

Descolonización: Bolivia y el Tawantinsuyu

Pedro Portugal Mollinedo

Introducción

“El problema del siglo XXI será en gran parte el problema de la colonización”, asevera Nelson Maldonado en un estudio sobre este tema. Esta afirmación hace eco a quienes piensan que la colonización se ha convertido en el *modus operandi* mismo de la globalización. La descolonización incluiría manifestaciones tan diversas como el desafío chicano y portorriqueño en los Estados Unidos, las revueltas de norafricanos en Francia, el problema de los migrantes latinoamericanos en Europa, los problemas nacionales en la ex Unión Soviética y las reivindicaciones de afro descendientes e indígenas en países como Ecuador y Bolivia; además de las reivindicaciones feministas y homosexuales en el mundo.

Esta generalización hace parte de una corriente de pensamiento que se ha convertido en dominante respecto al tema de la descolonización y en la que parece estar inscrita gran parte de las iniciativas que desarrolla el actual gobierno de Bolivia. Sin embargo, ¿es legítima esta aproximación? Y, sobre todo, ¿está adecuada para aportar soluciones al problema descolonizador en países como Bolivia?

Para responder estas interrogantes es necesario, previamente, precisar el concepto de descolonización; a partir de ello, analizar las actuales propuestas y enfoques sobre la descolonización y reflexionar sobre esa categoría política en el marco de las distintas dimensiones de la vida social, económica y cultural en Bolivia.

Imprecisiones en tiempos de urgencias de precisión

Un elemento característico del actual período político en Bolivia es la vaguedad y la indefinición en términos y conceptos que se utilizan. Es legítimo considerar que asumir el poder político sea condición indispensable para aplicar políticas previamente definidas. Es menos concebible que esas políticas no existan y que el poder sea escenario para la improvisación de actitudes y estrategias.

Un ejemplo magistral de la imprecisión como virtud es el Artículo I de nuestra nueva Constitución Política del Estado:

“Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país”.

Si el citado Artículo no es la repetición de un mismo pensamiento en distintas expresiones, sí es la adición de definiciones (sin preocuparse de que algunas puedan ser contradictorias a otras) que obedecen a una coyuntura de sumar para contentar.

Entre estas definiciones indefinidas están colonialismo, descolonización y todas las que se le aparentan.

Descolonización y sus connotaciones

Descolonización y comunitarismo son fundamentos que el gobierno propone como ejes transformadores de la sociedad. El segundo, seguramente, como resultado del primero.

¿Cuál es la noción del actual gobierno sobre la descolonización? En los Principios ideológicos y políticos del MAS, se indica que: “El colonialismo interno ha fracasado en la construcción de un estado nación moderno”. “Se han cumplido 500 años de la presencia europea y 176 de vida republicana, durante estos 500 años hemos estado dominados por la cosmología¹ de la cultura occidental...”, empero, “la cultura andina amazónica han (sic) triunfado sobre los fundamentos de la cultura occidental”. “Nuestra cultura andina y amazónica es fundamentalmente simbiótica y de total equilibrio con la naturaleza”.

¹Nos preguntamos si es a la cosmología propiamente dicha a que se refiere el autor (la ciencia que estudia la estructura y la evolución del universo considerado en su conjunto, más aparentada a la física y a la astronomía) o a lo que comúnmente se denomina cosmovisión.

Las nociones fundadoras del MAS sobre la descolonización son, en consecuencia, más esotéricas y pachamamistas que sociológicas e históricas. Si esa nota es entendible en documentos iniciales, forjados al calor de la necesidad de arraigo político y de búsqueda de reconocimiento externo, ¿qué sucede cuando ese partido está en funciones de gobierno?

Raúl Prada Alcoreza, asambleísta constituyente y uno de los pensadores del MAS, señala:

“...la descolonización quiere decir muchas cosas; independencia política de las ex colonias; lucha antiimperialista, soberanía, condiciones de igualdad y de equidad en las relaciones de intercambio; desestructuración de las estructuras coloniales, reconstitución de las instituciones precoloniales y reterritorialización, deconstrucción de la institucionalidad de la colonialidad y de su ámbito de relaciones jerárquicas y discriminadoras, desmontaje del Estado colonial, emergencia e irradiación de proyectos civilizatorios y culturales encubiertos; suspensión de los mecanismos de dominación, suspensión de la dominación masculina, destrucción del Estado patriarcal, reconocimiento de las identidades proliferantes, circulación de saberes; emergencia de modernidades alternativas, pluralistas y heterogéneas”.

Ciertamente la descolonización implica esos y más elementos. Pero ¿qué quiere decir, precisamente, descolonización?, ¿cómo definirla en un programa de gobierno?

Qué es la descolonización

La descolonización es, en sentido estricto, el proceso mediante el cual los pueblos que fueron despojados del autogobierno mediante la invasión extranjera, recuperan su autodeterminación. La descolonización es un proceso básico de liberación y de autonomía. La descolonización tiene como consecuencia ineluctable la independencia.

Si partimos de la afirmación de que el fundamento de todo concepto histórico y político debe ser la experiencia social, éste y no otro es el sentido de la descolonización: Descolonización es todo proceso histórico y político que culmina con la independencia de los pueblos anteriormente colonizados por las metrópolis. Por lo mismo, la historia cuando reseña el fenómeno descolonizador, se refiere ineludiblemente como periodo estelar de ese acontecimiento mundial, a la ruptura ocurrida entre los años 1945 a 1965.

Siendo coherentes con la necesidad de precisión conceptual, tiene razón H.C.F. Mansilla cuando escribe: “El concepto de descolonización tiene sentido cuando se refiere a un proceso histórico concreto, con respecto al cual se establece una nueva realidad social, cultural y política que se habría distanciado o eximido de los valores de orientación del periodo presuntamente colonizador” .

En ese mismo sentido, tiene también razón Doménico Losurdo cuando indica que no se puede ignorar la gran contribución que hizo al logro de los derechos del hombre Lenin y la Revolución de Octubre; refiriéndose con esto al “impulso decisivo al proceso de descolonización y de reconocimiento del derecho de autodeterminación incluso a los pueblos hasta entonces considerados bárbaros” .

Franz Fanon, el pensador de la descolonización por excelencia, indica: “El colonialismo es la organización de la dominación de una nación por medio de la conquista militar. La guerra de liberación no es busca de reformas sino esfuerzo grandioso de un pueblo, antes momificado, para encontrar su genio, para retornar su historia y volverse soberano” .

A este sentido original y definitorio de la descolonización, se le añadieron significados otros, fruto de procesos que veremos a continuación. Sin embargo, es necesario redundar en que la descolonización sólo puede ser entendida como un proceso de liquidación del sistema colonial y productor de independencia en los antiguos territorios dependientes. Por ello, muchos insisten en que la descolonización es siempre el hecho de “una situación revolucionaria”, que es “la toma de conciencia de su estado de colonizado, de su estado de pueblo conquistado, sometido, explotado, alienado; es escoger los medios de lucha, la lucha por la supresión de la alienación cultural, de la explotación económica y de la dominación política, y al mismo tiempo que esta lucha tiende a suprimir el hecho colonial tiende también, y sobre todo en el plano ideológico, a extirpar los gérmenes del colonialismo».

El pensamiento descolonizador histórico

La descolonización supone la creación de nuevos estados independientes. El período estelar de descolonización (1945-1965) vio el surgimiento de países independientes en África y Asia. En ese periodo no hay, en sentido estricto, teóricos de la descolonización ni teorías descolonizadoras como ahora las entendemos. Las teorías y los teóricos descolonizadores son hechos post coloniales. Al ser la descolonización una acción histórica, la racionalización descolonizadora está íntimamente ligada al acto descolonizador.

A nivel teórico, es necesario citar el papel jugado por el concepto de Negritud, elaborado por L.S. Senghor, A. Césaire y L. Damas en 1934². Este concepto fue difundido inicialmente en la revista *L'etudiant Noir* (El estudiante negro), editada en París y posteriormente ampliado por Leopoldo Sédar Senghor, el poeta que llegó a ser presidente de Senegal³. A partir de la negritud otros pensadores africanos intentarían elaborar afinidades entre el africanismo y el socialismo: las «vías del socialismo africano».

Sin embargo, es legítimo considerar a Franz Fanon⁴ como el mejor exponente de la teoría de la descolonización. Su obra emblemática, *Los condenados de la tierra*, fue publicada en 1961, después de su muerte, y prologada por Jean Paul Sartre.

Para Franz Fanon, la descolonización:

“...es siempre un fenómeno violento. En cualquier nivel que se la estudie: encuentros entre individuos, nuevos nombres de los clubes deportivos, composición humana de los cocktail-parties, de la policía, de los consejos de administración, de los bancos nacionales o privados, la descolonización es simplemente la sustitución de una “especie” de hombres por otra ‘especie’ de hombres. Sin transición, hay una sustitución total, completa, absoluta...” (...)

