

Cómo pensar la descolonización en un marco de interculturalidad

Patricia Chávez L.

“... las nuevas clases dirigentes africanas ocuparon, simplemente, el lugar de los blancos. Una elite negra sustituyó automáticamente a los colonialistas blancos. Esta es una de las razones del completo fracaso de los nuevos Estados. No hubo nuevas reglas, no hubo una nueva forma de administrar. No fueron transformados el Estado o los mecanismos económicos. Todo siguió igual: los nuevos patronos negros tenían los mismos privilegios que sus predecesores blancos [...] La independencia no modificó la estructura del poder blanco: aquí están las raíces del naufragio de África”. Kapuscinski Ryszard.

La descolonización es un concepto en construcción y este documento busca contribuir a la ampliación de su discusión, mediante la introducción de algunos elementos de debate que considero fundamentales para incorporar la diversidad de luchas desde las cuales sería necesario abordar este tema. Precisamente, las movilizaciones sociales de esta última década, así como la memoria de anteriores insurrecciones populares e indígenas producidas a lo largo de los momentos coloniales y republicanos de nuestra historia, han dado lugar a una diversidad de actores y horizontes que emergen en la actualidad para participar, disputar y reorientar el sentido de lo que ahora vivimos con el nombre de “proceso de cambio”. De esa manera, proponerse pensar y practicar la descolonización en un marco intercultural implica necesariamente asumir la complejidad y diversidad de voces, proyectos y lugares producidos por la reacción social frente los núcleos de desigualdad existentes.

Este análisis parte de la consideración de los ensayos que Roberto Choque –Proceso de descolonización– y Pedro Portugal –Descolonización: Bolivia y el Tawantinsuyu–, realizaron sobre descolonización, como insumos de reflexión y debate para el presente trabajo. De ellos, cabe resaltar el hecho de que son pensados y propuestos desde una matriz cultural específica, la indígena, lo que significa un enriquecimiento del debate porque son parte de las visiones y reflexiones de un sector larga e históricamente subalternizado y marginado no sólo de las estructuras de poder y de decisión, sino de los espacios de construcción de conocimiento. Como segundo insumo de este trabajo, tenemos los diálogos que se realizaron en las ciudades de La Paz y Sucre, con la participación de representantes de varias instituciones y organizaciones de la sociedad, que problematizaron y ampliaron las consideraciones de este ensayo.

Como primer apunte, señalaré que ambas reflexiones se desarrollan dentro del horizonte estatal. Aquí es necesario aclarar que, por horizonte estatal, se entiende que la forma predominante de organización de una sociedad determinada, de sus relaciones sociales, políticas, económicas, etc., pasa por la constitución del Estado, cuya forma moderna se ha organizado históricamente “a través de la delegación de la representación política” y se funda “en el predominio del valor y la competencia sostenida, sobre todo, en la propiedad privada de riqueza” (Gutiérrez, 2008: 21-22) y que, en el caso de sociedades como la boliviana, también se caracteriza por haber sostenido y reproducido condiciones de dominio colonial.

Me refiero a esto para señalar brevemente que, sobre todo durante las movilizaciones de 2000 y 2005, este horizonte fue rebasado por la misma acción de los sectores populares, que pusieron sobre la mesa del debate público cuestiones como las del racismo, la crisis de la representación partidaria, el manejo de los recursos naturales y la administración de la propiedad de la tierra, así como prácticas y nociones de democracia predominantes hasta ese entonces. Pero además, este ciclo ofreció, fundado en su propia experiencia insurreccional y de resistencia, otras formas de ejercicio de la representación y la participación política, como la “Coordinadora de el Agua” (2000) en Cochabamba, el “Cuartel Indígena” de Qalachaka (2001) en Achacachi, los “gobiernos microbarriales” (Mamani, 2006) de las movilizaciones de la “Guerra del Gas” (2003), etc.

En sus momentos más radicales y dramáticos, los levantamientos pusieron en entredicho la forma estatal de gobierno, la mediación partidaria y el proyecto económico de alianza con los capitales extranjeros –la llamada “capitalización” de las empresas estatales–. También pusieron en entredicho la jerarquización racial de las relaciones sociales. Las marchas campesinas que ingresaban a la ciudad de La Paz en junio y julio de 2005, ocupando estratégicamente las plazas de los barrios “de blancos”; el uso de ponchos, en directa confrontación simbólica con el uso de las corbatas en los sectores medios y altos de las ciudades; el rompimiento de las fronteras que antes dividían la ciudad en “ciudad de

indios” y “ciudad de blancos”; todo eso hablaba de un cuestionamiento práctico del monoculturalismo de la institucionalidad dominante.

Tanto en la organización inmediata de la movilización como en la posterior cristalización de las consignas de lucha en propuestas públicas, fue concentrándose y al mismo tiempo concretizándose en la llamada “Agenda de Octubre”, o agenda de los movimientos sociales, en la que las demandas de “nacionalización de la producción de hidrocarburos” y la realización de una Asamblea Constituyente marcaban y resumían el carácter del proyecto popular que allí emergía y se configuraba. Ese cuestionamiento a esta forma desigual de relacionamiento entre culturas también hizo evidente la presencia de las luchas indígenas. Así como de la Revolución Nacional de 1952 se dijo que estuvo signada por la presencia activa y el predominio político del proletariado minero, el proceso político boliviano reciente estuvo dominado por el protagonismo indígena. Entonces, las condiciones para que se abran las posibilidades de una relación intercultural más real, no sólo de denuncia de las desigualdades sino de transformación tangible de las estructuras que las sostienen, así como de desarrollo de un pensamiento crítico, fueron creadas en estos momentos de movilización popular.

