

# La condición colonial y los laberintos de la descolonización

---

*Jorge Viaña*

Investigador Instituto Internacional de Integración  
Convenio Andrés Bello  
jviana@iiicab.org.bo

*Luis Claros*

Licenciado en Filosofía y Economía  
Maestrante en Filosofía y Ciencia Política, CIDES-UMSA  
luisclaros1981@yahoo.com

*Marcelo Sarzuri-Lima*

Asistente de investigación Instituto Internacional de Integración  
Convenio Andrés Bello  
msarzuri@iiicab.org.bo

## RESUMEN

Este ensayo busca nutrir la discusión abierta en torno a la temática de la descolonización, para lo cual se realiza una revisión de autores de distintas vertientes teóricas. La idea central del texto es dar cuenta sobre la condición colonial, para ello se hace énfasis en el concepto de *colonialismo interno* de Gonzáles Casanova quien sostiene que la comunidad indígena es una colonia al interior de los límites nacionales. A su vez, se recorre las ideas de los bolivianos Fausto Reinaga y René Zavaleta Mercado, del primero se retoma la idea del *pan-indianismo* o la construcción del Estado-continente y, del segundo, su análisis de la forma gamonal del Estado y la noción de la *mutua determinación de los componentes* en la condición colonial, donde el señor se ve en los ojos del indio y viceversa, lo que Luis Tapia denomina la *sobredeterminación*.

Finalmente, se hace una revisión del concepto de narrativa colonial trabajado por el grupo de Estudios de la Subalternidad, donde se plantea que la historiografía implicó una invisibilización de los subalternos. Toda esta construcción teórica muestran los laberintos del proceso de descolonización que implica la necesidad de pensar nuevas prácticas de superación de las relaciones de dominación.

**Palabras clave:** descolonización, condición colonial, mutua determinación de los componentes, estudios de la subalternidad.

## ABSTRACT

This essay seeks to feed an open discussion around the theme of decolonization, after making a review of authors from different theoretical perspectives. The central idea of this paper is to report about the colonial condition. For this we emphasize the concept of *internal colonialism* according to Gonzales Casanova, who argues that the Indian community is a colony within the

national boundaries. In turn, we follow through the ideas of Bolivians Fausto Reinaga and René Zavaleta Mercado, from the former we retake the idea of *pan-Indianism* or construction of the continent-state and from the later his analysis of how the “*gamonal*” state form and the notion of *mutual determination of the components* in the colonial condition, where the lord is seen in the eyes of the Indian and vice versa, what Luis Tapia named *overdetermination*. Finally, a review of the colonial narrative concept as worked by the group of Subaltern Studies, which suggests that the historiography involved an invisibility of those subordinate. All this theoretical construct shows the labyrinths of the decolonization process which involves the need to think about new ways of superseding the relations of domination.

**Keywords:** Decolonization, colonial status, mutual determination of the components, subaltern studies.

## Introducción

La amplia plataforma para nutrir la especulación que se ha abierto en la presente coyuntura respecto a la temática de la condición colonial no está siendo acompañada de un debate sistemático y profundo. No existe una profundización de las propuestas que fueron ya realizadas hace varias décadas que permita abrir nuevas vetas de investigación. El presente texto pretende aportar a esta importante tarea.

El largo –y al principio ignorado– debate que se viene dando desde mediados de los años sesenta sobre la temática de la condición colonial y la descolonización parte de varias vertientes y vetas muy diversas y contrastantes.

Están siempre las referencias a Pablo González Casanova (1976), Guillermo Bonfil Batalla (1993), Franz Fanon (1976), Rodolfo Stavenhagen (1975). En Bolivia, son inevitables las referencias a Reinaga (1967, 1970) y Zavaleta (1986), en las décadas de los sesenta a los ochenta, y los trabajos de Rivera (1993) y García Linera (1994, 2007) en los años noventa.

Por sus aportes significativos, también hay que mencionar los trabajos de los Estudios de la Subalternidad, con autores como Ranajit Guha (2007), Dipesh Chakrabarty (1999) y Gayatri Spivak (2003). Los Estudios de la Subalternidad nacieron como revisión crítica de las narrativas históricas producidas en la India colonial y postcolonial.

El debate al que todos estos autores aportaron de alguna manera será el núcleo de las reflexiones del presente artículo. En la actual coyuntura, está claro que hace falta mayor enriquecimiento del debate sobre la especificidad de la condición colonial y las propuestas de transformación de esta condición colonial.

Empezaremos con un breve recorrido por la obra de Pablo González Casanova, quien planteó de forma más completa el concepto de colonialismo interno, para concentrarnos luego en Reinaga y Zavaleta y finalizar con la revisión de las propuestas de Guha, Chakrabarty y Spivak.

## 1. Las “colonias internas” en el entramado colonial internacional

González Casanova fue el que con más claridad planteó, a mediados de los años sesenta, el concepto de “colonialismo interno” en México.

El problema del indígena es esencialmente un problema de colonialismo interno. Las comunidades indígenas son nuestras colonias internas. La comunidad indígena es una colonia en el interior de los límites nacionales. La comunidad indígena tiene las características de la sociedad colonizada. (González Casanova, citado en Ticona, 2000: 141)

Lo más fuerte de este pensamiento crítico es que hacía énfasis en otros elementos clave de la explicación de las formas de dominación y explotación de las sociedades latinoamericanas, en especial México, Guatemala, Perú, Ecuador y Bolivia. Pensaba a la comunidad indígena como colonia de los grupos, clases y castas dominantes en el marco del estado nacional que a su vez se encontraba bajo relaciones coloniales en el entramado internacional de las relaciones de poder.

Esta visión rompía con la tendencia nacionalista de los marxismos de manual, pero también con las prácticas y discursos señoriales de “la nación”, para posicionar la idea del “colonialismo interno” como eje explicativo del sistema complejo de solidificación de las formas de dominación en países de fuerte presencia indígena.

Acostumbrados a pensar el colonialismo como un fenómeno internacional, no hemos pensado en nuestro propio colonialismo. Acostumbrados a pensar en México, como antigua colonia o como semi colonia de potencias extranjeras y en los mexicanos en general como colonizados por los extranjeros, nuestra conciencia de ser a la vez colonizadores y colonizados no se ha desarrollado. (González Casanova citado en Ticona, 2000: 141)

El desplazamiento fundamental que plantea esta propuesta está en hacer énfasis en la importancia del fenómeno colonial no como fenómeno internacional –que tiene otras características vistas desde este único punto de vista al que nos hemos acostumbrado a verlo– sino como foco de esta trama que articula los fenómenos internacionales con la condición colonial interna de las “naciones” o colonialismo interno.

Todo el sistema tiende a aumentar –como observa Myrdal– la desigualdad internacional, las desigualdades económicas, políticas y culturales entre la metrópoli y la colonia y también la desigualdad interna, entre los metropolitanos y los indígenas: desigualdades raciales, de castas, de fueros, religiosas, rurales y urbanas, de clase. *Esta desigualdad universal tiene particular importancia para la comprensión de la sociedad colonial y está estrechamente vinculada a la dinámica de las sociedades duales o plurales.* (González Casanova citado en Ticona, 2000: 148, 149; cursivas nuestras)

El tema de la desigualdad es fundamental, pero tal vez más importante como elemento explicativo es la descripción básica de la estructura y dinámicas básicas del colonialismo interno. La constitución de la sociedad que González Casanova denomina *dual* es el elemento central del colonialismo interno, que también será planteado otros términos por Fausto Reinaga como eje central discursivo más o menos por la misma época. Veamos:

En Bolivia hay dos “Bolivias”. Una Bolivia mestiza europeizada y otra Bolivia kolla-autóctona. Una Bolivia chola y otra Bolivia india. Bolívar fundó una república con esclavos, una república con indios. (Reinaga, 2001: 174)

Aclaremos un poco el análisis de “sociedades duales” y “sociedades plurales” a la vez como eje del concepto de colonialismo interno.