“La descolonización, que se propone cambiar el orden del mundo es, como se ve, un programa de desorden absoluto. Pero no puede ser el resultado de una operación mágica, de un sacudimiento natural o de un entendimiento amigable. La descolonización, como se sabe, es un proceso histórico: es decir, que no puede ser comprendida, que no resulta inteligible, traslúcida a sí misma, sino en la medida exacta en que se discierne el movimiento historizante que le da forma y contenido. La descolonización es el encuentro de dos fuerzas congénitamente antagónicas que extraen precisamente su originalidad de esa especie de sustanciación que segrega y alimenta la situación colonial. Su primera confrontación se ha desarrollado bajo el signo de la violencia y su cohabitación —más precisamente la explotación del colonizado por el colono— se ha realizado con gran despliegue de bayonetas y de cañones. El colono y el colonizado se conocen desde hace tiempo. Y, en realidad, tiene razón el colono cuando dice conocerlos. Es el colono el que ha hecho y sigue haciendo al colonizado. El colono saca su verdad, es decir, sus bienes, del sistema colonial.”

Es importante señalar que los movimientos de liberación nacional que triunfaron en el periodo 1945-1965, estaban animados por una ideología liberadora inspirada en ideologías de corte occidental: liberalismo, socialismos y nacionalismo. No hubo ni exaltación ni desarrollo de ideologías tradicionalistas. No hubo revalorización política de “tradiciones milenarias”. Los valores de las poblaciones colonizadas, mayoritariamente adscritas a ideas y actitudes tradicionales, presentaban a estos movimientos solamente el desafío de implementar estrategias de adaptación de sus propuestas a las expectativas y a las características particulares de sus propias sociedades.

Balandier y la mitología colonial

² La fecha y condiciones exactas del nacimiento de este concepto es tema de discusión. Según Wikipedia (<http://es.wikipedia.org/wiki/Negritud>) habría sido acuñado por Aimé Césaire en 1935. Betty Zanolli en el N° 3 de *L'Etudiant Noir*. afirma que el pionero en acuñar ese término habría sido Blaise Diagne, diputado entonces del Senegal en el Parlamento francés. (<http://ideologias.suite101.net/article.cfm/la-negritud>).

³ Senghor definirá así a la negritud: “...La palabra tiene un doble sentido: objetivo y subjetivo. Objetivamente, la negritud es, como la he definido, ‘la conjunción de valores de la civilización del mundo negro’. Subjetivamente, es la manera en la que cada negro o cada colectividad negra vive los valores de su civilización.” (<http://circulodepoesia.com/nueva/2009/06/sobre-la-negritud-entrevista-con-sedar-senghor/>).

⁴ Franz Fanon nació en 1925 en la isla de Martinica, posesión francesa en el Caribe y murió de leucemia en 1961 en el hospital Bethesda de Maryland. Psiquiatra, escritor y militante fue autor de varias obras, entre ellas *Piel negra, máscaras blancas*, y *Los condenados de la tierra*. Integró y fue embajador del Ejército de Liberación Nacional de Argelia.

El acceso de varios países colonizados a la independencia no acarrea de por sí una transformación mirífica de sus sociedades. Queda pendiente la solución de problemas internos —de justa repartición de riquezas, por ejemplo— y externos —la dependencia respecto a las antiguas metrópolis.

Surge pues un nuevo fenómeno de reflexión, más ligado a la actividad académica y especulativa que a las tareas políticas propiamente dichas, aun cuando la influencia de aquella en estas es irrecusable.

Es importante citar aquí a George Balandier, etnólogo y sociólogo francés, que ha hecho importantes aportes a la reflexión poscolonial, aun cuando su contribución más conocida haya sido la difusión de conceptos como “Tercer Mundo”.

En su libro *Teoría de la descolonización* (recopilación de textos suyos que abarca de 1952 a 1971), Balandier desarrolla temas que son de relevancia para interpretar situaciones como las que vivimos en Bolivia. Según este autor, los dominados al rechazar el orden colonial desarrollan mitos con intenciones políticas inconscientes. Estos mitos tienden a encarnarse en ritos que le dan al colonizado una imaginaria superioridad ante el colonizador aunque son, en definitiva, sólo manifestaciones de inferioridad. Entre estas manifestaciones ritualizadas están las religiones sincréticas de carácter mesiánico; las teatralizaciones políticas en que los dominados juegan el papel de dominadores y los movimientos ideológicos que proponen un “nacionalismo étnico”. Esta situación tiene como límite la toma de conciencia de la diferencia real entre las dos sociedades enfrentadas.

Esta importancia de la “mitología” en el camino descolonizador se muestra también en la facilidad que tienen los pueblos dominados en someterse a lo que Balandier llama la “movilización ideológica” y en la utilización que hacen de esta dinámica algunos dirigentes para canalizarla en manifestaciones de hostilidad contra las naciones dominadoras. Sin embargo, con todo lo espectaculares que puedan resultar estas manifestaciones, son sólo expresiones de insuficiencia de conciencia y repercusiones de la introducción de nuevas tecnologías, ante las cuales las poblaciones todavía no han desarrollado nuevas aptitudes para integrarlas a su forma de vivir y de pensar.

En determinadas condiciones, por tanto, el recurso a la mitología y a la movilización ideológica puede también jugar un papel neocolonizador y ser un obstáculo a la descolonización. Fanon lo interpretaba también de esa manera, cuando escribía:

“No hay que contentarse, pues, con rastrear en el pasado del pueblo para encontrar allí elementos de coherencia que enfrentar a las empresas falsificadoras y peyorativas del colonialismo. Hay que trabajar, luchar con el mismo ritmo que el pueblo para precisar el futuro, preparar el terreno donde ya crecen retoños vigorosos. La cultura nacional no es el folklore donde un populismo abstracto ha creído descubrir la verdad del pueblo. No es esa masa sedimentada de gestos puros, es decir, cada vez menos atribuibles a la realidad presente del pueblo.” (...)

“Uno de los errores, difícilmente sostenible por lo demás, es intentar inventos culturales, tratar de revalorizar la cultura autóctona dentro del marco del dominio colonial. Por eso llegamos a una tesis aparentemente paradójica: en un país colonizado, el nacionalismo más elemental, el más brutal, el más indiferenciado es la forma más ferviente y más eficaz de defensa de la cultura nacional.”

Para Fanon, la solución a la mitificación culturalista es “la necesidad de una existencia nacional cueste lo que cueste.”

La subalternidad

Las expectativas fallidas de los nuevos Estados surgidos de la descolonización generarán nuevas corrientes de pensamiento. Una de ellas es la constituida alrededor del Grupo de Estudios Subalternos, organización interdisciplinaria de intelectuales sudasiáticos que empezó sus trabajos en la década de los 80. El trabajo de este grupo se organizó alrededor del concepto subalterno, tomado de los trabajos de Antonio Gramsci y de otros conceptos desarrollados por Ranajit Guda.

El eje conceptual del trabajo de este grupo, es la afirmación de que la subalternidad económica está íntimamente relacionada con la subalternidad cultural, siendo ésta de raza, etnia, clase social, género, orientación sexual o afiliación confesional.

Boaventura de Sousa Santos incluirá esta caracterización en un contexto de lucha de “prácticas contra hegemónicas”. Sería la globalización neoliberal la que buscaría la marginación y exclusión de los “diferentes”. El subalterno es la gente marginalizada y oprimida por la globalización hegemónica; por tanto, la lucha de las “minorías” llega a ser propuesta como verdadera práctica descolonizadora. Este teórico es también de los más acendrados defensores del “pluralismo epistemológico” y de la “multidimensionalidad”, teorías según las cuales el proceso cognitivo sería múltiple y se manifestaría no únicamente en la diversidad de culturas, sino también en la diversidad de sus sujetos internos.

De esta manera, paulatinamente, se va deslizando en el marco teórico la denotación de la descolonización de la lucha de los pueblos oprimidos por su liberación hacia divagaciones postmodernas sobre los marginales en busca de público reconocimiento. Es decir, la preocupación de los dominados, hombres y mujeres cuya única condición para acceder a la humanidad negada es —utilizando los términos de Fanon— la conquista de una “existencia nacional, cueste lo que cueste”, se ve sumergida en la algarada conceptual de los teóricos del “mal de vivre” occidental.

Los estudios poscoloniales

En las recientes teorías sobre descolonización jugaron un papel importante las universidades europeas y norteamericanas, llegando a perfilar lo que se conoce como los “estudios poscoloniales”.

“Los orígenes del estudio poscolonial en su forma actual se pueden encontrar en la llegada a las universidades europeas y norteamericanas de gente que había inmigrado o descendía de los que habían inmigrado desde los márgenes coloniales, y que empezaron a hacer preguntas incómodas sobre la historia occidental y las presunciones implícitas de los conocimientos occidentales. Estos pensadores argumentaron que ahora que el proceso de descolonización (por no llamarlo de dominación económica neo-colonialista) ya ha tenido lugar, se tiene que dar una descolonización cultural. Como el gran escritor keniano Ngũgĩ wa Thiong'o ha dicho, ahora se trata de ‘descolonizar la mente’...”