Sin embargo, este horizonte que cuestionaba de manera más radical el orden social de las cosas fue quedando relegado y, simultáneamente, fue abriéndose paso un proyecto electoral, ciertamente más contemporizador, pero también con potencialidades transformadoras. Pensar en el poder era pensar en el poder del Estado, por eso gran parte de la expectativa popular pasó a centrarse en los tiempos electorales. Fruto de eso y del surgimiento de una *sui generis* mediación partidaria –conjunción principalmente de sindicatos campesinos e indígenas, y agrupaciones urbanas populares–, el Instrumento Político para la Soberanía de los Pueblos (IPSP), que luego se constituyó en el Movimiento Al Socialismo (MAS), alcanzó a tener presencia minoritaria en el Parlamento el año 2003, y llegó al gobierno en las elecciones presidenciales de fines de 2005. La incursión de varios representantes de origen indígena y popular en el poder del Estado es extraordinario, porque se habían instalado en el mismo empujados por una ola social.

De esa forma podemos distinguir entre dos horizontes sociales, uno que se plantea como alternativa radical y propone la construcción de la convivencia social sin pasar necesariamente por la existencia o el reforzamiento de la forma estatal de organización; y otra que tiende más bien a pensarse dentro de los marcos de la institucionalidad estatal, aunque lo hace de manera crítica y objetando determinados rasgos desiguales del mismo (su monoculturalismo, por ejemplo), sin por ello tocar necesariamente otros espacios y prácticas de reproducción de privilegios e injusticia.

Ahora bien, como decíamos al inicio de este punto, los ensayos se mueven predominantemente dentro del primer horizonte, pero lo hacen de manera distinta. Aunque en la formulación de ambos el eje central es la referencia a la cultura indígena, a sus prácticas políticas, sociales y de relacionamiento con la naturaleza, a su historia de luchas y resistencias y a la forma en que todos estos elementos enriquecen y posibilitan la instauración de un proceso de descolonización, de hecho ambas reflexiones se mueven en dos niveles diferentes del mismo horizonte: mientras una crítica al Estado actual y propone la constitución de uno nuevo, otro rescata los avances, sobre todo constitucionales, que hasta el momento se han realizado en materia de reconocimiento e incorporación de la cultura indígena en la institucionalidad actual por medio de la CPE.

Pedro Portugal propone descolonizar fuera de los marcos del dominio colonial, esto es, procurando descolonizar la propia comprensión de la idea de descolonización. De la amplia gama de corrientes de pensamiento y pensadores nacionales y extranjeros que el autor menciona de manera crítica a lo largo de su ensayo, resalto aquellos criterios que hacen referencia a las contradicciones y propensiones que gran parte de los mismos tienen al crear una visión del “otro” que vuelve a colocarlo en situación de subordinación:

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.

Al usar la mitología indígena y el discurso de recuperación de su cultura para crear una imagen intemporal de la misma, sería otra forma de reproducción de una mirada colonial. 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.

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.

A alterar el objetivo de búsqueda de libertad y sustituirlo por el de búsqueda de reconocimiento:

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 teórico del “mal de vivir” occidental.

A aplicar esquemas de conocimiento que privilegian algunos aspectos (condiciones infraestructurales) de la realidad en detrimento de otros (subjetividad, ideología):

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.

...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 los dificultoso de una situación que todavía no se la entiende.

A condescender con determinados poderes públicos: Interesante aproximación de la cátedra a la silla presidencial.

O a amparar imposturas y oportunismos de provecho personal:

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?

Ahora bien, durante el diálogo realizado en la ciudad de La Paz, el autor rescató sobre todo su crítica a una construcción osificada de la imagen del indígena, cuya implicación central pasaría en este momento por la legitimación de la exclusión de los indígenas de las estructuras de poder político reales: el lugar del indígena estaría, por ejemplo, en el cuidado de la naturaleza o la conservación de algunas de sus prácticas culturales, y no en la intervención en espacios de toma de decisiones públicas o en el ejercicio de cargos de gobierno. La mitificación de los pueblos indígenas alimentaría en el fondo una postura conservadora que despojaría de su potencia crítica las históricas luchas de los mismos; sería, en definitiva, una manera de despolitización de aquellas. El papel del mito, tan importante para la construcción de cohesión ideológica de éstos sectores, encontraría un límite en el momento en que las luchas indígenas necesitan pensarse dentro de los marcos de las estructuras actuales, en las que las formas mercantiles, liberales y coloniales atraviesan también la constitución de lo indígena.

Todos estos criterios respaldan la hipótesis que el autor tiene sobre descolonización. Ya que la colonización consistió básicamente en un proceso de conquista y desestructuración de las sociedades preexistentes a la ocupación –en nuestro caso–, española, la descolonización consistiría en la disolución de dicho proceso de dominio y en la reestructuración de los pueblos sometidos.

