



Vuelta de tuerca: Insurgencia política y epistémica de los movimientos sociales en Bolivia

*Yuri Tórrez**

La mirada a los movimientos sociales en América Latina desde los espacios académicos-intelectuales, estuvo –y está– signada por rasgos eurocéntricos. Asimismo, se tendría que poner en el tapete de la polémica teórica, la misma acepción de “movimiento social” ya que ésta responde al dispositivo conceptual-teórico impregnado por escuelas tanto norteamericanas como europeas.¹ Por ejemplo, el eje racionalidad-irracionalidad de la acción colectiva cruza la discusión de estas dos vertientes centrales para el estudio de los movimientos sociales predominantes en América Latina.

El abanico de estas posibilidades teóricas nos muestra inequívocamente, que hay una supremacía (casi) hegemónica de corte eurocéntrico para desentrañar analíticamente el papel de los movimientos sociales en contextos tan complejos y abigarrados culturalmente, como es el caso de los países latinoamericanos. Ciertamente, la pretensión universalizadora

* Sociólogo y comunicador boliviano con Maestría en Ciencias Políticas y candidato a Doctor en “Estudios Culturales Latinoamericanos en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Miembro del Programa de Investigación Estratégica de Bolivia (PIEB) y docente en la Universidad Católica Boliviana.

1 De la amplia gama de posturas, la primera postura –la estadounidense– tiene como posiciones representativas la “crítica democrática de la sociedad de masas” (Korhauser, 1999), la estructural-funcionalista (Smelser, 1989), la teoría de la frustración (Davies, 1962, y Gurr, 1970), la lógica de la acción colectiva (Olson, 1992), la teoría de la movilización de los recursos (Mc Adam, McCarthy y Zald, 1997) y la teoría de las oportunidades políticas (Tarrow, 1997). La segunda vertiente [la europea] está representada por la teoría de psicosocial de masas (Le Bon, 2000), la “crítica aristocrática de la sociedad de masas” (Mannheim, 1980), la sociología de la acción (Touraine, 1995), la constructivista (Melucci, 1999) y la corriente de los movimientos sociales (Habermas, 1981; Melucci, 1999; Offe, 1997; Touraine, 1996). ”.



de la razón occidental, en el caso específico de la investigación sobre los movimientos sociales, está muy presente en las ciencias sociales latinoamericanas. En algunos casos, atribuyendo a los individuos como masas que participan en un movimiento social motivados por sus instintos² o al revés, asignando a los individuos la racionalidad necesaria para discernir los costos y beneficios de sus acciones al interior de los movimientos sociales.³ Asumiendo estas dos líneas teóricas sobre los movimientos sociales como paradigmáticas del sello eurocéntrico, se puede afirmar que en ambos casos, si bien polarizados entre sí, sin embargo, responden a una misma lógica (o matriz) anclada en el horizonte ontológico de la razón occidental del pensamiento cartesiano, del *ego cogito*.⁴

De la misma forma, se hace imperiosa una reflexión sobre los aportes teóricos del sociólogo francés Alain Touraine⁵ con respecto al abordaje de los movimientos sociales, ya que se constituyó en un paradigma teórico para América Latina. Si bien, Touraine establece una ruptura epistemológica con aquellas perspectivas marxistas que en la década de los sesenta y setenta estuvieron en boga, en la que Touraine⁶ establece que un movimiento social no está orientado (o definido) necesariamente por la lucha de clases, sino guiado por la contingencia con afanes reformistas; sin embargo, el sociólogo francés no logra visualizar que hay movimientos sociales portadores de propuestas estatales enmarcados, por ejemplo, en el horizonte descolonizador. La perspectiva de la sociología de la acción social, impulsada por Touraine, en su vocación se centra en rasgos identitarios no centralizado en el Estado como objetivo, y tampoco se reduce a una reivindicación corporativa, aunque desde una perspectiva holística, pero enmarcada en un orden institucional. Desde una perspectiva crítica a la mirada de Touraine, se puede decir sin ningún tapujo que la misma responde a los moldes eurocéntricos, o sea surgida en la colonialidad del saber. En suma, la sociología de la acción expresada en las obras de Alain Touraine, se asienta –y se desplaza– en el marco del funcionamiento liberal de la democracia institucionalizada, desdeñando en su análisis el trasfondo cultural, desnaturalizando así los rasgos

2 Gustave Le Bon, *Psicología de las masas*, Madrid, Editorial Morata, 1986.

3 Mancar Olson, *La lógica de la acción colectiva*, México, Limusa, 1992.

4 Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1980.

