

ARTICULACIONES OTRAS DE LO POLÍTICO. LO LOCAL Y LO COMÚN COMO INTERSTICIOS PARA UN PENSAMIENTO SITUADO

Bajo el Volcán, año 1, no. 2 digital, mayo-octubre 2020

Ana Victoria Britos Castro¹
Sofía Zurbriggen²

Recibido:30 de octubre, 2019

Aprobado:07 de febrero, 2020

RESUMEN

En este artículo queremos recuperar lo local-común como condición de posibilidad para pensar procesos de democratización más allá del horizonte político moderno/colonial. Desde una filosofía política latinoamericana, y desde la reflexión sobre el enfoque genealógico como habilitante del análisis de relaciones localizadas de poder; consideramos lo multisocietal como una condición de posibilidad de lo local, en tanto abigarrado y plural, adoptando una mirada en clave geopolítica y heterárquica para poner como centro una política comunal que articule otras formas de lo político.

Palabras clave: local-común, filosofía política latinoamericana, multisocietal, democracia geopolítica, heterarquía.

¹ Docente. Investigadora del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades UNC-Argentina.

² Doctoranda en Estudios Sociales Latinoamericanos CEA-Universidad Nacional de Cordova.

ABSTRACT:

This article recover the local-common as a condition of possibility to reflect democratization processes further the modern/colonial political horizon. From a Latin American political philosophy and from the reflection on the genealogical approach, as an enabler of the analysis of localized relations of power; we consider the *multisocietal* as a condition of possibility of the local, as entagled and plural, assuming a geopolitical and heterarchical view to focus in a communal politic that articulates another forms of the political.

Keywords: local-common, Latin American political philosophy, *multisocietal*, geopolitical democracy, heterarchy.

En las siguientes páginas queremos poner en discusión ciertos órdenes de los discursos que en la constitución de una universalidad del poder y del saber han operado bajo una lógica de dominación homogeneizando y subalternizando diversas formas políticas locales. Desde lo que entendemos como una filosofía política latinoamericana hacemos hincapié en el necesario diálogo entre las humanidades y las ciencias sociales ya que consideramos que dicho intercambio nutre la posibilidad de vincular diversas epistemes. Desde este lugar nos posicionamos para indagar determinados procesos democratizadores y descolonizadores de nuestros sures, donde la lucha y la resistencia social, política y cultural se expresa en el modo en que se reproduce la vida. Así como también reflexionamos sobre el modo que adquiere un pensamiento situado que precisa ser crítico de la episteme moderna colonial, capitalista y patriarcal de manera colectiva. En este sentido, expresarnos por y a partir de los procesos de territorialización, de las voces de lo local y de los entramados comunitarios (Gutiérrez Aguilar, 2017) implica nutrir permanentemente la pregunta por las condiciones de posibilidad de las heterogéneas memorias e historias políticas con la intención de encontrar una posición crítica frente a la crisis civilizatoria que nos acude.

En este sentido, el Dossier nos convoca e incentiva ciertos cuestionamientos: ¿Cómo habitamos la crisis civilizatoria?, es decir: ¿Cómo la pensamos? Frente a estos interrogantes es que recuperamos los modos políticos de lo local, de lo micro como una alternativa para no caer en los discursos totalizantes de las desigualdades políticas. Consideramos que resulta heurísticamente fértil sostener una posición reflexiva que interpela al discurso propio de la modernidad política colonial desde la pregunta por las condiciones de posibilidad, y donde, en nombre de la “sociedad civil moderna”, se ha homogeneizado el mosaico de antagonismos sociales y societales.

En el discurso moderno colonial las sociedades son el permanente resultado de la desarticulación de otros órdenes de la vida. En él se narra lo social como un conjunto desordenado de fragmentos confrontados y subordinados a la lógica del capital, mismo lugar desde donde adquieren su sentido legitimado como único posible. Es por ello, y para que la maquinaria moderna capitalista funcione, que dichos fragmentos en aparente desorden se unifican en totalidades también aparentes, totalidades tales como el estado-nación capitalista para las experiencias en América latina.

Así pues, apostamos a una reactivación de las epistemologías críticas para que no se cristalicen formas estáticas y binarias carentes de utilidad, que sólo terminan invisibilizando procesos complejos de las sociedades. Creemos que es apropiado construir herramientas teóricas para el conocimiento de unas Ciencias Sociales que se desmarquen de las lógicas modernas en pos de un pensamiento descolonizador, anti-patriarcal y anti-capitalista.

Ahora bien, esto será posible en tanto las epistemologías atiendan y se relacionen con los procesos sociales y políticos de la contemporaneidad y heterogeneidad latinoamericana. Así como también sostengan una actitud crítica de las epistemes aún instaladas con la colonización, impuestas a través de dispositivos de la gubernamentalidad moderna en las diversas lógicas de colonialidad (macro) (Quijano,

2000) y de colonialismo interno (micro).³ Sólo de esta manera será posible producir un nuevo paradigma de soberanía intelectual que afronte la fragmentación de la comunidad epistémica, la mercantilización, el cercamiento, la desmasificación y la privatización educativa.

Ante este desafío creemos que es relevante atender a ciertos procesos descolonizadores en los cuales la lucha social y políti-

³ 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, traemos como referencia un trabajo realizado por una de nosotras en el 2015: “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, reconocemos también 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.

ca opera como experiencias de resistencia que se articulan desde diversos proyectos colectivos. Para ello, se ponen en foco los saberes y prácticas de los heterogéneos grupos sociales que intervienen como una forma particular de lo político desde el desborde, desde lo que excede (Tapia, 2008), o más bien, se encuentran en los bordes de la política moderna liberal eurocentrada y colonial (Arditi, 2009). La apertura epistémica viabiliza una puesta en valor de mundos, perspectivas y experiencias aún invisibilizadas que constituyen otros modos, heterogéneos y abigarrados⁴ de comprensión de América latina.

I. HACIA UNA GENEALOGÍA LOCALIZADA DE LAS PRÁCTICAS

Todo discurso se inscribe en regímenes históricos de poder que ordenan la relación entre los significantes y los significados. Esos regímenes históricos fueron llamados *epistemes* por Foucault [1966 (2005)]. Es decir, un conjunto de reglas y procedimientos de exclusión que hacen posible la formación de discursos en una época determinada y que rigen las relaciones entre diferentes dominios del saber. Acompañando a Castro Gómez (2011), afirmamos que, si seguimos reproduciendo discursos dentro de la episteme moderna, no estaríamos ante una ruptura epistemológica, ya que la única condición de posibilidad sería el orden moderno. La creencia en una historia, o sujeto, o cultura universales constituyen parte de ese proyecto. Para salirnos de él, es necesario construir un lenguaje distinto del heredado por la modernidad.