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.

... 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.

En términos concretos, descolonización sería la liberación y la reconstitución de la civilización incaica. “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”. Esta reconstitución tendría por lo menos dos componentes: en primer lugar la liberación a través de la conformación de su propia nación raza y cultura.

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 Túpak Katari, el Willka Zárate, Laureano Machaqa y otros que sirven ahora de referencia en la tarea organizativa de los contemporáneos movimientos indianistas y kataristas.

Dentro de éstos términos, no sólo la cultura, la forma material de reproducción o los distintos tipos de pensamiento “occidentales” o “europeos” son considerados como antagonistas del proyecto de reconstitución de la sociedad incaica, sino también lo serían “los intelectuales criollos” y la misma nación boliviana que, por haberse organizado a lo largo de su historia sobre la base de la desintegración de los pueblos indígenas, no podría incorporar las aspiraciones de éstos pues su misma existencia “espúrea” sería la condición de inexistencia de la nación indígena. Una nación negaría a la otra.

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.

De ahí se infiere por qué se piensa en la descolonización como en la reconstitución del incario. Y la misma va ligada al segundo componente, que es más complicado y tiene que ver con la forma bajo la cual se propone que podría organizarse una nueva nación incaica, que sería la forma estatal. “La descolonización implica, entonces, el debate sobre la forma estatal y su viabilidad contemporánea del Tawantinsuyu y del Qullasuyu, en tanto formas estatales”.

¿Un Estado collasuyano?, y en todo caso ¿por qué la forma estatal si a lo largo de todo el ensayo se realiza una impugnación radical de todas aquellas formas institucionales, materiales, políticas, simbólicas e ideológicas nacidas a lo largo de la historia de los países colonizadores? Entonces, podríamos conjeturar que de todas maneras no existe un rechazo absoluto a todo lo constituido en la historia europea occidental. Un elemento para comprender esta situación lo ofrece un párrafo específico, en el que el proyecto descolonizador es situado en el momento presente, en el “ser contemporáneo”.

... la 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.

Para el autor, se tiene que pensar la reconstitución de la nación incaica tomando en cuenta las condiciones actuales, esto es, de manera específica, los mecanismos de poder y control de la sociedad vigentes; autodeterminación es

manejo de los que existe realmente. Parece contradictorio que una propuesta que desapruueba de manera tan contundente la imposición colonial, pretenda recuperar de la ella precisamente lo que las mismas corrientes críticas nacidas dentro de la historia moderna han caracterizado como uno de los ejes sostenedores de los núcleos de desigualdad. ¿Cómo congeniar los poderes actuales con los atribuidos a las comunidades indígenas?, ¿son compatibles?, ¿cómo?

Ahora bien, suponiendo que no se quiere replicar la experiencia de la forma estatal colonial, hay que preguntarse a qué tipo de forma estatal se hace referencia. Por otro lado, habría que considerar que las condiciones actuales no sólo tienen que ver con la existencia de la nación boliviana o con sus mecanismos de poder, sino con cómo la colonialidad ha pesado y pesa sobre el mismo desenvolvimiento de las civilizaciones indígenas, es decir, que es evidente que estas no son las mismas que las que existían antes o en los inicios de la colonización y, que habrían cambiado cualitativamente y sería cada vez más difícil sostener que estamos frente a 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. Habría que establecer qué condiciones reales existen para la reconstitución de una nación y un Estado indígenas.

Finalmente, otro elemento problemático consiste en la idea de continuar el camino de integración y unidad... bajo la forma de la 'sociedad de los Inkas', cuando precisamente ese era un proceso problemático para otros pueblos, como el aymara. En el momento actual, sería necesario establecer si los otros pueblos indígenas verían reflejadas sus aspiraciones en la constitución de un poder integrado y unificado, o qué sentido se le daría a esta perspectiva. De manera más general, habría que reflexionar en las implicaciones que tiene pensar en un proyecto de construcción de un poder unificado, sobre todo si se toma en cuenta que lo indígena es algo heterogéneo.

En el diálogo el autor aclaró que su propuesta de rescate del incario o el Estado collasuyano no pretendía proponer una vuelta al pasado, en el sentido de la reconstrucción literal de las culturas indígenas existentes antes del proceso de conquista española, sino que más bien cuestionaba las visiones que acotaban lo indígena dentro de marcos que impedían pensarlo y proponerlo como sujeto político activo, como creador de estructuras de poder propias o bien de participación en las ya existentes. Entonces, ser contemporáneos significa asumir la existencia de los poderes políticos actuales y debatir qué posición se asume frente a ellos. Aclaración muy importante, porque permitió avanzar en dos tipos de problematización: en primer lugar, en cierto sentido el acotamiento y reducción de lo indígena a una especie de papel culturalista inocuo para los poderes reales ya estaría en cuestionamiento, por el hecho de la llegada de varios representantes de los sectores indígenas y populares a los puestos de poder del Estado.