5 Alain Touraine, *La producción de la sociedad*, México, 1995.

6 Alain Touraine, *Crítica de la modernidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.



étnicos anclados, por ejemplo, en la configuración histórica de las luchas anticoloniales, como es el caso del accionar de los movimientos indígenas bolivianos.

En rigor, los movimientos sociales latinoamericanos, y en particular los bolivianos,⁷ como objetos de estudio, desde estas perspectivas teóricas eurocéntricas, responden a los lineamientos epistemológicos de la *geopolítica del conocimiento*, establecidos en las metrópolis del saber occidental: Europa y Estados Unidos. El imaginario colonial como dispositivo epistemológico, como diría Silvia Rivera, está estrechamente vinculado con el “colonialismo interno”, pero no solo como un conjunto de fenómenos sociopolíticos y económicos, sino en cuanto fenómeno que también invade la ciencia social andina.⁸ Este dispositivo epistemológico –y por supuesto– ideológico, marcó a las ciencias sociales en América Latina.⁹ En el caso boliviano, la necesidad de comprender el *ch'enko* democrático¹⁰ –terminología despectiva usada por la politología boliviana–, producido por los movimientos sociales, particularmente de cuño indige-

-
- 7 Con respecto a la influencia eurocéntrica en el abordaje sobre los movimientos sociales, es menester remitirnos a la siguiente cita de Álvaro García Linera: “Bolivia es un país privilegiado por la presencia de una amplia gama de movimientos sociales y numerosos estudiosos sobre éstos, aunque con escasa producción de esquemas teóricos capaces de cimentar una sólida escuela interpretativa. Existen notables aportes historiográficos de las movilizaciones (Siles, Condarco), historiográfico-interpretativo (Rivera, Lehm, Patzi, Gordillo), descriptivos (Calderón, Lázarte Crespo, Madani) o ideológico-descriptivos (Lora), pero en sentido estricto, aún hay poca sociología de los movimientos sociales y la construcción conceptual. Es decir, es un reflejo de la *colonialidad del saber* que todavía nos hace pensar que la teoría se construye solo en las metrópolis. Con todo, en el terreno de la teoría de la acción colectiva, René Zavaleta ha planteado la diferenciación de la movilización social del proletariado boliviano en función de los sistemas organizativos internos y de sus proyecciones y alianzas (forma clase, forma masa y forma multitud). Debido a las movilizaciones de los últimos años, también se ha hecho algunos aportes. Luis Tapia ha propuesto diferenciar un movimiento social, en el sentido clásico del término de un ‘movimiento societal’, que sería la movilización de una estructura social entera, como la conformada por las comunidades indígenas, en tanto Álvaro García Linera, además de realizar una propuesta conceptual de la condición obrera (como suma de composiciones económicas, políticas, organizativas y simbólicas), ha realizado una tipología de las distintas estructuras organizativas y simbólicas de las movilizaciones contemporáneas (forma sindicato, forma multitud, forma comunidad, forma muchedumbre)” (García Linera, 2004: 11).
- 8 Walter Mignolo, “Descolonización epistémica y ética. La contribución de Xavier Albó y Silvia Rivera Cusicanqui a la reestructuración de las ciencias sociales desde los Andes”, en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, vol. 7, No. 3, Caracas, 2001, pp. 175-195.
- 9 Edgardo Lander, “Las ciencias sociales en el atolladero. América Latina en tiempos postmodernos”, en *Nueva Sociedad*, No. 150, Caracas, 1997, p. 12.
- 10 Roberto Laserna, *La democracia en el ch'enko*, La Paz, CERES y MILENIO.



nista, ha provocado que las agencias de desarrollo de los países metropolitanos vuelquen sus miradas sobre el accionar de los movimientos sociales.¹¹ No debemos olvidar, que la colonización arraigada en nuestros países andinos, actualmente, se reproduce por la vía de “las agencias de cooperación internacional que intentan desde una lógica unilateral y, muchas veces arbitraria, imponer sus propias concepciones ideológicas.”¹²

En este contexto epistemológico, es importante realizar algunas consideraciones sobre la capacidad ontológica de la insurgencia epistémica de los movimientos sociales. Los movimientos sociales al ser *hacedores epistémicos* se constituyen también en sujetos políticos insurgentes, porque interpelan aquellas narrativas universalizantes para empezar a construir nuevas vías para los procesos de interpelación a los cimientos básicos de la modernidad a través de la *matriz descolonizadora* que se constituye en una estrategia política-ideológica, y, sobre todo, epistémica, para pensar nuestras realidades socio-políticas independientemente de la “colonialidad del poder”.

