

UNA LECTURA DE LA DESCOLONIZACIÓN DESDE LA SOCIOLOGÍA DE LAS INTERACCIONES SOCIALES

A READING OF DECOLONIZATION FROM THE SOCIOLOGY OF SOCIAL INTERACTIONS

Carlos Ernesto Ichuta Nina¹

Fecha de recepción: febrero de 2016

Fecha de aceptación: marzo de 2016

Resumen

Este trabajo propone una discusión acerca de la descolonización desde la teoría de las interacciones sociales, frente a la fuerza que han llegado a adquirir en las últimas décadas aquellas concepciones estructuralistas que identifican la realidad del país definida por una profunda división social en términos étnicos y raciales (que opondrían a indios frente a q'aras), y que fundamentan las políticas de descolonización. Planteamos que esas visiones estructuralistas niegan la posibilidad de vida social donde las interacciones sociales habrían ido configurando, históricamente, procesos de descolonización de carácter microscópico pero también trascendental. Por tanto, describimos esos procesos a partir de determinados ejemplos, tomando en cuenta los niveles social, económico, político y cultural.

Palabras clave: Descolonización, interacciones sociales, trascendencia.

1 Doctor en Ciencias Políticas y Sociales, boliviano. Profesor de Tiempo Completo en el Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Azcapotzalco. E-mail: carlosesternesto75@hotmail.com

Abstract

This paper proposes a discussion about decolonization from social interactions theory because of the force that structural conceptions have acquired in the last years that identify the reality of the country defined by a deep social division in racial and ethnic terms (that would oppose indians versus q'aras), which constitutes the foundation of decolonization policies. We hold up that those structural visions deny the possibility of social life where the social interactions would have gone producing processes of decolonization of microscopic level but with transcendental character. Then, we describe those processes from certain examples take into account the social, economic, political, and cultural levels.

Keywords: Decolonization, social interactions, transcendency.

Los análisis referidos a nuestra realidad suelen presentar al país como un contexto definido por profundas divisiones sociales, debido a la presencia de las diferencias étnicas y raciales. Esta innegable condición estructural tiende a ser magnificada incluso por los estudiosos extranjeros, quienes a la visión polarizada de nuestra sociedad le añaden varios exotismos pre-modernos sobre los cuales construyen las más variadas elucubraciones.

Las últimas décadas, definidas por la indigenización de la política, han permitido que esas visiones polarizadas de la sociedad adquieran mayor vitalidad, y el proceso de cambio que viene experimentando nuestro país ha contribuido a esa revitalización, al punto de que una de las principales banderas de este proceso, sino la única, es la “descolonización”.

Aunque el debate acerca de la descolonización es todavía muy fértil y no ha producido respuestas definitivas, en términos esenciales suele ser entendida como la ruptura de las polarizaciones raciales a través de la inclusión y el reconocimiento del otro en condiciones de igualdad. Pero la falta de realización práctica de este proceso de ruptura ha provocado severas críticas y descontentos, no tanto por sus exiguos resultados sino debido precisamente a la vitalidad que han llegado a adquirir las visiones estructuralistas, ya que

desde el punto de vista de estos planteamientos la condición colonial del país sería estructural y las políticas de descolonización no atacarían el problema en esa misma dimensión.

Nosotros planteamos que los procesos de descolonización habrían venido ocurriendo históricamente en el ámbito de las interacciones sociales, por lo que frente a aquella visión catastrofista de nuestra realidad que identifica en la polarización étnica y racial una condición estructural que parece negar o limitar las posibilidades de vida social, para nosotros las interacciones sociales, en tanto condición esencial de lo social, no permitirían ver solamente la posibilidad de relación entre diferentes, sino también de lo que hoy es Bolivia. Pero ello no quiere decir que neguemos el carácter de nuestra condición estructural definida por diferencias étnicas y raciales, pues ello equivaldría a negar nuestra realidad, más bien planteamos que en medio de las polarizaciones estructurales resulta necesario mirar al individuo en términos de sus interacciones del “él” con el “vos”, constituyentes de un “ellos”. En este sentido, las interacciones sociales constituyen condiciones de posibilidad frente a una condición estructural de carácter anquilosado, por lo que en el ámbito de los micro-procesos sociales se habrían ido fraguando procesos de descolonización de carácter microscópico.

Defender ese planteamiento, sin embargo, depende de atender ocurrencias particulares que no serían intrascendentes, ya que los procesos de descolonización de carácter microscópico constituirían el antecedente de lo que hoy asume determinada forma. Es decir, si bien una mirada de los procesos de descolonización desde la sociología de las interacciones sociales nos obligaría a poner atención en los aspectos microscópicos, impidiéndonos por ello formular grandes generalizaciones, en la medida en que determinados procesos de descolonización lograron trascender el ámbito de los micro procesos sociales, al ser definidos por una continuidad, la imagen de una sociedad polarizada se habría visto relativizada, pero también sometida a un lento proceso de cambio que habría impedido procesos de transformación estructural de carácter radical. En otras palabras, si bien las interacciones sociales constituyen el ámbito de las ocurrencias particulares y, como tales, no asumen una sola forma determinada, al desarrollarse dentro del marco de una condición estructural definida

por las oposiciones étnicas y raciales, lograrían trascender en la medida en que los sujetos interactuantes serían sus propios productores de sentido, por lo que las interacciones sociales representarían condiciones de posibilidad.

Para dar cuenta de la trascendencia de los procesos de descolonización ocurridos en el ámbito de los micro-procesos sociales, analizaremos las formas de interacción social que habrían contenido ese carácter descolonizador, mencionando algunos ejemplos y tomando en cuenta los niveles social, económico, político y cultural, desde donde habrían logrado trascender, configurando una compleja realidad histórica.