Es seguro que el origen de los llamados estudios poscoloniales se debe a “gente que había inmigrado o descendía de los que habían inmigrado desde los márgenes coloniales”; también es seguro que el desarrollo de esos estudios fue asegurado por el sistema al que se quería contradecir. Al respecto, Silvia Rivera escribe:

“Así entonces, los departamentos de estudios culturales de muchas universidades norteamericanas han adoptado a los “estudios poscoloniales” en sus currículos, pero con un sello culturalista y academicista, desprovisto de urgencia política que caracterizó las búsquedas intelectuales de los colegas de la India...” (...)

“...sin alterar para nada la relación de fuerzas en los ‘palacios’ del Imperio, los estudios culturales de las universidades norteamericanas han adoptado las ideas de los estudios de la subalternidad y han lanzado debates en América Latina, creando una jerga, un aparato conceptual y formas de referencia y contrareferencia que han alejado la disquisición académica de los compromisos y diálogos con las fuerzas sociales insurgentes. Los Mignolo y compañía han construido un pequeño imperio dentro del imperio, recuperando estratégicamente los aportes de la escuela de los estudios de la subalternidad de la India y de múltiples vertientes latinoamericanas de reflexión crítica sobre la colonización y la descolonización”.

En relación a Latinoamérica, los estudios poscoloniales se formalizan con la creación del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos.

¿Cuál el eje de los estudios poscoloniales?: “Si pudiera hacerse una definición de las teorías poscoloniales, yo diría que, ante todo, se ocupan de cuestionar las construcciones geohistóricas del Otro que han sido elaboradas desde posiciones centrales del conocimiento, y de mostrar cómo a través de estas construcciones la conciencia eurocentrista se ha ido constituyendo a sí misma como el Ser, en contraste con ese Otro”. El eje de la reflexión de los estudios poscoloniales es, pues, la alteridad entendida como el descubrimiento que el “yo” hace del “otro”. Sin embargo, el “yo” que descubre es el “yo” colonizador, occidental. Exacerbar la diferencia del “otro” se convierte en condición para dar validez a sus postulados, construyendo así un discurso que conduce hacia senderos que en vez de descolonizar al “otro” lo puede someter a un nuevo tipo de dominación.

Mignolo y la retórica poscolonial

Un teórico emblemático de los estudios poscoloniales es Walter Mignolo. Este profesor universitario de origen argentino destaca la necesidad de “eclosionar la historia lineal de los paradigmas” y reemplazarla por otra que tenga como fundamento el “paradigma otro”, fundamentada en la diferencia colonial constitutiva en cada uno (“colonialismo interno”) y con referencia ineludible en los indígenas, pueblos subalternizados desde el descubrimiento de América. Se trata de “retomar la diver(sal)idad de experiencias e historias locales marcadas por la colonialidad y ahogadas en diseños (particulares) globales impuestos desde los centros hegemónicos que irradian el poder económico, político y cultural”. Este todo relacionado es lo que denomina “colonialidad del saber”. Descolonizar es pensar desde la “diferencia epistémica colonial”, pues desde la invasión-conquista de América se ha consolidado una aproximación de la realidad que es un modo de subalternización de las poblaciones conquistadas, las que se constituyen en opciones decoloniales para pensar y escribir. El “paradigma otro”, América Latina, no es concebida como idea que “reproduciría la geopolítica y la geo-historia del conocimiento, sino en su diversalidad de cabo a rabo se convierte en un locus de enunciación, en un lugar de pensamiento que entra en diálogo con otros proyectos que tienen en común la perspectiva y la crítica a la modernidad desde la colonialidad que ésta supone y que al mismo tiempo oblitera”.

Mignolo es hábil y se deleita con palabras intrincadas, casi herméticas. El título de uno de sus trabajos, “La semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas”, es ilustrativo de su concepto del “otro”. Pero si el título y la redacción de sus trabajos nos pueden dejar vagos sobre ese tema, su visión sobre ciertos episodios coloniales nos aclara qué tipo de idea descolonizadora atribuye al indígena:

Mignolo postula como precursores del pensamiento descolonizador a Huaman Poma de Ayala (él escribe, descolonizadamente, Waman Puma de Ayala), el cronista quechua autor de la conocida “Coronica y Buen Gobierno” y a Ottobah Cugoano, un esclavo que en Inglaterra en la segunda mitad del siglo XVIII llegó a la página escrita.

Mignolo, en un interesante trabajo, comienza por demoler sutilmente a un colega suyo, Joseph Stiglitz, quien en una conferencia dictada en la Universidad Andina Simón Bolívar habría demostrado ser una víctima más de la colonialidad del saber. “No estoy diciendo que perversamente Stiglitz esté haciendo uso de la información imperfecta que su teoría condena, sino estoy sugiriendo que la colonialidad del saber produce barreras inconscientes aún en personas brillantes y honestas como el mismo Stiglitz”, indica Mignolo, quien sabe salvar con donaire esas barreras con ayuda de nuestro Huaman Poma de Ayala.

Así, la facundia de Mignolo culmina en una calculada venia política: “El proceso histórico en América del Sur/Abya Yala y el Caribe, hoy, comienza un proceso de desprendimiento epistémico y político. En Bolivia este lenguaje es claro y contundente en el gobierno de Evo Morales...” (...) “La universidad debe contribuir a los procesos democráticos en dos direcciones: produciendo pensamiento (critico por cierto) descolonizador y trabajando conjuntamente con el pensamiento y hacer des-colonizador fuera de la universidad, tanto en los proyectos de la sociedad política como en el caso de Evo Morales y Hugo Chávez, descolonizando en las prácticas de Estado y en la filosofía económica”. Interesante aproximación de la cátedra a la silla presidencial, en la que Huaman Poma de Ayala hace el papel de medianero para culminar como tercero excluido.

Otros pensadores descoloniales

Repasaremos brevemente algunos enfoques sobre descolonización, especialmente a partir de su vigencia en medios académicos y políticos en Bolivia.

Ernesto Laclau es un teórico político argentino, conocido sobre todo por sus producciones sobre el fenómeno denominado populismo. Para Laclau la contestación al orden establecido se concreta en un bloque de poder contra-hegemónico, que en sí mismo no tiene proyección sino cuando es hegemónico por un particular, que deviene así representante de todas las formas de opresión contra un “enemigo común”. Este sujeto particular, de significante vacío se convierte en referente de todos quienes se identifican con él.

En su libro “La razón populista”, Laclau indica:

“El populismo por sí mismo tiende a negar cualquier identificación con, o clasificación dentro de, la dicotomía izquierda/derecha. Es un movimiento multclasista, aunque no todos los movimientos

multiclasistas pueden considerarse populistas. El populismo probablemente desafíe cualquier definición exhaustiva...” (...) “La vaguedad de los discursos populistas ¿no es consecuencia, en algunas situaciones, de la vaguedad e indeterminación de la misma realidad social? Y en ese caso ¿no sería el populismo más que una tosca operación política e ideológica, un acto preformativo dotado de una racionalidad propia, es decir, que el hecho de ser vago en determinadas situaciones es la condición para construir significados políticos relevantes?

El filósofo Enrique Dussel, argentino como Mignolo y Laclau, define su pensamiento como parte de la filosofía de la liberación, “localizada autocráticamente en la periferia, en los grupos subalternos”; lo que le conduce a asignarse la “responsabilidad de luchar por el Otro, la víctima, la mujer oprimida por el patriarcalismo, las generaciones futuras a las que dejaremos una Tierra destruida, (...) la de cualquier ser humano con ‘sensibilidad’ ética que sepa indignarse ante la injusticia que sufre algún Otro”. Dussel concibe la transmodernidad como el proyecto utópico, que desde la mirada epistémica mestiza en América Latina debe trascender la versión eurocéntrica de la modernidad.

Para Dussel, transmodernidad no significa culminar o acabar la modernidad, sino culminar a través de un largo proceso el “inacabado e incompleto proyecto de la descolonización”. Esta descolonización sería “la concretización a nivel de proyecto político del universalismo concreto que la intuición filosófica cesairiana nos invita a construir”.

La modernidad, al estar centrada en Europa y Norteamérica, se descalifica pues fue para los otros la imposición de un proyecto global, imperial y colonial. Para contraponer esa fea realidad, Dussel propone la multiplicidad de propuestas descentralizadoras que puedan transformar el actual sistema moderno, colonial, capitalista y patriarcal.

Pierre Bourdieu fue un sociólogo francés que vivió las luchas de los movimientos de descolonización de los años sesenta. Vivió también el famoso Mayo del 68, del cual no fue protagonista, pero sí entusiasta apoyo. Desilusionado de las políticas socialistas de François Mitterrand escribirá uno de sus libros más conocidos, *La misère du monde* (La miseria del mundo) en el que denuncia la postración social, desarrollando una radiografía de la exclusión social y de los desheredados de la modernización, del progreso tecnológico y de la globalización, mediante una combinación de sociología y antropología social.