No debemos olvidar que la lejanía de las ciencias sociales con respecto a los movimientos sociales es esencialmente mediadora,¹³ ya que para la aproximación a un determinado objeto se necesita de una previa interpretación, en el caso de los científicos sociales “ilustrados”, los denominados intelectuales cumplirían una tarea

Los movimientos sociales al ser *hacedores epistémicos* se constituyen también en sujetos políticos insurgentes, porque interpelan aquellas narrativas universalizantes para empezar a construir nuevas vías para los procesos de interpelación a los cimientos básicos de la modernidad a través de la *matriz descolonizadora* que se constituye en una estrategia política-ideológica...

11 A modo de ilustrar podemos citar a la United Nations Research Institute for Social Development (UNRISD) de Gran Bretaña que auspició la investigación “Temas globales en Bolivia. Los casos de la *guerra del agua* y el Movimiento Boliviano de Lucha contra el TLC y el ALCA”, 2005. Asimismo, la agencia británica Oxfam de Gran Bretaña cofinanció el estudio “Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política”, 2004.

12 Yuri Tórez, “El concepto de progreso en el diván”, en *¿A dónde vamos? Progreso en diferentes culturas*, La Paz, PIEB, GTZ y Goethe-Institut, 2004, p. 46.

13 Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1980.

mediadora por la vía de su quehacer analítico. Es decir, que intervienen en este papel como mediadores con pretensión “objetiva” de cuño occidental; basándose en la primera ruptura epistemológica,¹⁴ van marcando la distancia epistemológica con respecto a su objeto de estudio (es decir, los movimientos sociales), esgrimiendo para este propósito un discurso científico y objetivo. Sobre esta pretensión “objetivista” de las ciencias sociales, Boaventura De Sousa¹⁵ diría que esta distancia entre objeto y sujeto permite poner orden racional en el caos de la realidad concreta.

Esta pretensión científica le permite al “intérprete” de la realidad social y política ubicarse en una posición o un *locus* de enunciación privilegiado (como diría Walter Mignolo), y a partir de esta localización se “ve” la realidad “objetivamente”, sin ningún aparente compromiso político o ideológico de por medio.

Ahora bien, con el propósito de desentrañar teóricamente los rasgos de este *locus enuntiadudus* de los intelectuales “ilustrados”, Santiago Castro-Gómez construye el concepto de la *hybris del punto cero* que permite explicar la pose de endiosamiento de los “ilustres” intelectuales:

...a una forma de conocimiento que eleva pretensiones de objetividad y científicidad partiendo del presupuesto de que el observador no forma parte de lo observado. Esta pretensión puede ser comparada con el pecado de la *hybris*, del cual hablaban los griegos, cuando los hombres querían, con arrogancia, elevarse al estatuto de dioses. Ubicarse en el punto cero equivale a tener el poder de un *Deus absconditus* que puede ver sin ser visto, es decir que puede observar el mundo sin tener que dar cuenta a nadie, ni siquiera a sí mismo, de la legitimidad de tal observación. Equivale, por tanto, a instituir una visión del mundo reconocida como válida, universal, legítima y avalada por el Estado. Por ello, el punto cero

14 La primera ruptura epistemológica da cuenta que el discurso científico supone la separación (es decir, la distancia) entre el sujeto y el objeto de investigación. Es decir, esta tradición intelectual con la presunción objetiva que proviene de las ciencias naturales y luego son desplazadas a las ciencias sociales. Al respecto, sobre los vericuetos de la distancia entre el objeto y el sujeto en la “teoría tradicional” de rasgos funcionalistas y eurocéntricos, ver Santiago Castro Gómez “Teoría tradicional y teoría crítica de la cultura”, en Santiago Castro Gómez, edit., *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Instituto Pensar-Centro Editorial Javeriana, 2000, pp. 94-107 y Aníbal Quijano, “Colonialidad y Modernidad”, en Heraclio Bonilla, edit., *Los Conquistados*, Quito, Libri Mundi y Tercer Mundo, 1992.

15 Boaventura De Sousa Santos, *Pela Mão de Alice O social e o político na pós-modernidad*, Sao Paulo, Cortes, 1996.



es el del comienzo epistemológico absoluto, pero también el del control económico y social sobre el mundo.¹⁶

Por ejemplo, en el caso boliviano, la distancia epistemológica marcada por los científicos sociales, que atribuyéndose para ellos mismos las etiquetas de “politólogos” o “analistas políticos”, les permitió tener una fingida posición “neutra” con relación a la realidad socio-política; pero, al mismo tiempo, valga la paradoja, en su quehacer intelectual irrumpieron como hacedores del discurso hegemónico en torno al orden democrático neoliberal.¹⁷

Esta pretensión científica de la politología boliviana,¹⁸ alejada de los movimientos sociales –especialmente indígenas–, es una constatación inequívoca de un desconocimiento de los factores culturales que se constituyen en variables explicativas para entender la acción colectiva de estos movimientos sociales, reeditando contemporáneamente estigmas marcados por la “colonialidad del poder” En el decurso histórico, la invisibilización y estigmatización del indígena fue un dispositivo ideológico al cual el poder, por la vía de la acción epistémica de la “élite ilustrada”, apeló recurrentemente para subalternizar la acción política del indígena y, en consecuencia, para inviabilizar su pensamiento socio-cultural y político.