Frente a una episteme que homogeneiza y universaliza creemos pertinente recuperar formas político-epistémicas de lo local a

⁴ Para ampliar las lecturas en torno a lo abigarrado véase Tapia, 2016 [2002a], 2002b; Britos Castro, 2017; Chavéz y Chavéz, 2017; Giller y Ouviña, 2016, entre otros y otras.

partir del enfoque genealógico que propone Castro Gómez (2011) desde Foucault. En este contexto, la pregunta por cómo pensamos la crisis civilizatoria cobra otra dimensión. Sospechamos que detrás de la idea de crisis civilizatoria⁵ se esconde, una vez más, un modo homogeneizante de entender una crisis más compleja que no opera mediante una sola racionalidad, sino que se despliega y reproduce a través de múltiples mecanismos, los cuales, de manera abigarrada, producen una trama de opresión y, al mismo tiempo, resistencias posibles de ser comprendidas a través de un enfoque microscópico.

La tarea de la genealogía es mostrar que detrás de los discursos homogeneizantes se encuentran multiplicidades de sujetos que crean *estrategias orales de resistencia* para transitar las contingencias del presente. Su objetivo es deshacer las continuidades temporales y teleológicas a las que se aferran los discursos, para hacer emerger la diversidad de líneas que nos atraviesan. La genealogía es entendida entonces como el rastreo histórico de las prácticas y dispositivos singulares, y no como la búsqueda de un origen o fundamento. Busca examinar la historicidad radical de la persona a través de sus *modos de experiencia*, en una circunstancia concreta, es decir, indaga las técnicas que producen un determinado discurso para ver de qué modo funcionan históricamente. Ello es diferente a “la historia de las ideas”,⁶ la cual siempre buscó un

⁵ Véase Estermann, 2013; Leff, 2013; Lander, 2008.

⁶ Con la llegada de José Gaos a México en 1939, se consolidó la recepción de las ideas de Ortega y Gasset. Éstas marcaron el camino del pensamiento historicista que muchos filósofos adoptaron. La idea era recuperar filosóficamente la circunstancia y examinar cómo ciertas *ideas* se transformaron en agentes de cambio socio-político en la historia de América Latina. Tal programa buscaba aclarar por qué razón algunas ideas formuladas por la minoría intelectual en el pasado lograron imponerse como creencias fundamentales para las masas y modificaron la manera como la sociedad entera reacciona ante determinadas circunstancias. Esto supuso la elaboración de una *historia de*

fundamento que fuera más allá de toda experiencia, priorizando el discurso elaborado por las elites (Zurbriggen, 2018).

El supuesto básico de este análisis es que los hombres son enteramente producto de sus prácticas históricas y que éstas son necesariamente múltiples, contingentes y antagónicas. Las prácticas son comportamientos sometidos a reglas, su lugar de inscripción es el cuerpo, y están dotadas de una *racionalidad* que no depende de los sujetos que las ejecutan, sino que constituyen el devenir histórico de los mismos. Como señala Castro Gómez, son: “formas de experiencia y la genealogía es el estudio de su emergencia histórica en una circunstancia concreta, es decir en relaciones localizadas de poder” (Castro Gómez, 2011; 250).

En este marco, el análisis genealógico abre la posibilidad de pasar de la pregunta ¿qué es lo local? a ¿cómo funciona lo local para comprender el conjunto de relaciones de fuerzas, órdenes discursivos y luchas de poder que allí se entranan? De esta manera, opera un desplazamiento de las narrativas totalizantes que sumergen todo en una serie de continuidades teleológicas, hacia las rupturas, los vacíos, las fisuras y las líneas de fuga (Castro Gómez, 2011: 117).

Las genealogías rastrean las *tecnologías de gobierno* a partir de las cuales han emergido un conjunto de formas de experiencia que hoy nos caracteriza en lo que somos. Por ejemplo, el filósofo sostiene que, en lugar de hacer una historia del Estado colombiano, corresponde realizar una genealogía de las prácticas históricas de estatalización; o, en lugar de una historia de las razas, una de las prácticas históricas de racialización. Con esto, Castro Gómez advierte que la “raza” o el “Estado” no son objetos que preexisten al conjunto de prácticas discursivas y no discursivas que los producen (Castro Gómez, 2011: 250). Lo que se pretende entonces es levantar una cartografía de la relación entre los dispositivos, mostrando de

las ideas capaz de mostrar cómo los intelectuales generaron respuestas creativas a las exigencias de su tiempo (Castro Gómez, 2011: 99).

qué modo se enfrentan, se combaten o se articulan, así como también mirar las hegemonías que se establecen a partir de las luchas. El énfasis no está en los sujetos que luchan, en sus intenciones, sino en los dispositivos que articulan empíricamente esos *modos de lucha* (Castro Gómez, 2011: 251), es decir, en su gramática.

Al poner el foco en esta gramática, nos sumergimos en una analítica molecular del poder que nos permite entender que solo en el reconocimiento de nuestra historicidad radical se nos abre el mundo de lo político (Castro Gómez, 2011: 265). Esta analítica, a diferencia de la representación jerárquica que prioriza dimensiones molares, posibilita pensar la independencia relativa de lo local frente a los imperativos del sistema –sobre todo, en aquellos ámbitos que tienen que ver con la producción autónoma de la subjetividad (Castro Gómez, 2007: 155).⁷ Esto habilita la comprensión de las articulaciones en diferentes planos del sistema/mundo moderno-colonial.

Siguiendo a Foucault, Castro Gómez (2007) entiende que hay múltiples cadenas de poder, ya sea en un nivel molar o en un nivel molecular,⁸ no es posible pensar una sin las otras. Ahora bien, no hay

⁷ “El objetivo de este artículo es cuestionar la influencia metodológica que en estas propuestas ha tenido lo que llamamos una representación jerárquica del poder. Me refiero con ello a la idea según la cual el poder colonial es una “estructura de larga duración” que se encuentra alojada en el corazón mismo de la economía-mundo capitalista desde hace 500 años, y cuya lógica macro se reproduce en otros ámbitos de la vida social. Como pueden ver, hablamos de la influencia del marxismo y del estructuralismo en su forma de concebir el funcionamiento del poder. Argumentaremos que la dificultad de esa representación jerárquica recae en su incapacidad de pensar la independencia relativa de lo local frente a los imperativos del sistema (sobre todo, en aquellos ámbitos que tienen que ver con la producción autónoma de la subjetividad)” (Castro Gómez, 2007: 155).