Metodológicamente, la sociología de las interacciones sociales ha dependido de prácticas reflexivas no derivadas del recogimiento de datos, sino de recursos analíticos ajenos incluso a la propia sociología, como el ensayismo y la representación dramática, merced a lo cual sus principales representantes fueron cuestionados e incluso condenados al ostracismo y al olvido en el campo de la sociología (Galindo, 2007; Gil Villegas, 2007; Goffman, 1991; Vargas, 2007). Sin embargo, en los últimos tiempos esa sociología ha venido siendo recuperada debido a su pertinencia para la generación de explicaciones alternativas en un mundo cambiante y difícilmente comprensible desde los determinismos estructurales.

Merced a ello, los recursos de la observación, el razonamiento lógico y las inferencias analíticas dependientes de un corpus argumentativo ajeno a las prácticas positivistas de la cientificidad vino asignando a la sociología de las interacciones sociales un lugar entre los estudios de carácter cualitativo. En efecto, la sociología de las interacciones sociales es una sociología de naturaleza eminentemente descriptiva, derivada de la observación de la realidad, cuyo rigor analítico depende del análisis lógicamente construido, para lo cual resulta de importancia la propia experiencia de vida del estudioso, su interpretación de la historia y la definición de unidades particulares de análisis a través de sus formas y no precisamente de sus contenidos. Precisamente por esto, la sociología de las interacciones sociales ratifica su impedimento de establecer generalizaciones de carácter universal, pero ello no significa que dicha sociología impida formular hipótesis y es esta nuestra principal pretensión.

Tras esta introducción, en la segunda sección abordamos el tema de la descolonización presentando un breve estado de la cuestión, que nos planteará la necesidad de ver al individuo en términos de sus interacciones sociales, en un contexto definido por las oposiciones étnicas y raciales que dan razón al planteamiento descolonizador. En la tercera sección presentamos nuestra propuesta teórica que consiste en una adaptación de la sociología de las interacciones sociales al análisis de la descolonización, que nos conducirá a buscar procesos que se habrían ido fraguando en el nivel de los micro-procesos sociales, donde las interacciones sociales aparecen como condiciones de posibilidad. En la cuarta sección, a modo de ejemplo, procedemos al análisis de esas formas de descolonización considerando los ámbitos social, económico, político y cultural, desde donde en función de su continuidad esas formas habrían logrado trascender. El trabajo concluye con una sección de conclusiones en la cual proponemos una discusión de nuestro análisis con términos que en los últimos años llegaron a adquirir mucha notoriedad, debido nuevamente a la vitalidad de las visiones polarizadas de nuestra realidad. Términos como “ch’ixi”, “sociedad abigarrada” y “ch’enko social” refieren el complejo carácter de nuestra realidad, pero ni son abordados desde las interacciones sociales ni desde la descolonización, ya que sólo son formas de referir ese complejo carácter.

Descolonización: breve estado de la cuestión

El proceso de cambio que viene viviendo Bolivia que, para evitar críticas y extravíos, debería ser identificado como un proceso de cambio de tipo sistémico; es decir, difícil de precisar en términos estructurales, pero fácil de comprobar a partir de algunos aspectos puntuales², tiene como una de sus banderas fundamentales a la descolonización. Sin embargo, la descolonización es una construcción discursiva de muy larga data, que no emergió de nuestro contexto, ni su construcción llegó a depender de referencias específicamente locales.

2 Este argumento se funda en la idea básica de la Teoría Estructural-Funcionalista que frente a la crítica en contra de la concepción estructural de la sociedad como un constructo osificado, asume el cambio como una condición inherente a las sociedades, pero que plantea necesario distinguir entre el cambio en el sistema y el cambio del sistema. El cambio en el sistema ocurre de manera poco precisa y visible, pero de modo continuo o latente, a diferencia del cambio abrupto y violento que supondría un cambio del sistema (Cosser, 1970).

Más bien, la descolonización es un planteamiento que se fue alimentando de diversas contribuciones y su formulación política adquirió sentido en referencia a realidades diferentes definidas por los efectos negativos de los procesos de colonización (Barre, 1983; Colombres, 2005; Maldonado-Torre, s.d.; Thomson, 2010). Es decir, la descolonización es un planteamiento político que se fue adaptando a nuestra realidad bajo el reconocimiento de su histórica condición colonial que no habría sido superada desde el proceso de conquista española, a pesar del iluminismo liberal que impulsó la constitución de Bolivia como una república independiente bajo todos los preceptos del liberalismo político.

Pero a pesar de ese reconocimiento, la descolonización nunca fue un discurso definido por planteamientos claramente compartidos, concretados, ni mucho menos finalizados. Más bien, la descolonización vino a constituirse en una especie de horizonte político siempre abierto a la discusión, lo que supuso que quienes participaron de esa discusión no sólo fueron los actores históricamente oprimidos sino también aquellos actores sensibles a los problemas del indio, en tanto sujeto colonizado, incluyendo a quienes encontraron en éste a la fuerza social más adecuada para llevar adelante procesos de cambio (Espandín, 2014; Thomson, 2007).