Frente a esta violencia epistémica emergieron desde las huestes indígenas-subalternas acciones de resistencia (o contrahegemónicas) no solo política, sino fundamentalmente epistemológicas. Vale decir, los movimientos sociales se localizan desde un *pensamiento fronterizo*¹⁹ para que a partir de la *diferencia colonial*²⁰ posibilite la insurgencia de un “pensa-

16 Santiago Castro Gómez, *La poscolonialidad explicada a los niños, Jigra de Letras 5*, Popayán, Universidad del Cauca-Instituto Pensar-Universidad Javeriana, 2005.

17 Franz Barrios, *El discurso neoliberal boliviano y la crisis de los científicos sociales*, La Paz, Maltesta, 2005, p. 2.

18 Aquí hacemos alusión a los politólogos o analistas políticos que no necesariamente son aquellos intelectuales provenientes de la disciplina de la ciencia política; sino es la etiqueta que muchos sociólogos, comunicadores, antropólogos e inclusive matemáticos o médicos asumieron con gusto y forma parte de la cofradía de la politología para llevar a cabo sus tareas analíticas en torno a la política y la democracia boliviana.

19 Walter Mignolo, *Historias locales diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Editorial Akal, 2003, p. 46.

20 Walter Mignolo, “Diferencia colonial y razón posoccidental”, en Santiago Castro-Gómez, *Reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá, Centro Editorial Javeriano, 2003, p. 45.



miento otro”; más allá de las metáforas, las calles o las carreteras bolivianas se transformaron en espacios de enunciación proporcionando un discurso crítico-desconstructivo, desarticulando así, los discursos hegemónicos. Los movimientos sociales dieron pasos trascendentales epistemológicos para *girar la tuerca*, ya que este pensamiento otro, como diría Catalina León, se centra en “El valor epistemológico del *border thinking* está en el potencial descolonizador del pensamiento moderno europeo”.²¹ Es decir, el pensamiento crítico de los movimientos sociales, particularmente de cuño indígena, es importante porque, “hace posicionar todos los conocimientos (...) como construcciones sociales. Pero también es clave porque apunta hacia las luchas para el control de significado, luchas que no ocurren solo a nivel de la teoría, sino en los contextos vividos de sujetos cuya agencia es necesariamente enraizada en una red compleja de relaciones del poder”.²²

Los movimientos sociales en su práctica política-epistémica, realizan un juego múltiple estratégico que apunta a la construcción de nuevos sentidos sociales, donde juega un papel clave las subjetividades políticas en el marco de la política identitaria, entiéndase en la visión de Catherine Walsh,²³ como los pueblos indígenas se convierten como sujetos de resistencia política y epistémica a los presupuestos de los patrones civilizadores de la modernidad. Con referencia a esta nueva politización estratégica de los movimientos sociales, Walsh muestra como “la subjetividad política de los movimientos y los líderes, en su condición de actores y pensadores de su propia experiencia, más que simples objetos de estudio o desarrollo”.²⁴ En esta perspectiva los movimientos sociales, particularmente indígenas en los países de la zona andina, se constituyen en *hace-*

21 Catalina León, “Hacia una posible superación de la metahistoria de lo latinoamericano”, en, Catherine Walsh, edit., *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador-Abya Yala, 2005, p. 129.

22 Catherine Walsh, “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento del otro desde la diferencia colonial”, traducción de capítulo por publicarse en Ramón Grosfoguel, J.D. Saldívar y Nelson Maldonado-Torres, edits., *Coloniality of Power. Transmodernity and Border Thinking*, s.f.

23 Catherine Walsh, “La re-articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador: reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento”, en Catherine Walsh, Freya Schiwiy y Santiago Castro Gómez, edits., *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador-Abya Yala, 2003, p. 179.

24 *Ibíd.*



dores epistémicos y también sujetos políticos, redefiniendo nuevas formas del sentido de la “política cultural”²⁵ a partir de las vivencias colectivas, construyendo un tejido socio-político y produciendo una articulación discursiva en el contexto de condiciones políticas específicas.