Es decir, ya existen indígenas en el poder, ya no se puede reflexionar sobre lo indígena sin tomar en cuenta este hecho, sin preguntarse sobre su significación y sin una evaluación de los alcances y limitaciones que los representantes en el poder, a través de su experiencia y su paso por las estructuras gubernamentales, han encontrado en sus intentos de trabajar lo indígena dentro de los horizontes estatales. Esto nos lleva a la segunda problematización, que tiene que ver con la pregunta de a qué tipo de poder se adscribe, o quiere construir, lo indígena.

Los poderes políticos predominantes en la actualidad –Estado, partidos, etc.–, se construyeron excluyendo, entre otros sujetos, a los indígenas. Entonces, una de las preguntas centrales consiste en plantearse con qué proyecto o noción de poder político se llega a un espacio que se ha reproducido históricamente a sí mismo sobre la base de varias exclusiones y desigualdades, como las culturales y raciales. ¿Basta una mayor presencia cuantitativa de indígenas en los poderes estatales, para producir una política indígena o un sentido indígena de la política?, ¿cómo disputar el sentido mismo de lo político? Históricamente se ha reclamado por la ausencia de representación de los pueblos indígenas en las estructuras de gobierno, y ahora que existe una presencia importante de los mismos, se tiene que plantear el problema de cómo se ocupan esos espacios, de cómo y para qué se está en ellos.

Por otra parte, Roberto Choque adopta otro nivel de reflexión en su ensayo. En primer lugar, tiene una posición abierta respecto al horizonte estatal actual y su institucionalidad, a los cuales considera como parte de los mecanismos que podrían hacer posible la implementación de prácticas descolonizadoras.

Por tanto, la política del Estado Plurinacional a través de los ministerios correspondientes, de acuerdo a sus atribuciones, están encargados de coordinar con otros similares y entidades territoriales autónomas la implementación de programas y proyectos de descolonización,

proponiendo políticas de gestión pública plurinacional con el propósito de facilitar la participación de las naciones y pueblos indígenas, comunidades interculturales y afro-bolivianas en la Administración Pública del Estado Plurinacional.

En ese sentido, la descolonización, entendida como la superación de los elementos coloniales que niegan las formas organizativas sociales originarias y el respeto a la diferencia, está enmarcada en un contexto distinto al que vimos líneas arriba. Aquí, nación y Estado bolivianos no son antagónicos respecto al proyecto de rescate de los lineamientos y prácticas centrales de pensamiento de los pueblos indígenas. Aún más, las luchas de éstos no podrían, según el autor, reducirse simplemente a la confrontación con las lógicas y los dispositivos de dominio, sino que tendrían que entenderse también como el aprovechamiento de los espacios y las oportunidades brindadas por algunas coyunturas políticas en el país, en favor de la obtención de derechos de las culturas originarias. Este es un punto interesante, porque la descolonización es propuesta ya en términos legales y constitucionales.

Los héroes indígenas construyeron una línea política de lucha por la reivindicación de los derechos de los oprimidos e ignorados hasta hace pocos años. No sólo significaba limitarse a la confrontación de los hechos entre los indígenas y los explotadores, sino también implicaba el cómo poder aprovechar las diferentes coyunturas políticas para prepararse con capacidad y responsabilidad, especialmente para avanzar hacia la consolidación de los derechos.

En este marco, los componentes centrales del proceso de descolonización propuestos por este autor son, principalmente, la recuperación de la historia, de la identidad, la autoestima y los valores ancestrales:

De esa manera, se debía emprender la descolonización con la reivindicación de la cultura ancestral, tanto la historia de los líderes indígenas como los valores y principios ancestrales.

... la identidad ideológica implica la postura política, el pensamiento filosófico y la cosmovisión. La identidad ideológica de los movimientos sociales y líderes indígenas está relacionada con las ideas de la lucha contra el sistema de explotación.

Recuperar las identidades étnicas y culturales, espirituales y la cosmovisión de los pueblos y naciones originarias, puesto que esta acción implica un gran desafío a través de estudios y gestiones políticas para lograr sus objetivos esperados.

Recuperar la autoestima, mediante la toma de conciencia y la reflexión sobre los valores y principios ancestrales, (...) ¿Cómo recuperar la autoestima? Se trata de encontrarse consigo mismo, es decir encontrarse con su autovaloración como sujeto de descolonización. En otros términos, con su pertenencia cultural y memoria histórica.

La implementación de una educación con principios descolonizadores:

En este caso, el nuevo sistema educativo debe estar fundamentado en una educación liberadora y revolucionaria, crítica y solidaria, orientada hacia la justicia y la verdad y que, por cuanto, cumpla su rol descolonizador. En la actualidad, la educación funciona como si fuese colonizadora por el mismo comportamiento de los docentes con la mentalidad colonial tanto en los centros urbanos como en las áreas rurales.

Y la reforma del aparato burocrático y el servicio público:

... se necesita transformar la institucionalidad pública y los marcos jurídicos nacionales otorgándoles más responsabilidad y equidad.

La descolonización se considera como un principio aplicable a las servidoras y los servidores públicos, (...) las tareas de las servidoras y los servidores públicos deberían estar orientadas hacia la preservación, protección y difusión de la diversidad cultural que es la base de la interculturalidad.

