

**Hacia una descolonización de la democracia en y desde Bolivia.  
Movimientos societales y resistencias locales-comunitarias.**

---

**Towards a decolonization of democracy in and from Bolivia. Societal  
movements and local-community resistances.**

Ana Britos Castro\*

[anivritos@gmail.com](mailto:anivritos@gmail.com)

*Enviado para su publicación: 05/10/2021*

*Aceptado para su publicación: 13/12/2021*

### **A modo de Introducción**

La temática que atraviesa estas páginas pone el acento en una perspectiva epistemológica y política crítica al orden social, político y cultural eurocéntrico y colonial. Desde aquí planteo algunas de mis hipótesis de investigación de los últimos años en relación a considerar ¿cómo? y ¿cuál producción de conocimiento desde de los movimientos sociales y societales en y desde Latinoamérica? Por tales razones, me centro en visitar la idea de movimientos sociales y el desplazamiento hacia la conceptualización de movimientos

---

\* Dra. en Filosofía por la FFyH-UNC, con una Especialización en Epistemologías del Sur (CLACSO), docente de la FFyH-UNC y de la FES-UPC, becaria posdoctoral del CONICET. Investigadora perteneciente al Proyecto de investigación: "Interpelaciones críticas a las ciencias sociales y las humanidades. Indagaciones desde lo social a lo político en contextos locales: plurinacionales, populares-populistas, autonomistas y comunitaristas" (SeCyT) del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades (CIFYH) de Universidad Nacional de Córdoba (UNC); investigadora del Grupo de Trabajo "Anticapitalismos y sociabilidades emergentes" de CLASCO. Córdoba, Argentina.

sociales a partir de reconsiderar las formas de lo político más allá de la lógica estado-céntrica y una posible descolonización de la democracia.

Para dar comienzo, quisiera mencionar que, este artículo forma parte de una investigación de largo aliento en torno a reflexionar y analizar el ciclo de rebeliones comunitarias en Bolivia a comienzos del siglo XXI<sup>1</sup>. Estos levantamientos populares a partir del 2000, donde se encuentra la Guerra del Agua (2000), los levantamientos de El Alto (2001-2002), la Guerra del Gas (2003) no sólo cuestionaron el orden impuesto, sino que lo subvirtieron.

En este contexto de insubordinación popular y de cuestionamiento al orden instituido surgen dos elementos centrales para considerar, por un lado, el deseo de los hombres y las mujeres movilizadas de poner un límite a las privatizaciones de los bienes comunes y reapropiarse de la capacidad colectiva de autogestión para decidir sobre el futuro de sus territorios y de sus vidas; y, por otro lado, el posicionamiento de una otra forma de entender y hacer política, el asambleísmo, cuyos principales criterios fueron la deliberación abierta y polifónica y la horizontalidad en la toma de decisiones, con el fin de articular la pluralidad de fuerzas movilizadas. Ambos elementos reconfiguraron el orden simbólico existente en la sociedad boliviana y comenzaron a deseñar aquellos momentos de insurgencia, al marcar el sentido de transformación social de las consignas colectivas.

Por ello, el ciclo de rebeliones comunitarias de 2000 evidenció intensos procesos de democratización cuya riqueza radicó en ser leídos como resultado de los movimientos sociales y societales que intervinieron en el orden político y social desigual e injusto. La sola desorganización del monopolio económico, social y político mediante prácticas descolonizadoras cuyo eje es la heterogeneidad cultural, recreó, y lo seguirá haciendo, una política en su

---

<sup>1</sup> Dicha investigación se vio expresada, en parte, en lo que es hoy mi Tesis Doctoral en Filosofía titulada *Hacia una descolonización de la democracia en y desde Bolivia. Aportes para una filosofía política situada*, (marzo, 2021), aún inédita.

dimensión más radical, es decir, una política que avanza sobre la opresión colonial y racista que se ejerce en la sociedad.

El parteaguas de la crisis del 2000 permitió crear nuevas constelaciones políticas, nuevos modos de emancipación social y de un horizonte de sentido que buscó construir colectivamente un nuevo núcleo común, no solo manifestar el malestar de un pueblo sumido en la hegemonía neoliberal devastadora.

La vitalidad que presentó la coyuntura evidenció formas de protesta y rebeldía, al tiempo que, una reemergencia popular que reconstituyó politizando un nuevo tejido social que resistió las estrategias de expansión mercantil y de privatización monopólica de los medios de vida. En ese proceso de lucha y resistencia se regeneran las formas de deliberación y democracia plural y abierta. Así, es como se montan nuevas "estructuras de rebelión" (Tapia, 2008) y horizontes políticos ampliados hacia lo plurinacional.

Por tales razones, esta propuesta apunta a reflexionar a partir de las premisas de heterogeneidad de lo social y vitalidad de lo político, lo que conlleva, problematizar el concepto de democracia hacia una ampliación de derechos y una participación colectiva. Las argumentaciones parten de una perspectiva histórico-política crítica a la modernidad colonial a través de ciertos conceptos y categorías necesarias para pensar en y desde el país andino-amazónico. De ahí que considero central modular un análisis filosófico-político con las experiencias de lucha y resistencia, ya que posibilitan una reconfiguración de lo social y de lo político para nuestros territorios.

En este sentido, estas reflexiones se dirigen a comprender los procesos de encubrimiento, negación, discriminación y exclusión histórica que se configuran desde la asimetría, desde la profundización del dominio colonial que sigue operando en las "sociedades abigarradas" (Zavaleta, 2013[1983]) y yuxtapuestas espacio-temporalmente.

Este mecanismo de opresión produce, indudablemente, fisuras de las mismas superficies hegemónicas y dominantes. Son estas hendiduras las que modifican

la forma en que la sociedad se representa a sí misma, lo que implica movimientos en las composiciones sociales y cuestionamientos desde los distintos grupos hacia quienes constituyen la ciudadanía moderna con claras pretensiones de universalidad y homogenización. Por lo que, aquello que queda como un conjunto de procesos y prácticas en condiciones de marginación y desarticulación, es lo que acaba configurando el "subsuelo político" (Tapia, 2008).

Sin embargo, lo que desborda es también la condición de posibilidad de la renovación de lo social. Considero que los momentos de mayor intensidad y expresión del subsuelo político son las crisis sociales, las revueltas, los levantamientos populares.

Por lo tanto, sostengo que cuando la forma de la política se ha encogido o vaciado de un modo tal que ya no contiene, procesa ni integra las demandas de amplios sectores de la heterogénea sociedad, la política aparece de otros modos desde *lo subterráneo*, desde aquello que no se ve, ni quiere ser visible, porque excede a los procesos de producción y reproducción de la vida en términos de la modernidad capitalista. En este sentido, la categoría de subsuelo político expresa un modo de *existir más allá del código dominante*.

El modo moderno capitalista y colonial avanza sobre los territorios y sus comunidades, desorganiza e incluso destruye las estructuras de autogobierno local y de organización de la producción y reproducción de la vida de cada uno de los espacios. Por lo que, resulta nodal comprender que, la relación de expropiación y explotación de los territorios se reproduce en el modo de vida capitalista como desequilibrio y desigualdad entre la naturaleza y la sociedad.

En este sentido, la estrategia epistemológica y política propuesta incorpora modos de entender el espacio primero y el tiempo, después; mediante las ideas centrales de gestión de la vida en común lo que implica necesariamente los recursos y el territorio y, tiempo de pachakuti. Ambos elementos posibilitan la rearticulación de nuevas formas de subjetividad política, por lo que se

resignifican los horizontes de sentido político ubicando la autorepresentación social de cada grupo o colectivo como lo más significativo<sup>2</sup>.