Bourdieu fue el iniciador de la llamada “sociología del compromiso”, caracterizada por un combate contra el racismo de la sociedad occidental. La investigación de Bourdieu tiene “una infinidad de temas y una multiplicidad de direcciones”. Respecto al tema que nos preocupa Pierre Bourdieu no tocó el tema concreto de la descolonización, pero sí de varios aspectos que ahora hacen parte de la reflexión poscolonial, indiquemos algunos:

“Bourdieu junto con Boltanski, Castel y Chamborderon pusieron en evidencia, a partir de una encuesta, que contrariamente a la idea preconcebida según la cual la ‘cultura de masas’ permitía la apropiación de las prácticas culturales por parte de todos los agentes sociales, la práctica de la fotografía demostraba ser un elemento distintivo de un estrato cultural pudiente y que la cultura de masas era una reapropiación de la cultura popular por parte de las clases dominantes, las cuales, al difundirla y promoverla, construían los mecanismos de reproducción y legitimación. Con este mismo enfoque, en la obra *l’Amour de l’art. Les musées d’art européens et leur public* (1966), el autor junto con otros investigadores pondrá en evidencia la falacia de la “democratización” de la cultura, según la cual se pretende que todos tengan un acceso igualitario a la misma.

“En *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza* (1970) mostrará cómo una violencia simbólica permea nuestras cotidianidades; es decir, cómo un poder logra imponer sus significados y símbolos legítimos, pero disimulando las relaciones de poder sobre las cuales se funda su propia fuerza. Así, el individuo no nada más desconocerá esta violencia, sino que dará por un hecho que las reglas establecidas, la manera de organizar la vida, la dinámica existente de la realidad es legítima e incuestionable y que la única forma de permanecer ‘vivo’ es obedeciendo y reproduciendo el sistema, ya sea educativo, político, económico y/o cultural, pero sobre todo escolar...”

Cuestionamiento del papel descolonizador de la teoría poscolonial

¿Son las teorías poscoloniales propuestas descolonizadoras? Desde una perspectiva latinoamericanista Alberto Moreiras cuestiona la validez de esas prácticas académicas pues impedirían reivindicar, en el ámbito descolonizador, toda homologación de la historia latinoamericana con la de otros contextos, como el africano, por ejemplo. Para Moreiras “el Latinoamericanismo poscolonial se autoconcibe como práctica epistémica antiglobal orientada hacia la articulación y/o produposibilidad de contraimágenes latinoamericanistas respecto del Latinoamericanismo históricamente constituido.”

Moreiras ilustra esas disquisiciones tomando una imagen de Vicente Rafael sobre la categoría del inmigrante en tránsito, atrapado entre estados-nación, desarraigado y potencialmente desarraigante. Las teorías poscoloniales serían “...la posibilidad de una erudición ni colonial ni liberal ni indígena, pero al mismo tiempo constantemente implicada en todos esos estados de ser”:

“Tal erudición híbrida está siendo hoy en parte teorizada bajo el nombre de estudios poscoloniales siguiendo una nomenclatura derivada de una historia que sólo hasta cierto punto coincide con la historia de América Latina. El término ha dado lugar a cierta confusión. Hablar de Latinoamericanismo poscolonial no implica ni vindicar una igualdad de historias entre diversas partes del mundo, ni tampoco limitarse al siglo diecinueve, que sería la época “propia” poscolonial para la mayor parte de la región...”

Esta deriva teórica daría base “intelectual” a lo que él llama el “orientalismo de corazón”. Es importante, por las consecuencias especulativas que se pueden derivar, detenernos un poco en lo que significa orientalismo de corazón. Con esos términos denomina Moreiras lo que podría tomarse como “ejemplo arquetípico de la forma en la que el imaginario occidental regula y controla su relación con la alteridad en tiempos de posguerra fría”. Se trata de la historia (desarrollada a partir de un artículo de Catherine S. Manegold en el New York Times en 1995) de Jennifer Harbury, abogada de profesión y casada con un abogado texano con el que vivió poco tiempo. Esta abogada, a sus treinta y tantos años buscando material para un libro sobre las mujeres en la guerrilla guatemalteca, sigue un itinerario de Texas a las selvas occidentales de Guatemala, pasando por Ciudad de México. En lo más profundo de un refugio guerrillero ve por primera vez a Efraín Bamaca Velázquez, de quien se enamora. Efraín es el “más joven y hermoso comandante maya”, descrito por ella como “un cervatillo” —según Moreiras en probable alusión sublimar al Bamby de Walt Disney— en un ímpetu e intensidad emotiva que justifica la caracterización del objeto así descrito a través del embeleso que le provoca al sujeto observador. De esta manera, el anhelo y la proyección se convierten (según el artículo de la periodista Catherine S. Manegold) en “explicación plausible y tendencialmente exhaustiva para un compromiso con luchas sociales y políticas que, de otra manera, parecerían fuera de tono para la graduada de la Harvard Law School. (...) Estaba allí para contar la historia que le interesaba. No pretendía objetividad. No veía lo gris y no quería verlo.”

Extrapolando conclusiones sociológicas de esa peripecia romántica (con todas las salvedades que ello implica), podríamos maliciar que la teoría poscolonial, esa “erudición ni colonial ni liberal ni indígena” a la que se refiere Moreiras, puede ser fundamentalmente una proyección intelectual del occidente que idealiza al indígena para satisfacción de sus propios deseos: “No pretendía objetividad. No veía lo gris y no quería verlo”.

Los pensadores bolivianos y latinoamericanos pre poscoloniales

Los pensadores bolivianos (salvo excepciones como Fausto Reinaga que, justamente, no se define como boliviano) no han tocado con profundidad el tema colonial y de descolonización, por razones que entenderemos en seguida. Tanto Sergio Almaraz Paz, René Zavaleta, Carlos Montenegro, Marcelo Quiroga Santa Cruz y otros considerados ideólogos del nacionalismo revolucionario, han preferentemente desarrollado este tema desde el ángulo de la “Bolivia semicolonial”.

El eje de esta reflexión es considerar la especificidad de Bolivia como un país al cual se le enajena sus recursos estratégicos, especialmente minerales e hidrocarburos. De una situación en la que los grandes propietarios de minas de plata eran al mismo tiempo los propios gobernantes de este país, se pasa a una situación en la que los dueños de las minas de estaño gobiernan a través de peleles intermediarios. Sin embargo, detrás de ellos está siempre el poder del capital extranjero. Esta situación muestra su carácter más moderno y acuciante respecto a los hidrocarburos: El poder extranjero, a través de sus empresas que devendrán luego multinacionales, no solamente expolia nuestra riqueza, sino que rige en lo esencial y en lo superfluo la política de este país.

Ahí está lo fundamental de la situación “semi colonial” de Bolivia: Este saqueo de materias primas es lo esencial. Lo subsidiario es el cuerpo ideológico creado por las élites serviles y subordinadas, la dependencia mental, la falsificación de la historia, el conjunto de actitudes y mentalidades que hacen coro a la postración semi colonial.

En consecuencia, y contrariamente a lo que algunos consideran, estos pensadores no son “descolonizadores del conocimiento”, en los términos actuales de estudios poscoloniales y posmodernos. Están todavía en el periodo de pensamiento en el que la infraestructura determina de manera directa y mecánica las manifestaciones superestructurales, contexto en el que la tan admirada caracterización de Bolivia por René Zavaleta como “formación social abigarrada”, lejos de ser un diagnóstico o un marco teórico, es una simple constatación de lo dificultoso de una situación que todavía no se la entiende.

Lo mismo se puede indicar de los pensadores latinoamericanos previos a la eclosión del pensamiento poscolonial. No hay sino que releer lo escrito por José Carlos Mariátegui: “No faltan quienes me suponen un europeizante, ajeno a los hechos y a las cuestiones de mi país. Que mi obra se encargue de justificarme, contra esa barata e interesada conjetura. He hecho en Europa mi mejor aprendizaje. Y creo que no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales.”

Así, del occidentalismo abierto al occidentalismo embozado, el pensamiento latinoamericano previo a la moda del pensamiento poscolonial, toca este tema sólo en sus facetas higiénicas de una lucha de la “nación contra la anti nación”; de la “nación contra el imperialismo”. Y no puede ser de otra manera, pues estos pensadores son consecuencia y heraldos de un proceso descolonizador previo y de un discurso nacional que tiene dificultad para implantarse y consolidarse.

Así como en América se dio en el siglo XVI el primer proceso de colonización (la invasión española a los Estados Azteca e Inka, entre otros), se dio también aquí, en el siglo XIX, el primer proceso descolonizador: la creación de las repúblicas latinoamericanas. Sin embargo, esas descolonizaciones fueron fruto de la lucha de los hijos de los colonos, los criollos, contra sus padres, los españoles. Esa lucha anticolonial no fue obra de los pueblos originalmente colonizados, los indígenas. La emergencia del criollaje frustra el proceso descolonizador histórico, dando la emancipación a quienes para consolidar su proyecto no pueden sino convertirse en continuadores de la colonización inaugural. El indio, los pueblos originarios, pasaran de la opresión colonial paterna a la opresión colonial filial. La colonia española y la república criolla son fases de una misma secuencia histórica que, respecto a los indígenas, origina la colonización y luego retrasa y complejiza la descolonización.