La existencia de la sociedad dual o plural coincide y se entrelaza en efecto con la existencia de la sociedad colonial, aunque quepa distinguir entre “colonias de emigrantes” o “colonias de granjeros”, por una parte y “colonias de explotación”, por otra. Aquéllas han tendido a ser, sin duda sociedades homogéneas que “se han movido en dirección a una situación de igualdad con la madre patria, tanto en las finanzas como en el equipo industrial y hacia una independencia política formal o potencial”. En cambio la situación de dependencia, la situación típicamente colonial, se acentúa en las colonias de “explotación, de “plantaciones” con culturas heterogéneas: *“La sociedad colonial por regla general consiste en una serie de gustos más o menos conscientes de sí mismos, a menudo separados entre sí por distintos colores y que tratan de vivir sus vidas separadas dentro de un marco político único. En resumen las sociedades coloniales tienden a ser plurales”*. (González Casanova citado en Ticona, 2000: 149)

La característica de “vivir sus vidas separadas”, los colonizadores y los colonizados dentro de un marco político único es lo que caracteriza González Casanova como “sociedad dual” y que se preserva cuando se funda nuevas repúblicas con larga y profunda experiencia colonial. Las independencias formales de las naciones que reconstituyen un tipo de colonialismo interno son las que constituyen el marco político único. Pero, para preservar las relaciones internas en las que “se mantiene y refuerza la tendencia de tratar de vivir sus vidas separadas”, se construye un *apartheid* de facto con marco político formal único.

Es un hecho bien conocido que al lograr su independencia, las antiguas colonias no cambian súbitamente su estructura internacional e interna. La estructura social internacional continúa en gran parte siendo la misma y amerita una política de “descolonización”, según se ha visto con toda claridad, particularmente por los dirigentes de las nuevas naciones y por los investigadores europeos. En el terreno interno ocurre otro tanto, aunque el problema no haya merecido el mismo énfasis sino, como dijimos anteriormente, observaciones ocasionales. *Las nuevas naciones conservan, sobre*

*todo, el carácter dual de la sociedad y un tipo de relaciones similares a las de la sociedad colonial, que amerita un estudio objetivo y sistemático.* (González Casanova citado en Ticona, 2000: 149; cursivas nuestras)

En la anterior cita, podemos ver claramente el concepto de carácter dual al que se refiere el autor, que está fusionado al de “sociedad plural”.

En las sociedades plurales, las formas internas del colonialismo permanecen después de la independencia política y de grandes cambios sociales como la reforma agraria, la industrialización y movilización. (González Casanova citado en Ticona, 2000: 152)

González Casanova usa como sinónimos *sociedades duales* o *sociedades plurales*. Estas categorías –más o menos– son las que Zavaleta trabajará después, bajo la idea de diversidad profunda y abigarramiento, en las que el núcleo central explicativo se encuentra en la idea de “articulación señorial” que comentaremos más adelante. La importancia de González Casanova radica en que intenta dar cuenta del “colonialismo interno” de forma más o menos sistemática y que abarca varios aspectos de la realidad.

*...la noción de colonialismo interno no es sólo psicológica, sino estructural. Ligada a la política de los gobiernos nacionales... puede tener un valor económico y político... e idear instrumentos específicos –infraestructurales, económicos, políticos y educacionales– que aceleren deliberadamente los procesos de descolonización no sólo externa, sino interna y, por ende, los procesos de desarrollo. También puede ser la base de una lucha contra el colonialismo, como fenómeno no sólo internacional, sino interno, y derivar en movimientos políticos y revolucionarios que superen los conceptos de integración racial o de lucha racial, ampliando la estrategia de los trabajadores colonizados.* (González Casanova citado en Ticona, 2000: 153; cursivas nuestras)

Con esta cita, que muestra la voluntad política clara de aportar a los procesos de lucha con la reflexión sobre el colonialismo interno, pasamos a analizar algunos aspectos centrales de la propuesta de Reinaga.

## 2. “Pan-indianismo” transnacional

Luego del paso de Reinaga por posiciones más o menos marxistas en su juventud, su posterior afinidad con el nacionalismo revolucionario, su experiencia como diputado en la época de Villarroel y su participación en el primer congreso indígena de los años 40, va madurando su propuesta indianista la cual terminará de producirse en los años 60 y 70. Más allá de la importancia de Reinaga como denuncia y construcción inicial del discurso del indianismo, quisiéramos explorar algunas implicancias fundamentales de su propuesta.

Una de las fuerzas más grandes de unificación de los subalternos es la construcción de grandes discursos unificadores, los cuales intentan totalizar lo más posible los elementos de diversas realidades que se perciben unidas frente una misma amenaza y enemigo. Este parece ser el caso de Reinaga, con la enorme fuerza que esto genera y también sus limitaciones. García Linera sintetiza así la apuesta que Reinaga construye:

En su etapa inicial, este discurso toma la forma de un pan-indigenismo, en la medida en que se refiere a una misma identidad india que se extiende a lo largo de todo el continente, con pequeñas variantes regionales. (García Linera, 2007: 160)

La lectura que traía el indianismo era la del pan-indianismo, una patria india, que iba desde Chiapas hasta Tierra del Fuego (García Linera, 2009: 22).

Mostraremos cómo se expresa esta visión en los textos de Reinaga para mostrar que incluso va más allá de un pan-indianismo, llegando a plantear más bien una lucha global entre occidente blanco y la gran mayoría de pueblos englobados en la idea de “indios”. A esta posición de Reinaga la han denominado también etapa amáutica, que sería la de sus últimos años. Mostraremos además que un referente fundamental de Reinaga es Franz Fanon y la lucha por el poder negro en Norte América (Lucero, 2007)<sup>1</sup>:

Pero EEUU y Europa se hallan cercados por los “indígenas” del Asia, África e Indoamérica. De la población actual del mundo que es de 3.180.000.000; 2.500.000.000 son indios; y 680.000.000 son blancos. Dos mil quinientos indios se han levantado contra seiscientos ochenta millones de blancos, exigiendo su libertad. Y estos 2.500.000.000 de “indígenas” del mundo, estos 2.500.000.000 de indios hambrientos y esclavos del planeta Tierra cercan al Occidente con tal fuerza y con tal... conciencia, que la victoria, si sabemos luchar, la cantaremos los indios del mundo. (Reinaga, 2001: 67)

O esta otra cita del *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*:

La revolución india, en el plano mundial es la revolución del tercer mundo... El tercer mundo no es el blanco-mestizo comunista o nacionalista de la América cipaya. El tercer mundo es el África negra y la amarilla Asia esclavas; y en América es el indio, el hombre salido de Anáwac y Tiwanaku; el hijo de Mojtsuma y de Manco Kapaj. (Reinaga, 1970b: 77)

Esta es una idea muy similar a la que plantea, bajo otros fundamentos y horizonte, Fanon en el famoso libro *Los condenados de la Tierra*, autor muy citado en los textos de Reinaga y en especial en *Revolución India*:

---

<sup>1</sup> La idea de los orígenes “africanos” del indianismo fue analizada por Lucero en un artículo que lleva el sugerente título: “Fanon, Reinaga y los orígenes “africanos” del indianismo en los Andes”.