### **Prácticas políticas de resistencia: movimientos sociales y movimientos sociales**

La modernidad política, como construcción hegemónica y dominante, se ha instituido como un metarrelato sobre la multiplicidad de historias y formas políticas tanto locales como globales, al desarticular formas *otras* de políticas comunitaria. El desmantelamiento y su posterior operación de desorganización de las lógicas políticas locales-comunitarias conllevan a la subalternización y producen fisuras de las superficies hegemónicas y dominantes. El concepto de "subsuelo político" potencia la reflexión de cara a las experiencias coloniales que se encuentran impregnadas en nuestras sociedades.

En estas líneas, la cuestión de los movimientos sociales se complejiza a partir de incorporar la perspectiva filosófica-política de Luis Tapia. De modo tal que, se amplía la mirada de una sociología crítica latinoamericana<sup>3</sup>, al reunir conceptos como "subsuelo político" y "estructuras de rebelión"<sup>4</sup>. Por ello, analizo las categorías propuestas con el fin de revisar el alcance y sentido de la idea de movimientos sociales desde una lectura filosófica-política latinoamericana y descolonial.

---

<sup>2</sup> Quisiera dejar plasmado que, al construir esta cartografía de las resistencias, y justamente reflexionando sobre los modos de producción de saberes en los cuales estamos inscriptos, las y los lectores verán que a lo largo de este trabajo aparecen palabras en aymara o en alguna otra lengua indígena. Estas palabras no serán puestas en cursiva y su significado estará desplegado para formar parte de la totalidad del texto. Considero a esta decisión un acto epistémico-político ligado, en primer lugar, a la concepción de que las lenguas indígenas conviven en Bolivia, y en segundo, a la urgencia de crear espacios-tiempos, de interrogar por nuestros conocimientos sobre los heterogéneos modos de comprender el mundo y empoderar los distintos paradigmas de producción y reproducción de la vida.

<sup>3</sup> En mi tesis doctoral se abordó con detalle la perspectiva a de la socióloga crítica latinoamericana Maristella Svampa (2008, 2016, entre otros).

<sup>4</sup> La Tesis Doctoral se argumenta el tercer concepto nodal de la tríada que es "política salvaje". Para este escrito he decidido retirarlo debido a que ampliaría de manera considerable la discusión y la extensión del artículo. Para más desarrollo véase Britos Castro (2018).

Cada orden social aspira a producir sentidos que puedan explicar los hechos y las acciones que ocurren en su interior y crean su propia organización, legitimándola. En este sentido, todo orden social tiene pretensiones de totalidad; sin embargo, en todo espacio-tiempo y en todo territorio, ocurre *más* de lo que pueden contener las instituciones y relaciones preexistentes. Los momentos de mayor intensidad y expresión del subsuelo político son las crisis sociales, las revueltas, los levantamientos populares. En este sentido, la categoría de subsuelo político expresa parte de la complejidad producida por el movimiento de las sociedades que no es reconocida ni asumida, e implica la existencia de *espacios políticos otros* que resignifican el espacio público: comunidades, barrios, colectividades con sus modos de organización y de dirección de sus prioridades. Por eso, el subsuelo político recupera y rearticula la voz de las y los subalternos/as silenciada por la exclusión y la explotación.

El concepto de subsuelo político está relacionado a la noción de ambigüedad morfológica propia de las formas de las sociedades, sus superficies y sus múltiples mundos, tiempos y profundidades históricas (Tapia, 2002b). De esto se desprende la pluralidad de *signos de lo subterráneo*, muchas veces, sin una unificación ni una continuidad comunicativa con la superficie de la sociedad. El subsuelo es el mundo de la diversidad ocultada y desmantelada que sostiene la mirada crítica y la ironía que subyacen a los mecanismos alternativos de resistencia. En su seno se presentan tanto formas solidarias de existencia y diálogo como antagonismos y disputas por los sentidos políticos.

Si el subsuelo contiene lo que no es representable, lo dislocado de las relaciones sociales modernas, es justamente porque pertenece a otra dimensión de lo social que sólo puede autorrepresentarse y que no quiere ser representado por otros. En este desplazamiento, entre la representación moderna y la autorrepresentación existe una gran potencia para pensar esos *otros* modos heterogéneos de lo político, los locales-comunitarios, ya que ellos no pretenden ser sustituidos, ni distorsionados por otras voces y tampoco dirigidos por la mediación de la representación.

La potencia de pensar lo político y lo social desde estas nociones disruptivas radica en la desarticulación del universal absoluto donde se define la relación entre Estado-nación moderno colonial y sociedad civil como una imbricación totalizante y dominante de la pluralidad de sentidos. En esta operación epistémico-política se evidencia el revés de la totalización moderna y, al mismo tiempo, se expresa el carácter inacabado de la sociedad (Britos Castro, 2018).

A partir de los espacios definidos como subsuelos de lo político se articula la segunda categoría que analizo: las estructuras de rebelión (Tapia, 2008, 2007) que articulan estructuras de acción y pensamiento en períodos en los cuales las prácticas y la participación política, no sólo mantienen presente un legado de luchas y reivindicaciones, sino que también producen novedades en la temporalidad política y social de una sociedad. Si bien hay mutaciones en las formas de acción y organización que convierten al presente en un escenario de pulsiones y dislocaciones, las estructuras de rebelión son soportes históricos de determinadas prácticas de lucha social y popular, como fue el ciclo de rebeliones de comienzos de siglo XXI (Tapia, 2008).

Este argumento de Tapia me posibilita tensionar la complejidad que radica en las estructuras de conflicto desde donde se nombran los entramados de una crisis política, social y cultural. Las estructuras de conflicto incorporan la imaginación y la experiencia reactualizada en cada acción de resistencia y levantamiento. Por ello, considero nodal tener presentes las formas de organización de las luchas sociales ya que en ellas se encuentran la posibilidad de reconfiguración del orden político-social cultural, su revitalización y sus puntos de inflexión.

En este sentido, las estructuras de conflicto son coyunturas de aceleración y condensación del tiempo político, instantes de incertidumbre y cambio social y de novedad en la historia, momentos de fluidez y enunciación crítica. Por lo que, lo político se presenta como un espacio de permanente conflicto en torno

a las desigualdades existentes en los llamados “ciclos de rebeliones” (Tapia 2007)<sup>5</sup>.

Al hablar de rebeliones, es necesario tener presentes no solo a las y los protagonistas de las luchas, sino también sus momentos de fusiones/articulaciones y sus momentos de desarticulación y actualizar constantemente la memoria de cada organización y el proyecto político contenido en cada una de ellas. En este sentido, pensar lo social desde el subsuelo político y las nociones de estructuras y ciclos de rebelión posibilita resignificar a los levantamientos populares como procesos de movilización política que suspenden el orden de la autoridad, la legalidad y el gobierno instituido. Por tal motivo, ninguna rebelión se repite como copia idéntica a una que le precede, siempre hay un proceso de mutación en las formas de acción y organización que llevan a no repetir el mismo patrón de composición y movilización.

Lo que emerge en Bolivia, en los levantamientos de los primeros años del siglo XXI, forma parte de un ciclo de rebelión comunitaria que habilitó diversos modos de emancipación y lucha. Evidenció diferentes modos políticos de la historia boliviana, de lo nacional-popular por un lado y de lo indígena-comunitario, por otro.