⁸ “Toda sociedad, pero también todo individuo, están atravesados por dos segmentaridades a la vez: una molar y otra molecular. Si se distinguen entre sí es porque no tienen los mismos términos, ni las mismas relaciones, ni la misma naturaleza, ni el mismo tipo de multiplicidad.

necesidad en este vínculo como podrían afirmar los estructuralistas. Las relaciones entre los niveles son siempre parciales. No hay tampoco sobredeterminación en *última instancia* entre lo local y lo global.

Las teorías jerárquicas del poder sostienen que las relaciones más globales de poder “estructuran” a las menos globales, es decir, crean condiciones para que los niveles inferiores queden sometidos a la lógica de los niveles superiores. Esto significa –para ponerlo en términos de Foucault– que la microfísica reproduce la misma lógica de la macrofísica. En un orden jerárquico, los niveles micro se someten al control de los niveles macro y difícilmente pueden escapar de él. De este modo, los regímenes globales tienen prioridad analítica, y los elementos pertenecientes a los regímenes semi-globales o locales son vistos como dependientes. Así, por ejemplo, en Marx los individuos se subordinan a las clases, el trabajo se subordina al capital [...] el Estado se subsume a la estructura global del mercado [...].

Por el contrario, en una teoría heterárquica del poder (como la que ofrece Foucault), la vida social es vista como compuesta de diferentes cadenas de poder, que funcionan con lógicas distintas y que se hallan tan sólo parcialmente interconectadas [...] de modo que no es posible hablar aquí de una determinación “en última instancia” por parte de los regímenes más globales. Tampoco es posible privilegiar analíticamente las estructuras molares. Por el contrario, la genealogía parte de los núcleos moleculares, allí donde se configura la percepción, los afectos, la corporalidad, en una palabra: la subjetividad de los actores que son quienes *incorporan* las segmentaciones globales (Castro Gómez, 2007: 167).

Y sin son inseparables es porque coexisten, pasan la una a la otra. En resumen, todo es política pero toda política es a la vez macropolítica y micropolítica” (Deleuze y Guattari, 2002: 153-172).

A partir de lo expuesto en este primer apartado, afirmamos que los regímenes más globales no funcionan en abstracto sino a través de tecnologías de subjetivación y regularización cuya operatividad debe ser estudiada empíricamente en los niveles más locales. El análisis genealógico funciona como herramienta desde la cual mirar creativamente las múltiples formas que adquieren las resistencias y las reapropiaciones (conservación y cuidado) de las riquezas materiales colectivas (Gutiérrez Aguilar, Salazar Lohman, Tzul Tzul, 2016).

II. LA CONDICIÓN MULTISOCIETAL COMO ESTRATEGIA DE PENSAMIENTO CRÍTICO

Desde ciertas lecturas que se han ido entrelazando es que podemos, en este segundo momento del escrito, desarrollar aquello que nos interpela como “lo local” y que, lejos de esencializarse como “la” forma posible para trazar un pensamiento crítico, la articulamos como un modo, como un proyecto dinámico que habilita desde la experiencia histórica el cuestionamiento al orden moderno colonial eurocéntrico y capitalista. En esta línea, nos posicionamos a distancia de las perspectivas que consideran a la sociedad como una totalidad acabada y cerrada e intentamos poner en el centro de la discusión las heterogeneidades y los conflictos en torno a qué sea lo político en sociedades abigarradas y polimorfas (Laclau-Mouffe, 2010; Tapia, 2008, 2009; Gago, 2015).

Desde la genealogía como método –encargada de cartografiar las relaciones de poder– encontramos en los modos políticos locales, en estas formas políticas *otras*, una manera de tensar la relación Estado-nación/sociedad civil que evidencia el carácter abigarrado de lo social. Esto implica no solo que la sociedad es inacabada, y no existe un fundamento epistémico-político en última instancia, sino que, muy por el contrario, desde una reapropiación de las interpretaciones de René Zavaleta (2013 [1983]), existe una multiplicidad de historias y narraciones que se dan en distintas temporalidades

yuxtapuestas, en y entre distintas culturas, en diversos lenguajes y modos de comunicación, y especialmente en y desde tramas comunitarias de reproducción material de la vida colectiva.

Afirmamos que dicha heterogeneidad –difícil de pensar pero tarea fundamental– define a lo político como un espacio polifónico y ubica a las resistencias como el “subsuelo político” (Tapia, 2008) posible de ser audible en la superficie discursiva de la institucionalidad de manera organizada pero contingente. En este sentido, es lo social o la experiencia poliforme de lo social lo que tensiona la lógica de dominación monocultural y colonial propia de la modernidad política que, operando sobre matrices sociales diversos, configura modos de la subalternidad.

Desde aquí tensionamos y nos preguntamos ¿de qué manera problematizamos lo social que, en su modo abigarrado de existencia y r-existencia⁹ (Escobar, 2014: 93), se posiciona dando cuenta de la heterogeneidad ocultada por la modernidad política colonial capitalista?, ¿cómo articular lo político desde la heterogeneidad de lo local y el abigarramiento social?

Mediante estos cuestionamientos es que seguimos interesadas en pensar cómo funciona específicamente cada espacio local/micro para comprender allí al conjunto de relaciones de fuerza, resistencia y luchas de poder. En este marco, la perspectiva epis-

⁹ Arturo Escobar desarrolla este concepto siguiendo a Porto-Gonçalves y Leff (2015) y considerando al grupo Proceso de Comunidades Negras en Colombia. Ellos han reinventado el territorio como espacio de vida, partiendo de una política de la diferencia. Han reinventado otras racionalidades, redefiniendo el ambiente y sus identidades culturales con el objetivo de construir mundos sustentables. Así, los procesos de resistencia se convierten en movimientos para la r-existencia. Grupos como el PCN no solamente resisten el despojo y la des-territorialización, ellos redefinen sus formas de existencia a través de movimientos emancipatorios y la reinención de sus identidades, sus modos de pensar, y sus modos de producción y de sustento. No solamente hay perseveración, sino afirmación a través de la reinención de su existencia cultural.

témica-política desarrollada por Luis Tapia (2002), que piensa a lo multisocietal como la condición de posibilidad para la diversidad de experiencias histórico-sociales y culturales de Latinoamérica, nos sirve como una herramienta para dar algunas respuestas a nuestros interrogantes. Luego entonces, ¿qué operación epistemológica interviene/se produce cuando afirmamos lo multisocietal como condición de posibilidad de un pensamiento crítico para América latina?