Es claro, entonces, que los intelectuales criollos deben ser, ante todo, consecuentes con su proyecto histórico. Se sienten bolivianos y como tales no pueden encarnar los intereses de los otros pueblos, pues su misma legalidad confisca la legitimidad descolonizadora indígena. Condicionados por esa situación, no tienen la posibilidad de entrever y asumir la naturaleza espuria de sus derechos y privilegios. Por ello, para esos intelectuales Bolivia es una realidad única y los indígenas son —cuando más— los pobres, los excluidos de un sistema injusto. Pueden poner en entredicho las formalidades de su Estado o la validez de un determinado sistema económico, pero no su identidad nacional.

La descolonización no puede ser obra del colonizador, no hay “descolonización desde arriba”. Es el dominado quien debe negar una situación como requisito para la emergencia de una nueva realidad nacional.

Una digresión: Vemos cómo la actual administración hace los mejores esfuerzos para “descolonizar desde arriba”. Imponer wiphalas y cruces andinas en los uniformes de la policía y del ejército o poner el nombre de Tupak Katari a una estación de servicios, es puro simbolismo, sin correlato con transformaciones concretas. Descolonización no son dos banderas izadas en el frontis de los edificios públicos, sino que todos se identifiquen en y con un solo símbolo, con una sola bandera. Y que esa bandera, parafraseando la caracterización de H.C.F., tenga sentido cuando se refiera a un proceso histórico concreto, con respecto al cual se establece una nueva realidad social, cultural y política.

En América Latina son pocos los teóricos que vislumbraron las causas y condiciones de la colonización y que percibieron los parámetros de una verdadera descolonización. Debemos citar, entre estos, a Liborio Justo, quien con el seudónimo de Quebracho escribió importantes capítulos de la futura historia descolonizadora del continente. En su libro “Bolivia: La revolución derrotada”, Quebracho reflexiona sobre el papel de los criollos altoperuanos en el fracaso del Ejército expedicionario argentino.

La historiografía tradicional cuando cita el rechazo del criollaje altoperuano al Primer Ejército Expedicionario Argentino al mando de Juan José Castelli, lo atribuye a excesos y desmanes que él habría cometido aquí. Alcides Arguedas es claro al defender esa tesis:

“Castelli fue recibido en Potosí con grandes manifestaciones de entusiasmo; pero su fanatismo político le hizo cometer acciones de inútil crueldad porque ordenó se fusilaron como traidores al gobernador Sanz y a los generales Nieto y Córdoba... disponiendo además que los dineros de las cajas reales de Potosí fueron a sumarse a los fondos de la revolución con daño del movimiento administrativo de la localidad. Luego pasó a Chuquisaca a incrementar sus fondos y de ahí se dirigió a La Paz, ciudad en la que hizo su entrada en uno de los días consagrados a las ceremonias de la Semana Santa dando a los fieles la impresión de un hombre desprovisto de sentimientos religiosos...”

Liborio Justo llama la atención al hecho de que Castelli en el Alto Perú propuso el derecho de voto a los indígenas y que el 25 de mayo de 1811, reuniendo a miles de indios en Tiwanaku, decretó la libertad del indio proclamando el renacimiento del Tawantinsuyu. Las clases dirigentes altoperuanas vieron en Castelli un peligro para sus intereses coloniales, prefiriendo sabotear al ejército expedicionario y soportar 14 años más el dominio español a tener que imaginar siquiera un Estado gobernado por los indios.

Este fulgor explicativo de Castelli sobre la descolonización (integrado en un cuerpo más amplio de interpretación sobre el fiasco de la revolución de 1952), es corroborado por otros historiadores. Así, Armando Raúl Bazán y Alicia Estela Poderti indican que:

“Hay un hecho incontestable: fue en los pueblos del Alto Perú donde la revolución halló acogida más entusiasta, especialmente en la población indígena que era inmensa mayoría. Para dicho sector, la revolución fue recibida como un mensaje de liberación social, resucitando las frustradas expectativas que en su momento despertó la rebelión de Tupac Amaru. Este fenómeno fue advertido por el gobierno rioplatense que en sus instrucciones a Castelli recomendó “conquistar la voluntad de los indios” para favorecer la causa independentista. No hubo aquí actitudes cautelosas y especulativas como sucedió en algunas ciudades de Abajo ni tampoco se produjeron conflictos facciosos como sucedió en Salta y Santiago del Estero.

(...) “(Castelli) Cumplió las instrucciones de la Junta a diferencia de Ortiz de Ocampo – en orden a “conquistar la voluntad de los indios” pero se atrajo la desconfianza cuando no la hostilidad de la clase “sana y principal” que vio conmovirse los cimientos de su poder. Y tanto a él como a sus oficiales se les imputaron actos de impiedad y conducta licenciosa que desacreditaron a la Revolución”.

Descolonización y teóricos indianistas

La denuncia anticolonial es más clara en otros estudiosos. Fausto Reinaga indicará: “El problema del indio no es asunto de asimilación o integración a la sociedad ‘blanca civilizada’, el problema del indio es problema de LIBERACIÓN”. De ahí que el indio tenga su propio programa: “La Revolución India no aspira a regenerar el sistema político y social en descomposición, bajo el cual agoniza Bolivia”.

Para Fausto Reinaga el indio habría planteado su proyecto descolonizador en el siglo XIX, cuando se iniciaba la insurgencia de las nacionalidades criollas contra el dominio español, mediante el formidable alegato del diputado Inka Yupanki ante las Cortes de Cádiz: “Un pueblo que oprime a otro pueblo no puede ser libre”. Reinaga indica que cuando “las comunidades de occidente no habían roto aun su crisálida “nacional”, acá teníamos la ‘NACIÓN CONCRETA’: el Tawantinsuyu; y planteábamos su liberación”:

“El indio es nación real, porque ‘es una comunidad humana estable, históricamente formada y surgida sobre la base de la comunidad de idioma, de territorio, de vida económica, de psicología y de cultura’. En cambio, el cholaje es una ‘nación ficta’. Es un trasplante mecánico de la superestructura de la clásica nación europea; superestructura que no guarda relación directa con la infraestructura autóctona...”

Fausto Reinaga es consciente que la descolonización del Tawantinsuyu no significa la aceptación de Bolivia, pero que tampoco se puede repetir el camino de las descolonizaciones históricas del Tercer Mundo (período 1945-1965): “Al liberarse el indio, libera a su nación y la de su opresor antagónico. Al liberar su nación libera a la nación mestiza del cholaje”.

Otros pensadores, como Ramiro Reynaga, son más percutantes en sus fórmulas, aunque menos definidos en la respuesta nacional. Al señalar que los criollos sueñan con fundirse con Europa, Estados Unidos o

Rusia, indica: “Los serviles no pueden enseñar liberación” . Para Ramiro el indio —al revés del criollo— tiene todo, menos Estado: “Los criollos tienen estado. Pero les falta todo lo demás para ser nación. Están en territorio del Tawantinsuyu. Dudan de su sangre; en los Andes se sienten europeos, en Europa americanos, hasta indios. (...) Desconocen la cultura europea y dicen pertenecer a ella...”. ¿La solución?: “Las repúblicas se indianizarán o desaparecerán. Nosotros seguiremos siendo”.

En este contexto teórico, es la práctica histórica la que refrenda el sentido de lo que es descolonización. Como indica Ayar Quispe, “la búsqueda del indígena (o de los indígenas) de su propia liberación como NACIÓN, RAZA y CULTURA, ha sido una tarea permanente, insistente y de nunca acabar”. Esa es la trayectoria histórica que señalan Tupak Katari, el Willka Zárate, Laureano Machaqa y otros que sirven ahora de referencia en la tarea organizativa de los contemporáneos movimientos indianistas y kataristas.

La descolonización en el actual contexto político

El enfoque del actual gobierno sobre la descolonización es, al mismo tiempo, ingenuo y azaroso.

Su asiento ideológico son las especulaciones de la escuela poscolonial, al extremo de que los principales exponentes de ese pensamiento son invitados por el gobierno a dar charlas, conferencias, seminarios y todo tipo de actividad académica para comunicar al pueblo de qué se trata su descolonización. De esta manera, descolonizar no es un asunto de lucha social y de compromiso de poblaciones, sino de certificados y títulos de posgrado. Se espera que el pueblo colonizado beba su liberación de la fuente redentora del pensamiento de ilustres estudiosos que hacen exitosa carrera, justamente, en los países colonizadores⁵.

Este descamino transcurre, irónicamente, en circunstancias en que las condiciones estaban dadas para la aplicación de políticas transformadoras en Bolivia. En efecto, el acceso a la presidencia de Bolivia de un indígena, Evo Morales, generó condiciones subjetivas que podían haber posibilitado una innovación trascendental en la naturaleza de este país.