Considero pertinente añadir a este análisis los aportes de Raquel Gutiérrez Aguilar en su argumento filosófico-político sostenido a partir de las luchas sociales y reconfigurado desde los órdenes de la vida, no sólo el social y el

---

<sup>5</sup> La propuesta del intelectual boliviano define una genealogía histórico-política donde la historia boliviana presenta, al menos, dos tipos de rebeliones clave: las indígenas-comunitarias y las obreras que, sostengo, en el período de gobierno del Movimiento al Socialismo- Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (MAS-IPSP) –de ahora en adelante MAS- se han transformado en nacionales-populares con un núcleo obrero (Britos Castro, 2017, 2019). A partir de esta genealogía nace la categoría de “ciclos de rebelión” o “ciclos de rebeliones”, en un análisis crítico de los acontecimientos revolucionarios de 1952, el levantamiento de la Asamblea de noviembre de 1979 y el ciclo que comienza en abril de 2000, pero que tiene sus antepasados en la década de 1990.

político, sino principalmente y entrelazados ambos, al cultural. Desde aquí se enriquece la noción de “ciclos de rebelión”.

Gutiérrez Aguilar (2008) argumenta cómo se propuso comprender los ritmos del Pachakuti en la participación social de diversos sujetos políticos: comunarios aymaras, vecinos de El Alto y Cochabamba, colaleros del Chapare, población urbana y rural trabajadora de Bolivia.

La noción de pachakuti como un tiempo cíclico no lineal, es simultáneamente originaria y nueva lo que, como pensadores de las ciencias sociales y humanas, involucra una otra forma de la interpretación histórica y de la producción conceptual (Colectivo Situaciones, 2008)<sup>6</sup>. Esta es la “estrategia teórica” que Gutiérrez Aguilar propone para la comprensión de los acontecimientos en Bolivia en el marco de las crisis de 2000. El pachakuti se presenta como un pensar en movimiento, que no es ni puro avance y progreso, pero tampoco retroceso o regreso (Colectivo Situaciones, 2008).

En el prefacio, la autora comenta:

Esa vigorosa ola de *capacidad social de intervenir en los asuntos públicos* de múltiples y polifónicas maneras abrió un espacio tiempo de *Pachakuti*; esto es, configuró una situación social de trastocamiento de lo que hasta entonces había sido admitido como normal y cotidiano: la prerrogativa de unos hombres y mujeres, de cierta condición social y adscripción étnica, a mandar y decidir sobre el destino y suerte de todos los demás; la facultad, admitida como legítima hasta entonces, de usufructuar y gestionar la riqueza social de manera depredadora, selectiva y, sobre todo, privada; es decir, sólo para beneficio de unos cuantos, de esos mismos que durante

---

<sup>6</sup> El Colectivo Situaciones fue un colectivo de investigación militante que se formó alrededor del año 2000 en Buenos Aires, Argentina. Sebastián Touza en su artículo “La trama pensamiento-palabra-acción en las experiencias autónomas de investigación militante en la Argentina” (2018) comenta como los y las integrantes provenían de la agrupación estudiantil *El Mate*, de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y habían participado en la creación de la Cátedra Libre Che Guevara, que buscó establecer lazos con los militantes revolucionarios de las décadas de 1960 y 1970. Para más información véase: Touza, L. S. (2018). La trama pensamiento-palabra-acción en las experiencias autónomas de investigación militante en la Argentina. *Intersticios De La política Y La Cultura. Intervenciones Latinoamericanas*, 7(13), 28–48. Recuperado de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/19807>

décadas se han regodeado en su capacidad de mando y en su díscola posibilidad de disfrute (2008: 13).

Es en esta línea que incorporo el pensamiento de la intelectual mexicana en tanto cabe reflexionar sobre la vigorosa *capacidad colectiva*<sup>7</sup> que han tenido las experiencias de lucha y resistencia en América latina y en Bolivia. Así pues, es posible repensar desde las propias prácticas de lucha a partir de acciones colectivas de deliberación y acuerdos entre diversos grupos sociales hacia una construcción de confianza recíproca en defensa de lo que es común a los espacios políticos, y, por ende, debieran ser gestionados de manera colectiva.

Gutiérrez Aguilar afirma que el término "movimiento social" "(...) se volvió de uso común justamente para *nombrar* esa multiforme capacidad colectiva de insubordinación a lo que se iba imponiendo, de manera diversa, como sistemático despojo de la riqueza social y de la posibilidad de intervenir en la decisión sobre cuestiones públicas (...) (2017: 18).

En primer lugar, la manera de nombrar a las y los sujetos políticos resulta pertinente para contrargumentar la imposición de un Sujeto político moderno, abstracto y vacío propio de la filosofía política moderna liberal que designa al ciudadano/a consumidor/a y que, con el juego de la democracia representativa, mediante del voto, delega sus responsabilidades políticas. En segundo lugar, indagar a partir de los movimientos sociales y su protagonismo<sup>8</sup>, habilita la designación de sujetos colectivos de lucha a ciertas tradiciones marxistas de pensamiento y enunciación acalladas durante la década de 1990 –sobre todo

---

<sup>7</sup> Gutiérrez Aguilar (2017) invita a leer la ola de luchas, movilizaciones y levantamientos, locales, regionales y, incluso, nacionales que sacudió el continente. Algunas mencionadas por la autora son: la Guerra del Agua en Cochabamba de 2000, los levantamientos urbanos en Argentina de finales de 2001, las reiteradas movilizaciones y levantamientos de tramas comunitarias indígenas de Bolivia y de Ecuador durante varios años, las movilizaciones y marchas en torno a la Minga en Colombia, entre otras.

<sup>8</sup> En esta línea, considero que dialoga la reflexión de Svampa (2011,2013) sobre los movimientos socioambientales y el giro eco-territorial que ejemplifica la forma dinámica y problematizadora de la mera reproducción de lo dado socialmente cuya legitimación funciona mediante la reactualización de las diferencias al interior de cada grupo y en diálogo con formas históricas específicas (indígenas-comunitarias, urbanas, rurales, entre otros).

tras el colapso del llamado socialismo real- y desarmadas en medio de los años de neoliberalismo en la región y en Bolivia concretamente.

La variedad de acontecimientos históricos y políticos que se sucedieron en el marco de las luchas protagonizadas por las y los indígenas tomaron fuerza y se desplegaron en diversos países durante la misma década de 1990 al contribuir a que la noción de clase, como estrato asalariado formal, saliera lentamente de escena y se organizaran aspectos centrales en torno a la reproducción social de una manera no plenamente capitalista<sup>9</sup>.

Por consiguiente, leer a partir de la capacidad colectiva de las y los sujetos de lucha profundiza la reflexión en torno a las condiciones de re-existencia en medio de un ciclo específico de rebeliones. Dicha capacidad colectiva puede gestarse desde una movilización social caótica y enérgica que impugna y desborda, nuevamente se presenta la imagen de “desborde” para pensar las prácticas de resistencia, al aparato institucional de la democracia representativa liberal.

A partir de los aportes de Gutiérrez Aguilar y Tapia, propongo pensar el desplazamiento y la complejidad que implica reconfigurar los movimientos sociales como movimientos societales. Esta complejidad radica en poder comprender que, mientras los movimientos sociales se caracterizan por la construcción de espacios mediante críticas, demandas, reivindicaciones y proyectos a través de una forma dinámica y problematizadora de la “mera reproducción de lo dado”, los movimientos societales, en cambio son luchas que ponen en primer lugar la crítica sobre la cuestión colonial y racial. Estos últimos son movimientos en permanente crítica al orden de dominación monocultural moderno creador de subalternidad y disputan contra de las desigualdades económicas y sociales que sobrevienen principalmente de las diferencias culturales.