En primer lugar, vale resaltar que la idea de lo multisocietal deviene de la idea de lo abigarrado de Zavaleta (2013 [1983]) que posibilita pensar la complejidad y el tipo de diversidad que existe en Bolivia y en Latinoamérica en general. En sintonía con Zavaleta, Tapia (2002b) afirma que lo multisocietal contiene el primer rasgo de lo abigarrado: la coexistencia y sobreposición de diferentes sociedades o matrices de relaciones sociales diversos y por ende diversidad de tiempos históricos, pero, no necesariamente lo segundo: el carácter desarticulado y de dominación colonial de esa sobreposición.

En segundo lugar, en Tapia (2002b) la condición multisocietal está definida a partir de articular la idea de pluralismo y multiculturalismo,¹⁰ en lo que él define como pluralismo multicultu-

¹⁰ Bien sabida es la denuncia al multiculturalismo en su versión neoliberal que opera reconociendo la presencia, en la sociedad civil moderna, de culturas no occidentales en la medida en que funcionan únicamente como alteridad nominal, es decir, “otros” definidos como pre-moderanos, pre-capitalistas, pre-históricos que no interfieran en la forma monocultural de la política estatal. Como afirma Svampa (2016), se critica al multiculturalismo por sus efectos despolitizadores en pos de una política de la identidad global homogénea que deja afuera los temas relativos a las desigualdades políticas y económicas estructurales, una ideología irónica de la diversidad y de glorificación de las diferencias. El neoliberalismo devenido en una suerte de “pensamiento único”, afirma la autora, luego de la caída del Muro de Berlín y del colapso del comunismo soviético, definía el proceso de ajuste estatal y el nuevo rol del Estado. En este contexto, el multiculturalismo se convirtió en los esfuerzos de los gobiernos neoliberales y democráticos de las décadas

tural/pluralismo intra-cultural. Teniendo en cuenta esta relación, consideramos pertinente ampliarla buscando referenciar las múltiples experiencias y los diferentes proyectos de vida que se entranman configurando un fenómeno político-cultural. Por ello, como afirmamos anteriormente, este proceso de configuración a partir de lo abigarrado implica pensar y atravesar algo más que el reconocimiento de la mera diversidad e incluso el reconocimiento de la organización de dicha diversidad; implica más bien, una peculiar forma de experiencia cultural de la política.¹¹ Una experiencia que radica en la aceptación de la diversidad de proyectos de vida en tanto los comprendemos desde su autodeterminación política, desde su capacidad de autogobierno y preservación de las estructuras

del '90 y 2000 en la región por administrar y organizar las diferencias étnicas a través de modificaciones en las leyes y constituciones. Se organizó de tal manera que la política de descentralización creó una suerte de “governabilidad multicultural”, mediante políticas de gestión cultural y de gestión de la pobreza (Svampa, 2016).

Siguiendo a la autora es posible argumentar dos tipos de críticas al multiculturalismo en América latina. La primera lo lee como una nueva teoría expresada en prácticas de dominación, donde el Estado asume el rol de organizador, gestor de las diferencias, controla y define “nuevas” identidades dominadas. La segunda sostiene la ambivalencia del multiculturalismo. Proponen insertar dialécticas sociales o dinámicas recursivas, dice la autora, provenientes de las especificidades de los procesos latinoamericanos, entre el Estado y sus aparatos. En esta potencialidad nacida de la ambivalencia asomaría la acción de politización de los movimientos sociales. Para más desarrollo véase Svampa, 2016.

¹¹ Tapia problematiza la idea de pluralismo circunscripto a la idea de poliarquía de Dahl, aun haciendo referencia al autor estadounidense, como condición de diseminación media de las asociaciones civiles. La definición de pluralismo de Dahl, afirma Tapia, se realiza tomando en cuenta el grado de diferenciación de las asociaciones y su relación política con el Estado, se hace a nivel de la organización sin poner el acento en el carácter cultural e histórico-político que pueda revestir la idea de pluralismo (Dahl, 1991).

de autoridades locales y centralmente desde formas de autorregulación colectiva para gestionar los asuntos comunes.

En este sentido es que consideramos que mirar lo plural en relación a lo multisocietal nos posibilita pensar la radicalidad histórica de cada experiencia local y comunal de autogobierno. Nos posibilita, a su vez, “considerar una [...] específica *forma comunal de lo político y la política* que se enfoca en garantizar condiciones de uso y usufructo de la riqueza material que aseguren la reproducción colectiva de la vida humana y no humana” (Gutiérrez Aguilar, Salazar Lohman, Tzul Tzul, 2016: 74-75; cursivas del original).

A partir de lo abierto por el entramado entre lo plural y lo multisocietal, nos interesa reflexionar sobre aquella intersubjetividad política (Tapia, 1996) que expresa la posibilidad de organizar el espacio político de modo tal que se reconozca esa diversidad en el respeto a las múltiples construcciones de horizontes de comprensión del mundo y de la vida. Resaltar lo plural en la dinámica multisocietal nos alerta de dos cuestiones centrales: por un lado –como ya hemos mencionado–, el reconocimiento de otras culturas, de otras formas de entender el mundo, de otras formas de construcción políticas de autogobierno y, por el otro, de la reflexión en torno a la no centralidad de lo propio como único modo de comprender el juego de lo político.

De esta manera, con la noción de intersubjetividad política nombramos un ámbito de lo social donde se comprenden y se reconocen múltiples sociedades, y sus momentos de encuentro, ya sea en forma de lucha y enfrentamiento o diálogo y consenso. Dicha intersubjetividad política comprende un pluriverso de interpretaciones y sentimientos que, aun mediados por relaciones de poder jerárquicas de colonialismo y dominación, se definen y se expresan dando forma a la experiencia histórica de lo plural. Por ello, si lo político se construye como un pluriverso de sentidos, la articulación de una intersubjetividad política está siempre marcada por la coyuntura de la que surge y en la que interviene, es decir, es constitutivamente histórica y situada (Tapia, 2002b).

Ciertamente la dificultad de estos análisis aparece cuando es preciso pensar procesos más amplios en sociedades abigarradas, cuando pretendemos trazar puentes entre las experiencias históricas locales particulares y una articulación de un sentido político más general que pueda pensar una práctica descolonizadora sobre nuestros territorios. En sintonía con Tapia (2015), esto supone una apertura a la idea de complementariedad de ciclos políticos propios de cada una de las comunidades o colectividades.