Desde la perspectiva cultural, en el caso boliviano, esta deconstrucción se vislumbra en la contribución del pensamiento katarista como una posibilidad epistémica para revertir aquella idea del mestizaje acerca de que su génesis de construcción ideológica proviene del proceso de la Revolución Nacional de 1952, conocido como el Nacionalismo Revolucionario. Se constituye en una muestra inequívoca de como el Estado de matriz colonial desplegó todo un dispositivo ideológico asentado en el *espejismo del mestizaje*²⁶ para incorporar a los indígenas en procesos de modernización, sin embargo, la acción socio-ideológica de los movimientos sociales, y específicamente de los indígenas aymaras (de) mostraron al poder hegemónico, por la vía de sus luchas decoloniales, su (re)afirmación cultural poniendo en entredicho el discurso del progreso occidental.

Desde una retrospectiva, la idea de progreso que acariciaban las élites es una vertiente caricaturesca de los modelos de sello eurocéntrico. En este sentido, los procesos modernizantes operados en América Latina descansaban –y descansan–, fundamentalmente en un dispositivo ideológico colonialista, ya que el discurso en torno al progreso, en el fondo, ocultaba –y oculta– las bases estructurales de la explotación y la pobreza.²⁷ En este sentido, el imaginario de los indígenas bolivianos, expresado en el curso de la acción colectiva de los movimientos sociales, está presente en el proceso de interpelación de los procesos modernizantes, hoy por hoy, de raíz neoliberal que se constituyen en la expresión contemporánea del neocolonialismo económico.

Este proyecto estatal hegemónico emergió del nuevo orden social, político y económico asentándose en dos pilares que por las circunstancias históricas se complementaron en Bolivia: la *democracia representa-*

25 Arturo Escobar, Sonia Albares y Evelina Dagnino, *Política cultural & cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, Bogotá, Taurus-Icanh, 2001.

26 Javier Sanjinez, *El espejismo del mestizaje*, La Paz, IFEA-PIEB, 2005.

27 Yuri Tórrez “El concepto de progreso en el diván”, en *¿A dónde vamos? Progreso en diferentes culturas*, La Paz, PIEB-GTZ-Goethe-Institut, 2004, p. 46.

tiva, en lo político, y el *neoliberalismo*, en lo económico.²⁸ Es decir, la tensión entre el mercado y la política en el caso específico boliviano –que fácilmente se podría ampliar a otras latitudes latinoamericanas en la era neoliberal– resultaron no ser fuertemente tensionadas, sino todo lo contrario. Ahora bien, esta lógica del mercado configuró una *sociedad de mercado*²⁹ de características fundamentalmente hegemónicas estableciendo un *orden social* hegemónico. Este proceso de permeabilidad del discurso neoliberal en el caso boliviano se institucionalizó prácticamente en toda la sociedad, ya que la emergencia de la denominada *democracia representativa* y su conexión con la aplicación de la Nueva Política Económica de corte neoliberal en 1985 necesitaba de un *régimen de verdad* hegemónico,³⁰ que en la visión foucaultiana significa un *orden del discurso* que permita su legitimación ideológica y su edificación epistémica. Desde ya, con los propósitos de edificación epistémica en los ámbitos intelectuales-académicos, se instaló la corriente institucionalista, la misma que (pre)dominó fundamentalmente en la década de los años noventa en las ciencias sociales bolivianas, fuertemente influenciada por la ciencia política europea y norteamericana,³¹ es decir, por miradas *eu-rocéntricas*³² que responden en su concepción epistémica a la colonialidad del saber³³ sobre la realidad socio-política boliviana.

Este régimen discursivo hegemónico permaneció intacto hasta el año 2000, en el que encontró intersticios por la acción colectiva de los movimientos sociales patentizados, fundamentalmente en la *Guerra del Agua*, la *Guerra del Gas* y la cuestión indígena. La exacerbación de la *utopía del mercado* –por la vía del proceso de privatización– implicó que se trastocaran los derechos básicos como el acceso a los servicios básicos y la apropiación de los recursos naturales, originando procesos de resistencia y confrontación social que impugnaban severamente al modelo neoliberal.

28 Fernando Mayorga, *Discurso y política en Bolivia*, La Paz, CERES-ILDIS.

29 Edgardo Lander “La utopía del mercado total y el poder imperial”, en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, vol. 8, No. 2, p. 53.

30 Michel Foucault, *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1980.

31 Fernando García Yapar, *et al.*, “Democracia y política en Bolivia: rediscutiendo la construcción conceptual”, en *Revista Tinkazos*, No. 13, La Paz, 2003.

32 Edgardo Lander, “Las ciencias sociales en el atolladero. América Latina en tiempos postmodernos”, en *Nueva Sociedad*, No. 150, Caracas, 1997, p. 12.