De hecho, gracias a ese debate surgió una contribución adecuada a nuestra realidad, que fue sistemáticamente trabajada por el Taller de Historia Oral Andina (Rivera, 2010a; Thomson, 2010: 14); se trató de la llamada teoría del colonialismo interno³. A partir del reconocimiento de que la historia del país estaría definida por una profunda división social marcada por las diferencias étnicas y raciales, esta teoría plantea que en la contemporaneidad boliviana operaría, en forma subyacente, un modo de dominación sustentado en un

3 Silvia Rivera reclama una especie de maternidad sobre este concepto oponiéndose al reconocimiento que generalmente se le suele dar a Pablo González Casanova. Ello quizá con cierto grado de razón, ya que este último entiende el colonialismo interno como la dominación ejercida por una pequeña élite capitalista nativa sobre las grandes masas de explotados nativos, en un sentido más racional y peligroso que del colonialismo clásico definido por el sojuzgamiento de los españoles sobre los indios (González Casanova, 1969: 260-263). En cambio, Rivera entiende el colonialismo interno como “una estructura arborescente” (Rivera, 2010b: 63) que abarca muchos planos oponiendo así al opresor frente al oprimido en modos mucho menos manifiestos.

horizonte colonial de larga duración, al cual se habrían ido articulando, sin superarlo ni modificarlo, el liberalismo y el populismo, logrando refuncionalizar las estructuras coloniales de larga duración y convirtiéndolas en modalidades de colonialismo interno que serían cruciales en la estratificación interna de la sociedad, en los mecanismos de exclusión y segregación y en sus contradicciones por lo que esas modalidades serían la base de formas de violencia estructural más profundas y latentes (Rivera, 2010a: 39-63; 2010b: 53-76; Thomson, 2010: 13).

Por tanto, a diferencia de periodos históricos en los cuales la lucha de los indios en contra del dominio colonial podía ser precisamente identificado y quizá fácilmente justificado, en la Bolivia contemporánea una serie de dispositivos legitimadores de la posición del q'ara frente al indio convertirían a este último en cómplice de su propia opresión. Así, la teoría del colonialismo interno retomó el sentido político e ideológico de las versiones originales de ese planteamiento esbozadas principalmente por Fausto Reinaga. Es decir, el colonialismo interno derivó en una especie de llamamiento al despertar de la conciencia del indio para operar su propia liberación, aunque a diferencia de Reinaga el colonialismo interno no identifica los medios precisos de esa liberación (Maldonado-Torre, s.d.; Rivera, 2003, 1985).

Precisamente, en torno a la teoría del colonialismo interno fueron desplegándose dos posturas políticas que fueron disputándose el horizonte descolonizador. En primer lugar, el indigenismo, caracterizado por su posición integracionista y de asimilación del indio; el indio es tomado además por el indigenismo como categoría general, e incluso como clase social, lo que conduce a la desnaturalización de la historia del indio (Colombres, 2004: 46). Ello porque el indigenismo no solamente fue asumido por los indios, sino sobre todo por los no indios llevados más por el oportunismo y las medidas salvacionistas, por lo que al concebir la resolución del problema del indio luchando contra sus consecuencias y no contra sus causas contribuyeron históricamente a la consolidación de las clases dominantes (Barre, 1983: 232). Por eso el problema del poder siempre siguió en pie para los indios que se sentían frustrados por una descolonización que no les concernía, sabiendo que la ruptura de su situación colonial dependía de su propio esfuerzo (Barre, 1983: 235; Colombres, 2004: 256).

En segundo lugar, y precisamente por su afán de sacar a los indígenas de su condición subalterna, el indigenismo fue creando a su hijo respondón (Ricco, 1993: 181), el indianismo. Ligado a los problemas de la etnicidad, la tierra y el territorio, que podrían ser referidos como los fundamentos históricos de la tradición rebelde de los pueblos indios (Canessa, 2007: 204-205; Gutiérrez, 2009), originalmente el indianismo plantea la revolución como un medio de liberación del indio que dependería de un proceso de retorno al pasado milenario. Denunciando la existencia de dos bolivias, una q'ara –opresora– y otra india –oprimida–, la tesis de la revolución india postulaba que el proceso de liberación debía pasar por la destrucción del cholaje y del mestizamiento, reconociendo la superioridad racial del indio y rechazando aquello que no le era propio sino impuesto (Reinaga, 1969).

Así, la potencia discursiva del indianismo contrastaba notablemente con el indigenismo (Barre, 1983; Hurtado, 1986; Reinaga, 1969; Ricco, 1993; Van Cott, 2003), aunque la pregunta siempre recurrente respecto a esos planteamientos tuvo que ver con la fidelidad de los mismos respecto a las aspiraciones reales de los indios, ya que el indigenismo resultaba siempre endilgado a las castas dominantes. Sin embargo, los productores del indianismo eran también pensadores mestizos o aymaras “cholificados” que habían pasado por los procesos aculturantes de la escuela, el cuartel o la universidad (Rivera, 2010a: 65).

Más allá de ese hecho, el proceso de reavivamiento del movimiento indígena, campesino y originario a partir de los años noventa, cuyos antecedentes históricos no los vamos a referir aquí por lógicas razones de falta de espacio, permitió la actualización de aquellas posturas políticas, por lo que la idea de la descolonización también experimentó un proceso de reavivamiento. Esto ocurrió de tal manera, que el periodo de crisis política de los años 2000-2005 fue leído en clave descolonizadora desde el indianismo y el indigenismo, por lo que la descolonización pasó a ser una especie de meta-relato con contenido sumamente crítico, pero sobre todo alternativo frente a un orden que sentía la profundización de sus rajaduras. De hecho, esa crisis política fue determinante para el propio proceso de cambio que comenzó a vivir el país y que injustamente fue resumido en el ascenso de Evo Morales al poder.

Precisamente, la idea de la descolonización reapareció más claramente en el periodo de realización de la Asamblea Constituyente (2006-2009), instancia que fue llevada adelante en medio de un clima conflictivo muy profundo y caracterizado precisamente por la confrontación social en términos raciales y por la emergencia de tendencias secesionistas.

La Asamblea Constituyente fue así el escenario para la presentación de múltiples proyectos descolonizadores⁴, aunque llegaron a adquirir notoriedad y predominio dos posturas encontradas y más o menos relacionadas con las tradiciones indigenista e indianista.