Al principio, en vastos sectores de la población se manifestó un ambiente de cándida expectativa y de esperanzada fe en los cambios que se anunciaban, exagerando la cuantía de las tímidas mudas que se creían percibir:

Sin embargo, esta posmoderna algarabía descolonizadora se daba en un contexto de crisis, enfrentamiento y síncope del gobierno: El mismo año 2008 la llamada Media Luna hacía retroceder al gobierno, imponiendo una agenda de autonomías que el poder central entonces rechazaba; la derecha, en el Parlamento, forzaba la modificación sustancial de la Nueva Constitución Política como condición para aprobarla y en Sucre, el 24 de mayo de ese año, la turba enardecida contra el gobierno hacía arrodillar, desnudar de la cintura para arriba y vejaba a indios quechuas en plena plaza de esa ciudad...

El gobierno era fuerte en el imaginario descolonizador, pero en el concreto transformador patinaba lamentablemente. El simbolismo de la golpiza y humillación a indios en la plaza de Sucre fue manipulado por el gobierno en franca y desconcertante contradicción con la lógica de los acontecimientos. Ese hecho fue abundantemente publicitado para conmover, sobre todo, la conciencia solidaria de la opinión pública mundial. En realidad, esos acontecimientos mostraban la debilidad de la administración y la frustración de todo intento por consolidar una movilización indígena en apoyo a ese gobierno. En efecto, ¿Qué capacidad de movilización pueden tener aquellos a quienes su autoestima es brutalmente escarnecida justamente cuando se supone que hay un gobierno que los representa?

Si partimos de la opinión que descolonización es asunto de aplicación de políticas concretas, y no de “imaginarios que cambian vertiginosamente” y de “subjetividades puestas en crisis”, el balance descolonizador del actual gobierno es dudoso. Dudoso, pues no todo puede quedar en retórica, es necesario ejecutar acciones. Y, ¿cuáles son las ejecutadas, en este ámbito descolonizador?

El informe elaborado por la Dirección General de Políticas Comunitarias y por el Consejo Nacional de Descentralización (CONADES INDIGENA) a la Reunión Internacional de Expertos sobre el papel del Foro

⁵ Los teóricos poscoloniales que visitan a Bolivia parecen ser conscientes de ello y gozar con esta situación. Dussel declaraba recientemente (según Luis Christian Rivas Salazar en un artículo publicado en Los Tiempos de Cochabamba, el 15 de julio de 2009): “Bolivia es realmente un laboratorio político, social y cultura.

Permanente para las Cuestiones Indígenas de la ONU en 2009 , indica que “el modelo de Estado colonial, fue impuesto por los gobiernos del modelo neoliberal, en el cual los pueblos y naciones indígenas originarios y campesinos han sido explotados, invisibilizados y subalternizados como naciones originarias. Consecuentemente se pone de manifiesto en el programa de Gobierno Nacional la de recuperar la verdadera historia de nuestros pueblos para que en nuestro ser interior renazca nuestra identidad, la cual, nos permita construir una sociedad igualitaria, con justicia social”. Ese programa va paralelo con una relectura del aparato público que implica: La descolonización del Estado, a nivel de contenidos y de formas; la construcción de un Estado intercultural que responda a la realidad de una sociedad plurinacional y la construcción de un Estado incluyente e integrador de las diferencias y las alteridades.

El documento abunda en los instrumentos normativos en que se basa la voluntad del gobierno y en los mecanismos legales que implementa.

Respecto a la traslación en hechos, el documento cita: “Un tratamiento integral de la temática indígena a nivel interministerial con el fin de planificar políticas de desarrollo integral para las familias que viven en condición de esclavitud y semiesclavitud (Pando, Beni, Santa Cruz, Tarija y Chuquisaca y principalmente el pueblo Guaraní); experiencias exitosas de los municipios de Kaami, Amarete, ó Colquechaca para que indígenas, originarios y campesinos logren ocupar posiciones de liderazgo público para convertirse en gestores públicos y dinamizadores de su propio desarrollo” y el proceso de aplicación de autonomías indígenas. Precisamente este último tema, el de las autonomías, es particularmente delicado y lo analizaremos más abajo.

En general, una abundante retórica busca disimular lo menguado y controversial de esas iniciativas descolonizadoras. Esa característica está también presente en otras justificaciones de la actual práctica en el campo de la descolonización.

Refiriéndose a un anteproyecto de ley relativa a la Justicia Comunitaria, Idón Moisés Chivi Vargas reivindica, por ejemplo, a los “Quispus legislativos”. Es como si se quisiera transformar la realidad, en una emulación para ver quién utiliza la terminología más exótica y estrambótica, supuestamente como señal y motor de descolonización. En todo caso, el autor parodiando a sus mentores poscoloniales (ver la nota 40 del presente trabajo) señala: “De hecho, no se tiene un modelo acabado, estamos en manos de la creatividad, las urgencias de la realidad y la poderosa influencia de la demagogia desparramada sin escrúpulos por los políticos esos que necesitan cinco minutos para propaganda.”

Es comprensible en este panorama que los pocos espacios administrativos nominalmente descolonizadores no estén generalmente a cargo de los indígenas, sino de quienes hablan a nombre de ellos.

Cotidianidad y descolonización

Uno de los postulados del pensamiento poscolonial es que la descolonización se efectúa en las distintas formas de la vida (política, económica, social, cultural) fundamentalmente a través de su cotidianidad.

Este principio hace que entre los pensadores postcoloniales exista un énfasis por recuperar todo aquello que pueda suponer un rasgo de autenticidad diferente a la “racionalidad occidental”. Así, por ejemplo, bajo el precepto de que “no hay cambio social sin cambio epistémico, y que el cambio epistémico pierde su potencial descolonizador si no se inspira en o entra en diálogo con comunidades o grupos en proceso de descolonización” en países con fuerte concentración de población de origen africano, se propone el quilombo y el cimarronaje como conceptos claves para pensar la descolonización. Esta ponderación epistémica conducirá a la revalorización de los famosos “saberes”, que en Bolivia algunos indigenistas consideran peculiar reivindicación.

El sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos indica que no hay justicia social sin justicia cognitiva: “No hay democracia sin una democracia de conocimientos, de saberes. Y esos saberes son varios, son distintos, son los de los pueblos, de los hombres, de las mujeres. Conocimientos prácticos, fácticos, no son técnicos, no son científicos. Una idea central en esta tesis es que no hay justicia social global sin justicia cognitiva global, o sea sin justicia entre los conocimientos, variedad entre los conocimientos. Y por eso es que hoy la educación popular es tan importante.”

De ahí una búsqueda frenética de “saberes” en la cotidianeidad de los pueblos. Sin embargo, al encontrar esas diferencias y otorgarles, siguiendo el marco interpretativo poscolonial, categoría de saber diferente y “superior”, se corre el riesgo de “embellecer” y distorsionar la realidad, en beneficio de una supuesta alteridad descolonizadora.

En Bolivia, por ejemplo, es común entre las corrientes “descolonizadoras” extasiarse ante una supuesta sabiduría popular en su organización interna, manifiesta, entre otros, en la Central Obrera Boliviana, COB, y que se caracterizaría por formas de democracia superiores a la occidental. Sin embargo, refiriéndose a la COB, Jorge Lazarte (quien fuera “intelectual orgánico” de esa Central), sostiene que la democracia propugnada por ésta no estuvo orientada por el “derecho al disenso”, sino por la “obligación al consenso” .

Comentado la afirmación de Lazarte H.C.F. Mansilla escribe: Es sintomático que este tipo de democracia, reputado en ambientes populistas como alternativa genuinamente directa y participativa, termina habitualmente en manos de una élite muy pequeña y privilegiada, negando todo derecho a las minorías y a los disidentes y favoreciendo las formas más groseras del consenso compulsivo.

(...) “La tan alabada democracia directa del movimiento sindical y de las comunidades campesinas tuvo y tiene una forma asambleística, donde existe plena libertad de palabra, pero que finalmente resulta ser, como afirma Lazarte, un ejercicio deliberativo entre y para ‘iguales’. En la asamblea sólo participaban los que se parecen y formaban parte de una misma colectividad. Es la democracia para los que son homogéneos socialmente. Pero, además, fue el escenario para los iguales ‘ideológicamente’, es decir para los que pensaban igual o, mejor, tenían una idéntica representación de las cosas, y, por tanto, manejaban los mismos códigos”

Se consume, pues, el embellecimiento de la realidad observada para consolidar las conclusiones a priori del observador. Esto no es solamente una deformación metodológica, sino un ardid político que busca mantener la colonización en vez de suprimirla. Cuando la construcción de raciocinios es atributo hegemónico de un sector de la población (del sector dominante), la verdad ya no es requisito ni condición del discurso, sino su eficacia en mantener las estructuras coloniales del poder.

Así entendemos que defiendan al indio quienes hasta hace poco lo atacaban. En Bolivia no son raros los casos de personajes en actuales funciones de poder, cuyo discurso respecto a los colonizados ha dado giros de 180 grados. ¿Transformación de mentalidades o nuevas argucias para mantener su poder?