33 Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, en *Anuario Mariateguiano*, No. 9, Lima, 1997.



Ciertamente, uno de los ejes discursivos claves del proceso descolonizador de los movimientos sociales se centró, básicamente, en la defensa de los recursos naturales, constituyéndose así en operadores ideológicos para desconstruir el régimen discursivo hegemónico de cuño neoliberal.

En este contexto, es necesario vislumbrar a los movimientos sociales como portadores de conocimiento crítico; si bien es menester rescatar la idea de René Zavaleta acerca de que una crisis política configuraría un *momento de disponibilidad*. Ciertamente, la crisis tanto del modelo económico como del sistema político provocó la emergencia de un pensamiento crítico desde los movimientos sociales.

Asimismo, una variable para entender la acción de los movimientos sociales, está articulada a la memoria histórica como proceso desconstrutivo del sentido hegemónico de los proyectos modernizantes anclados en la *colonialidad del poder*³⁴ o el *colonialismo interno*³⁵. En este sentido, los movimientos indígenas bolivianos le otorgan mucha importancia a la recuperación de la memoria histórica como mecanismo epistémico para revertir o (re)pensar el Estado desde la *matriz descolonizadora*. Como diría Silvia Rivera, “La continuidad de la situación colonial que justifica la legitimidad de reivindicar las luchas anticoloniales del pasado”.³⁶ Es decir, estas formas de pensar se constituyen en contribuciones epistémicas insoslayables para afirmar que los movimientos sociales, particularmente indígenas, son nuevas formas descolonizadoras de pensar.

De igual manera, se debe asumir a los movimientos sociales como *hacedores epistémicos*. Se puede señalar que las contribuciones de este tipo de *pensamiento otro* de los movimientos indígenas bolivianos, es la (re)visualización no solo a nivel nacional o regional andino³⁷ sino glo-

34 Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, en *Anuario Mariateguiano*, No. 9, Lima, 1997.

35 Silvia Rivera, *Oprimidos pero no vencidos*, La Paz, Editorial Yachay Wasi, 2003.

36 Silvia Rivera, “Luchas campesinas contemporáneas en Bolivia: el movimiento ‘katarista’, 1970-1980”, en *Bolivia Hoy*, México, Siglo XXI, 1987.

37 Aunque este rasgo de los movimientos sociales indígenas como actores políticos y epistémicos tienen una larga data, como referencia podemos mencionar, que “hay dos acontecimientos que marcan la emergencia del movimiento indígena en la región: el primer Levantamiento Indígena Nacional en mayo de 1990 en Ecuador y casi a la par, el llamado primer Bloqueo Nacional de Caminos en Bolivia en el mismo año. Ambos hechos muestran una nueva forma de participación política de estos sectores y constituyen parte de los ‘nuevos movimientos sociales’ objetos de estudio de dominios de frontera al interior de las ciencias sociales” (García Linera, 2001:

balmente, ya que las demandas son combinaciones de aquellas que buscan cambios estructurales –como es el caso del modelo económico neoliberal– con aquellas de carácter más cultural o étnico que ponen énfasis en las autonomías con respecto al Estado de rasgos coloniales. Las luchas descolonial de estos movimientos sociales, particularmente indígenas, interpelan aquel proyecto civilizatorio sustentado y legitimado en las aporías de la razón instrumental, visualizando así al actor étnico como actor social y político. Es decir, los movimientos sociales permiten pensar en otros espacios, como diría Catherine Walsh, “espacios que alienten una mirada más crítica sobre el capitalismo global y la forma peculiar en que están insertos en él los países andinos”.³⁸

El advenimiento de este nuevo pensamiento crítico irrumpe ya no desde los ámbitos académicos, sino de la misma práctica política de los movimientos sociales que a través de su lucha *epistémica* se constituyen en un referente ineludible para desgarrar el “colonialismo interno” de las ciencias sociales latinoamericanas, y específicamente bolivianas,³⁹ que son portadoras de la colonialidad del saber.⁴⁰ Este giro epistémico entraña asimismo la irrupción de nuevas realidades socio-políticas, ya que –muchas de ellas– estaban alojadas en la profundidad de aquellas cuestiones que amén al quehacer intelectual de la politología boliviana, impedía su visualización.

Ahora bien, esta nueva configuración socio-política plantea desafíos para el debate y la reflexión profunda de las ciencias sociales latinoamericanas, y particularmente bolivianas ya que aquellos aparatos teórico-metodológicos hegemónicos en el análisis político, hoy por hoy, son inadecuados para las nuevas realidades socio-culturales-políticas. Así por

95). Recientemente, Patricio Noboa da cuenta de que “En 1998, la presión ejercida por el movimiento indígena ecuatoriano dio su fruto en la convocatoria a la Asamblea Constituyente” (García Linera, 2005: 102).