Consideramos central el desafío que implica comprender el *cómo* de la noción de complementariedad política en el marco de una genealogía que piensa las multiplicidades de sujetos creando *estrategias de resistencia*. En Tapia (2015) ese cómo se traduce en co-decisión y nos posibilita pensar, por ejemplo, el Pacto de Unidad de la Asamblea Constituyente boliviana del 2006/2007, o la figura del cogobierno en consonancia a la tradición de la democratización obrera en la historia boliviana: MNR-COB y la Revolución del '52. Es nodal entonces comprender a los ciclos de complementariedad política íntimamente ligados a la intersubjetividad política y a la experiencia histórica de lo plural.

Dicha pluralidad, sostenemos, encuentra su límite en la matriz moderna capitalista y colonial que organiza nuestro sentido histórico en la totalidad del Estado-nación como la única forma que adquiere lo político. En esta línea, si bien, la experiencia de lo multisocietal caldea la realización de diversos modos de reproducción de la vida, la lógica dominante funciona sobre la base de la desorganización de las formas políticas, culturales y sociales de lo local. En este sentido advertimos que, si la noción de pluralismo queda atrapada en una alternativa que piensa y exige la co-existencia y la competencia política sin modificar las estructuras jerárquicas del poder, sólo continuarán reproduciendo modos de opresión coloniales, raciales y patriarcales. Por eso mismo consideramos que urge poner atención en estos posibles ciclos de complementariedad política que se articulan desde el subsuelo subalternizado buscando pensar mecanismos horizontales, relaciones heterárquicas del poder, que interrumpan la lógica de dominación del capital.

Desde aquí nuestra posición respecto de un pensamiento crítico para Latinoamérica radica en la permanente posibilidad de una expresión plural de lo político y su horizonte de co-existencia de las diferentes experiencias histórico-culturales. Esto significa que, a raíz de considerar a lo multisocietal como una condición de posibilidad de lo local, en tanto abigarrado y plural, vemos que permite una ampliación y un desarrollo del esquema que ha sido propuesto para pensar la dimensión moderna de la diferenciación entre Estado-nación/sociedad civil. Creemos que dicha operación de diferenciación moderna colonial debe ser denunciada en su sobreposición violenta, en su reduccionismo y determinismo político del modo de producción y apropiación capitalista de la naturaleza sobre otros modos de comprender, cohabitar y *hacer* la reproducción de la vida.

III. LA DIFICULTAD DE LA IGUALDAD POLÍTICA EN CONTEXTOS MULTISOCIALES

Desde el tejido que venimos desarrollando en los apartados anteriores, queremos resaltar que la idea de co-habitar la modernidad epistémica-política colonial tiene que ver no sólo con hacer circular las formas simbólicas de las diferentes culturas, sino también con articular los aspectos políticos de los modos locales y de las dinámicas propias de las formas comunales de la resistencia (Tzul Tzul, 2019). Co-habitar la modernidad implica potenciar esa complementariedad política que disputa el modo político estatal como unidad totalizadora del orden posible. Interrogarnos en clave crítica por las genealogías de lo local y sus huellas coloniales invita a un debate en torno a las condiciones de posibilidad en contextos de neoliberalismo y crisis civilizatoria. Es por ello que la experiencia de lo local, como lugar que posibilita la crítica a la dominación colonial, evidencia también la continuidad histórica de las resistencias de toda diversidad violentada.

Buscando complejizar un poco más, sostenemos que en condiciones de abigarramiento social, una de las grandes dificultades es la cuestión de la igualdad política-cultural. En estas líneas queremos sumar a la reflexión la posibilidad de un horizonte político que no pierda de vista la tensión entre igualdad/desigualdad y que a partir de experimentar la condición multisocietal denuncie la operación de dominio y colonización que borra el modo plural propio del conflicto social.

Poner como eje político dicho horizonte de sentido nos convoca a pensar la ampliación propia de procesos de democratización social.¹² Consideramos que se vuelve necesario y apremiante interrogar si es posible una forma de la democracia más allá del horizonte político moderno, es decir, si es posible una democracia que piense el conjunto de relaciones entre la forma de vida política o gobierno, la complejidad de lo social y el modo en que formas de lo local se relacionan con la naturaleza y la transforman, ¿cuál sería esa democracia?

Siguiendo a Tapia (2009), pensamos que es posible reconceptualizar la democracia introduciendo dimensiones geopolíticas y haciendo referencia a la idea de complementariedad.

Una geopolítica democrática consiste en la producción de una pluralidad espacios políticos que eviten el monopolio de los procesos de gobierno. La pluralidad necesita articulación y uno de los modos de articulación puede ser precisamente el de la complementariedad, aunque en la articulación de diversos espacios políticos cabría pensar la

¹² Pensando Bolivia en los primeros años 2000 encontramos que los procesos de ampliación de derechos y democratización que se dieron a partir de los ciclos de rebeliones que posibilitaron, por ejemplo, sujetos políticos como la *Coordinadora en defensa del Agua y de la Vida* y debates abiertos y más plurales por la vía de la Asamblea Constituyente 2006-2007 y que dichas experiencias históricas *hacen* al suelo cultural de la vida política en contextos multisociales. Véase Britos Castro (2016, 2018).

complementariedad en otros términos. Por un lado, se podría pensar en una cierta división de temas, tipos de discusión y de procesamiento político que se hacen en diferentes espacios políticos pero que en su articulación se produzca una complementariedad... La idea de ocupar varios espacios que permitan complementariedad en una comunidad en base a la producción y el tipo de bienes que se pueden obtener y generar en los diferentes espacios, se acompaña de la idea de la redistribución entre ellos. La idea de complementariedad implica siempre redistribución, es decir, que lo que no se necesita en un lado se redistribuye en otros espacios donde sí es necesario y viceversa, se recibe de otros espacios lo que no se produce y no se tiene en otros (Tapia, 2009: 103-104).

En esta línea, es posible también retomar la idea de representación heterárquica del poder presentada en el primer apartado. Cuando Tapia (2009) habla de complementariedad se refiere a un tipo de relaciones sostenidas por estructuras sociales que no habían generado en su seno la jerarquización y estructuras de desigualdades significativas; sino más bien practicaban la posesión y usufructo colectivo de la tierra en donde la ocupación de diversos pisos ecológicos (Murra, 1975) posibilitaba trabajar para mantener la igualdad en lo interno de cada comunidad. Al mencionar estas estructuras sociales y sus modos de organización y de ocupación del espacio, se abre la posibilidad de pensar el vínculo con la heterarquía. En palabras de Grosfoguel y Castro Gómez (2007):

las heterarquías son estructuras complejas en las que no existe un nivel básico que gobierna sobre los demás, sino que todos los niveles ejercen algún grado de influencia mutua en diferentes aspectos particulares y atendiendo a coyunturas históricas específicas. En una heterarquía, la integración de los elementos disfuncionales al sistema jamás es completa, como en la jerarquía, sino parcial... no hay lógicas autónomas ni tampoco una sola lógica determinante

“en última instancia” que gobierna sobre todas las demás, sino que más bien existen procesos complejos, heterogéneos y múltiples, con diferentes temporalidades, dentro de un solo sistema-mundo de larga duración (18).