En primer lugar, el planteamiento de las organizaciones indígenas, originarias y campesinas consistía en poner fin al latifundio y al monopolio de los recursos naturales que benefician a los intereses privados. Frente a ello, el planteamiento de las organizaciones indígenas originarias y campesinas consistía en la autodeterminación de las naciones y los pueblos, recuperando y fortaleciendo la autonomía territorial, con base en el principio del pluralismo jurídico, la unidad, la complementariedad, la reciprocidad, la equidad, la solidaridad y los principios morales y éticos ancestrales; la autonomía territorial permitiría definir así las propias políticas comunitarias, los sistemas sociales, económicos, políticos y jurídicos, reafirmando las estructuras de gobierno, la elección de autoridades y la administración de la justicia, en el marco de la construcción y consolidación de un nuevo Estado plurinacional (Asamblea Nacional de Organizaciones, 2006: 4). Nótese este último señalamiento, para identificar esta posición como indianista moderada, en la medida en que frente al indianismo de viejo cuño el planteamiento no convocaba a medidas rupturistas.

En segundo lugar, derivado de su programa de gobierno de 2005, que fue presentado precisamente para la elección de ese año, el Movimiento al Socialismo (MAS) defendió su propio proyecto descolonizador en la Asamblea Constituyente, que consistía en una tarea pedagógica y educativa de largo plazo para que los saberes, las costumbres y las diferentes formas de organización ancestrales sean reconocidas; es más, a partir de este planteamiento el MAS

4 Todo este proceso ha sido muy bien documentado por la *Revista Tink'azos*, la cual dedicó dos números, el 23 y el 24, a tratar el tema y otros referidos al propio desarrollo de la asamblea.

consideraba que la refundación del país no pasaba necesariamente por la realización de la Asamblea Constituyente, la cual debía ser más bien el ámbito de propagación del comunitarismo, sino por la refundación de la educación (MAS, 2005: 157). Es decir, el proyecto descolonizador del gobierno era un proyecto esencialmente culturalista, por lo que podía haber sido ubicada en una posición cercana a la vieja tradición indigenista.

Así, dos proyectos descolonizadores parecían recoger las preocupaciones políticas más importantes en torno a los problemas del indio, y cuya condición de sometido había hecho del país una nación siempre inconclusa, cuyo déficit de integración histórica había dado origen a un “Estado aparente” (Zavaleta, 1983: 112). Sin embargo, esos dos proyectos descolonizadores no parecían mostrar una clara fidelidad hacia las dos grandes tradiciones políticas relacionadas con el problema del indio, no precisamente porque indigenismo e indianismo estuvieran siempre enfrentadas, sino porque la compleja realidad del país representada en el cónclave de la Asamblea Constituyente no parecía coincidir adecuadamente con dos posturas que politizaban la exclusión del indio, pero que en aras del momento político que vivía el país se esperaba la plena inclusión e integración social.

Finalmente, el proyecto descolonizador que al Estado le correspondería llevar adelante fue formalizado en la Nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, que fue aprobada en 2009. Principalmente, iniciando por el artículo 9º, ésta demanda constituir una sociedad justa y armoniosa cimentada en la descolonización, sin discriminación ni explotación, con plena justicia social para consolidar las identidades plurinacionales. El artículo 78º establece que la educación es unitaria, pública, universal, democrática, participativa, comunitaria, descolonizadora y de calidad. Y finalmente, en la parte referida a las Bases Fundamentales del Estado, la Constitución reconoce la existencia anterior a la colonia de las naciones y pueblos indígenas, originarios y campesinos, garantizando su derecho a la libre determinación en el marco de la unidad del Estado. Así se establece y se impulsa la descolonización del país. El Estado asume los valores indígena originario campesinos como propios: el suma qamaña (vivir bien), el ñandereko (vida armoniosa), el tekokavi (vida buena), el ivimaraei (tierra sin mal) y el qhapajñan (camino o vida noble). De

manera que los pueblos indígenas, originarios y campesinos no sólo aportan con su cultura al Estado, sino también con su filosofía de vida. Los idiomas indígenas, originarios y campesinos son oficiales y se establece la obligación de utilizar por lo menos un idioma en la administración pública (Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, s.d.).

Dichos mandatos constitucionales resumieron así los proyectos descolonizadores del MAS y de las organizaciones indígenas, originarias y campesinas, pero modificándolas. La idea del reconocimiento de la condición de marginación, discriminación y racismo que sufrieron los indios quedó implícito pero explícita la demanda de reconocimiento de sus organizaciones, sus valores, su lengua y su filosofía ancestrales, en pos de la constitución de una sociedad justa y armónica, en el marco de la unidad del Estado para vivir bien. Ello, sin embargo, desde diferentes posiciones críticas fue un mandato completamente ambiguo e impreciso.

En efecto, tras la promulgación de la Nueva Constitución, la tarea del gobierno consistió en precisar cuáles debían ser objetivamente sus tareas en el proyecto descolonizador. En términos políticos e ideológicos, se identificó una especie de victoria de las posturas indigenistas frente a la tradición indianista, que parecía ser corroborada por aquellas afirmaciones emergentes desde el gobierno que expresaban que la presencia política del indio en la gestión del Estado era la clara muestra de aquél proceso. Pero dada la existencia de posiciones afines a la tradición indianista, la polarización social en términos raciales volvió a emerger, incluso dentro de las propias esferas del gobierno, en donde se identificó la existencia de un “entorno blancoide” que había llegado a adquirir mucho poder y que ejercía actitudes de desplazamiento frente a los representantes indígenas (Patzí, 2013; Varios, 2012).

Sumado a ello, la descolonización ha sido cuestionada por ser una simple expresión del “pachamamismo” de antaño, que consistiría en la folklorización de los símbolos indígenas y no en la desubalternización del indio. De esa manera, las críticas al proyecto descolonizador impulsado por el gobierno volvieron a constituir a la descolonización en una especie de meta-relato o en un campo discursivo abierto a la discusión y a la disputa.