Es necesario también contar con diagnósticos para llevar a cabo una serie de investigaciones y prácticas con el propósito de lograr los resultados esperados ya sea a nivel regional y nacional, especialmente para cambiar la mentalidad patronal de los propios funcionarios de la administración pública, en cuanto a su trato interpersonal, hacia el público o dentro de la estructura jerárquica a sus

propios dependiente. Suele suceder que cuando una persona adquiere poder abusa de su situación de poder.

A estas dimensiones se añaden otras, relacionadas con los actores que estarían involucrados con el proyecto descolonizador, entre los cuales estarían culturas indígenas no sólo andinas sino amazónicas, mujeres, afro-bolivianos/as, jóvenes y profesionales.

La recuperación de la identidad ideológica de los movimientos y líderes indígenas, tanto del occidente como del oriente boliviano es un tema vigente en el tiempo.

Así, el idioma aymara expresa la existencia histórica desde antes de los inkas, como si hubiésemos existido siempre como una Nación Aymara.

... implementar las políticas y acciones de revalorización de los conocimientos y saberes ancestrales de las naciones y pueblos indígenas, comunidades interculturales y afro-bolivianas; incentivar la eliminación de prácticas basadas en el señorialismo, patrimonialismo, patriarcalismo, racismo y burocratismo.

Es prioritario que los propios líderes y profesionales indígenas, identificados con la lucha de los pueblos indígenas, se integren a la tarea del proceso de descolonización y la lucha contra el racismo y la discriminación.

Aquí, es notable el hecho de que el proceso descolonizador sea pensado en relación con los problemas de sectores que también son parte de otros procesos de opresión, o que viven la colonialidad desde sus experiencias específicas. Aunque este acercamiento a otras luchas es aún primicial, es importante reconocer esta apertura: la descolonización implica enfrentar a todas las formas de exclusión social, cultural y económica, lo cual implica luchar por los derechos civiles y políticos de todos, hombres y mujeres, que buscan la igualdad y la justicia.

Sin embargo, sería necesario ampliar las reflexiones de por lo menos dos aspectos. En primer lugar, habría que profundizar las consideraciones acerca de cómo la descolonización puede configurarse y ampliarse incorporando otras luchas. Más que en inclusión, tendría que pensarse en un proceso de diálogo y en la creación de criterios comunes que permitan establecer acuerdos y acciones conjuntas entre quienes viven condiciones de dominio. En segundo lugar, habría que establecer qué ocurre, qué alcances y límites existen cuando la propuesta descolonizadora pasa a definirse en términos estatales. El mismo autor señala que la maquinaria estatal tiende a reproducir los principios coloniales de toma de decisiones, administración del poder, jerarquización y estratificación, y división de funciones según principios segregacionistas y arbitrarios.

Se percibe la actitud patronal de un ministro o servidor del poder ejecutivo: a) se aprovecha para ridiculizar a la persona funcionaria por cualquier falla aunque sea pequeña, b) se siente como capataz imponente, no como autoridad ni siquiera como servidor, c) difícilmente acepta alguna observación que fuese buena o moderada, d) se siente prepotente frente a sus dependientes, seguramente para hacer prevalecer su autoridad, e) se considera poderoso para prevalecer su criterio, f) para él no importa si la persona tiene su dignidad que debe ser considerada, porque se siente incapaz de pedir disculpas por su actitud patronal.

¿Cómo enfrentar las prácticas y lógicas que caracterizan la actitud patronal de quienes ocupan puestos de poder en el Estado?, habría que establecer en qué medida lo estatal puede fisurarse no sólo en lo referente al trato burocrático, sino sobre todo en lo referente a sus tiempos y su dinámica interna. El Estado, como espacio de disputa de poder, ¿puede pretender descolonizar y ampliar los espacios de este proceso sin descolonizarse él mismo?, ¿pueden los pueblos indígenas u otros actores recomponer esta esfera, este sistema de relaciones, a partir de sus mismos cuestionamientos y prácticas políticas?

En este punto propongo algunos elementos que considero imprescindibles para trabajar la descolonización en términos interculturales.

La noción de interculturalidad, vista de forma general como un diálogo entre las diversas culturas, constituyó uno de los aportes más significativos para la construcción de una crítica del pensamiento dominante que suponía la superioridad de una cultura determinada frente a otra, pensando la misma como la meta o ideal al que debían aspirar todos los demás pueblos (Easterman, 2006: 44). En este sentido, la interculturalidad pasará a representar un eje fundamental dentro del proyecto descolonizador.

Varias corrientes interpretativas han conceptualizado y estructurado distintas visiones enmarcadas en éste esquema. Por ejemplo, parte del grupo *modernidad-colonialidad* había planteado pensar la descolonización a partir de un giro o desprendimiento que permita la formulación de pensamientos de variadas formas semióticas, paralelas y complementarias, es decir, la construcción de diversos mundos (Mignolo, 2006) con sus propias concepciones de

política, economía, ontología, etc. “El giro des-colonial es un giro hacia un paradigma otro. El paradigma-otro es diverso, pluri-versal. No es un nuevo universal abstracto que desplaza a los existentes (...) sino consiste en afirmar la pluriversidad como proyecto universal” (Ibíd.: 20).