“¿Nacionalidades indígenas?”. No hay tal cosa. El indio es una sola Nación. El indio es la tierra animada, es la tierra vitalizada; tierra viva. (Reinaga, 2001: 117)

La idea de una sola nación india –al menos continental– con alcance mundial en el mejor de los casos, como se vio en las citas de Reinaga, se concretiza en la propuesta de entender la dominación como una confrontación entre castas señoriales e indios, en especial por las características de las incipientes burguesías. Esta idea de castas señoriales –como luego las llamará Zavaleta– será retomada por muchos de los que después estudiaron y denunciaron el tema del colonialismo interno:

Al indio no le oprime una burguesía, *al indio lo explota una casta*, una subraza, una cultura. Al indio lo esclaviza el criollo-mestizo–cholo convertido, entes en España, ahora en Bolivia. (Reinaga, 2001: 122)

En medio de “marxismos” de manual, que no entendían ni les importaba la temática indígena, fue fundamental la propuesta de analizar la estabilización y consolidación de un sistema de dominación y explotación basado en la noción de casta que introduce Reinaga, que –como ya lo dijimos– está articulado a un posicionamiento transnacional muy claro:

El poder Indio, hoy por hoy, es la idea-fuerza de la reconstrucción, la resurrección, el renacimiento, la reconquista de su nación y de su estado *El primer paso del Poder Indio en Bolivia es la liberación del Kollasuyo; el segundo la reconstrucción del Tawantinsuyu del siglo XX y el tercer paso la edificación de la Nación-Continente, el Estado-Continente de Indoamérica* (Reinaga, 2001: 170, 171; cursivas nuestras)

Tal vez el elemento central de la propuesta de Reinaga sea su preocupación de llevar adelante un revisionismo histórico de largo alcance. Casi todos sus trabajos están plagados de replanteos y reconstrucciones históricas desde la época colonial –incluso precolonial– hasta nuestros días.

Esta metodología de revisionismo histórico como eje de una argumentación teórica, también será ensayada por los teóricos del nacionalismo revolucionario, en especial Montenegro, Céspedes y será el proyecto más importante de Zavaleta. De hecho, el trabajo que Zavaleta dejó pendiente al morir y fue publicado póstumamente a fines de los años ochenta, con el título de *Lo Nacional Popular en Bolivia*, era, absolutamente, un trabajo de relectura y replanteo de la historia.

Pasemos ahora a bosquejar algunas limitaciones de la propuesta de Reinaga. Según García Linera, en Reinaga se hace abstracción de las diferencias concretas que existen entre los pueblos y naciones indígenas:

Esta mirada transnacional de la estructura civilizatoria indígena puede considerarse imaginariamente expansiva en la medida en que supera el

localismo clásico de la demanda indígena; *pero, al mismo tiempo, presenta una debilidad en la medida en que minimiza las propias diferencias intra-indígenas y las diferentes estrategias de integración, disolución o resistencia por las que cada nacionalidad indígena optó dentro de los múltiples regímenes republicanos instaurados desde el siglo pasado* (García Linera, 2007: 160; cursivas nuestras)

En esta otra cita queda más clara la debilidad de esta primera forma clásica y fundacional del discurso indianista con su núcleo central del pan-indianismo transnacional:

El aporte que intentamos hacer desde una lectura más marxista de la visión es la *delimitación territorial del indianismo, hay un mundo aymara, hay nacionalidad aymara, hay un mundo quechua, hay protonacionalidades quechuas; la idea de un mundo de gran patria india funciona como ideario utópico pero no tiene sostenibilidad política real, entonces hay que apuntar a identidades fuertes, no a identidades amplias pero ambiguas y difusas*. Se apunta así, a una identidad fuerte que es la aymara, y se comienza a construir símbolos, narrativas, que permitan cohesionar la identidad en torno a lo aymara y en torno a lo quechua... la territorialización de la identidad indígena. (García Linera, 2009: 22; cursivas nuestras)

Los aportes de los años noventa son más locales y localizados, en especial las propuestas de transformaciones estatales como el “Estado Plurinacional” y los debates sobre autonomías indígenas, aunque existen posiciones que siguen planteando el debate desde un pan-indianismo internacional.

Pasemos ahora a mostrar uno de los análisis más interesantes y elaborados sobre la temática que se ha planteado: el aporte de René Zavaleta.

### **3. Zavaleta y la mutua determinación de los componentes de la relación de dominación colonial**

El texto que Zavaleta dejó incompleto al morir era un intento de revisión histórica que abarcaba el periodo 1952 a 1980; sin embargo, para hacer esta revisión histórica se remonta más al pasado y escribe tres capítulos: el primero, “La querrela del excedente”, rastrea los dilemas de la época de la Guerra del Pacífico y la génesis de la oligarquía; el segundo capítulo, “El mundo del temible Willka”, es la historia de la consolidación de la oligarquía y el Estado entre 1880 y 1925 aproximadamente; finalmente, el tercer capítulo, “El estupor de los siglos”, es el análisis de las consecuencias de la derrota de Willka posterior a 1900 empalmado con el anterior capítulo y la Guerra del Chaco de los años treinta. Tal vez lo más importante es el análisis del surgimiento de la ideología del estado y de las castas que lo construyen que se empieza a bosquejar en especial desde fines del siglo XIX. Nunca llega a escribir los capítulos sobre el 52 en adelante.



Un eje central del análisis de Zavaleta es la constitución de “la forma gamonal del Estado” retomando las propuestas de los peruanos Flores Galindo y J. C. Mariátegui:

En realidad el gamonalismo como tal es una forma extraeconómica de extracción de excedente. Alberto Flores Galindo sugiere que se pueda hablar, como lo había hecho Fontana, de “una agregación de células rurales aisladas”. (Zavaleta, 2008: 72)

Este eje será central en los años noventa, porque una corriente fundamental del debate actual ha centrado el análisis y las propuestas en la descolonización del Estado bajo la forma de Estado Plurinacional y constitución de amplias autonomías indígenas.

Este análisis de una “forma extraeconómica de extracción de excedente” es llevado a las últimas consecuencias, como se ve en la famosa frase de Zavaleta:

...lo que había de capitalista en Bolivia estaba siempre determinado por lo que había de no capitalista... En realidad, los capitalistas mismos tenían depositadas sus ilusiones no en valores burgueses, sino en los símbolos señoriales. (Zavaleta, 2008: 85)

Este análisis superaba, con mucho, al marxismo vulgar que circuló de forma generalizada desde los años cuarenta a los ochenta en Bolivia y replanteaba el debate indianista sobre otras bases. La fusión en el análisis de la subsunción formal y las formas del gamonalismo, y la permanencia secular de la condición colonial será el eje de todo el trabajo de Zavaleta.

La explicación de fondo del fenómeno de la extracción extraeconómica del excedente es la legalización de la expoliación de las comunidades indígenas bajo múltiples formas.