Descolonización y cotidianidad

En definitiva, este proceso no lleva a descolonizar mediante la cotidianidad, sino a consolidar la colonización al utilizar la cultura y manera de ser del colonizado contra el mismo colonizado. Fanon ya nos hablaba de estos procedimientos:

“La constante afirmación de respetar la cultura de las poblaciones autóctonas no significa considerar los valores aportados por esa cultura. Bien pronto se advierte en este propósito una voluntad de objetivar, encasillar. “yo los conozco”, “ellos son así”. El exotismo es una de las formas de esta simplificación...”

La verdadera descolonización en la cotidianidad se efectivizó en los procesos históricos de descolonización, por ejemplo en el período 1945-1965, como un reapropiamiento de la cultura y de la vida diaria por parte de los colonizados. Fue una reacción al desposeimiento de su ser y de su identidad por parte del colonizador. Esta reapropiación fue intensa y dramática. Fanon indica:

“La cultura encasquillada, vegetativa, a partir de la dominación extranjera, es revalorizada. No es nuevamente pensada. Es gritada.

Las costumbres, tradiciones, creencias, antaño negadas y pasadas en silencio, ahora son violentamente valorizadas y afirmadas. Se reencuentra el sentido del pasado, el culto a los antepasados. El pasado se identifica con la Verdad.

Este descubrimiento, esta valorización absoluta de un modo de ser casi irreal, objetivamente indefensible, reviste una importancia subjetiva incomparable.

El autóctono habrá decidido, con conocimiento de causa, luchar contra todas las formas de explotación y de enajenación del hombre. Por el contrario, el ocupante durante esta época multiplica las llamadas a la asimilación y a la integración, a la comunidad.”

Sin embargo, esa exacerbación identitaria es solamente una fase inicial en el proceso de liberación. Conforme avanza la lucha descolonizadora, el combatiente debe asumir formas, conductas y actitudes en las que ya no son necesarios los culturalismos “objetivamente indefensibles”. Estos, al haber cumplido ya su función “subjetivamente incomparable”, ceden paso a la prueba de asumir acciones concretas en el proceso por conquistar el autogobierno. En el caso de Bolivia, parece que el alegato poscolonial busca mantener y petrificar ese tipo de discurso, considerándolo no una etapa en la secuencia descolonizadora, sino la descolonización misma.

Interculturalidad y descolonización

La discusión sobre la interculturalidad se inicia en Bolivia a partir de la reforma de la Constitución Política del Estado y la promulgación de la Ley de la Reforma Educativa, ambas en 1994.

Previamente, la concepción dominante era el multiculturalismo. Teóricamente existieron dos modelos amplios multiculturalistas. En el primero se entiende la diversidad cultural como resultado de la incorporación de culturas que disfrutaban antes de autogobierno y estaban territorialmente concentradas, es el caso de las culturas nativas de Los Andes. En el segundo, la diversidad cultural surge de la inmigración individual y familiar que se asocia con el propósito de integrarse en una nueva sociedad y que se les acepte como miembros de pleno derecho, es el caso de la vertiente occidental-europea.

Fidel Molina define lo multicultural como “una situación de coexistencia de diversas culturas en un mismo ámbito territorial, sociopolítico y educativo”. Para Catherine Walsh, la multiculturalidad es:

“...un término principalmente descriptivo. Típicamente se refiere a la multiplicidad de culturas que existen dentro de un determinado espacio, sea local, regional, nacional o internacional, sin que necesariamente tengan una relación entre ellas. Su uso mayormente se da en los contextos de países occidentales como los Estados Unidos, donde las minorías nacionales (negros e indígenas) coexisten con varios grupos de inmigrantes...; o como en Europa, donde la inmigración se ha ampliado recientemente”

Históricamente, en Latinoamérica la concepción multiculturalista proviene del pensamiento de que las minorías étnicas eran asimilables a la cultura o sociedad nacional. Una nueva forma de tratar la pluralidad cultural, se da a partir de la década de los sesenta, cuando se construyen diferentes conceptos sobre el multiculturalismo

Esa una nueva forma de tratar la pluralidad cultural (diferente a la separación o segregación entre culturas demarcadas y cerradas entre sí mismas, sin aspecto relacional) destaca la convivencia de culturas en un mismo espacio social, bajo el principio de respeto. El multiculturalismo europeo alcanzó un alto grado de integración y de homogeneización interna; el latinoamericano, privilegió siempre la asimilación a la convivencia.

La noción de interculturalidad emerge desde las ciencias sociales latinoamericanas ante los límites del multiculturalismo y se origina a partir del análisis de las relaciones entre indígenas y no indígenas. La interculturalidad pretende una relación o diálogo entre las culturas, criticando al multiculturalismo el ser estático y reproductor de formas de poder.

La interculturalidad pretende ser solución al problema de discriminación hacia los pueblos indígenas. Godenzzi, escribiendo sobre la relación entre una cultura indígena y la llamada ‘cultura occidental’, indica:

“Esto quiere decir que, desde su inicio, se da una situación desigual, conflictiva y asimétrica en términos de poder. De esto se desprende que para que se dé una efectiva interrelación cultural se debe como condición previa y permanente, devolver su dignidad a la cultura andina, reconociendo la validez de sus aportes en el campo del conocimiento y las prácticas en general; igualmente sistematizar dichos aportes e incorporarlos a la escuela y la vida social”.

Sin embargo, varios teóricos sostienen que en el actual capitalismo global la lógica multicultural neutraliza y vacía el verdadero significado efectivo de la diferencia, siendo el reconocimiento y respeto de la

diversidad cultural el componente central de la dominación posmoderna. De esta manera, la interculturalidad sería únicamente la herramienta conceptual del multiculturalismo.

A nivel de concretizaciones del pensamiento intercultural en políticas, el caso de la justicia comunitaria en Bolivia —por ejemplo— nutre el temor de que la interculturalidad puede servir para implantar un “autoritarismo práctico disfrazado de diferencia cultural”. El “relativismo axiológico” vinculado al multiculturalismo y a la interculturalidad, impide establecer jerarquías entre sistemas judiciales y menos emitir dictámenes valorativos sobre ellos. En la práctica ello concluirá no a un respeto mutuo entre sistemas judiciales, sino en una situación de confusión en la que únicamente podrá prevalecer aquel que se imponga arbitrariamente.

Un trabajo de la Universidad Autónoma Indígena de México plantea la obsolencia del concepto de interculturalidad, al constatarse la necesidad educativa de “incorporarse críticamente a los horizontes informativos, el requerimiento de conocer otras culturas, hablar otras lenguas y disponer de tecnología”, reproduciendo una afirmación atribuida a Jesús Ocha, en sentido de que:

“...la propuesta de interculturalidad es un proceso de violencia real que confronta diariamente a los culturalmente no semejantes, que siempre se da en formaciones intersociales y en circunstancias desventajosas para alguien ya que, de esta forma, la interculturalidad favorece los procesos de integración, supeditación y en su caso de extinción en perjuicio de las sociedades étnicas involucradas”.

Esquema para pensar la descolonización

En resumen y como respuesta a las interrogantes del primer punto de este trabajo, emprendemos opinar el siguiente esquema:

La aproximación poscolonial no es legítima ni adecuada para solucionar el problema descolonizador en Bolivia. El pensamiento post colonial (con sus correlatos posmodernos e interculturales) adolece de vicios congénitos que le imposibilitan jugar un rol descolonizador. No es un pensamiento surgido de la lucha de los colonizados, sino que es originado en la mentalidad e intereses de los colonizadores (las actuales potencias neocoloniales o las ex potencias coloniales, como Estados Unidos o España) o los remedos de potencias del colonialismo interno (los actuales países latinoamericanos).

La descolonización debe ser entendida como el hecho político de logro de autodeterminación por parte de los pueblos colonizados. Este logro político sólo puede ser posible en base a referencias concretas. En el caso de la actual Bolivia la referencia histórica es la invasión española al Tawantinsuyu. La descolonización implica, entonces, el debate sobre la forma estatal y su viabilidad contemporánea del Tawantinsuyu y del Qullasuyu, en tanto formas estatales.

La política actual, fundamentada en postulados poscoloniales, propugna la dispersión de la autonomía indígena en 36 supuestas naciones indígenas, muchas de ellas rearmadas y otras totalmente ficticias (como el caso de los lecos). Fraccionar la descolonización en pseudo proyectos autonómicos significar negar la esencia del colonialismo y mantener el poder del Estado colonial, como dador y garante de los “derechos recuperados”. Esa farsa, sin embargo, tiene un aspecto perverso, pues lejos de garantizar la hegemonía del criollaje, lo vuelve más conflictivo, al exacerbar los conflictos internos al interior del Estado colonial. Esta es la esencia del racismo que afloró, por ejemplo, en las arremetidas al actual gobierno por parte en la llamada Media luna, particularmente Santa Cruz y Chuquisaca, y que concluyó embargando la capacidad transformadora de la actual administración.