Sin embargo, esta visión, según algunos autores, tendría un límite, un problema que constituye el punto central del debate intercultural, y consiste precisamente en la imposibilidad de poder llevar a cabo dicho diálogo pues, una vez que se plantea la existencia de diversas unidades denominadas culturas, que poseen sus propios conocimientos y prácticas, de las cuáles ninguna puede considerarse superior a la otra a riesgo de incurrir en el universalismo, se establece que no existen escalas universales que sirvan de unidad general de medida entre las mismas (Viaña y Claros, 2009: 84), llegando así a un punto en el cuál ninguna cultura podría medirse en relación a otra y, por ende, no podría existir un diálogo intercultural.

El reconocimiento de ésta pluralidad de unidades delimitadas llamadas culturas quiebra la pretendida validez universal de los patrones de funcionamiento de cualquier otra cultura, al tiempo que tiende a un relativismo en el cuál las culturas quedan como unidades completamente autosuficientes. (Ibídem)

Precisamente por éste motivo se haría necesaria una nueva reinterpretación del concepto de interculturalidad, que no sólo se basaría en la idea de que cada cultura es limitada y gestora de sus propios universos de sentido y, por tanto, que trasciende la sola afirmación de que ninguna cultura puede considerarse superior a otra. En éste sentido, autores como Viaña y Claros re-trabajan la visión de interculturalidad: según ellos, de lo que se trata en realidad es de redefinir éstas anteriores concepciones convencionales de interculturalidad viéndolas como un simple diálogo entre culturas y, demostrar que su condición de posibilidad y su esencia radican en *la crítica radical del orden dominante*, es decir, como un proyecto alternativo y crítico a la sociedad capitalista y colonial (Ibíd.: 82). De esa manera, la interculturalidad se opondría a uno de los rasgos centrales de la colonialidad, que sería la superposición de “una sociedad dominante a las subalternizadas por la Conquista” (Tapia, 2008: 62) y consistiría básicamente en “procesos a través de los cuales se busca desmontar las estructuras y relaciones de dominación y explotación, que organizan las sociedades y culturas, en una serie de relaciones de jerarquía con base en diferencias coloniales, patriarcales y de clase, etc.” (Mokrani, 2010).

En estos marcos, descolonizar en términos interculturales implicaría considerar que no existe más un centro que se coloque como medida de otras culturas (incluidos los intentos que pretenden establecer el significado de descolonización, por ejemplo), pero que eso no significa que no existe un principio de diálogo entre ellas, que estaría constituido inicialmente por el principio de crítica radical del orden dominante mencionado por Viaña y Claros.

Otro de los elementos que considero central, lo trabaja Luis Tapia en su libro *La invención del núcleo común* (2006), donde reflexiona sobre las condiciones y las implicaciones de una construcción dialogada de conocimiento y de instituciones en una sociedad multicultural como la boliviana. Para él, uno de los principios fundamentales de la construcción de un gobierno multicultural que no esté atravesado por la colonialidad y la explotación, es el de la producción de igualdad. Para eso, argumenta que hay que diluir el centro monocultural sustentado en la estructura estatal, que se pone por encima de otras culturas, y construir un cogobierno multicultural, un núcleo común en el que las mismas participen de manera igualitaria.

Sin embargo, este encuentro entre culturas no es tan sencillo, no es cuestión de que se encuentren unas con otras de manera acrítica. Por ejemplo, no se puede pretender construir algo en común con la forma capitalista de producción sin cuestionar los núcleos de desigualdad (por ejemplo, los clasistas) que crea en su desarrollo, ni tomar las culturas indígenas sin analizar y criticar las desigualdades existentes dentro de ellas. Para trabajar esto, Tapia propone la idea de “transcrítica”, es decir, de un proceso mediante el cual las culturas se acercan unas a otras poniendo en cuestionamiento sus propios núcleos desiguales:

Sugiero pensar por transcrítica una serie de procesos por medio de los cuales se realiza la construcción de una comunidad de derechos, a través de procesos de conocimiento de otras matrices culturales, no sólo en un sentido sino en varias direcciones, es decir, una sociedad que conoce a otras y viceversa, pero en el cual no sólo se transmite concepciones de mundo e historias particulares sino que también se entabla un proceso de crítica a algunos principios organizadores de otras matrices sociales y políticas, no para convencer de la superioridad de otra cultura, sobre todo de la que históricamente fue dominante, sino para propiciar un proceso de selección normativa, en este caso de derechos que permitan construir el núcleo de la vida política común, sin desechar totalmente otros ámbitos de organización social propios de cada cultura. (Ibíd.: 41)

Uno de los riesgos de la construcción de un espacio de relación entre culturas, es que culturas pertenecientes a distintos horizontes históricos –culturas agraristas, modernas o nómadas– puedan incurrir en apreciaciones etnocentristas o esencialistas del proceso: “Una característica de las relaciones coloniales es que, frente a la existencia de una cultura dominante, las otras culturas tienden a mirarse como ‘esencialmente buenas’ como forma de autopreservación y autovaloración” (Mokrani, 2010), de ahí que no se estudien las culturas en toda su complejidad y no se acepte la existencia de desigualdades internas, contradicciones y relaciones de poder.