Ello queda confirmado no sólo por la vitalidad que han adquirido las tradiciones indigenista e indianista frente a la postura oficial, sino también porque en nombre de la descolonización se han perfilado la búsqueda de otras tareas emancipatorias, como la despatriarcalización, la igualdad de género; la reconfiguración del Estado y la lucha anticapitalista (Chávez et al., s.d.; Maldonado-Torre, s.d.; Ybarnegaray, 2011; Thomson, 2007).

Por tanto, la idea dominante entre quienes llevaron y llevan adelante el debate acerca de la descolonización concluyen en que ésta estaría en curso como proceso en disputa; sin embargo, lejos de ese debate la descolonización se encontraría también en estado de politización en clave estatal, por lo que desde la esfera del Estado se pretendería publicitar una idea muy particular de ese proceso (OEP, 2013). De hecho, debido a la hegemonía del discurso gubernamental, se revelan ámbitos reticentes, rechazados y negados por la integración narcisista del estado y por sus intelectuales (Rivera y Ayllón, 2015: 16), lo cual complejiza mucho más el sentido de lo que debería ser la descolonización.

Así, mientras que en los ámbitos de discusión la descolonización sigue enfrentando a las tradiciones indigenista e indianista, la descolonización para el Gobierno se conduciría por otras vías, especialmente cuando éste hace uso del recurso propagandístico que vende una idea de la descolonización más cercana al multiculturalismo y al indigenismo.

En efecto, en las discusiones abiertas, que incluso solían ser organizadas por el propio gobierno, la descolonización era pensada desde las dos posturas políticas tradicionales. En primer lugar, para los indianistas la descolonización era un proceso mediante el cual los pueblos que fueron despojados del autogobierno a través de la invasión extranjera, recuperan su autodeterminación; por tanto, la descolonización es un proceso de liberación y autonomía que tiene como consecuencia la independencia de los territorios dependientes y, como tal, es un proceso de liquidación del sistema colonial (Portugal, 2011). En segundo lugar, para los indigenistas la descolonización es entendida como la reivindicación de la cultura ancestral, la historia de los líderes indígenas y los valores y principios ancestrales; esto es, reconocer la ideología de los

movimientos sociales y los líderes indígenas relacionadas con las ideas de la lucha contra el sistema de explotación, recuperar sus identidades mediante la toma de conciencia y la reflexión sobre los valores y principios ancestrales mediante su autovaloración como sujeto de descolonización (Choque, 2011).

Frente a ese debate, en los meses en los cuales este trabajo se escribía, se emitía por medio de la televisión un *spot* alusivo al estado del proceso de descolonización. Este *spot* consistía en mostrar una fila de pasajeros integrado por un niño con uniforme de escuela, una mujer ataviada con el traje típico del oriente del país, un campesino sólo identificable por su lluch'u, un hombre de traje y corbata, una "cholata" no muy original, un joven que carga una mochila y una ama de casa de clase media que sería identificada como una "chota". Todos hacen la parada a un micro y para subir se desviven en cordialidades y atenciones mutuas. El micro parte pero aparece en escena una birlocha⁵ que parece haberse atrasado por estar pintándose los labios. Se da cuenta que el micro partió y grita como diciendo ¡falto yo! Mientras esta mujer se apresura en subir, luego de que el micro se detuvo, aparece una *voz en off* diciendo: "en nuestra querida Bolivia, todas y todos tenemos los mismos derechos". Una vez en el camión, todos se saludan, la "birlocha" se sienta junto a la cholita y la *voz en off* concluye: "Celebremos la diversidad y la inclusión de los bolivianos, respetando nuestro derecho a la dignidad, avanzamos en la descolonización" (Ministerio de Comunicación, 2016).

Sea a partir de ese *spot* publicitario o sea a través de los planteamientos descolonizadores provenientes del indigenismo o el indianismo, la descolonización fluye así como un proceso en curso loable o criticable. Como un proceso que despega desde el reconocimiento de la polarización social del país en términos raciales. Estructuralmente se reconoce así una condición que empieza a cambiar, pero no en esa dimensión sino desde las prácticas sociales.

Precisamente, en contra de las posiciones críticas que identifican en la descolonización llevada adelante por el gobierno una limitación histórica; y frente

5 Para una distinción de las diferencias en términos de género desde la producción de las diferencias y sobre la base de las condiciones étnicas y raciales véase a Rivera y Arnold (1986).

a esa misma forma en la cual el gobierno dice llevar adelante la descolonización, la historia del país registra procesos descolonizadores en el ámbito del microcosmos social desde muy larga data. De hecho, en términos de las interacciones sociales la descolonización puede ser identificada como un producto natural en una sociedad polarizada y dividida en términos raciales. Es decir, las descolonizaciones de nivel micro fueron desfigurando, complejizando y matizando aquella realidad referida como polarizada y enfrentada. Todo ello fue ocurriendo a espaldas de una historia, que parece ser escrita siempre en clave política y en términos trágicos, que niegan al boliviano estableciendo relaciones sociales y resultando como un imperfecto Caín.

La teoría de las interacciones sociales adaptada a la descolonización

La teoría de las interacciones sociales⁶ plantea que la mutua interacción o la acción recíproca entre los individuos constituye la condición originaria o la condición a priori que posibilita la sociedad, por lo que ésta sólo sería la síntesis o el término general para la totalidad de las interacciones sociales (Giner, 2004: 347; Simmel, 2002a: 34-37: 1978: 175). Es decir, las interacciones sociales son el aspecto fundamental a través del cual el individuo adquiere sentido socialmente. Por tanto, el individuo no puede existir sin interactuar continuamente con otros, por lo que allá donde existen individuos existen interacciones sociales y allá donde existen interacciones sociales existe sociedad (Berger y Luckmann 1993: 40-41).