...el único negocio estable en Bolivia eran los indios. Dígase a la vez que la única creencia ingénita e irrenunciable de esta casta fue siempre el juramento de su superioridad sobre los indios, creencia en sí no negociable, con el liberalismo o sin él y aun con el marxismo o sin él. (Zavaleta, 2008: 87)

Es legítimo sostener que, desde el momento mismo en que ponen pie en estas tierras los españoles, el carácter precapitalista más consistente es el desfalco de la fuerza de trabajo. Todas las fases del capitalismo hasta hoy se han basado en esta lógica desfalcatoria. (Zavaleta, 2008: 87)

La articulación de larga duración de la sociedad reconstruía incesantemente y a través de múltiples ciclos estatales y formas políticas esta condición colonial y su reflejo en la superestructura estatal, que es “la forma gamonal del estado”. La tremenda persistencia de la condición colonial es uno de los ejes centrales de construcción de todos los ciclos de desarrollo capitalista en Bolivia:

Demuestra la vitalidad de la casta señorial que en realidad se ha reorganizado de esta manera tres veces, la primera con el melgarejismo y los conservadores, la segunda con la revolución federal y la tercera con la revolución democrática de 1952. (Zavaleta, 2008: 93)

Por estos motivos, es comparable con el *apartheid* sudafricano o las condiciones esclavistas del sur de Estados Unidos antes de la Guerra de Secesión:

Para todo efecto político, un país que resolvía existir al margen de los vencidos y que además declaraba el monopolio político de los vencedores a través del voto calificado [se refiere a la derrota de Willka y la “democracia liberal” que surgió a principios de siglo] de una manera que *es sólo comparable a la formación sur norteamericana, o de la Sudáfrica actual*. (Zavaleta, 2008: 178; cursivas nuestras)

Este es un tema central porque, a diferencia de los marxistas de manual y de interpretaciones mecanicistas, se sabe que la penetración del capitalismo en países de larga persistencia de estructuras coloniales, en lugar de destruirlas, refuerza, profundiza y las vuelve más perversas y difusas:

...el capitalismo de los ingleses en la India profundizó el sistema precapitalista y osificado de las castas y cuando la India tuvo que encarar su revolución burguesa tuvo que hacerla contra las castas y contra los ingleses. (Zavaleta, 2008: 79)

Tal vez lo más interesante en Zavaleta es la propuesta de analizar esta casta señorial como “extrañamiento de un sector social completo”, como “enferma”, “envilecida” por sus privilegios:

Debe hablarse en realidad de la decadencia o enfermedad de una casta hereditaria. La propia servidumbre envileció de tal modo la vida cotidiana de esos hombres que después (y hasta hoy mismo) se acostumbraron a ver como datos de la rutina del día a lo que en realidad eran hechos de una extraña perversidad espiritual. (Zavaleta, 2008: 97)

En la profundización de este concepto, el aporte más significativo de Zavaleta está en relación a la famosa idea de la paradoja señorial o articulación señorial. En América, lo señorial se construye —a diferencia del sentido feudal puramente europeo— en el “encuentro” con lo indio que modifica sustancialmente las formas típicas feudales españolas:

El punto de partida en todo caso es que donde no hay indio no hay señor. El amo se reconoce en el siervo, *el indio pasa a ser la clase de la identidad del señor: “La verdad de la conciencia independiente es la conciencia servil”*. (Zavaleta, 2008: 101; cursivas nuestras)

¿Qué quieren decir estas extrañas palabras de Zavaleta?, ¿cómo puede ser que el indio pase a ser la clase de la identidad del señor?, ¿cómo puede ser que la verdad de la conciencia independiente sea la conciencia servil?

La respuesta es muy sencilla, es el precio que ha pagado el vencedor, como se ha adelantado en una cita anterior, es la deformación inevitable que le impone la realidad de ser “señor”, “una forma de ser que se engaña siempre”, como diría Zavaleta. No se puede vencer en una confrontación como ésta y quedar intacto, no es posible en esta situación vencer impunemente. La victoria se cobra un precio caro e imperceptible para el “señor”:

El indio, por tanto, es la prueba de que el señor existe. Se expresa ello, por otra parte, *en el trauma de la victoria o la deformación del vencedor, que es una forma de ser que se engaña siempre: “el señor es la potencia sobre este ser, pues ha demostrado en la lucha que sólo existe como algo negativo.* (Zavaleta, 2008: 101; cursivas nuestras)

Esta dialéctica tan interesante tal vez es el aporte más significativo de la explicación de esta esquizofrénica relación de la trama de la condición colonial que nos envilece a todos, pero no por igual, a unos de una manera y a otros de otra.

Un elemento central de la explicación que hace Zavaleta está en la interesante afirmación de la existencia del “señor” sólo como algo negativo, porque su afirmación positiva depende de la negación y desprecio del indio del cual depende absolutamente:

Este aspecto resulta quizá el más revelador sobre el comportamiento de la casta señorial respecto del acto productivo fundamental de esta sociedad, que ha sido siempre el agrícola. Es un sector que no participa sino en la captura del excedente o sea en el comienzo de la circulación y, como clase en el fondo circulacionista, su poder proviene del control represivo y monopólico del mercado... El señor, entre tanto, es ajeno a ello (la racionalidad productiva) en la práctica, es materialmente extraño a la transformación de la materia y, en su visión, el siervo se convierte en la parte de su ser (de su cuerpo) que está en relación con la cosa. Ve, por tanto, por medio de otro. (Zavaleta, 2008: 101)

Este convertirse de pongo o siervo “en parte de su ser” (del señor) es la clave de la propuesta de Zavaleta, ya que de esta manera, no sólo los que están en la situación de ser subalternos en las relaciones coloniales ven con los ojos de otros; en esta propuesta, el amo también “ve por medio de otro” que es el pongo. A esto es a lo que nos referimos con una relación absolutamente esquizofrénica de las relaciones coloniales. Una verdadera enfermedad, de la cual nadie escapa, de un lado o del otro. Unos sintiendo lástima de sí mismos y otros sintiéndose afortunados de tener indios a disposición. Sin darse cuenta que “el siervo es la enfermedad del amo”, enredados ambos en una “articulación nefasta”:

La verdad es que oprimir es pertenecer al que se oprime y también que mientras más personal sea la vinculación el siervo impregna más con su servidumbre al

amo. El siervo es la enfermedad del amo y no su libertad; es su droga. Se trata entonces de una articulación nefasta. (Zavaleta, 2008: 103)

Sin embargo, no se puede dejar de tener en cuenta que lo fundamental de esta articulación señorial, en este mutuo y recíproco estado de influencia, es que la casta señorial se volvió profundamente entreguista, consecuencia internacional de esta trama colonial y del desarrollo del capital:

El acoso de la plebe mestiza e india es la *última ratio* de la incertidumbre racial de la casta oligárquica. Es el asedio permanente lo que la convirtió en una clase entreguista y pérfida. Si a eso se añadieran acontecimientos como los de Belzu, Zárate y el 52 tendremos una clase inevitablemente desmoralizada. Perpleja de una perplejidad que viene del fondo de todas las cosas. (Zavaleta, 2008: 105)

Esta es una caracterización más o menos completa de las consecuencias y características de la “articulación señorial” en uno de sus polos. Pasemos a ver cómo plantea la “articulación señorial” en el otro polo, en el que también el colonizado interioriza la visión del amo:

En la visión en cierto modo grosera del asunto, lo señorial se identifica (y esto tiene la certidumbre usual a toda visión popular) con la clase dominante tradicional, incluso a través de sus mutaciones y sucesiones, y en este sentido el señor total, esto es el señorío en el decurso del tiempo, se parece al capitalista total. Esta identificación es indudable por cuanto, acompañada la representación por el acto represivo, “*el miedo al señor, es el comienzo de la sabiduría*” y, a lo último, ocurre la distribución universal de la visión de las cosas hasta que el esclavo se mira en efecto con los ojos del amo. (Zavaleta, 2008: 102; cursivas nuestras)

Aquí tenemos la contraparte dialéctica de la anterior idea, en la que el esclavo acaba mirando con los ojos del amo, o más bien, la lógica del señor se convierte en la del siervo.