38 Catherine Walsh, “La re-articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador: reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento”, en Catherine Walsh, Freya Schiwy 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, Sede Ecuador-Abya Yala.

39 Silvia Rivera, “Luchas campesinas contemporáneas en Bolivia: el movimiento ‘katarista’, 1970-1980”, en *Bolivia Hoy*, México, Siglo XXI, 1987.

40 Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, en *Anuario Mariateguano*, No. 9, Lima 1997.



ejemplo, la “política” va asumiendo nuevas dimensiones superando las miradas institucionalistas de rasgos liberales que la restringían a enfoques unilaterales centrados en las estructuras partidarias; la crisis política implica asimismo que esos criterios teórico-metodológicos institucionales va sufriendo un proceso de debilitamiento que se expresa fundamentalmente en la racionalidad, la objetividad o la verdad unívoca de raíz eurocéntrica.

En el caso concreto del estudio de los movimientos indígenas, debemos señalar que éstos provocaron una “ruptura epistemológica” por la incorporación de la memoria, la subjetividad y la variable cultural para entender la dinámica de los movimientos sociales, ya que se desmoronó la razón única proveniente de la modernidad profesada por la politología boliviana. Desde el punto de vista teórico-metodológico, la práctica política de los movimientos sociales supone una “destrucción” de los enfoques positivistas y eurocéntricos para asumir otros senderos culturales y comprender las relaciones políticas de los movimientos sociales desde el ámbito mismo de la interacción social, en la que la cultura al ser un campo de lucha de significados⁴¹ se constituye, fundamentalmente, en una productora de sentidos sociales y de sentidos políticos con gran capacidad epistémica de subvertir aquellos metarrelatos hegemónicos. En este contexto, uno de los retos de las ciencias sociales en América Latina con relación al abordaje de los movimientos sociales es asumirlos a estos como productores epistémicos y superar esa visión “ilustrada” de verlos como meros objetos pasivos a ser estudiados. Al mismo tiempo implica un compromiso social de los intelectuales para que se miré a los movimientos sociales a través de una relación dialógica con estos, por la vía del reconocimiento del “otro” no solo como objetos de la investigación, sino, sobre todo, como sujetos del proceso epistémico y político que va marcando nuevos horizontes cognoscitivos e ideológicos.

41 Santiago Castro Gómez, “Teoría tradicional y teoría crítica de la cultura”, en Santiago Castro Gómez, edit., *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Instituto Pensar-Centro Editorial Javeriana, 2000, pp. 94-107.

Bibliografía

- BARRIOS, Franz,
2005 *El discurso neoliberal boliviano y la crisis de los científicos sociales*, La Paz, Editorial Maltesta.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago,
2000 “Teoría tradicional y teoría crítica de la cultura”, en Santiago Castro Gómez, edit., *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá, Instituto Pensar-Centro Editorial Javeriana, pp. 94-107.
2005 *La poscolonialidad explicada a los niños, Jigra de Letras 5*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca-Instituto Pensar, Universidad Javeriana.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura,
1996 *Pela Mão de Alice O social e o político na pós-modernidade*, Sao Paulo, Editorial Cortes.
- DUSSEL, Enrique,
1997 *Filosofía de la liberación*, Bogotá, Universidad Santo Tomás.
- ESCOBAR, Arturo, Sonia ALVAREZ y Evelina DAGNINO,
2001 *Política cultural & cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, Bogotá, Taurus-Icanh.
- FOUCAULT, Michel,
1980 *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets.
1980b *La historia de la sexualidad*, Barcelona, Tusquets.
2001 *Los anormales*, México, Fondo de Cultura Económica.
- GARCIA LINERA, Álvaro, coord.,
2004 “¿Qué son? ¿De dónde vienen? Los movimientos sociales”, en *Revista Barataria*, No. 1, La Paz.
- GARCIA SERRANO, Fernando,
2001 “Política, Estado y diversidad cultural. La cuestión indígena de la región andina”, en *Revista Nueva Sociedad*, No. 173, Caracas.
- GARCIA YAPUR, Fernando, et al.,
2002 “Democracia y política en Bolivia: rediscutiendo la construcción conceptual”, en *Revista Tinkazos*, No. 13, La Paz.
- GURR, Ted,
1970 *Why Men Rebel*, New York, Princeton University Press.
- KORHAUSER, William,
1979 *Aspectos políticos de la sociedad de masas*, Buenos Aires.
- LANDER, Edgardo,
1997 “Las ciencias sociales en el atolladero. América Latina en tiempos posmodernos”, en *Nueva Sociedad*, No. 150, Caracas.
2000 *La colonialidad del saber*, Buenos Aires, CLACSO.
2002 “La utopía del mercado total y el poder imperial”, en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, vol. 8, No. 2, 2002, pp. 51-79.