---

<sup>9</sup> Muchos hay escrito sobre esta temática, Gutiérrez Aguilar (2017) vuelve a Touraine y su teoría de los movimientos sociales en los años ochenta donde comenzaba a presentarse, desde la misma izquierda, la cuestión de la “no-centralidad” del sujeto obrero como sujeto privilegiado de la historia.

La conceptualización de Luis Tapia (2008)<sup>10</sup> respecto de los movimientos sociales cuyo enclave radica en la lucha anticolonial y antiracial tiene su nodo en la manera de gobernar este movimiento. Por otro lado, los análisis de Rivera Cusicanqui son sumamente enriquecedores a la cuestión. Como desplegaré en el próximo apartado, la socióloga aymara sostiene la idea de que en Bolivia coexisten y cohabitan formas sociales y culturales, que pueden resultar “confusas” pero que crean una multitemporalidad yuxtapuesta.

***Hacer política en las propias manos: multitemporalidad, multisocietalidad y gestión de la vida.***

Las heterogéneas formas políticas que radican/nacen y se piensan “desde abajo” son posibles de visibilizar con cierta frecuencia, gracias al movimiento constante de una sociedad inacabada y en ese sentido, resultan indispensables para esta propuesta de descolonización del orden socio-político.

Tal como he argumentado en el apartado anterior, el punto de inflexión se encuentra allí donde la forma moderna de las sociedades ha producido una relación privilegiada por sobre otras: Estado-nación moderno/sociedad civil. No obstante, pensar críticamente desde la noción de sociedad abigarrada posibilita otros múltiples lugares de la política que se organizan por fuera de la lógica estatal o no solamente en relación a ella (Britos Casto, 2018, 2020). En tal sentido, la propuesta epistemológica y política de la noción de sociedad abigarrada resulta un punto nodal para desarticular el discurso filosófico político moderno tanto en sus versiones marxistas como liberales. Esto se debe a que el abigarramiento social propicia pensar la coexistencia y sobreposición desarticulada de varios elementos que hacen a lo social: el tiempo histórico, los modos de producción, las diversas concepciones de mundo, las diferentes

---

<sup>10</sup> Este escrito titulado “Movimientos sociales, movimientos sociales y los no lugares de la política” del filósofo forma parte del libro *Política salvaje* de 2008. Sin embargo, su primera publicación fue en el libro *Democratizaciones plebeyas* de 2002 mientras el intelectual formaba parte del grupo Comuna.

lenguas, culturas y estructuras de autoridad (Zavaleta, 2013[1983]; Tapia, (2016[2002a]), 2002b, 2009, 2013).

En marco de esta perspectiva filosófica-política y epistemológica, el lugar de la política se despega de la administración de los lugares institucionales y se despliega en relación a cómo gestionar la vida social, es decir, la mejor manera de resolver las necesidades comunes. Así, la política ligada a la gestión de la vida implica tomar en las propias manos -de cada comunidad o colectivo- la construcción de las soluciones de manera autónoma, libre y diversa.

Las luchas sociales aquí estudiadas se enmarcan en ciclos temporales complejos. Se entrama aquí la ya mencionada idea del "tiempo de pachakuti", noción andina que en quechua y en aymara significa: la revuelta o conmoción del universo. La revisión del tiempo histórico ocupa un lugar central en aquellas construcciones que advierten la unilinealidad de la Historia colonial moderna que tiene como premisa fundamental homogenizar los tiempos históricos de las diversas experiencias de vida.

Rivera Cusicanqui advierte: Pacha significa tiempo-espacio y kuti es vuelta, turno, revolución. Al igual que otros conceptos andinos pachakuti tiene dos sentidos divergentes y complementarios, por un lado es catástrofe y por el otro, renovación<sup>11</sup>. La intelectual boliviana sostiene "(...) Pachakuti o pacha thijra es un vuelco en el tiempo/espacio, el fin de un ciclo y el inicio de otro cuando un "mundo al revés" puede volver sobre sus pies." (2018: 85).

Recuperar los aportes de Rivera Cusicanqui posibilitan una ampliación del análisis de los movimientos sociales vinculados al espacio y el tiempo que transitan. Aquello que la intelectual sostiene como la coexistencia de diversas formas sociales y culturales crea una "multitemporalidad yuxtapuesta". Es por

---

<sup>11</sup> Rivera Cusicanqui (2018) afirma como las voces indígenas kataristas e indianistas en 1992 recordaban 500 años de opresión; ahora son otros 500 años que comienzan con este pachakuti cuyo centro está puesto en la reafirmación identitaria y política, en revertir el lamento y transformarlo en un gesto de celebración de esa identidad, de lo que son, de lo que han llegado a ser y de los saberes que los han ayudado a sobrevivir.

esto que considero necesario deliberar respecto de las dinámicas y los tiempos de fluidez en y de la acción política para la organización social y sus proyectos. De la fluidez y de capacidad de organización y acción política nacen nuevas configuraciones de relaciones sociales y de redistribución del poder.

Sociedades como la boliviana presentan la coexistencia de diversas civilizaciones en una multitemporalidad, experiencias en tiempos históricos diferentes, por lo que la dinámica de fluidez y movimiento de lo social debe considerar esta yuxtaposición política y cultural.

Aquello que resulta "confuso" para un orden histórico y político lineal propio de la modernidad colonial, es vital para la experiencia de conocimiento local y situado. En consecuencia, el ciclo de luchas comunitarias de 2000 es fundamentalmente anticolonial y proviene de la preocupación por comprender el tipo de demandas y la disputa política contra las desigualdades económicas y sociales que sobrevienen principalmente de la reivindicación de las diferencias culturales.

Rivera Cusicanqui, en una lectura profunda de René Zavaleta brinda elementos para presentar la complejidad del movimiento societal en relación a lo abigarrado y a lo multitemporal. En primer lugar, la autora reconoce esa sociedad abigarrada y tumultuosa, pero no como una imposibilidad de pensar lo social-nacional como lo plantea el mismo Zavaleta, sino valorando esa condición socio-histórica plural y diversa que comprende la existencia más allá del metarrelato histórico hegemónico dominante. En esa línea argumentativa es posible pensar múltiples narraciones de historias subalternas<sup>12</sup>.

Estos elementos nutren la justificación de las temporalidades yuxtapuestas, de distintos tiempos históricos y diferentes formas culturales co-habitando en un mismo territorio, acompañado de diversidad de lenguajes y modos de

---

<sup>12</sup> Rivera Cusicanqui incorpora las lecturas de los *Subaltern Studies*, entre ellas y ellos a Guha, 1998, 2002, Spivak, 2008; Chakrabarty, 2002, 2008a, 2008b; Chatterjee, 2008, Mallon, 1995.

comunicación, de heterogéneas formas de relación con la tierra y los modos de producción y reapropiación del excedente y, ciertamente, la difícil articulación entre tipos de autoridad local y regional que entran en conflicto con el modo dominante propio del capitalismo.

En países con “condiciones históricas multisociales” (Tapia, 2002b), es decir, con sociedades diversas cohabitando unas sobrepuestas a las otras, es posible reflexionar que no todas las fuerzas sociales se mueven en una misma dirección debido a la construcción incompleta de la totalidad de lo social. Esa incompletitud está posibilitada por el flujo subterráneo de aquel subsuelo político que produce permanentes articulaciones y desarticulaciones no sólo en el orden estatal nacional, sino también de otras formas políticas locales-comunitarias. Lo multisociedad como una condición histórica en Bolivia también implica una condición de posibilidad del conocimiento de lo social y de lo político cuando ese mundo social es abigarrado, diverso y sobrepuesto producto de la dominación colonial (Britos Castro, 2018, 2020).