En la siguiente cita de Hegel, tomada por Zavaleta, está más claramente planteada la idea de que el siervo acaba mirando con los ojos del amo. Esta cita está basada en partes bíblicas de *Salmos y Proverbios*:

Pero este (el siervo) en el servicio del señor se mata trabajando [y mata] su querer particular y obstinación, supera la inmediatez interior del deseo y hace de esta enajenación y del temor al señor el principio de la sabiduría. (Hegel, 1997: 480)

Este tema de la mutua determinación de los componentes de la relación de dominación es crucial para la comprensión y destrucción de la dinámica de la condición colonial y está presente, de una u otra manera, en casi todas las reflexiones

sobre la temática, sin embargo no con tanta profundidad. Se sintetiza la idea de que lo señorial afecta y determina a lo indígena y lo indígena también –aunque esto sea menos visible– afecta y determina lo señorial.

Éste es el aporte significativo de la lectura de la colonialidad que hace Zavaleta, rematando en la famosa frase:

...la articulación señorial es aquella que está basada en un pacto jerárquico originario, que puede ser factual o contractual, o sea que se funda no en la igualdad, sino en la desigualdad esencial entre los hombres. Esto es a la vez un mecanismo de construcción de la conformidad porque se trata de un acto jerárquico sucesivo. *Esto dice que en la gratificación (que puede basarse en elementos económicos o raciales, o de estirpe o aun regionales) hay siempre alguien que está por debajo de uno El hecho de que nadie sea el último jamás y todos sean “hijos de algo” legitima toda esta escala conceptual.* (Zavaleta, 2008: 102; cursivas nuestras)

Zavaleta hace una interpretación muy significativa de las aspiraciones del movimiento de Amaru y sus tendencias. Considera que éste, con Belzu, significaba una articulación y formulación democrática estructural a diferencia de la articulación señorial en Santa Cruz y a diferencia también de una más comunitaria o “maximalista” de Tupaj Katari:

Katari es el fundador del maximalismo de estas masas, su rasgo táctico no siempre tan estructurado, en tanto que Amaru, la descampesinización potosina y el mercado interior que generó, hablan de la formulación democrático-estructural de la nación, o sea de un ordenamiento verosímil de lo democrático, y Belzu, de ciertas formas nacientes de la masa entendida como captura estatal. (Zavaleta, 2008: 104)

Esto es muy importante porque considera que es consecuencia de la situación y condición colonial. Una suerte de “disolución de la identidad popular” porque existe, hasta hoy, una “lealtad”, un “servicio espiritual” hacia lo señorial.

Citando a Tupaj Amaru, muestra que lo que éste pretendía era:

...ser asimilado al señorío español y no se pide por un instante la supresión de la servidumbre, sino de la devolución de sus yanacunas. (Zavaleta, 2008: 102)

El que Tupaj Amaru desperdiciara cuatro años reclamando el reconocimiento de su condición señorial es lo que Zavaleta considera como una forma de manifestación de esta lógica de disolución de la identidad popular porque existe una lealtad, un “servicio espiritual” hacia lo señorial, sin que esto signifique que sea un proyecto señorial (como el del mariscal Andrés de Santa Cruz al inicio de la república), al menos no en el sentido en el que lo estamos analizando:

Por otra parte, el que Condorcanqui gastara cuatro años reclamando reconocimiento de su condición señorial estaba lejos de ser un acto meramente

político. Significa ello que hay una lógica de disolución de la identidad popular que se basa en esta lealtad o servicio espiritual hacia lo señorial, lealtad que sin duda se reparte por toda la sociedad y sus grados. Aquí, por tanto, el que no atina a reclamar el título de señor español, reclama al menos el de señor pre-español, pero el razonamiento de lo señorial queda en pie. La atribución de tales criterios a la multitud de fetiches jerárquicos familiares, raciales, étnicos, es infinita en la práctica. *Es quizá el sentido conservador más consistente entre todos los que existen en la sociedad boliviana, el sentimiento reaccionario más general.* (Zavaleta, 2008: 102; cursivas nuestras)

Ser señor aquí es máximo objetivo de la vida (pero no señor en el sentido de amo de sí mismo, sino en la referencia al que se considera inferior en el rango)... Podemos entonces hablar de los móviles desagregatorios o triunfo de lo señorial en el seno de lo popular. (Zavaleta, 2008: 103)

Esta mutua determinación de los componentes de la relación de dominación que estamos mostrando es a lo que Luis Tapia ha caracterizado como sobredeterminación (Tapia, 2002: 317), retomando ciertas corrientes del marxismo.

Las reflexiones de Zavaleta nos proyectan a una tarea enorme y diferente que la de simplemente denunciar la condición colonial de una forma mecánica e incluso a veces lastimera y quejumbrosa que, por lo demás, se entiende aunque en un determinado nivel ya no ayuda en la articulación de los caminos de la emancipación.

Nos saca –decíamos– de los escenarios meramente confrontacionales y dicotómicos (que también tienen su importancia y dependiendo del momento, a veces muchísima importancia) para plantearnos que en verdad la tarea más grande e importante no está en enfrentar a un enemigo externo, que no deja de tener su importancia y peso específico, sino, además y especialmente, en superar internamente este servicio espiritual, esta lealtad a lo señorial que nos tiñe a todos en la sociedad boliviana y en especial a los que sufren el peso más fuerte de la relación colonial o articulación señorial.

Es decir que se establece una especie de “validez universal de lo señorial” en nuestras sociedades, en las que fundamentalmente los que sufren más duramente el peso de la colonialidad son los más profusos reproductores de la misma:

Lo que estamos discutiendo en verdad es, por un lado, la validez de lo señorial como mediación o entrelazamiento más o menos universal que se instituye por el cruzamiento de los actos constitutivos de esta sociedad... hemos visto que lo señorial es también un cierto sentimiento plebeyo en Bolivia, por cuanto la última partícula de sangre blanca permitiría siempre al último hombre sentirse más decente y viable que el último indio sea que servirá para que, en la autoconcepción rutinaria, nadie se sienta oprimido o se sienta sólo relativamente oprimido. El indio, a su turno, hablamos siempre del discurso de la rutina, deseará ser no un indio, sino un español o pensará que puede serlo

o sea que soñará como oprimido en lugar de identificarse como oprimido. *Este es el asiento o espíritu conservador de la historia del país, su esencia más precapitalista y general. Los perseguidos se hacen aquí cargo de la permanencia de su persecución.* (Zavaleta, 2008: 103; cursivas nuestras)

Por este motivo es tan difícil el debate de lo colonial o la condición colonial, porque de alguna manera tendemos a no ver todos los aspectos de esta condición colonial, sino sólo algún aspecto aislado para el cual rápidamente inventamos recetas para superarlo, recreando iguales o peores condiciones de reproducción de esta cadena colonial de “desprecios escalonados, en el que uno se afirma pisoteando a los de abajo”.

Marx reformula esta propuesta de inspiración hegeliana y nos atreveríamos a decir que en toda relación de opresión ambos polos de la relación se envilecen. Haciendo una analogía entre la prostitución y la forma específica en la que el trabajador tiene que “venderse”, Marx nos plantea esta idea central:

La prostitución es sólo una expresión especial de la prostitución del trabajador, – también el capitalista entra en esta categoría. (Marx, 1997: 145; Cursivas nuestras)

Lo que casi nunca se plantea es esta profundidad en la que asumimos conciencia –al menos inicial– de que en las relaciones de dominación y más aun en las de cadenas de dominación colonial, todos nos envilecemos y enfermamos. Pero unos con privilegios y en la cúspide de este absurdo colonial –los “prostituyentes”, haciendo la analogía con Marx–, y otros despreciados y pisoteados, los que se ven obligados a “prostituirse”.