Por otro lado, la farsa de las autonomías indígenas puede convertirse en pesadilla, pues está fundamentada en el derecho internacional que reconoce el derecho a la autodeterminación de los pueblos. Es decir: la independencia plena. Esta perspectiva no puede ser anulada por una simple “Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas”, concebida por los Estados como un instrumento para limitar y contener esa fatalidad. De esa manera, las 36 autonomías pueden perfectamente derivar en 36 proyectos de países independientes.

Otro elemento más de desconcierto: La condición de autonomía es la territorialidad, sin embargo las naciones aymara y quechua no tienen “territorios comunitarios de origen”, las famosas TCO's. Así las verdaderas referencias descolonizadoras en el mundo indígena, por su vinculación con el Estado del

Tawantinsuyu y por constituir mayoría demográfica en Bolivia, están en este “gobierno descolonizador” amputadas de toda posibilidad emancipadora.

La descolonización, entendemos nosotros, es continuar el camino de integración y unidad que bajo la forma de la “sociedad de los Inkas” los españoles encontraron y desestructuraron en la invasión iniciada en 1532. Este proceso de integración y unidad debe continuarse, creativamente, tomando en cuenta la realidad histórica, es decir la existencia de la nación boliviana. La descolonización es, pues, la creación de una nueva identidad nacional fundamentada en los derechos históricos del Tawantinsuyu.

Esa descolonización para ser tal debe ser contemporánea. Ser contemporáneos significa manejar las condiciones actuales. El pensamiento poscolonial es retrógrado, pues busca fosilizar al indio en la imagen que de él se hace el colonizador —el colonizador “liberador” y de “buena voluntad”— que habla por el colonizado y lo diseña a su plena voluntad. En ese proceso, conviene que el dominado sea exótico y radicalmente diferente, de tal manera que esa “otredad” le impida el manejo de los mecanismos de poder y de control de la sociedad. Por eso, para el pensamiento poscolonial el indio no puede ser concebido como un administrador o un estadista (pues, ¡horror, se contaminaría con la modernidad!), pero sí como un personaje de feria. Sin embargo, la autodeterminación no es asunto de carnaval ni de circo, sino de manejo de lo que existe realmente. De ahí nuestra susceptibilidad de si las declaraciones excéntricas de nuestro Canciller sobre el sexo de las piedras o los vestimentas que en ocasiones engalana a nuestro Presidente son destinadas más a confortar a los teóricos poscoloniales que seguramente los rodean que a infundir fuerza y dinamismo al pueblo que todavía tiene en ellos expectativas.

El pensamiento poscolonial al ser sempicolonial, no ve la realidad, la imagina para consolidar su poder. Cualquier observador puede encontrar radicales contradicciones entre el cotidiano de los pueblos colonizados y el discurso falsamente descolonizador. Nuestro pueblo ha iniciado hace rato el camino de la liberación de sus facultades y potencialidades, de la autodeterminación. Que el actual periodo de gobierno acelere o entorpezca este camino no depende solamente de la sagacidad y entereza de los actuales gobernantes, sino sobre todo de la determinación del pueblo al encontrar en esta coyuntura los mecanismos y posibilidades para una futura lucha descolonizadora.

Bibliografía

AAVV (2005). *Latin@s in the World-System. Decolonization Struggles in the 21st. Century US Empire*, Editado por Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres and José David Saldívar. Boulder/London: Paradigm Publishers.

Arguedas A. (1940). *Historia General de Bolivia, 1809-1921*, Ediciones Puerta del Sol, La Paz, Bolivia.

Balandier G. (1973). *Teoría de la decolonización*. Editorial Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires.

Bazán, A. R., Poderti, A. E. (2009). *Revisión de Mayo*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.

Bourdieu P. (1993). *La Misère du monde*. Editions du Seuil, Paris.

Dussel E. (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Editorial Desclee de Bower.

Chivi Vargas I. M. (2009). *Los caminos de la descolonización por América Latina: Jurisdicción Indígena Originaria Campesina y el Igualitarismo Plurinacional Comunitario*.

Cocarico Lucas E. (2006), *El etnocentrismo político-jurídico y el Estado multinacional: nuevos desafíos para la democracia en Bolivia*, en: *América Latina Hoy*. Revista de ciencias sociales, N° 43, Ediciones Universidad, Salamanca.

De Sousa Santos B. (2006), *Globalización y democracia*, Ponencia presentada en el Foro Social Mundial Temático. En: *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, N° 73-74, Editorial Archipiélago, Argentina.

Fanon F. (1964), “*Racismo y cultura*”. En: *Por la revolución africana*. México: Fondo de Cultura Económica.

Fanon F. (1965). *Por la revolución africana*, Fondo de Cultura Económica, México.

- Fanon F.** (1965). Los Condenados de la Tierra. Fondo de Cultura Económica, México.
- Fuller N.** (Edit.) (2002) Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Godenzi J.C.** (1996). Construyendo la convivencia y el entendimiento: Educación e interculturalidad en América Latina; en Juan Carlos Godenzi (comp.) "Educación e interculturalidad en los Andes y la Amazonía"; Cusco, Perú.
- Gutiérrez Martínez D.** (2002). Siete décadas de coyuntura en la sociología de Pierre Bourdieu. En: Revista estudios Sociológicos, vol XX, N° 03. UNAM, México.
- Gbagbo L.** (1978). La décolonisation: essai de définition d'une problématique. En: «Annales de l'Université d'Abidjan». Costa de Marfil. t. VI.
- Guerrero García E.** (2005). La anegogía de la voluntad, propuesta educativa sociointercultural de la Universidad Autónoma Indígena de México. En: Ra Ximhai, enero-abril 2005, /Vol.1, Número 1. Universidad Autónoma Indígena de México, Mochicahui.
- Justo L.** (1967). Bolivia, la revolución derrotada. Cochabamba, Serrano.
- Kymlicka W.** (1966). Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías; España: PIADOS.
- Laclau E.** (2005). La Razón Populista, Fondo de cultura Económica.
- Lazarte J.** (2000), Los mitos del sindicalismo boliviano, en: HISTORIAS. La Paz, vol. 2000, N° 4.
- Losurdo D.** (2004). Marx, la tradición liberal y la construcción histórica del concepto universal de hombre. En: Revista Herramienta N° 27, Buenos Aires.
- López L.E.** (2001). La Cuestión de la interculturalidad y la educación latinoamericana, Documento de apoyo de la Séptima Reunión del Comité Regional Intergubernamental del Proyecto Principal de Educación en América Latina y el Caribe (UNESCO).
- Maldonado-Torres N.** (2008) , La descolonización y el giro des-colonial. En: Tabula Rasa, N° 9. Bogotá.
- Mansilla H.C.F.** (2009) . Descolonización y populismo. Ponencia en el seminario sobre Crisis civilizatoria, nuevos paradigmas y democracia en Bolivia. Fundación Boliviana por la Democracia Multipartidaria, La Paz.
- Mariátegui, J. C.** (1988). 7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana. Lima: Biblioteca Amauta.
- MAS-IPSP** (2004), Estatuto Orgánico, Imprenta editorial GRAFIVAL, La Paz.
- Mignolo W.** (2003). Historias locales/diseños globales, Ediciones Akal. Madrid.
- Molina F.** (2002). Sociología de la educación intercultural: Vías alternativas de investigación y debate. Buenos Aires, Argentina: Grupo Editorial Lumen.
- Moreiras A.** (1998), Fragmentos globales: latinoamericanismo de segundo orden. En "Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate". Edición de Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Portugal P.** (2010). Simbolismo y Política en la posesión de Evo Morales. En: Periódico Pukara N° 50.
- Presidencia H. Congreso Nacional**, Nueva Constitución Política del Estado. REPAC.
- Quispe A.** (2005). Los Tupakataristas revolucionarios. Editorial Willka, La Paz.
- Raúl Prada Alcoreza R.** (2010), ¿Qué es la descolonización?. Periódico Cambio del 24 de marzo de 2010.
- Reinaga F.** (2001) La Revolución India. Ediciones Fundación Amaútica "Fausto Reinaga". La Paz,
- Reynaga W.** (2005). Tawa inti suyu, 5 siglos de guerra india. Producciones gráficas culturales, La Paz,

Rivera S. (2006). Chhixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores, en: Mario Yupi (comp.), Modernidad y pensamiento descolonizador. Memoria del seminario internacional, La Paz, U-PIEB/IFEA.

Rocha Monroy R. (2009). La descolonización del saber. En: Periódico La Prensa del 29 de julio de 2009.

Von der Walde E. (1998) Realismo Mágico y Poscolonialismo, in: Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate). Edición de Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta. México: Miguel Ángel Porrúa.

Walsh C. (2001). La interculturalidad en la educación; Perú: Ministerio de Educación.

Young R. J.C. (2006). ¿Qué es la crítica poscolonial? Se puede consultar en:
<http://robertjcyoung.com/criticaposcolonial.pdf>