Como hemos argumentado, estos procesos, han transformado los sistemas de representación y, con esto, se han modificado los sistemas de relaciones. Todo esto, se ha producido a partir del ejercicio de la violencia extrema y así, se ha podido consolidar una dinámica intersubjetiva organizada entre dominadores y dominados. La consecuencia de estas acciones ha sido la instalación de una estructura de dominación colonial en todo el planeta, esta, se ha venido adaptando a los diferentes momentos históricos y se ha reproducido de manera sostenida hasta la actualidad.

Por lo expresado hasta aquí, con toda esta argumentación, queremos, no sólo llamar la atención sobre el problema de la colonialidad del saber y sus consecuencias, que se ponen en evidencia en las masivas y diversas manifestaciones de racismo, clasismo, machismo y homofobia en nuestros países, sino, sobre todo, mostrar las par-

---

población enfrentó al ejército en defensa de su derecho al agua y, con este, de la vida. La multinacional española, Bechtel, con el respaldo del Banco Mundial, instó a Hugo Bánzer, presidente en ejercicio, la privatización del servicio de agua. Las facturas de los usuarios se incrementaron entre un 50% y un 300%. En algunas zonas de monocultivos pequeños, también se tenía que pagar, como servicio público, por el agua de lluvia. Un segundo acontecimiento fue la “Guerra del gas” suscitada en el año 2003, por la intención, del Presidente Gonzalo Sánchez de Lozada, de exportar el gas boliviano por vía marítima a Estados Unidos a través de puertos chilenos y privar de este servicio a la mayoría de la población boliviana. La consecuencia de este acontecimiento fue la fuga de aquel Presidente, al ahondamiento de la crisis política y posterior elección de Evo Morales y su posesión en el año 2006, quien nacionalizó los hidrocarburos e inició el proyecto de instalación de gas domiciliario en todo el país.

<sup>19</sup> Zavaleta (1986) argumenta la idea de “nacional popular” para nombrar los procesos insurgentes que se dieron en Bolivia entre las décadas de los cincuenta y los ochenta en Bolivia. Actualmente, desde la ciencia política en Bolivia, se reivindica también como “nacional popular” los movimientos insurgentes que transformaron Bolivia a fines del siglo XX y principios del siglo XXI. Nosotros pensamos que la diferencia civilizatoria, contenida en ambos momentos históricos, muestra diferencias profundas, por ello, de manera provisional preferimos hablar de “insurgencia plurinacional. Sin embargo, estamos conscientes que esta hipótesis debe ser argumentada con todo el rigor necesario para enriquecer esta discusión.

ticuliaridades desde las cuales, aquella colonialidad se manifiesta en el comportamiento cotidiano de gran parte de la población, como prácticas materializadas en acciones de discriminación y violencia extrema.

Por otra parte, al mismo tiempo que nos hemos concentrado en una de las consecuencias de aquella instrumentalización, queremos llamar la atención sobre este proceso, que ha derivado en la inversión de la realidad. Es decir, hacemos un llamado de atención sobre el modo en el que se ha argumentado el concepto de otredad, como extrañamiento, produciendo no sólo la negación de la igualdad y la acentuación de la diferencia, sino, sobre todo, consolidando el proceso de vaciamiento epistémico. Este, ha servido para instalar un proceso de dominación colonial que ha venido transformando y actualizándose hasta nuestros días, logrando, a partir de un “secuestro del sentido común”, invertir la idea de realidad en gran parte de la población de nuestros países.

Pensamos, y esta es una de las hipótesis que trabajaremos más adelante, que este proceso, a diferencia de lo que se plantea desde el pensamiento de la modernidad, se ha desarrollado a partir de

una disputa de racionalidades, en la que la racionalidad moderna, para imponerse sobre las otras racionalidades, ha sido encubierta desde algunos dispositivos que se han transformado en las diferentes épocas de aquella disputa: cristianización y extirpación de idolatrías durante el momento colonial; democracia y ciudadanía en el siglo XIX e inicios del XX y libertad comercial y consumo libre, en los siglos XX y XXI.