Sólo en esta medida, salvando las diferencias de las posiciones específicas en el campo de la “articulación señorial” de esta trama colonial, y priorizando siempre las posibilidades de potenciar los esfuerzos de emanciparse de los más oprimidos en esta cadena de opresión escalonada (de sus opresores, pero también de cuánto hemos sido prostituidos por ellos) es que tiene sentido la propuesta de Esteban Ticona:

(Liberémonos Todos). (Ticona, 2005)

Esta afirmación no debemos entenderla en el sentido de que todos participamos por igual en esta liberación ni que todos nos liberamos de lo mismo ni que todos jugamos el mismo papel.

Los laberintos de la descolonización, como se ve, requieren más que simples recetas estatales o de otro tipo que de forma simplista postulan la superación de la condición colonial o el colonialismo interno. Una de las vetas más interesantes para analizar la problemática de la condición colonial sin caer en estos simplismos son las

reflexiones del grupo Estudios de la Subalternidad de origen hindú, que pasamos a analizar a continuación.

#### **4. Narrativa colonial y la subordinación del subalterno**

Para poder construir una narrativa, la historiografía precisa de un elemento constante a lo largo de la narración, precisa un sujeto en relación al cual se perciben los cambios. El sujeto elegido por la historiografía cómplice del dominio colonial no puede ser otro que el imperio colonial, al cual se convierte en el sujeto real de la historia. A partir de ello, se registra toda insurgencia como un simple acontecimiento en la vida del imperio. Bajo este enfoque, el intento de iluminar la forma de conciencia llamada insurgencia no tiene cabida: “El rebelde no tiene lugar en esta historia como sujeto de la rebelión” (Guha, 2007: 71). Al ser el imperio el único sujeto de la historia, se comprende a las insurgencias no para develar su específica forma de existencia, sino para interpretar los modos para resguardar la vida del imperio. Los motivos y formas del despliegue de la insurgencia son reducidos a los motivos que sitúan al imperio como causa y potencial solucionador del conflicto.

Este tipo de construcciones narrativas que situaban al imperio como sujeto de la historia, fueron cuestionadas por la historiografía de izquierda. Sin embargo, Guha se encarga de mostrar que si bien dicha historiografía procura invertir la anterior forma de narrar la insurgencia valorando positivamente a ésta, la forma misma de construir la narrativa no difiere de la historiografía imperial y, por tanto, es también partícipe del ocultamiento de los subalternos. En el antiguo espacio ocupado por el imperio, la historiografía de izquierda sitúa otras entidades, por ejemplo, el desarrollo de la conciencia nacional o alguna otra abstracción ideal. La conciencia del insurgente, una vez más, es explicada subordinándola al desarrollo de un ideal exterior a tal conciencia. El historiador –ya sea imperial o de izquierda– media la conciencia del insurgente con su propia conciencia, “es decir, de una conciencia del pasado por otra conciencia, condicionada por el presente” (Guha, 2007a: 77). El hecho de que la propia labor del historiador, por más que sea de izquierda, tienda a eliminar la presencia del insurgente situando en su lugar alguna abstracción ideal:

...es consecuencia del rechazo a reconocer en el insurgente al sujeto de su propia historia. Toda vez que una rebelión campesina ha sido asimilada a la trayectoria del *Raj*, de la Nación o del Pueblo, se vuelve fácil abdicar de la responsabilidad que tiene el historiador de explorar y describir la conciencia específica de cada rebelión y contentarse con atribuirle una conciencia trascendental. (Guha, 2007a: 82)

Bajo la mirada retrospectiva del historiador de izquierda, toda insurgencia es asimilada y convertida en un momento más de la larga lucha por la emancipación y,



por tanto, como una etapa en el desarrollo de la conciencia de la libertad, la igualdad y la fraternidad. Para Guha, el problema no radica en ver quién es progresista y quién conservador, quién valora positivamente la insurgencia y quién la denigra, quién se llena la boca de emancipación y quién de imperio. Para Guha, la cuestión está en que tanto el discurso histórico conservador como el discurso histórico de izquierda domesticar la insurgencia en función de sus propios prejuicios. En ninguna de estas construcciones narrativas el insurgente aparece con voz propia, el historiador siempre escucha en la voz del insurgente el grito de otra entidad, el insurgente –reducido al silencio– nunca aparece como el sujeto de su historia. Como señala Mellino: “las acciones de los campesinos indios han sido «traducidas» en función de la prosa colonial, la cual contiene, controla y rechaza sus subjetividades más auténticas subsumiéndolas en esquemas interpretativos propios” (Mellino, 2008: 87).

Dipesh Chakrabarty explicita que el propósito de los Estudios de la Subalternidad consiste en la comprensión de la *lógica interna de la conciencia* que da forma a las acciones políticas emprendidas por las clases subalternas. Esta lógica interna, para poder aprehenderla en su especificidad, no debe ser subordinada a una lógica externa, “sólo dando a esta «conciencia» un lugar central en el análisis histórico veremos al subalterno/a como creador/a de la historia que él/ella vive” (Chakrabarty, 2007: 288). Dar un lugar central a esta “conciencia” implica descentrar las explicaciones históricas de la modernidad. Los análisis de Zavaleta que mostramos anteriormente bajo la idea de la sobredeterminación, requieren hoy ser contrastados con los aportes de los Estudios de la Subalternidad.

Las explicaciones modernas serían en esencia reduccionistas en la medida en que siempre reducen la conciencia de la insurgencia a principios explicativos homogeneizantes. Un claro ejemplo de ello es la tendencia marxista reduccionista que pretende explicar la mentalidades que moldean las insurgencias reduciéndolas a efectos o consecuencias de unas condiciones contextuales fundamentalmente económicas (llámese contexto colonial o relaciones del capital).

Este tipo de explicaciones simplistas y totalizantes son abiertamente objetadas por los Estudios de la Subalternidad, que manifiestan un “rechazo consciente a subordinar la lógica interna de una «conciencia» a la lógica de las llamadas condiciones «objetivas» o «materiales»”(Chakrabarty, 2007: 287). Otro tipo de explicación reduccionista es la que reduce la singularidad de la insurgencia a un momento o fase del desarrollo necesario de una entidad que englobaría a la propia insurgencia y que, en esencia, puede prescindir de la misma; por ejemplo la clásica idea de la “formación de la conciencia nacional”. Las explicaciones que reducen los acontecimientos a consecuencias de condiciones “objetivas” o “fases” de un proceso de maduración global (por ejemplo, la lucha por la libertad) serían parte de un impulso domesticador inherente al discurso histórico. La explicación histórica

tiende a ser reduccionista porque debe producir una realidad ordenada, y la misión del historiador se concibe como el develamiento del orden oculto (Chakrabarty, 2008: 147-148).