Pensar heterárquicamente nos permite entrar en diálogo con formas no occidentales que ven el mundo como una totalidad en la que todo está relacionado con todo. A su vez, nos posibilita conceptualizar las estructuras sociales con un nuevo lenguaje que desborda al lenguaje de las ciencias sociales y políticas eurocéntrico heredado desde el siglo XIX. El viejo lenguaje es para sistemas cerrados, pues tiene una lógica única que determina todo lo demás desde una sola jerarquía de poder. Por el contrario, esta forma *otra* habilita pensar los sistemas de poder como una serie de dispositivos heterónomos vinculados en red (Grosfoguel y Castro Gómez, 2007: 17-18).

La idea de complementariedad en Tapia (2009) implica modos de organización social y de ocupación del espacio que se mantienen en la actualidad dentro de un sistema más amplio (Estado-nación). Estas estructuras sociales han logrado sostener condiciones de autosuficiencia que les han permitido tener autonomía política, es decir, autogobernarse. Aquí es posible entender que no hay una determinación *en última instancia* por parte de los regímenes más globales, sino que hay una independencia de lo local que se anula si sólo pensamos el poder de manera jerárquica. Pensar de manera heterárquica la pluralidad de espacios políticos, que co-habitan, crea condiciones para reflexionar sobre una ampliación de los procesos de democratización en la vida política.

En el mundo moderno en el cual estamos inmersos, la expansión del capitalismo y el modo neodesarrollista y neoextractivista de los recursos naturales operan como un fin en sí mismo (Svampa, 2016; Gudynas, 2010; Lander, 2014). Sin embargo, hay otros modos de relación con el territorio. La experiencia histórica de organización social del mundo andino, por ejemplo, evidencia una alternativa de complementariedad macro simbiótica, como

sostiene Condarco Morales (1971). La idea de ocupación de pisos ecológicos, los cuales mencionamos más arriba, permite a una comunidad abastecerse de una diversidad de productos ocupando distintos territorios. Cada comunidad entonces configura su territorio, su espacio-tiempo sobre la base de su horizonte interior de lucha, como afirma Raquel Gutiérrez Aguilar (2017), sobre la base de “aquel conjunto de aspiraciones y anhelos, no siempre lógicamente coherentes entre sí, que animan el despliegue de una lucha colectiva y se expresan a través de ella en un momento particular de la historia” (27).¹³

Desde aquí cobra relevancia la centralidad de una mirada en clave geopolítica y heterárquica para disputar el horizonte de sentido político de la modernidad capitalista y colonial. Urge evidenciar que es el capitalismo el que rompe con el tiempo cíclico propio de las comunidades indígenas de diverso tipo como de las heterogéneas poblaciones que habitan en los centros urbanos; instaurando formas de aceleración de los procesos productivos a distancia de los ciclos naturales. Los modos capitalistas tienen 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 de la comercialización de estos. Esta lógica de acumulación no contiene la relación de complementariedad, ni reciprocidad –agregamos– de las comunidades con la naturaleza, ni de las comunidades entre sí. Por el contrario, son conocidos los procesos de desequilibrio y desigualdad que se producen al interior de cada uno de los territorios explotados y sus sociedades. A través de mecanismos como la desorganización/destrucción de las estructuras de autogobierno local, de autodeterminación política y de autorregulación colectiva de la producción y reproducción de la vida, se avanza sobre los territorios y sus comunidades buscando la explotación y el extractivismo.

Así pues, consideramos concretamente que es el lazo comunitario el cual se descompone parcialmente con la emergencia del

¹³ Para mayor discusión sobre esto véase Britos Castro, 2017; 2018.

capitalismo y la lógica colonial. Seguimos a Tapia (2009) cuando denuncia que la explotación capitalista/imperialista viene de la mano de un proceso de colonialismo político, un proceso de violencia e imposición de unas formas políticas por sobre otras.

La explotación capitalista no sólo traslada el excedente de territorios colonizados o explotados modernamente hacia núcleos de la acumulación, sino que también allá donde se da explotación se produce una creciente desarticulación y desequilibrio entre el espacio y las sociedades que nos habitan históricamente, en el sentido en que introduce un conjunto de relaciones externas, inorgánicas a los modos de reproducción local, y explota la naturaleza y a las poblaciones transformándolas y precarizando sus condiciones de reproducción local (Tapia, 2009 41).

Debemos estar atentos y atentas a sostener permanentemente la pregunta por la manera en que se (re)construye un orden epistémico-político *otro*, en sintonía con lo sostenido en el comienzo de este recorrido, que busca tensionar la lógica de apropiación y reapropiación moderna capitalista y colonial.

Una respuesta posible nos invade, sostener que, mientras los modos locales y comunales en sus prácticas políticas de existencia y (re)xistencia tensionen el orden instituido, desborden el espacio moderno de la administración de la política, existirá en un mismo territorio la imposibilidad de la dominación total de lo social.¹⁴ Dicha

¹⁴ Recuperando experiencias históricas y de la mano de las reflexiones de Tapia (2008), en Bolivia, existen al menos cuatro tipos de movimientos societales. En primer lugar, el movimiento de la sociedad dominante, que opera con una dinámica de doble subordinación: subordina a pueblos o culturas desde en lo interno y sostiene una subordinación histórica del país a poderes mundiales y regionales, es decir, una lógica de relaciones interestatales e intersociales. En segundo lugar, el movimiento compuesto por los procesos de unificación de los pueblos de la Amazonía, el oriente y el Chaco que, en los últimos años,

imposibilidad conduce a mirar heterárquicamente al mismo territorio, reactualizando y repensando el lado comunitario de cada colectivo, pero también de cada individuo como despliegue de libertades y necesidades que, en la dinámica del Estado-nación moderno, han sufrido procesos de descomunalización. Por ello, ponemos como centro una política comunal, una política de lo común que radica