Las interacciones sociales constituyen en ese sentido procesos microscópicos no determinados estrictamente por las condiciones estructurales. Esto es así, porque el ámbito de las interacciones sociales representa para el individuo un ámbito de libertad, cuyo sentido se define en la interacción misma; en ese ámbito fluido de las interacciones sociales donde los momentos de creatividad son innegablemente posibles. Ello porque las interacciones sociales revelan

6 Las interacciones sociales han llegado a constituirse en una especie de matriz sociológica que dio origen a una serie de teorías. Relevantemente podemos citar a las teorías del interaccionismo simbólico, la teoría del conductismo social y la sociología de la vida cotidiana. En este trabajo recurrimos a lo que podríamos llamar teoría de las formas de interacción social que tiene como a su representante principal a Georg Simmel.

el interés del individuo por mantener su independencia y la peculiaridad de su existencia en contra de los poderes de la sociedad, de lo históricamente heredado y de la cultura exterior (Simmel, 1986: 5; 1978). Las fuerzas individuales se perciben de ese modo en oposición insostenible con respecto a las formas y vínculos sociales e históricos (Leyva, 2007: 47), aun cuando la libertad no sea racionalizada plenamente por parte del individuo.

En consecuencia, la libertad del individuo que encuentra expresión en el proceso de sus interacciones sociales no supone una relación con el otro individuo en condiciones de igualdad, ya que los individuos sólo tienen en común su necesidad de establecer relaciones. Más bien, el ámbito de las interacciones sociales aparece definido como un ámbito de relación entre seres humanos diferentes, en virtud de lo cual los lazos sociales que pueden ser establecidos pueden llegar a ser momentáneos o permanentes, conscientes o inconscientes, superficiales o profundos, aunque mantienen constantemente el vínculo entre los hombres, porque a cada momento esos lazos de relación se alargan, se quiebran, se retoman otra vez, se sustituyen por otros y se entrelazan con otros (Simmel, 2002a; 1959: 327-328). Las interacciones sociales suponen en ese sentido una relación entre individuos siempre diferentes, por lo que esta diferencia implica la definición de posiciones y las posiciones dan origen a diferentes formas de interacción social (Simmel, 2002a: 23-34; 2002b, 1971).

Es precisamente en esos términos que la teoría de las interacciones sociales resulta pertinente para la lectura del proceso de descolonización, ya que la condición estructural del país definida por la profunda división social en términos raciales no anula ni anuló históricamente la libertad del ser humano, en cuanto a su posibilidad de establecer interacciones sociales de manera autónoma. Suponer una sociedad completamente polarizada por efecto de las estructuras racializadas supondría negar las posibilidades de interacción social y, lo que es más, de producción social. Por el contrario, los individuos necesitan interactuar a pesar de las determinaciones estructurales que les podrían llegar a oprimir (Simmel, 2002a: 58-60). Suponer una realidad polarizada que no permite interacciones no es admisible, porque los seres humanos adquieren sentido por la vida social que se constituye en tanto tal a partir de las interacciones sociales; interacciones que son llevadas a cabo por los individuos,

quienes al hacerlo son los propios productores de la vida social, cuya forma no es unívoca, sino múltiple y diversa (Simmel, 2002a: 23-34).

Pero ello no supone negar las estructuras, ya que si fuera así los individuos quedarían sin referentes; más bien, lo que se llega a producir entre el individuo y las estructuras sociales es una relación dialéctica según la cual “el individuo es simultáneamente social e individual” (Simmel, 2002a). Dicho en términos de la propia teoría de las interacciones sociales, para la ocurrencia de los micro-procesos existen requisitos previos estructurales para que impere la convención (Goffman, 1991; 1971: 38); sólo a partir de ello, las interacciones sociales en su propio historial, carrera o evolución natural constituyen un proceso que es estructural, por lo que las acciones recíprocas hacen de la persona una entidad constructora de estructuras (Goffman, 1971: 196; Simmel, 2002a).

Por tanto, que el individuo sea simultáneamente social e individual significa que en los procesos de interacción social los individuos tienen la capacidad para absorber, controlar o producir elementos de la cultura objetiva; es decir, elementos que emergiendo de las propias interacciones sociales tienen la capacidad de oprimir a los seres humanos, pero también de posibilitar múltiples resultados. En ello radica la posibilidad de constitución de lo social, que está signada además por la diferencia, por lo que la plena igualdad a la que anhela la descolonización puede ser considerada una simple postura política e ideológica.

Así, en su curso de desarrollo las interacciones sociales pueden asumir múltiples formas. Pero aunque éstas podrían resultar en un catálogo infinito, las formas de interacción que verdaderamente importan son las que tienen la posibilidad de trascender a los propios seres humanos productores de esas relaciones; es decir, importan aquellas interacciones que cuyos productos sociales expresan continuidad definiendo otras interacciones sociales. Esas formas de interacción cuyos productos pueden llegar a trascender a los propios seres humanos son específicamente la sociabilidad, el intercambio, el conflicto y la subordinación.

La posibilidad de trascendencia a partir de esas formas de interacción está dada por su cualidad dual, según la cual la sociabilidad, entendida como

una forma lúdica de interacción, supone también la existencia de reglas que no pueden ser subvertidas, ya que en ese caso la interacción deriva en una forma diferente de interacción o se rompe; el intercambio, que es una forma de interacción social basada en la búsqueda de ganancias, supone también la posibilidad de pérdidas, pues el intercambio está basado en la negociación y la negociación implica la acción recíproca en función de sacrificios; el conflicto, que es entendido como una forma de interacción que se establece en función de un determinado orden, supone también la búsqueda de uno nuevo y no su destrucción; finalmente, la subordinación, que es una forma de interacción definida por las jerarquías, supone también la posibilidad de supraordenación, en la medida en que las jerarquías son reveladas como relaciones complementarias sin las cuales no serían posibles las interacciones sociales (Simmel, 2002a; 2002b; 1988; 1977b).