La forma en que se imprime un orden a la historia es dotando de un sentido a la narración. El sentido a su vez sólo puede ser resultado de la introducción de una meta histórica que permite juzgar y ordenar todo acontecimiento en relación a ella. Sólo mediante la introducción de dicha meta se puede otorgar sentido y orden a la historia. Una de las características fundamentales de la modernidad es, justamente, la introducción de este orden y sentido en el cual se reduce todos los acontecimientos de la historia a momentos del avance hacia una meta, juzgándolos según su cercanía o lejanía respecto de la misma:

Todo tiempo se da una imagen a sí mismo, un cierto horizonte –tan borroso o impreciso como se quiera– que unifica en cierta medida el conjunto de su experiencia. El redescubrimiento de un pasado que permitía el acceso al orden natural para el Renacimiento, la inminencia del advenimiento de la razón para el Iluminismo, el avance inexorable de la ciencia para el Positivismo, fueron imágenes unificantes de este tipo. En todos los casos, las diferentes etapas de lo que se ha dado en llamar «modernidad» se pensaron a sí mismas como momentos de transición hacia formas más altas de conciencia o de organización social que contenían la promesa de un futuro ilimitado. (Laclau, 2000: 19)

Los Estudios de la Subalternidad muestran, precisamente, que las construcciones de la narrativa histórica de la “transición” obedecen a una lógica colonial donde el fin al cual tiende la historia no puede ser otro que el inculcado en los ideales de la potencia colonial, es decir, que Europa se constituye en el horizonte en relación al cual toda historia en cualquier parte del mundo puede recién ser conocida y entendida. En contraposición a las metanarraciones donde todos los acontecimientos son ordenados en función de un sentido englobante, que tiene como principio unificante los ideales de la modernidad europea, los Estudios de la Subalternidad buscan pluralizar los momentos de cambio y plantearlos como tramas de confrontación, antes que como transición, para así arrancarlos de las grandes narrativas como, por ejemplo, la explicación lineal y mecánica de la historia entendida como una secuencia de modos de producción (Spivak, 2007: 291).

Divisiones como pre-políticas/políticas, pre-capitalistas/capitalistas fueron duramente criticadas y se mostró que tales distinciones comunes a la historiografía marxista eran fruto de la creencia en que todas las historias del pasado serían teóricamente cognoscibles sólo a partir de la categoría “capital”. La presencia de este tipo de concepciones, claramente ligadas con las metanarraciones de la modernidad, puede apreciarse en la propia pluma de Marx, cuando indica que:

En la anatomía del hombre está la clave para la anatomía del mono. Por consiguiente, los indicios de las formas superiores en las especies animales inferiores pueden ser comprendidos sólo cuando se conoce la forma superior. La economía burguesa suministra así la clave de la economía antigua, etc. (Marx, 1997: 55-56)

Este tipo de concepciones ha sido identificado por los Estudios de la Subalternidad como el posicionamiento de Europa como sujeto soberano de todas las historias. Las instituciones modernas como la nación, la ciudadanía, el Estado, entre otras, y los ideales emancipativos que anclan su discursividad en el imaginario moderno, se perfilan como metas históricas en relación a las cuales las demás historias son medidas y juzgadas. El resultado de ello es la calificación de las historias no modernas como carentes, incompletas, simples momentos de paso y transición. Esto explicaría por qué en los denominados países del tercer mundo han proliferado investigaciones sobre los momentos de transición al capitalismo (por ejemplo, sobre la llamada acumulación originaria en tales países) y se ha concebido a las sociedades contemporáneas no específicamente capitalistas como el resultado de transiciones incompletas, fracasadas.

Estos análisis de los estudios de la subalternidad evidencian la necesidad de replantear y releer la historia, labor que, como vimos, fue emprendida por Montenegro y Céspedes; sin embargo, estos autores no terminaron de salir de los clásicos esquemas modernos del nacionalismo. En los casos de Reinaga y Zavaleta, en especial, podemos decir que existen elementos que abren la posibilidad de reescribir la historia rompiendo no sólo las narrativas conservadoras y señoriales de la historia, sino también los esquemas y narrativas modernizantes.

La profunda ligazón entre construcción de la narrativa histórica y eurocentrismo se muestra en la definición que da Gyan Prakash de eurocentricidad, la cual vendría a ser el “historicismo que proyecta al Occidente como Historia” (Prakash, 2007: 345). La crítica de los Estudios de la Subalternidad se radicaliza al cuestionar al discurso histórico en sí mismo y no sólo a las distintas formas de hacer historia. Chakrabarty –al trazar su proyecto de la *provincialización de Europa*– llama a:

...buscar sin descanso esta conexión entre la violencia y el idealismo que yace en el corazón del proceso por el cual las narraciones de la ciudadanía y la modernidad llegan a encontrar un hogar natural en la «historia». (Chakrabarty, 1999: 465)

Toda narrativa histórica –según Chakrabarty– tendería por esencia a entronizar como sujeto y meta de la historia a las instituciones modernas, como la ciudadanía y el Estado moderno. Este es un típico acto colonial que suele encubrirse bajo un discurso de la universalidad y objetividad del desarrollo histórico.

Cualquier intento de historia alternativa, entonces, debería por sobre todo hacer visibles los mecanismos por los cuales su construcción narrativa tiende a constituirse en una metanarración de la modernidad y, por ende, tiende a reproducir como futuro necesario un orden que refleja el desarrollo particular de Europa. Los intentos de hacer historia alternativa tendrían que ser conscientes de la forma en que, por lo explicado, se ven obligados a construir la explicación histórica de manera eurocéntrica. Se debe procurar estar alerta ante toda generación de una historia universal compuesta por sucesivas etapas y que divide el tiempo histórico en un pasado en el cual se incluye las contemporaneidades de las sociedades no modernas, y un presente que está dado por la consolidación de las instituciones modernas y que se visibiliza como futuro de las sociedades “aún” no modernas.

Cualquier intento de construcción de historias alternativas debe enfrentarse a los mecanismos cognitivos largamente desplegados por la modernidad, que reducen lo “otro” a lo ya conocido: reducen la historia de las sociedades no modernas a una reproducción tardía del curso histórico ya acontecido en Europa.

#### **4.1. La “conciencia” del subalterno y el rol de las “vanguardias”**

A principios de 1970 fue publicada una conversación entre Michel Foucault y Gilles Deleuze que tenía como uno de sus ejes el tema del rol de los intelectuales. El objetivo de sus reflexiones era desplazar la figura del intelectual que asumía el rol de alguien que revelaba el orden oculto y verdadero de las cosas a quienes aún no lo veían, y que por lo tanto servía de conciencia a los que no eran conscientes de su propia situación. En el lugar de este intelectual “representacionista” (en doble sentido: porque cree representar adecuadamente la realidad, y porque considera que es el representante de los que no pueden enunciar su verdad), Foucault y Deleuze desean posicionar a un intelectual que genere los espacios para que los oprimidos hablen por sí mismos (Foucault, 1992: 83-93).

La similitud del papel del intelectual “representacionista” con la función del discurso histórico convencional es evidente: ambos buscan develar un orden profundo para mostrar la verdad de las cosas y, en ese sentido, ambos se apropian del rol de interlocutores de un “otro” (los subalternos, las otras historias, etc.). La alternativa planteada por los Estudios de la Subalternidad (por lo menos en sus primeros trabajos) es también similar al desplazamiento operado por Foucault y Deleuze:

...este grupo de intelectuales indios busca analizar episodios de resistencia al colonialismo con el fin de devolver la voz a las clases indígenas subalternas y contribuir así a la deconstrucción del discurso colonial estructurado a partir de la visión eurocéntrica de la historia. (Mellino, 2008: 87)

Sin embargo, la propia configuración de los Estudios de la Subalternidad hace que tal objetivo sea imposible, como se puede deducir de los trabajos de Gayatri Spivak.

En su artículo “¿Puede hablar el subalterno?”, Gayatri Spivak sometió a dura crítica la pretensión de permitir que el subalterno hable por sí mismo. Denunció tal postura como un retorno ingenuo al esencialismo. Sospechó del argumento de Foucault y Deleuze, que considera a las enunciaciones del intelectual como atravesadas por las redes del poder y que, sin embargo, cree que los históricamente subordinados y producidos por las relaciones coloniales de poder pueden representarse a sí mismos de manera transparente.