ha generado ocho grandes modalidades de unificación interétnica bajo la forma de asambleas o centrales de pueblos indígenas de las tierras bajas. Aquí opera un doble movimiento societal, por un lado, la unificación de varias comunidades que pertenecen a un mismo pueblo o cultura es un movimiento de cara al interior de la sociedad; por otro lado, esta unificación actúa como un movimiento social para moverse en la superficie institucional del Estado-nación moderno, intentando reformarlo; concretamente, articulando espacios de unificación política con lo es la CIDOB (Central Indígena de Pueblos del Oriente de Bolivia). En tercer lugar, los ciclos de movilizaciones del Altiplano que poseen una doble articulación: comunitaria y sindical. La CSUTCB (Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia) que conduce la lucha sindical tiene base campesina, es decir, una forma de vida y de construcción política donde el eje es lo comunitario. En este caso, hay una complejidad que contiene rasgos de despliegue de un movimiento social, ya que presentan demandas sobre el régimen de propiedad de la tierra surgiendo así una identidad campesina e indígena a la vez, quieren cambiar la sociedad en la parte que es central para ellos de cara a la construcción de la nación boliviana. Esto significa que no sólo se mueve la sociedad articulada en los movimientos sociales, sino que se mueve otra sociedad (aymara-quechua) articulando movimientos societales. Y, en cuarto lugar, se dan movimientos societales de distanciamiento de la sociedad dominante y sus estructuras políticas y económicas, son los movimientos en busca de “la tierra sin mal” o “la loma santa”. En la Amazonía boliviana existen pueblos que deciden abandonar las condiciones de explotación a las que se encuentran sometidos por la expansión del capitalismo. Aquí no se trata de movimientos sociales que persigan las reformas de las estructuras de la sociedad, sino del desplazamiento de sus lugares históricos lo que trae como consecuencia la pérdida de soberanía sobre los territorios. Véase Britos Castro, 2018.

en la capacidad de transformación de ese escenario antes denunciado. Recurrimos a palabras de Raquel Gutiérrez Aguilar (2019) para ejemplificar lo que queremos decir: “donde hay una necesidad necesitamos una comunidad como ejercicio de romper la repetición”.¹⁵

IV. NOTAS FINALES O DE CÓMO RECREAMOS EPISTEMOLOGÍAS CRÍTICAS

A título de notas finales, consideramos relevante resaltar hilos de este tejido que es la escritura, con la intención de continuar apostando a la construcción de narraciones críticas para nuestro pensamiento situado.

Sostuvimos que una alternativa para repensar los procesos de subjetivación y politización de lo local es comprometerse a revisar múltiples historias a través de métodos y prácticas puestas en común, nacidas del calor de la discusión sobre ¿cómo conocemos lo social heterogéneo y sus modos de lo político? Nos nutrimos de lo local-común como espacio-tiempo de transformación, de novedad, de desborde y desplazamiento de la lógica propia de la modernidad política colonial “estal/antiestatal” para entrelazar a partir del autoconocimiento, el autogobierno y la autorregulación de los asuntos comunes un modo *otro* de lo social y lo político.

En este sentido, la producción del conocimiento local y común, está nutrida de teorías y metodologías que se expresan geopolíticamente, es decir, desde una recuperación y reapropia-

¹⁵ Curso de posgrado “Producción de lo común, autonomías y formas no patriarcales de organización social” dictado por Raquel Gutiérrez Aguilar en abril de 2019 en el Doctorado de Estudios Agrarios del Centro de Estudios Avanzados de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba. Para más información véase <https://sociales.unc.edu.ar/content/curso-de-posgrado-produccion-de-lo-comun-autonom-y-formas-no-patriarcales-de-organizacion>

ción específica de cada construcción socio-histórica cultural que, lejos de cristalizarse, mutan en tránsito a sostener activamente una perspectiva crítica. La construcción de dichos conocimientos atraviesa una reflexividad significativa compuesta de dos momentos: el primero, dar cuenta de lo específico y de lo nuevo, que aparece localmente, y tener presente que sus márgenes epistémicos pueden ampliarse y construir un “sentido general”, una singularidad oblicua y no universalizable; el segundo, y como acto seguido, denunciar las categorías analíticas y políticas que invisibilizan, ocultando y haciendo inaudibles, aspectos vitales que, como novedad e imaginación –siguiendo a Gutiérrez Aguilar (2017)– brota desde las experiencias de lucha.

De este modo, pensar lo local implica también pensar los límites de esta estrategia epistémica, “es pensar más bien desde adentro” (Tapia, 2013: 50). Aquí no hay moldes rígidos, estancos o esencializados. Por el contrario, hay vehículos/tramas que nos permiten movernos de un paraje a otro sin dejar de atender a los procesos sociales y políticos diversos. Articular lo local con lo común, implica pensar qué composición de (re)conocimiento, explicación, reflexividad, valoración y proyección de formas de vidas se producen como epistemes para América latina hoy.

Creemos que, para avanzar hacia un pensamiento descolonial como práctica del *quehacer* situado, es necesario recorrer caminos más que clausurarlos. Toca repensar nuestros espacios-tiempos de reproducción de la vida como relaciones localizadas de poder que se expresan tanto en resistencias como en proyectos donde lo común se presenta como el horizonte de sentido político.¹⁶ Hori-

¹⁶ Ambas estamos cursando el doctorado y desde allí tratamos de pensar y articular con otros modos de lo político. Sofía Zurbriggen está comenzando a trabajar con la idea de representación heterárquica del poder teniendo en consideración el activismo de la Red de Socorristas. Ana Britos Castro, finalizando su doctorado, trabaja sobre lo plurinacional en el mundo andino boliviano y actualmente se encuentra creando espacios de reflexión desde el *Colectivo Territorio Feminista*

zonte de sentido que apuesta a transformar las relaciones sociales de expropiación, explotación y dominio colonial-capitalista. Sabemos que ningún espacio-tiempo vuelve a ser el mismo luego de ubicar allí la pregunta por otro orden/forma de lo político.

Nos reinventamos, buscando un mundo expresado en lo plural, “un mundo [...] donde quepan muchos mundos” (EZLN, 1996), entonces acompañamos a Gutiérrez Aguilar (2015) cuando advierte, ¿qué agendas, a partir de las experiencias de resistencia y rebeliones pasadas, pueden continuar aportando imaginación y esperanza de acción política colectiva en nuestros sures?