Así pues, el desplazamiento epistémico-político central para complejizar las capacidades de acción política de los movimientos sociales y sus demandas al orden instituido, se encuentra estrechamente vinculado a la cuestión colonial.

En la crítica permanente a las construcciones retóricas de “desarrollo” y “progreso” que propone la modernidad política para Latinoamérica, pero principalmente para Bolivia -país con una fuerte impronta extractiva- se encubren núcleos profundos de colonialismo (Rivera Cusicanqui, 2018; Tapia, 2009, 2014; Gutiérrez Aguilar, Salazar Lohman, Tzul Tzul, 2016, Britos Castro, 2015, entre otros/as).

Para comprender el carácter anticolonial de la lucha es clave “(...) reconocer al colonialismo como una estructura, un *ethos* y una cultura que se reproduce

día a día en sus opresiones y silenciamientos, a pesar de los sucesivos intentos de transformación radial (...)” (Rivera Cusicanqui, 2018: 25).<sup>13</sup>

En consecuencia, es necesario comprender que la capacidad de organización y acción política de cada colectivo o movimiento no depende de actos o verdades universalizables para todos los escenarios posibles de resistencia. Por el contrario, se nutren de un horizonte *a priori* que construye una inteligibilidad de las prácticas y otorga sentido a esas resistencias. La condición histórica multisocietal en Bolivia es ese horizonte *a priori* donde radican las manifestaciones sociales, donde cobra sentido la disputa política contra las desigualdades existentes (Britos Castro, 2021).

Son las luchas las que exigen reconfigurar las condiciones de posibilidad de lo social. Sostengo que, considerar lo multisocietal como una condición histórico-política implica aprehender que la capacidad de participación y acción de los movimientos sociales no es automática, ni está predeterminada, ni tampoco posee un fundamento en última instancia. Sin embargo, esto no significa que la capacidad de construcción de lo político como espacio de resistencia, no conlleve una determinada forma de autogobierno y una reconstitución interna que se enuncie en las prácticas.

En muchos casos la lucha y la protesta, en condiciones multisociales, implicaron e implican el desmantelamiento de las estructuras políticas y sociales no sólo de la sociedad dominante, sino también de las relaciones de poder de otras sociedades que afectan de diferente manera las condiciones de igualdad

---

<sup>13</sup> En una entrevista realizada por *El Salto Diario* en 2019 su sección Feminismo Poscolonial, la autora advierte que desde tiempos coloniales se han sostenido los procesos de lucha anticolonial. Esta lucha se ha llevado a la práctica en los hechos históricos como son las múltiples rebeliones indígenas en el país, poniendo como eje la deslegitimación de todas las formas de cosificación y del uso ornamental de lo indígena que ha realizado sostenidamente el estado-nación moderno. Todo esto responde a procesos de colonización simbólica. Para más detalle véase la entrevista completa en: [https://www.elsaltodiario.com/feminismo-poscolonial/silvia-rivera-cusicanqui-producir-pensamiento-cotidiano-pensamiento-indigena?fbclid=IwAR15W0X6bQG1VgvLLQLueNfOrLWJTbF94B\\_ePao0I4oIUpchmO\\_YFIPQxmU](https://www.elsaltodiario.com/feminismo-poscolonial/silvia-rivera-cusicanqui-producir-pensamiento-cotidiano-pensamiento-indigena?fbclid=IwAR15W0X6bQG1VgvLLQLueNfOrLWJTbF94B_ePao0I4oIUpchmO_YFIPQxmU)

entre los pueblos y culturas. En esta afectación se pone en juego la noción de colonialismo interno<sup>14</sup>.

El accionar de los movimientos sociales conlleva un objetivo de transformación de la sociedad. Esto implica la configuración de nuevas prácticas políticas en el seno de la misma sociedad abigarrada, es decir, que en la construcción-articulación de un movimiento social se han diversificado los modos de subjetivación política. Sin embargo, estas afirmaciones respecto de las acciones y las capacidades políticas de los movimientos sociales traen implícito cierto riesgo: ¿qué peligros se presentan para las prácticas de los movimientos sociales si se cristalizan en dinámicas propias de la institucionalidad moderna colonial?, y en este sentido, ¿se alejan de configurarse como un desborde propio del subsuelo político para inscribirse en la superficie de la universalidad hegemónica?, ¿allí acabaría su potencia política de resistencia? (Britos Castro, 2014).

Reflexionar sobre la posibilidad de que el espacio autónomo propio de los movimientos sociales sea un eje permanente de construcción de conocimiento y un horizonte del sentido político de la lucha por la reivindicación de derechos

---

<sup>14</sup> Lo primero que cabe resaltar es que la noción de colonialismo interno que emerge de manera múltiple cuestiona la continuidad de las condiciones coloniales en la organización de la vida social y en la relación entre sociedades. Esta primera definición del concepto hace referencia al sociólogo mexicano González Casanova (2009 [1969]). Sin embargo, en este escrito nos resulta enriquecedor pensar ciertos desplazamientos teóricos que han realizado autores como la socióloga aymara Silvia Rivera Cusicanqui cuando sostiene que el colonialismo interno es "un conjunto de contradicciones diacrónicas de diversa profundidad que emergen a la superficie de la contemporaneidad y cruzan, por tanto, las esferas coetáneas de los modos de producción, los sistemas políticos estatales, las ideologías ancladas en la homogeneidad cultural" (2010: 36). Otro de los aportes lo brinda el filósofo político Luis Tapia cuando sostiene que el colonialismo interno opera en la relación entre sociedades y en el interior de ellas, produciendo asimetrías y jerarquías de poder. A su vez, contiene discriminación y explotación a partir de prácticas racistas, desconociendo a los distintos grupos multisociales como parte de lo social (Tapia, 2014). En esta línea recuperada por Rivera Cusicanqui y Tapia, traigo como referencia un trabajo de mi autoría "(...) Consideramos que, una alternativa para re-pensar al colonialismo interno es poder reconstruir las múltiples historicidades a través de métodos, conceptos, descripciones y narraciones locales" (Britos Castro, 2015: 123). Asimismo, la trayectoria de debates en torno al colonialismo y al colonialismo interno que han tenido muchos y muchas pensadores y pensadoras kataristas e indianistas-kataristas o lectores especializados y especializadas de los levantamientos indígenas como Sejas Terrazas (2014), Portugal Mollinedo y Macusaya Cruz (2014), Mamani Ramirez y Cruz (2011), Thomson (2007), Escárzaga (2012), Choque Canqui (2014), entre otros y otras.

y por la recuperación de la voz colectiva, permite reactualizar el espacio público. En variadas experiencias históricas los movimientos sociales no han disputado el lugar del Estado-nación, es decir, no han buscado tomar el poder de las instituciones y, aun así, abren el juego a una democracia pluricultural, comunitaria y descolonial. Por lo tanto, siendo los movimientos sociales una de las principales formas de la democratización de las sociedades abigarradas como la boliviana, pueden organizarse proyectos políticos más allá de la reforma del Estado-nación.

Por consiguiente, los actos de politización no transitan *necesariamente* la modificación de las estructuras institucionales del Estado-nación. Miles de sujetos/as en lucha buscan dirigir y autogobernar sus propios territorios, sus gramáticas vitales y sus recursos naturales en pos de un proyecto político no estado-céntrico. Por ello, el cuidado de la riqueza material en común –sea cual sea la forma en que se presente la riqueza material- debiera ser inolvidable ya que si se olvida ese horizonte de cuidado se desarticula la capacidad colectiva de producción de la decisión política (Gutiérrez Aguilar, Salazar Lohman y Tzul Tzul, 2016).