- LASERNA, Roberto,
2005 *La democracia en el ch'enko*, La Paz, CERES y MILENIO.
- LE BON, Gustave,
2000 *Psicología de las masas*, Madrid, Editorial Morata.
- LEÓN, Catalina,
2005 “Hacia una posible superación de la metahistoria de lo latinoamericano”, en Catherine Walsh, edit., *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador-Abya Yala.
- MAYORGA, Fernando,
1993 *Discurso y Política en Bolivia*, La Paz, CERES-ILDIS.
2005 *Movimientos de la sociedad civil global: campañas internacionales e implementación nacional. Los casos de la guerra del agua y el Movimiento Boliviano de Lucha contra el TLC y el ALCA*, en Separata del *Diario Pulso*, reporte No. 1, La Paz, UNRISD y CESU.
- MC ADAM, Doug, Jhon MC CARTHY y Mayer ZALD,
1987 “Social movement and collective behavior: bulding macro-micro bridges”, en Neil Smelser y R. Burt, comps., *Handbook of Sociology, Beverly Hills, SAGE*.
- MIGNOLO, Walter,
2000 “Diferencia colonial y razón posoccidental”, en Santiago Castro-Gómez, comp., *Reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá, Centro Editorial Javeriano.
2002 “Descolonización epistémica y ética. La contribución de Xavier Albó y Silvia Rivera Cusicanqui a la reestructuración de las ciencias sociales desde los Andes”, en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, vol. 7, No. 3, 2001, pp. 175-195.
2003 *Historias locales-diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Editorial Akal.
- MELUCI, Alberto,
1999 *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, México, Editorial Siglo XXI.
- NOBOA, Patricio,
2005 “La matriz colonial, los movimientos sociales y los silencios de la modernidad”, en Catherine Walsh, edit., *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador-Abya Yala.
- OLSON, Mancar,
1992 *La lógica de la acción colectiva*, México, Editorial Limusa.
- RIVERA, Silvia,
1987 “Luchas campesinas contemporáneas en Bolivia: el movimiento ‘katarista’, 1970-1980”, en *Bolivia Hoy, México*, Siglo XXI.
2003 *Oprimidos pero no vencidos*, La Paz, Editorial Yachay Wasi.
- QUIJANO, Aníbal,
1992 “Colonialidad y Modernidad”, en Heraclio Bonilla, edit., *Los Conquistados*, Quito, Libri Mundi y Tercer Mundo.

- 1997 “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, en *Anuario Mariateguiano*, No. 9, Lima.
- 1999 “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, en Castro-Gómez, Guardiola Rivera y Millán de Benavides, eds., *Pensar (en) los intersticios. Teoría y Práctica de la crítica poscolonial*, Bogotá, Instituto Pensar-Centro Editorial Javeriana.
- SANJINEZ, Javier,
2005 *El espejismo del mestizaje*, La Paz, IFEA-PIEB.
- SMELSER, Neil,
1989 *Teoría del comportamiento colectivo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- TARROW, Sydney,
1997 *El poder en movimiento. Los movimientos sociales: la acción colectiva y la política*, Madrid, Alianza Editorial.
- TÓRREZ, Yuri,
2004 “El concepto de progreso en el diván”, en *¿A dónde vamos? Progreso en diferentes cultura*, La Paz, PIEB, GTZ y Goethe-Institut.
- 2005 *Politología boliviana y neoliberalismo: el discurso científico de la democracia representativa como constructor ideológico y epistémico del modelo neoliberal*, mimeo.
- 1995 *La producción de la sociedad*, México, UNAM.
- 2000 *Crítica de la modernidad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- WALSH, Catherine,
s.f. “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento del otro desde la diferencia colonial”, traducción de capítulo por publicarse, en Ramón Grosfoguel, J.D. Saldívar y Nelson Maldonado-Torres, eds., *Coloniality of Power. Transmodernity and Border Thinking*.
- 2002 “La re-articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador: reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento”, en Catherine Walsh, Freya Schiwy 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, Sede Ecuador-Abya Yala.
- ZAVALETA, René,
1987 “Las masas en noviembre”, en *Bolivia Hoy*, México, Siglo XXI.
- 1988 *Clases sociales y conocimiento*, Cochabamba, Los Amigos del Libro.