BIBLIOGRAFÍA

- Giller, Diego y Ouviaña, Hernán (Eds.) (2016). René Zavaleta mercado. Pensamiento crítico y marxismo abigarrado. Santiago de Chile: Quimantú.
- Arditi, Benjamín (2009). “El giro a la izquierda en América Latina: ¿una política post-liberal?”. En: *Ciências Sociais Unisinos*, 45(3), 232-246.
- Britos Castro, Ana (2015). “Desmontando el discurso colonial: sujetos y representaciones desde lo local. Una lectura a partir de Luis Tapia y Silvia Rivera Cusicanqui”. *Telar. Revista del Instituto Interdisciplinario de estudios latinoamericano*, 15, Tucumán, Argentina, 118-133.
- Britos Castro, Ana (2016). “Interpelaciones a la dinámica estado/sociedad civil en la lógica de la colonialidad del poder. Una revisión de la Bolivia contemporánea”. *Pelícano*, 2. Córdoba, Argentina. 82-94.
- Britos Castro, Ana (2017). “Cartografías de una sociedad abigarrada. Aportes para una filosofía política boliviana en torno a lo nacional-popular”. En: *Pensando América Latina a partir de René Zavaleta* (pp. 195- 2019). La Paz, Bolivia: Autodeterminación.

(Bolivia) y la radio comunitaria *La Quinta Pata* (Córdoba-Argentina), a través del programa “Radiando Escuelas”. Desde este último espacio se ha abierto un diálogo con la comunidad del Barrio Los Artesanos de Córdoba capital-barrio de migrantes andinos en el sur de la ciudad.

- Britos Castro, Ana (2018). "Pensando el horizonte plurinacional: resistencias societales y política salvaje. Notas para una filosofía política boliviana". *REVELL: Revista de Estudios Literarios da UEMS*, 1(18), 196-220.
- Castro Gómez, Santiago (2007). "Michel Foucault y la colonialidad del poder". *Revista Tabula Rasa*, 6, 153-172.
- Castro Gómez, Santiago y Restrepo, Eduardo (2008). "Introducción: colombianidad, población y diferencia". En: Castro Gómez, S. y Restrepo, E. (Eds.), *Genealogías de la colombianidad: Formaciones discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX* (pp. 11-40). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro Gómez, Santiago (2011). *Crítica de la razón latinoamericana*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro Gómez, Santiago (2012). "Los avatares de la crítica decolonial". *Revista Tabula Rasa*, 16, 213-230.
- Castro Gómez, Santiago (2017). "¿Qué hacer con los universalismos occidentales? Observaciones en torno al 'giro decolonial' ". *Revista Analecta Política*, 7(13), julio-diciembre, 249-272.
- Chavéz, Patricia y Chavéz, Marxa (2017). "Zavaleta hoy. Un debate político sobre estado aparente y abigarramiento en Bolivia". En: *Pensando América Latina a partir de René Zavaleta* (pp. 21-51). La Paz, Bolivia: Autodeterminación.
- Dahl (1991). *Los dilemas del pluralismo democráticos*. México: Conaculta.
- Escárcaga, Fabiola (2012). "El Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK), la insurgencia aymara en Bolivia". *Pacarina del Sur*, 3(11). Disponible en <http://www.pacarinadelsur.com/home/oleajes/441-el-ejercito-guerrillero-tupak-katari-egtk-la-insurgencia-aymara-en-bolivia>
- Escobar, Arturo (2014). *Sentipensar con la tierra Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: UNAULA-CLACSO.
- González Casanova, Pablo ([1969] 2009). "El colonialismo interno". En: Roitman Rosenmann, Marcos (Comp.), *De la sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XXI* (pp. 129-155). Bogotá: Siglo del Hombre Editores-CLACSO.
- Gudynas, Eduardo (2010). "Si eres tan progresista ¿Por qué destruyes la naturaleza?, Neoextractivismo, izquierda y alternativas". *Revista Ecuador Debate*, 79, Quito, 61-81.

- Gutiérrez Aguilar, Raquel (2017). *Horizontes comunitarios -populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Gutiérrez Aguilar Raquel, Salazar Lohman, Huascar; Tzul Tzul, Gladys (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, 61-100.
- Lander, Edgardo (2014). "El Neoextractivismo como modelo de desarrollo en América Latina y sus contradicciones". *(Neo)Extractivismo y el futuro de la democracia en América Latina: diagnóstico y retos*, Berlín, 13-14.
- Marcos, S., & EZLN, C. C. (1996). Cuarta Declaración de la Selva Lacandona. *Flyer, January, 1*.
- Murra, John (1975 [1972]). "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas". *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Porto Gonçalves, Carlos y Leff, Enrique (2015). "Political ecology in Latin America: the social re-appropriation of nature, the re-Invention of territories, and the construction of an environmental rationality". En: *Culture, civilization and human society* [Eds. Unesco-Eolss Joint committee], de la *Encyclopedia of life support systems* (Eolss). Oxford: Eolss publishers. 65-87.
- Quijano, A. (2000). *Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina*. En Edgardo Lander (Comp.), *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales* (pp. 201-246). Buenos Aires: CLACSO-Unesco.
- Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, categorías y cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: La mirada salvaje-Piedra rota.
- Svampa, Maristella (2011a). Minería y neoextractivismo latinoamericano. [En línea] Disponible en: http://huerquenweb.files.wordpress.com/2011/08/minerc3ada_y_neoextractivismo_latinoamericano-svampa.pdf

- Svampa, Maristella (2016). *Debates latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia y populismo*. Buenos Aires: Edhasa.
- Tapia, Luis (1996). *Politización. Ensayos teórico-metodológicos para el análisis político*. La Paz, Bolivia: CIDES-UMSA.
- Tapia, Luis (2002b). *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad*. La Paz, Bolivia: Muela del Diablo/CIDES-UMSA.
- Tapia, Luis (2008). *Política salvaje*. La Paz, Bolivia: Muela del diablo-CLACSO-Comuna.
- Tapia, Luis (2009). *Pensando la democracia geopolíticamente*. La Paz: CLACSO, CIDES-UMSA, Muela del Diablo, Comuna.
- Tapia, Luis (2013). *De la forma primordial a América Latina como horizonte epistemológico*. Bolivia: CIDES-UMSA, Autodeterminación.
- Tapia, Luis (2014). *Dialéctica del colonialismo interno*. Bolivia: Autodeterminación.
- Tapia, Luis (2016[2002a]). *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta*. La Paz, Bolivia: Autodeterminación.
- Tzul Tzul, Gladys (2019). “La forma comunal de la resistencia”. *Abya Yala Dossier. Revista de la Univesidad de México*. Dponible en <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/7a052353-5edf-45fe-a7ab-72c6121665b4/la-forma-comunal-de-la-resistencia>
- Zavaleta Mercado, R. (2013[1983]). *La autodeterminación de las masas. Obras Completas Tomo II. Ensayos 1975-1984*. La Paz, Bolivia: Plural.
- Zurbriggen, Sofía (2018). “De una historia de las ideas latinoamericanas a una genealogía del poder en Santiago Castro Gómez”. *Síntesis*, 8, Córdoba.