En este sentido, pensar a partir de una producción de la decisión política en común redefine los horizontes de reivindicación y lucha desplazando la acción de transformación política de la dinamización de los lugares estatales. Así pues, se modifica la condición de posibilidad de lo político en tanto que, para ciertos colectivos y organizaciones sociales, el acto de transformación política implica una reapropiación de los sentidos sobre lo que se quiere construir-participando con lo que permite rediseñar modos de ampliación democrática.

*Hacer política en las propias manos* conlleva cuestionar el orden colonial y monocultural de comprender las prácticas sociales. En esa clave, los movimientos políticos multisociales construyen la lucha más allá de la desarticulación de las estructuras políticas y sociales dominantes, torsionan el orden colonial que sobrepone unas sociedades sobre otras e invisibiliza a

muchas de ellas. De ahí que, el entramado constituido como sociedad civil está ligado a múltiples pasados coloniales.

### **Pensar desde lo local-comunitario para descolonizar la democracia**

Frente a las propuestas descritas surge aquí la necesidad de poner el acento en lo que significa pensar lo político desde las formas locales-comunitarias en simultáneo a reflexionar acerca de las herramientas de análisis para descolonizar la democracia. Las nociones de abigarramiento social, multitemporalidad histórica, condición multisocietal son fundamentales para poder entamar esta conexión que mantiene el objetivo claro de poner en tensión las lógicas coloniales imbricadas en las formas de hacer política desde nuestros territorios.

Desde la perspectiva de Raquel Gutiérrez Aguilar (2015) conocer es “conocer desde las luchas mismas”. Esta afirmación no solo es una propuesta teórica-metodológica, sino que a mi entender es una elección filosófico-política que se ocupa de la necesidad de repensar la democracia representativa como la garante de derechos e igualdades de todos y todas. Desde esta propuesta la autora considera preciso y relevante entender a la sociedad como un mosaico dinámico de antagonismos superpuestos y con ello la centralidad de reflexionar siempre desde la inestabilidad o lo que da a entender como la contingencia de las luchas sociales. Dinamismo e inestabilidad entran el cómo estudiar las sociedades desde sus mismas contradicciones.

La propuesta de lo local-comunitario deviene de la idea de “horizonte comunitario-popular” (Gutiérrez Aguilar, 2015) como un entramado de esperanzas y prácticas de transformación y subversión de las relaciones de dominación y explotación. Este modo de lo político se expresa en múltiples y particulares maneras de producción y actualización de lo común. Así, lo común, otra noción central en esta trama puede ser comprendido como una actividad colectiva de producción de la vida social, una práctica que transforma y se

transforma, que renueva y se renueva continua y constantemente (Linsalata, 2015).

Desde esta perspectiva el horizonte político excede y desborda las relaciones políticas modernas liberales. No pretende la reconstitución de ninguna lógica de reproducción de la vida capitalista, ni ningún tipo de Estado moderno, más bien centra la discusión en la reapropiación colectiva de la riqueza material disponible. Al reconstituir la lógica capitalista, reconstruimos la expropiación de las formas de cooperación deliberada, el decidir autónomamente sobre los asuntos comunes y la capacidad de autodeterminar el sentido de las prácticas.

Lo local-comunitario permite establecer variadas relaciones con la tierra y con los modos de producción y de reapropiación del excedente y expone la compleja articulación entre tipos de autoridad local y regional que entran en conflicto con el modo dominante del capital. Esta articulación entre el autogobierno local y las formas políticas regionales define la columna vertebral de una descolonización de la democracia representativa moderna.

Tal como se mencionó en el apartado anterior, considerar lo multisocietal como una condición histórico-política cobra sentido en esta yuxtaposición de multiplicidades y pluralidades políticas y sociales. Cabe recordar que esta sobreposición que estructura el abigarramiento es producto del colonialismo, por ende, mientras persista algún margen de abigarramiento la condición colonial no se ha desmantelado y continúa como forma de dominación y explotación de las y los sujetos políticos y los territorios.

De modo que, lo multisocietal se convierte en la forma de lo político que al estar intrínsecamente ligada a lógicas diferentes de relación con la naturaleza y de organización política de los territorios opera en el reconocimiento de la diversidad existente y configura un horizonte de igualdad. Este horizonte de igualdad debe entrelazar, por un lado, lo pluricultural determinado por la capacidad de revitalizar lo plural hacia una democratización de las diferencias culturales y por el otro, lo multicultural referido a lo diverso coexistente

producto de la dominación político-cultural. Por estas razones, dentro de la práctica democrática representativa se generan espacios de acción que, en coyunturas críticas, se resignifican en espacios de resistencia y contestación al orden establecido.

En este sentido, los procesos de ampliación democrática deben entenderse y practicarse desde un registro no sólo multicultural, sino pluricultural. Así, cobra relevancia el carácter polimorfo de las múltiples sociedades que cohabitan la contemporaneidad boliviana. Este cohabitar la contemporaneidad involucra un compromiso descolonizador de lo social.

Lo social se define en permanente construcción, más aún, al considerar la noción de subsuelo político la sociedad civil se constituye como una dinámica de relaciones de poder inacabada; con lo que la democracia debe ser pensada como un "poder constituyente" que emerge de la "ausencia de plenitud" (Castro Gómez, 2015).

Esta ausencia de plenitud es lo que posibilita pensar esa condición histórica que presenta la sociedad boliviana caracterizada por su sobreposición de experiencias de vida social, política y cultural que lleva a tensionar la idea de las sociedades modernas "unificadas ilusoriamente en totalidades aparentes" (Gutiérrez Aguilar, 2008).

Siguiendo el argumento de Tapia (2016[2002a]), es visible aquello que es representable y es representable aquello que ha pasado por el tipo de totalización moderna capitalista, "(...) el grado de esta totalización condiciona el margen de visibilidad que en democracia se puede tener. Con democracia representativa se conoce más en sociedades que han sido homogeneizadas o unificadas por procesos de democratización social, que en sociedades abigarradas" (242).

Por consiguiente, si el subsuelo contiene lo que no es representable es justamente porque pertenece a otra dimensión de lo social que sólo puede autorrepresentarse y que no quiere ser representado por otros. En este

desplazamiento, entre la representación moderna y la autorrepresentación hay una potencia para pensar esos *otros* modos heterogéneos de lo político.

De esta manera, considero que sostener la perspectiva de una filosofía política latinoamericana conlleva el compromiso epistemológico y político de aprehender dos cuestiones nodales. Por un lado, la dinámica del subsuelo político y de las estructuras de rebelión y por el otro a propósito de esta dinámica, la imposibilidad de la totalización y del cierre político que legitima un orden social único y homogenizador de diferencias. De suerte que, remarco cuan fértil resulta la pregunta por cuál democracia para sociedades con estructuras coloniales.

Siguiendo el argumento de Castro Gómez (2015) el problema de la democracia no son las instituciones representativas en sí mismas, sino "(...) el tipo de *herencias coloniales* que han excluido a los subalternos de la representación (...)" (337). Por ello, subrayo que la democracia representativa, cuyo momento de mayor esplendor es la disputa por la gobernabilidad, a partir de las formas tradicionales como son los partidos políticos y los sindicatos, solo produce la ilusión de la representación política de la heterogeneidad social.