La idealización y mitificación de lo comunitario puede terminar velando las desigualdades que existen en su seno – hacia otros indígenas o hacia las mujeres, por ejemplo–; y la mirada de superioridad que lo moderno tiende a asumir cuando se relaciona con otras culturas, termina tratando de justificar, ignorar, ocultar o minimizar las profundas opresiones clasistas, racistas y patriarcales que son parte de su reproducción. No se es igual por el sólo hecho de reconocerse o reconocer a los demás como tales, hay que construir las condiciones materiales de la existencia de la igualdad real. Para ello, es útil el proceso de transcítica, para proceder a la selección de principios e instituciones que desechen los focos de injusticia y desigualdad existentes en cada cultura.

Un tercer punto importante sería tomar en cuenta la variable Tiempo. Por lo general, se tiende a ver a otras culturas de forma prejuiciosa y a-histórica. Por ejemplo, en ciencias sociales existe la propensión a pensar las culturas indígenas como sociedades que conservan muchas prácticas comunitarias casi de forma pura, como si hubieran permanecido intocadas por el transcurso del tiempo, o por la misma colonia. O por el contrario, se las ve como sociedades que, en contacto con la lógica y prácticas mercantilistas, están perdiendo irremediamente todas sus costumbres. Pareciera hablarse de un pequeño mundo cerrado a las intromisiones exteriores, como si no hubiese sido influido por sus dinámicas, o bien de una comunidad que está perdiendo todo su bagaje cultural y que, ante la avasalladora expansión mercantilista, abandona todo signo de “originalidad”.

Sin embargo, para otros autores “... las estructuras y relaciones de la sociedad dominante han penetrado en las otras sociedades o pueblos y culturas” (Tapia, 2008: 63). Otros estudios (Canessa, 2006) nos muestran que los procesos por los que atraviesan las sociedades indígenas no se inscriben dentro de ninguno de los dos polos, que no hay conservación ni pérdida totales. Más bien se trata de procesos en los que las comunidades han tendido puentes con la lógica y costumbres capitalistas, adoptando estrategias de refuncionalización de hábitos mercantilistas en el ámbito comunitario, y refuncionalización de hábitos comunitarios en entornos capitalistas.

Es evidente que la comunidad no se halla en condiciones favorables frente a la razón mercantil, que es golpeada por ésta. Sin embargo, tampoco los miembros de la comunidad dejan de estampar su huella en dichos procesos. Vemos, pues, que las comunidades no están cerradas al influjo exterior, ni sólo sufren pérdidas por causa de dicho vínculo, sino que logran la permanencia de ciertos elementos culturales en el mismo proceso en que abandonan otros. Los lazos que se tienden y los procedimientos para que ello suceda son muy complejos, y no pueden reducirse a términos de pérdida o conservación absolutos.

Por otro lado, también tiende a verse lo moderno como algo intocado por relaciones pertenecientes a sociedades agrarias y comunitarias. Sin embargo, como ejemplo, tenemos la refuncionalización de algunas relaciones sociales comunitarias, como la del compadrazgo, por instituciones modernas como los partidos políticos, o por las formas de producción y explotación mercantil, como ocurre en los procesos de subcontratación laboral de sectores como el de la castaña o la producción textil en pequeños talleres.

De facto, existe pues una relación cotidiana entre personas e instituciones provenientes de distintas matrices culturales en la que se da un intercambio de experiencias. Sin embargo, eso no se realiza en términos de igualdad. Así, en el contacto que las culturas indígenas, si bien no pasivas, tienen con la cultura capitalista, tienden a pervivir pero en términos de subordinación a la segunda, que más bien se constituye en dominadora.

En términos más abstractos, para pensar en términos multiculturales y coexistir con otros en términos de igualdad sin producción de procesos de dominación, habría que descentrar el tiempo, es decir, dejar de considerar que el tiempo histórico vivido por una cultura determinada es un tiempo único, universal y superior a los tiempos de otras culturales.

En un horizonte multicultural, es decir, la existencia de muchas culturas en relación con otras, se introduce la necesidad interna de descentrar el tiempo, para coexistir no dogmáticamente con los demás; pero esto implica el peligro de desestructuración y destrucción de varias culturas o la necesidad de una refundación secularizada. Las culturas modernas necesitan tanto como las tradicionales, de una desidentificación del tiempo, para dejar de ser dominantes. (Tapia, 2002: 27)

Como cuarto elemento, considero que deben tomarse en cuenta las relaciones de intraculturalidad entre pueblos indígenas. Ya no es posible tratar lo indígena como un todo homogéneo, sin tomar en cuenta las diferencias existentes

entre indígenas de distintas condiciones –de tierras altas y bajas, por ej.–, o entre indígenas de la misma matriz cultural pero pertenecientes a diferentes espacios territoriales o identitarios.

“de ponchos verdes no tenemos representación”.

También se ha creado los escaños especiales para los indígenas. Oruro ha tenido un escaño especial, así cada departamento.