En ese sentido, las interacciones sociales se diferencian por sus formas y éstas dan origen a múltiples tipos de interacción. La sociología de las interacciones sociales identifica así al extranjero, la comida, la moda, el pobre, la prostituta, la coqueta etc., como tipos cuyo sentido está dado por su particularidad y por las diferentes formas de interacción.

Por ejemplo, la interacción entre un hombre y una mujer podría estar definida por la sociabilidad, pero si el acercamiento no es mutuamente disfrutado podría dar lugar al conflicto. El rechazo, el desagrado o la violencia podrían ser así el producto de la interacción. De no ser así, la interacción podría suponer otras posibilidades, que en caso de no acomodarse a los ordenamientos estructurales de una relación hombre-mujer podría llevar a ambos a establecer un intercambio que, en función de una relación de subordinación, podría dar origen a una “amistad con derechos”, lo que supondría la aparición de un nuevo tipo de interacción. Así, una interacción muy agradable entre dos desconocidos puede hacer trascendente el propio encuentro, o una relación íntima puede caracterizarse por una acrimonia feroz que podría dar como resultado el fracaso de la interacción que trascenderá como un tipo particular de encuentro (Goffman, 2006; 1971; Caballero 1998). En todo caso, la trascendencia de un tipo de interacción dependerá de sus propias formas, según lo cual todo paso de nuestra vida es determinado y posible por el hecho de que percibimos sus

consecuencias sólo hasta cierto punto, más allá de la cual devienen confusas y escapan a nuestra visión (Simmel, 2000: 298).

Precisamente, ese ejemplo nos conduce a un concepto esencial de la teoría de las interacciones sociales, que tiene que ver con el concepto de trascendencia. Partiendo del carácter fluido y dinámico de la vida social, dicho concepto refiere la cristalización de ese flujo vital en marcos simbólicos, estructuras objetivas, formas socioculturales y creaciones sociales no necesariamente coincidentes con los intereses individuales (Leyva, 2007; Simmel, 2002a; 2002b; 2000; 1978). De la objetividad de las interacciones se desprenden así productos culturales de carácter también objetivo, que no pueden ser atribuidos sólo a un individuo. Por tanto, así como la vida social tiene un carácter trascendente todos somos fragmentos y somos iniciaciones, no sólo del tipo humano absoluto, no sólo del tipo de lo bueno o lo malo, sino también de la propia individualidad de nuestro yo; pero la presencia del otro completa este carácter fragmentario y nos convierte en lo que no somos nunca pura y enteramente (Simmel, 2002b: 82, 1978: 48; Gil Villegas, 2007: 29-32).

Es ese el sentido de las interacciones sociales en tanto condiciones de posibilidad, cuyos productos son definidos únicamente a partir de la mutua relación que se produce entre los individuos, quienes llevan a cabo procesos de interacción con base en sus intereses que motivan sus diferentes uniones: intereses económicos o ideales, intereses bélicos o eróticos, intereses religiosos o caritativos, impulsos todos ellos que se alcanzan a través de las innumerables formas de la vida social (Simmel 2002b: 195).

Pero las interacciones sociales, como unidades microscópicas de la vida social, son analizadas específicamente a través de sus formas manifiestas haciendo abstracción de su contenido (Galindo, 2007; Simmel, 2002a; Resendiz, 2007). Sin embargo, los estudios que avanzaron más allá de las formas de interacción social también pusieron atención en los símbolos, el lenguaje y la generación de significados. Estos no son nuestros intereses, puesto que no necesitamos saber acerca de los actos de habla, la construcción y asignación de significados por parte de los individuos, ni tampoco de la interacción mediada por símbolos, que constituyen escuelas muy diferentes en el análisis de las interacciones sociales.

Lo que nos interesa analizar son más bien las interacciones sociales en un contexto definido por las oposiciones raciales, para que al adentrarnos en el nivel de los micro-procesos sociales podamos dar cuenta de procesos de descolonización a partir de las diferentes formas de interacción social que se habrían ido produciendo, a pesar de las condiciones estructurales de nuestro contexto. Ello no quiere decir que la interacción social no vaya más allá de la relación entre dos personas, ya que junto al ‘yo’ se concibe un ‘tú’, pero también un ‘tú’ colectivo y un ‘yo’ colectivo: el nosotros frente a otro colectivo, el “ellos” (Simmel, 2002a: 24-34).

Sin embargo, a partir del encuentro entre el yo y el tú las adscripciones grupales pueden ser subvertidas, por lo que las interacciones sociales, en virtud de la libertad que encuentra el individuo, trascienden en formas objetivas; es este nivel de trascendencia el que nos interesa analizar en términos descolonizadores que habrían venido ocurriendo históricamente. Y esos procesos de descolonización habrían logrado trascender en lo que actualmente se divide en el país, en tanto producto no necesariamente deseado individualmente pero derivado de las interacciones, muy semejante a la “tragedia de la cultura” (Ramos, 2000; Simmel, 1997) de la cual habla la teoría⁷.

Pese a la riqueza de su planteamiento, la teoría de las interacciones sociales ha sido severamente criticada por aquella tradición sociológica empeñada en dar explicaciones generales de lo social. En cambio, al poner atención en los llamados micro-procesos sociales la teoría de las interacciones sociales se preocupa primariamente por las formas y los tipos de interacción, limitando así su capacidad para formular explicaciones generales. Sin embargo, la sociología de las interacciones sociales ha venido adquiriendo mucha relevancia en los últimos años, pese a haber sido formulada a inicios del siglo XX, ya que el objeto de su análisis permite relativizar los grandes planteamientos metateóricos que difícilmente pueden explicar determinadas particularidades.

7 La tragedia de la cultura refiere la relación dialéctica entre los individuos, quienes al establecer interacciones sociales dan lugar a una cultura objetiva que tiene carácter coercitivo sobre los individuos, a pesar de que éstos fueron sus productores. Al multiplicarse las interacciones, esa cultura tiende a limitar crecientemente la libertad del individuo, por lo que éste finalmente se ubica en un mundo cada vez más opresivo.