Por el contrario, resulta pertinente resignificar la democracia como una experiencia ontológica "(...) que nos habilita a vivir políticamente en medio del abismo (...)" (Castro Gómez, 2015: 319), lo que permite crear "voluntades comunes" en un espacio-tiempo donde no existen garantías para el pensar y el decir (Castro Gómez, 2015).

En este sentido, considero que pensar a la democracia desplazada de su ideal abstracto la define en la urgencia de visualizar los procesos de autogobierno y de resistencia en contextos de abigarramiento social. Esto conlleva a desandar los vestigios coloniales constitutivos de la propia democracia moderna. Por ello, la estrategia de descolonización de la democracia consiste en incorporar modos de entender el espacio mediante la gestión de la vida en común de los recursos y del territorio, y el tiempo como Pachakuti. Ambos elementos posibilitan la

rearticulación de nuevas formas de subjetividad política por lo que se resignifican los horizontes de sentido al entender el lugar que ocupa la autorepresentación social de cada grupo o colectivo.

Así pues, estos elementos espaciales y temporales que habilitan a nuevas formas de subjetividad también abren una experiencia de encuentro colectivo, en otras palabras, de intersubjetividad política (Tapiá, 2009). Este encuentro recupera la forma dialógica para que, en la operación del reconocimiento de las diversas culturas, se legitimen las autonomías políticas en la organización cotidiana de la vida material y en la voz crítica a la lógica capitalista de producción y acumulación de la naturaleza. De modo que, la noción de intersubjetividad política permite un fortalecimiento de las diferencias culturales y no una invisibilización. En este sentido, se hace posible denunciar la vigencia de los discursos racistas y coloniales en el orden democrático moderno.

Como he afirmado anteriormente, una ampliación democrática debe entenderse y practicarse desde un registro no sólo multicultural, sino pluricultural. La idea de intersubjetividad política al comprender ese pluriverso de interpretaciones y sentimientos, que aún mediados por relaciones de poder jerárquicas de colonialismo y dominación, expresan experiencias históricas de reconocimiento cultural. Esto es, otras formas de entender el mundo, otras formas de construcción políticas de gobierno y conjuntamente, una reflexión en torno a la no centralidad de lo propio como único modo de comprender el juego de lo político. Por tales motivos, proyectar horizontes de igualdad política implica un encuentro intersubjetivo que lleve a desmantelar los discursos propios del colonialismo.

Sostengo que es posible una descolonización de la democracia a partir de incorporar las prácticas de "complementariedad" y "reciprocidad" de los modos de autogobierno (Rivera Cusicanqui, 2010b[1984]; Tapiá, 2009, Platt, 2016[1992]). En esta línea, urge preguntar "(...) ¿cómo puede convivir lo comunitario con la formalidad procedimental representativa, que responde a la

separación de lo político, o de manera más amplia, con la modernidad en la configuración de una vida política democrática? (...)” (Tapia, 2002b: 47).

La articulación de la diversidad de tiempos y formas de vida política a partir de la participación de las y los sujetos políticos en las tomas de decisiones sobre las cuestiones que les atañen, es una clave no sólo de respuesta sino también de descolonización de la democracia al incorporar diversas estructuras comunitarias de autogobierno, que habitan en un mismo territorio, al orden social dominante para que deje de serlo. Ya que, mientras más distantes se encuentren las formas políticas locales-comunitarias de una posible articulación en pos de la defensa de los bienes naturales frente a la acumulación del capital, más lejos de una forma de gobierno multisocietal.

De modo que, es a través de una forma democrática desde lo local-comunitario que se puede redefinir la relación sociedad/naturaleza y viceversa, ya que la existencia de modos de producción no capitalista permite sostener *otra* forma de vida democrática y de complementariedad política entre las comunidades que reorganice el orden monocultural dominante. Por este motivo remarco cuan fértil resulta aún la pregunta por ¿cuál democracia para sociedades en condiciones capitalistas y coloniales como la boliviana?

### **A modo de conclusión**

Este escrito argumenta un proceso teórico y epistemológico sostenido a partir de los aportes de otras disciplinas como la sociología, la historia, la antropología y las ciencias políticas. De modo que, la propuesta de pensar una filosofía política en y desde Bolivia se encuentra intrínsecamente relacionada a esta particular forma de trabajo filosófico, propio de la filosofía latinoamericana. En este sentido, se trató de generar lazos de ida y vuelta entre disciplinas que enriquecieron una filosofía política latinoamericana. De esta manera, se transitó un proceso estimulante, epistemológicamente más rico y a distancia de las seguridades ontológicas que brindan los rígidos cánones disciplinarios.

En rigor, el marco teórico que sostiene este trabajo académico, inscripto en mi investigación doctoral, implica la hipótesis de que, una comprensión holística de los momentos de luchas y rebeliones precisa de un marco crítico con una diversidad de registros que posibiliten una configuración de un horizonte filosófico político. Es por ello que, en este ejercicio se valora el desafío en el que consiste (con aciertos y errores) trabajar en forma transdisciplinaria como una herramienta fundamental para pensar una filosofía política en América Latina y en Bolivia, en particular.

En este sentido se pretendió *entretejer*, a partir de los discursos de las y los autores que aquí se recuperan, un tipo diferente de ontología política que haga de la experiencia histórica una condición irrenunciable de lo social.

En este artículo he sostenido la complejidad que radica cuando la comprensión de lo social es abigarrado y sobrepuesto. A partir del pensamiento de René Zavaleta (autor que leen las y los autores aquí trabajados), cuyo nodo estructurador fue la relación entre teoría y explicación histórica, es que se ha podido problematizar lo que el sociólogo boliviano llamó una teoría del conocimiento local.

He señalado la potencia que tienen las experiencias locales de resistencia y los movimientos multisociales, vinculados con la cuestión colonial, ya que ello posibilita expandir y abrir la comprensión a nuevas lógicas de acción colectiva para la reconfiguración de una filosofía política latinoamericana. Mi trabajo ha consistido en cartografiar dichas resistencias al construir un tejido conceptual y, al mismo tiempo, un pensamiento desde lo local-comunitario. Por ello, esta investigación ha sido particularmente sensible a evitar considerar y reflexionar a distancia de cualquier tipo de universalización y totalización de lo social y de lo político.

Con esta estrategia, argumenté el movimiento necesario para considerar aquellos horizontes de sentido político que ponen en disputa la política moderna estado-céntrica hacia consideraciones en términos descoloniales. Considero que

allí radican nodos centrales que urgen poner en agenda cuando reflexionamos en torno a una filosofía política en América latina.

Lo multisocietal, eje organizador y conceptual de esta propuesta habilita a tomar distancia de las perspectivas filosófico políticas modernas que consideran a la sociedad civil como una totalidad acabada y cerrada. Por el contrario, aquí cobra relevancia el carácter polimorfo de las múltiples sociedades que cohabitan la contemporaneidad boliviana. Por tales razones, en estas páginas he sostenido que lo multisocietal en tanto condición histórica del país se convierte en un problema para las perspectivas filosóficas políticas modernas debido a la pluralidad y a las formas confusas, siguiendo a Rivera Cusicanqui (2018), que presenta aquella sociedad civil pensada como una totalidad que se contiene a sí misma. Esta condición histórica tensiona la idea de las sociedades unificadas ilusoriamente en totalidades aparentes, a decir de Gutiérrez Aguilar (2008), conflictivas, atravesadas por relaciones de explotación y dominación. Son las totalidades modernas las que funcionan como una síntesis social artificial que se configura como el único orden posible que genera cierta estabilidad en el tiempo y en el espacio, a través de dispositivos políticos y productivos de organización de la vida.