Sin embargo, a partir de fines del siglo XX y principios del XXI, las mayores críticas al proyecto de imposición del sistema cultural dominante, eurocéntrico, moderno colonial, han surgido desde otras racionalidades insurgentes. Estas, que habían sido clasificadas al interior de lo retrógrado, lo arcaico, como trabas del progreso y causas del subdesarrollo, todavía son vistas por gran parte de nuestras poblaciones como parte de la “tradicición”, de aquello que se opone a lo moderno y que es necesario superar. Pero, desde nuestra perspectiva, pensamos que estas racionalidades, por su sentido orientado a la reproducción de la vida, aparecen como posibilidades alternativas para afrontar el nuevo orden mundial y el cambio de época.

## 5. REFERÊNCIAS

Bautista, Juan José. 2019. *Hacia la descolonización de la ciencia social Latinoamericana*. La Paz: Rincón Ediciones.

Bautista, Juan José. 2021. *Crítica de la razón boliviana. Elementos para una crítica de la subjetividad del boliviano con conciencia colonial moderna y latino-americana*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.

Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc. 1995. *Respuestas por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.

Castro-Gómez, Santiago. 2007. *La hybris del punto cero: ciencia raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (Eds.). 2007. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica, más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Castro-Gómez, Santiago, Guardiola-Rivera, Oscar y Millán de Benavidez, Carmen. 1999. *Pensar (en) los intersticios: teoría de la crítica poscolonial*. Bogotá: CEJA: Instituto Pensar.

Descola, Philippe. 2016. *La composición de los mundos. Conversaciones con Pierre Charbonnier*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

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

Dussel, Enrique. 2003. Europa, modernidad y eurocentrismo, in *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas*. Editado por Lander, Edgardo, pp. 41-54. Buenos Aires: CLACSO.

Escobar, Arturo. 1999. *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: ICA.

Ghasarian, Cristian et al. 2008. *De la etnografía a la antropología reflexiva. Nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Grosfoguel, Ramón. 2006. La descolonización de la economía política y los estudios subalternos: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa*. 4: 17-48. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.245>.

Guber, Rosana. 2014. *Prácticas etnográficas. Ejercicios de reflexividad de antropologas de campo*. Buenos Aires: Miño y Dávila; Instituto de Desarrollo Económico y social.

Hinkelammert, Franz. 1974. *Dialéctica del desarrollo desigual*. Buenos Aires: Amorrortu.

Krotz, Esteban. 2002. *La otredad cultural entre utopía y ciencia*. México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Itzapalapa; Fondo de Cultura Económica.

Lander, Edgardo. 2003. *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Lyotard, Jean-Francois. 1986. *La condición post-moderna*. Madrid: Cátedra.

Maldonado, Nelson. 2007. Sobre la colonialidad del Ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto, in *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica, más allá del capitalismo global*. Editado por Castro-Gómez, Santiago, Grosfoguel, Ramón, pp. 127-167. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Manrique, Nelson. 1997. *La sociedad virtual y otros ensayos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Marcus, George y Fischer, Michael. 2000. *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Buenos Aires: Amorrortu.

Mignolo, Walter. 2003. La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad, in *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas*. Editado por Lander, Edgardo, pp. 55-86. Buenos Aires: CLACSO.

Mignolo, Walter. 2007. *La idea de América. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.

Negroponte, Nicholas. 1995. *Ser digital*. Buenos Aires: Atlántida.

Quijano, Aníbal. 2003 Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina, in *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas*. Editado por Lander, Edgardo, pp. 201-246. Buenos Aires: CLACSO.

Romero Flores, Javier Reynaldo. 2021. *Insurgencia festiva en Oruro-Bolivia. Una historia del proceso colonial en los Andes*. La Paz: Editorial 3600.

Touraine, Alain. 1969. *La sociedad post-industrial*. Barcelona: Ariel.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2013. *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Buenos Aires: Tinta limón.

Wallerstein, Immanuel. 2005. *El moderno sistema mundial*. México: Siglo XXI.

Walsh, Catherine. 2009. *Interculturalidad, Estado, Sociedad*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar; Ediciones Abya-Yala.

Walsh, Catherine. 2007. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento “otro” desde la diferencia colonial, in *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica, más allá del capitalismo global*. Editado por Castro-Gómez, Santiago, Grosfoguel, Ramón, pp. 47-62. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Walsh, Catherine, Schiwy, Freya y Castro-Gómez, Santiago. 2002. *Indisciplinar las ciencias sociales: Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar; Ediciones Abya-Yala.