Es insuficiente estos escaños especiales, que debería ser mucho más, para tener representación, porque con eso realmente, nosotros nos hemos ido coartando, por ejemplo Jach'a Carangas no tiene representación ahora, de ponchos verde no tenemos representación. El que es como candidato uninominal, el que representa, cerca de la ciudad vive, eso representa a todo ese sector de las doce provincias que yo represento. O sea, que mi sucesor no representaría a esas autoridades originarias, no representaría a originarios, entonces ya hay ese desfase, un poco no estamos llegando realmente a un estado pluri, a un representante del estado plurinacional, donde sea conformado ese parlamento plurinacional. (Entrevista a diputado nacional, 21 -10-09)¹

El quinto elemento que propongo es el de articulación de las luchas surgidas desde varias condiciones de opresión y varios sujetos. La colonialidad y el capitalismo no tienen un solo eje desigualitario sino varios y, esos sí se encuentran generalmente en articulación. ¿Cómo pensar la colonialidad desde la condición de opresión patriarcal de una mujer?, ¿cómo pensar la colonialidad desde la explotación de la fuerza laboral de un obrero?, etc. Para lograr esto, no puede asumirse que una lucha automáticamente represente y hasta sustituya a otra, no puede asumirse, por ejemplo, que “la superación de un tipo de opresión, la indígena-popular, resuelva en sí misma la de orden patriarcal” (Mokrani, 2010). Tampoco puede reducirse la complejidad de las múltiples opresiones que se atraviesan mutuamente, pues muchas veces en un espacio puede jugarse el rol de dominado y en otra el rol de dominador: “Un mismo sujeto o grupo puede tener una posición incluso de dominio en un tipo de relación y de subordinación en otra.” (Ibíd.).

En este sentido también es importante tomar en cuenta aquellas propuestas que no se enmarcan necesariamente en el horizonte estatal, y que más bien pretenden “desestatalizar” el debate y llevarlo al terreno de la sociedad.

La pregunta yo creo que está mal planteada desde el Estado, porque es cómo la sociedad podría emprender sus procesos de descolonización y qué podría hacer el Estado para favorecer los procesos de descolonización que se desaten desde la sociedad. ¿Quién es el sujeto de la acción, el Estado o la sociedad? Pues la sociedad. Y dentro de la sociedad ¿quiénes?, las mujeres. Y dentro de las mujeres ¿quiénes?, las que asuman que están incómodas en una relación colonial. (Entrevista a Raquel Gutiérrez, 2008)²

Entonces, el desafío para la descolonización, además de conceptual, es el de la articulación concreta de las propuestas y demandas nacidas de los sectores subalternizados.

Finalmente, cabe rescatar las propuestas que surgieron en las mesas de debate acerca de cómo pensar la descolonización en términos prácticos. Al respecto existen dos líneas de trabajo. Una relacionada más con las políticas públicas de Estado y, que postula la urgente necesidad de crear una estrategia educativa que emprenda una transformación de las formas materiales, culturales e ideológicas de las estructuras escolares y académicas de nuestro país para, por un lado, democratizar el acceso a bienes culturales en beneficio de los sectores sociales más excluidos y, por otro, convertir estos espacios en instrumentos de recuperación y revalorización de las culturas indígenas y su historia de luchas. La otra línea de trabajo tiene que ver con la esfera de la vida cotidiana, en la que se propuso ampliar la propuesta descolonizadora a los espacios de la familia y la comunidad cuyos núcleos desigualitarios muchas veces permanecen intocados, a pesar de las políticas progresistas que puedan implementarse desde los poderes públicos.

Estos son los elementos que propongo como puntos de continuidad de los diálogos y debates sobre descolonización en términos de interculturalidad, iniciados y hechos posibles por las luchas de las fuerzas populares de nuestro país.

¹ Ver “Relaciones de interculturalidad entre parlamentarios indígenas y no indígenas del parlamento boliviano (2006 -2009)”, investigación realizada para el ILDIS el año 2009. el Estado o la sociedad? Pues la sociedad. Y dentro de la sociedad ¿quiénes?, las mujeres. Y dentro de las mujeres ¿quiénes?, las que asuman que están incómodas en una relación colonial. (Entrevista a Raquel Gutiérrez, 2008).

² Ver “Estado, descolonización y despatriarcalización”, investigación realizada para la Vicepresidencia de la República el año 2008.

Bibliografía

Canessa, A. (2006). *Minas, mote y muñecas*. La Paz: Mama Huaco.

De Sousa, B. (s/f). “Introducción General: ¿por qué es tan difícil construir una teoría crítica?”. En: *Crítica de la razón indolente*. Palimpsesto. N° 18. (s/e).

Easterman, J. (2006). *Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT.

Kapuscinski, R. (2009). *Los cínicos no sirven para este oficio*. Barcelona: Anagrama.

Mamani, P. (2006). *Microgobiernos barriales*. Qullasuyu: Aruwiyiri.

Mignolo, W. (2006). “El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial”. En: *(Des)Colonialidad del ser y del saber en Bolivia*. Buenos Aires: Signo.

Mokrani, D. (2010). *Reflexiones sobre interculturalidad y género – Descolonización y Despatriarcalización*. Presentación realizada para el ILDIS.

Tapia, L. (2002). *La velocidad del pluralismo*. La Paz: Muela del Diablo.

Tapia, L. (2006). *La invención del núcleo común. Ciudadanía y gobierno multisocietal*. La Paz: Muela del Diablo.

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

Viaña, J. y Claros, L. (2009). “La interculturalidad como lucha contrahegémónica”. En: *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*. La Paz: III-CAB.