En el horizonte moderno colonial, el capitalismo es el principal modo de romper con el tiempo cíclico propio de las sociedades agrarias ya que se instauran formas de aceleración de los procesos productivos que se alejan de los ciclos naturales. El modo capitalista tiene su base en una lógica de acumulación que se amplía en la medida en que se expande la dinámica de apropiación de los recursos naturales y su comercialización. En consecuencia, esta lógica de acumulación capitalista está lejos de contener la relación de complementariedad y reciprocidad ni de las comunidades con la naturaleza, ni tampoco de las comunidades entre sí.

El desafío epistemológico-político aquí propuesto radica en cómo pensar lo local plagado de contradicciones en el marco de un horizonte colonial. Por lo que, erramos si consideramos que lo local es una particularidad tan específica

que en su abstracción se vuelve única en su tiempo contrariamente, lo local es la expresión de la presencia simultánea de lo antiguo, de lo moderno, de lo externo.

En esta línea, he justificado la necesidad de comprender la relación de expropiación y explotación de los territorios que se reproduce en el modo de vida capitalista como desequilibrio y desigualdad entre la naturaleza y la sociedad. Cabe reafirmar en estas páginas finales que el modo moderno capitalista y colonial avanza sobre los territorios y sus comunidades a través de la desorganización e incluso la destrucción de las estructuras de autogobierno local, de la organización de la producción y reproducción de la vida. En definitiva, lo que rompe y se descompone es el lazo comunitario.

Consecuentemente, la pregunta que operó como motor para pensar la articulación con otros modos políticos fue por los límites de la democracia tal cual la conocemos. De esta manera he analizado la relevancia de una ampliación democrática en contextos locales para valorar el alcance de los procesos de luchas y participación colectiva. En esta dirección se abre la posibilidad de indagar en las cartografías de otros modos políticos que no sólo cohabitan el territorio pretendidamente nacional, sino que también viven la democracia pretendidamente representativa, pero a partir de dismantelar la dominación colonial sobre sus territorios y sus formas de organización y gestión de la vida.

Sostengo que, en una democracia descolonial, la igualdad política no resulta de que unos decidan por otros sino en el hecho participar en las decisiones, lo que conlleva el sentido fundamental de dicha igualdad política. Por tales razones, aquí se halla una de las mayores dificultades de la democracia representativa moderna: la falta de conocimiento de la capacidad de acción política que posee la abigarrada sociedad y, por ende, la imposibilidad de su articulación.

En este sentido, para concluir, si una vida política democrática resulta a partir de pensarla y definirla en torno a su propia historia y su proyecto político, la democracia en Bolivia post Guerra del Agua (2000) y post Guerra del Gas (2003) se configuró en la pluralidad de sujetos con un horizonte de igualdad y reconocimiento cultural, lo que implicó un proceso de debate abierto sobre su propia definición y sus modos de reinventar la sociedad.

Frente a la pregunta por cuál democracia en y desde Bolivia, la respuesta apunta a considerar a una democracia abierta y plural que contenga proyectos de autodeterminación política y autogobierno. Es decir, una democracia que puede ser pensada desde un horizonte político plurinacional que cuestione y resignifique los mecanismos modernos coloniales inscriptos en las instituciones y en las formas gubernamentales propias de la modernidad capitalista. Por lo tanto, es clave comprender que sin politización y autorrepresentación de la heterogeneidad cultural interna no hay posibilidad de caminar en la construcción de un pensamiento crítico sobre nuestras realidades.

He llegado hasta aquí con la pregunta que consolida mi compromiso intelectual: ¿cuál democracia para sociedades con herencias coloniales? Este escrito persiguió el objetivo de plasmar la complejidad multisocietal que habita en los pliegues del subsuelo político. Un mundo donde lo heterogéneo brota desde los márgenes aun cuando el orden dominante lo confine a la invisibilidad.

### **Referencias bibliográficas**

Britos Casto, A. (2021a, inédita). *Hacia una descolonización de la democracia en y desde Bolivia. Aportes para una filosofía política situada*. Tesis Doctoral en Filosofía. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

Britos Casto, A. y Zurbriggen, S. (2020). Articulaciones *otras* de lo político. Lo local y lo común como intersticios para un pensamiento situado. *Bajo el Volcán Revista del Posgrado en Sociología*, 2(1), 175-202. Benemérita Universidad

Autónoma de Puebla Recuperado de  
<http://www.apps.buap.mx/ojs3/index.php/bevol/article/view/1239>

Britos Castro, A. (2018). Pensando el horizonte plurinacional: resistencias societales y política salvaje. Notas para una filosofía política boliviana. *Revell: Revista de Estudos Literários da UEMS*, 1(18), 196-220. Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul. Recuperado de:  
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6514374>

Britos Castro, A. (2014). *Re-pensar lo subalterno. Indagaciones en torno a las definiciones de sujetos políticos latinoamericanos*. La Paz: Autodeterminación.

Castro Gómez, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Zizek y la crítica del historicismo posmoderno*. Argentina, España, México: AKAL.

Gutiérrez Aguilar, R. (2008). *Los ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento popular-indígena en Bolivia (2000-2005)*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Gutiérrez Aguilar, R. (2015). *Desandar el laberinto, Introspección en la feminidad contemporánea*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Gutiérrez Aguilar, R. (2017). *Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*. Madrid: Traficantes de sueños.

Gutiérrez Aguilar R.; Salazar Lohman, H.; Tzul Tzul, G. (2016). Leer el siglo XX a contrapelo. Constelaciones de historias comunitarias de lucha por el territorio y autogobierno en Bolivia y Guatemala. *El Apantle. Revista de Estudios Comunitarios ¿Común cómo? Lógicas y situaciones*. (2). México: Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos (SOCEE).

Linsalata, L. (2015). *Cuando manda la asamblea. Lo comunitario-popular en Bolivia: una mirada desde los sistemas comunitarios de agua de Cochabamba*. Bolivia: SOCEE-Autodeterminación-Fundación Abril.

Platt, T. (2016[1992]) *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el Norte de Potosí*. La Paz, Bolivia: Biblioteca del Bicentenario de Bolivia (BBB).

Rivera Cusicanqui, Silvia (2010a). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz, Bolivia: La mirada salvaje-Piedra rota.

Rivera Cusicanqui, S. (2010b [1984]). *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*. La Paz. Bolivia: Mirada Salvaje.

Rivera Cusicanqui, S. (2018) *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Tapia, L. (2016[2002a]). *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta*. La Paz, Bolivia: Autodeterminación.

Tapia, L. (2002b). *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo y modernidad*. La Paz, Bolivia: CIDES-Muela del Diablo.

Tapia, L. (2007). "Bolivia. Ciclos y estructuras de rebelión". En Svampa, M. y Stefanoni, P. [comp.] *Bolivia. Memoria, insurgencia y movimientos sociales*. Buenos Aires: El Colectivo-OSAL-CLACSO.

Tapia, L. (2008). *Política Salvaje*. La Paz, Bolivia: Muela del Diablo-Comuna-CLACSO.

Tapia, L. (2009). *Pensando la democracia geopolíticamente*. La Paz, Bolivia: CLACSO-Muela del Diablo-Comuna.

Tapia, L. (2013). *De la forma primordial a América Latina como horizonte epistemológico*. La Paz, Bolivia: CIDES-Autodeterminación.

Tapia, L. (2014). *Dialéctica del colonialismo interno*. La Paz, Bolivia: Autodeterminación.

Zavaleta Mercado, René (2013[1983a]). "Las masas en noviembre". En Souza Crespo, M. [Ed.] *Obras Completas Tomo II: Ensayos 1975-1984*. Bolivia: Plural.