Lo que olvidarían los intentos “bien intencionados” de permitir que el “otro” hable su verdad es que los intereses, motivos, conocimientos, etc., de los subalternos fueron despiadadamente dislocados, fueron metódicamente sometidos a una violencia epistémica (Spivak, 2003: 316-317) de las relaciones coloniales. Considerar que es posible abrir el espacio para que los subalternos expresen su identidad de forma autónoma, es suponer que existe una identidad esencial a la cual simplemente hay que dejar surgir quitando el velo de dominio que la ocultó a través de los tiempos:

He sostenido que en la conversación entre Foucault y Deleuze un vocabulario postrepresentacionista esconde una agenda esencialista. En los estudios subalternos, por causa de la violencia de una inscripción epistémica imperialista, social y disciplinaria, un proyecto entendido en términos esencialistas debe traficar en una práctica textual radical de diferencias. El objeto de la investigación del grupo, en este caso no del pueblo como tal sino de la zona amortiguadora flotante de la elite subalterna regional es una *desviación* de un ideal –el pueblo o subalterno– definida en sí misma como una diferencia de la elite. (Spivak, 2003: 323-324)

Lo que pretende mostrar es que la propia definición de subalterno sólo puede operarse en relación a una exterioridad irreductible. La definición de lo subalterno como una diferencia de la elite muestra que toda identidad está arrojada en un sistema de diferencias que la escinde. La absoluta relacionalidad de toda identidad –el hecho de que una cosa *sea* sólo por relación a otra cosa– es un obstáculo para el proyecto que pretendía que el subalterno hable por sí mismo en una demostración de autonomía.

Spivak da a entender que pensar la autonomía de los subalternos –tal como lo pretendía Guha– es suponer que la identidad de los subalternos puede pensarse al margen de toda relación, es decir, que supone hipostasiar y esencializar al subalterno. Esto implica olvidar la propia colonialidad consistente en la profunda dislocación de la identidad de los colonizados, olvidar que la misma constitución de los subalternos es producto de la irrupción de tales relaciones de poder.

La crítica de Spivak ha intensificado un desplazamiento en los objetivos de los Estudios de la Subalternidad:

Así, aunque *Subaltern Studies* se ha alejado de su objetivo inicial de recuperar la autonomía subalterna, la subalternidad ha surgido como una posición desde la cual se hace posible repensar la disciplina de la historia. (Prakash, 2007: 366)

El énfasis en la subalternidad ya no implica el proyecto de la recuperación de la conciencia de los subalternos, sino el profundo descentramiento de los modos de conocimiento de la modernidad, en especial de la historia, objetivo al que tendían de alguna manera Reinaga y Zavaleta a través de su esfuerzo por posicionar un revisionismo histórico, escrito –al menos como aspiración– desde los subalternos:

Más que buscar las marcas de un sujeto que no puede ser restablecido de ninguna manera, a no ser cometiendo una segunda “violencia epistemológica”, debería poner el acento en la desaparición o el silencio del subalterno en cuanto aporía de la historia (occidental) y de las estructuras cognitivas del saber o del sujeto moderno. (Mellino, 2008: 84-83)

Spivak pretende leer la insistencia en el subalterno como una estrategia. Se insiste en la recuperación de la voz del subalterno para mostrar el límite de los modos de conocimiento modernos (Spivak, 2007: 307-308). Lo que nos queda es un uso estratégico de la propia historia.

En todo el último punto podemos ver la similitud de reflexiones entre el debate que acabamos de presentar y las reflexiones y propuestas de Zavaleta mostradas anteriormente. El gran dilema al que nos enfrentamos, al pensar prácticas descolonizadoras, está en la mutua determinación de los componentes de la relación de dominación que mostramos ampliamente desde distintas vertientes teóricas.

## Bibliografía

**Bonfil Batalla, G.** (1993). *México Profundo. Una civilización negada*. México: Grijalbo.

**Chakrabarty, D.** (1999). “La poscolonialidad y el artilugio de la historia: ¿Quién habla en nombre de los pasados «indios»?”. En: *Pasados poscoloniales*. México D.F.: Colegio de México, Disponible en: <http://www.clacso.org/libros/poscolonialismo/poscol.html> pp. 441-471.

**Chakrabarty, D.** (2007). “Invitación al diálogo”. En: *Debates Post Coloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad*. Bogotá: historias/Aruwiyiri/ SEPHIS. pp. 277-290.

**Chakrabarty, D.** (2008). “La historia subalterna como pensamiento político”. En: *Estudios postcoloniales: Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficante de Sueños. pp. 145-165.

**Fanon, F.** (1976). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.

**Foucault, M. y Deleuze, G.** (1992). “Los intelectuales y el poder”. En: Michel Foucault, *La microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.

**García Linera, A.** (1994). “Naciones originarias y emancipación”. En: *Cuaderno de Discusión* N° 5. La Paz: Ediciones Teddy.

**García Linera, A.** (2007). “Indianismo y marxismo. El desencuentro de dos razones revolucionarias”. En: Svampa, M. y Stefanoni, P. (comp.). *Bolivia: Memoria insurgencia y Movimientos Sociales*. Buenos Aires: CLACSO.

**García Linera, A.** (2009). *Biografía, política e intelectual*. La Paz: Le Monde Diplomatique.

**González Casanova, P.** (1976). *Sociología de la explotación*. México: Siglo XXI.

**Guha, R.** (2007). “La prosa de contra-insurgencia”. En: *Debates post coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*. Bogotá: historias/Aruwiyiri/ SEPHIS.

**Hegel, G.W.F.** (1817, 1997). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza.

**Laclau, E.** (2000). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.

**Lucero, J. A.** (2007). “Fanon, Reinaga y los orígenes ‘africanos’ del indianismo en los Andes”. En: Saavedra, J. (comp.). *Educación superior, interculturalidad y descolonización*. La Paz: PIEB/CEUB.

**Marx, K.** (1844, 1997). *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza.

**Marx, K.** (1857, 1997). *Introducción general a la crítica de la economía política*. México D.F.: Siglo XXI.

**Mellino, M.** (2008). *La crítica poscolonial: descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios poscoloniales*. Buenos Aires: Paidós.

**Prakash, G.** (2007). “Los estudios de la subalternidad como crítica post-colonial”. En: *Debates Post Coloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad*. Bogotá: historias/Aruwiyiri/SEPHIS, (pp. 345-368).

**Reinaga, F.** (1967). *La intelligentsia del cholaje boliviano*. La Paz: PIB.

**Reinaga, F.** (1970). *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*. La Paz: PIB.

**Reinaga, F.** (1970, 2001). *La Revolución India*. La Paz: Fundación Amaútica “Fausto Reinaga”.

- Rivera Cusicanqui, S.** (1993). “La raíz: colonizadores y colonizados”. En: Albó, X.; Barrios, R. (coord.). *Violencias encubiertas en Bolivia*. La Paz: CIPCA/Aruwiyiri.
- Spivak, G.** (2003). “¿Puede hablar el subalterno?”. En: *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 39, enero-diciembre. pp. 297-364.
- Spivak, G.** (2007). “Estudios de la subalternidad: deconstruyendo la historiografía”. En: *Debates post coloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*. Bogotá: historias/Aruwiyiri/SEPHIS. pp. 291-326.
- Stavenhagen, R.** (1975). “Siete tesis equivocadas sobre América latina”. En: Feder, E. (comp.). *La lucha de clases de campo*. México: FCE.
- Tapia, L.** (2002). *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta*. La Paz: CIDES-Muela del Diablo.
- Ticona, E.** (2005). *Lecturas para la descolonización. Taqpachani qhispiyasipxañani*. La Paz: Plural.
- Zavaleta Mercado, R.** (1986, 2008). *Lo Nacional-Popular en Bolivia*. La Paz: Plural.