Además, al analizar la interacción social, un rasgo a-temporal y por tanto universal de los procesos de relacionamiento social, la teoría de las interacciones no necesariamente rehúsa a las posibilidades de formular generalizaciones, sino que emprende esa tarea como un reto a partir del estudio de las formas de interacción.

Descolonizaciones desde la interacción social

La historia del país suele ser presentada siempre en términos de una gran tragedia social. Es una historia de los “oprimidos pero no vencidos”, una historia sin “la cara india y campesina”, la realidad de una “nación clandestina”. Una historia escrita oficialmente por los q’aras.

Esa historia contrasta sin embargo con algunas referencias que la propia historia revela y que al hacerlo provoca dudas respecto de la determinación plena de aquella condición estructural definida por una lucha de razas. De hecho, la propia continuidad de Bolivia como país parece negar que el equilibrio hubiese estado dado por la oposición y lucha entre q’aras e indios.

Más bien, cuando la historia refiere procesos de interacción social, aquella condición estructural parece contradicha porque en el nivel micro-social parecen ocurrir procesos descolonizadores con cierto sentido de trascendencia, en la medida en que habrían ido ocurriendo en los ámbitos social, económico, político y cultural desde larga data.

Descolonizaciones en el ámbito social

El mestizaje podría ser entendido como un tipo de descolonización natural. De hecho, el mestizo es el agente que porta algo del indio y algo del q’ara que la historia refiere como un tercer excluido, ya que la vieja oligarquía criolla y la oligarquía indígena verían al mestizo como un producto indeseado. Esto porque el “mestizo dos caras” condensaría lo peor de las razas india y europea que nunca habrían deseado mezclarse. Sin embargo, mientras que para la rancia oligarquía el indio representaba un lastre social y el síntoma de un “pueblo enfermo”, los mestizos sensibilizados con el problema del indio clamaron en

su momento por la “creación de una pedagogía nacional” que hiciese posible la integración del indio a la nación.

Por ello, si bien el mestizo habría sido objeto de una doble discriminación, su presencia alteró la historia de las oposiciones raciales. Orgánicamente sintetiza a las razas opuestas, pero social y culturalmente altera esa oposición alimentándola o contrariándola. La difícil integración del mestizo entre los q'aras o entre los propios indígenas permite la creación de otros espacios de vinculación social, que van tomando cuerpo con el surgimiento del sector popular en las ciudades que empiezan a experimentar un continuo crecimiento. En ellas, el mestizo no sólo es discriminado sino que también discrimina a los recién llegados.

Pero el panorama social no debe ser entendido necesariamente a partir de una historia de discriminaciones sino de la multiplicación de las posibilidades de interacción social, ya que si bien definido por las oposiciones raciales indios y blancos limitarían la vida social, el mestizo llegaría para tender puentes en sentido biológico y cultural. La historia refiere así la aparición del mestizo blanco y el mestizo indígena que diversificarían las posibilidades de interacción.

En ese mismo sentido se definiría la presencia de la chola, la chota y la birlocha, que no es adecuadamente referida por la historia y los estudiosos de los procesos de mestizaje, para quienes sólo existe oposición entre chola y birlocha, siendo que según los procesos de complejidad social la chota aparece como el mestizo, la tercera excluida.

Así, la mezcla racial supone necesariamente la diversificación social, en virtud de lo cual las interacciones sociales no siguen un solo patrón. La chota surge de la renuncia de la pollera, pero no necesariamente porque ésta se avergüence de las polleras, sino por la propia aspiración de la madre chola que desea que la hija llegue a “señorita”, pero sólo es señorita la birlocha blanca mestiza. Por su parte, esta señorita tampoco puede ser la cholita según convenciones sociales. Ser señorita es un valor occidental y la jailona representa el sentido de esos valores; ser cholita es dejar de ser imilla y prepararse para su independización.

En ese sentido, las interacciones sociales no solamente dejan lugar para las formas de interacción basadas en la sociabilidad, el conflicto, el intercambio o la subordinación. A menudo la historia es referida precisamente en términos de este último atributo, pero cuando las posibilidades de interacción se multiplican, la confrontación de razas determina menos el orden social que la estructura de movilidad social, en donde se expresan renunciaciones o alternativas. Renunciaciones, en el caso de los indios mestizos que, como la chota, rehúsan a mantener el apellido o los padres se niegan a enseñarles los idiomas originarios, para no condenarles a la inmovilidad en la escala social; del mismo modo, el blanco mestizo que aspira a un estilo de vida occidental debe aprender a hablar un idioma extranjero y muchas veces renuncia a su nacionalidad. Las afirmaciones son representadas por la cholita, el sector popular que recrea las tradiciones indígenas y las reproduce.

Todas esas pinceladas sociales han sido referidas por la novela boliviana y la propia lógica aspiracional ha sido una condición fundamental para que indios y mestizos atravesaran voluntariamente por procesos de aculturación y transculturización, que los opuestos a las mezclas definen como alienación y enajenación. En nombre de la libertad de los individuos, desde el punto de vista de las interacciones sociales, estos conceptos tienen ya poco valor. Pero más que ello, cuando la estructura de movilidad y ascenso social empieza a ser un ámbito determinante de las interacciones sociales no hablamos de simples intereses de los individuos, sino también la posibilidad de trascender esos propios intereses.

Por ejemplo, cuando en 1992, Felipe Quispe⁸ era detenido por la policía siendo acusado de llevar adelante actividades sediciosas, a la pregunta de Amalia Pando de por qué él había asumido la acción armada, respondió: “porque no quiero que mi hija sea tu sirvienta” (Quispe, 2007). La afirmación, más allá de confirmar la oposición entre q’aras e indios o de referir una relación de subordinación siempre constante, suponía la representación de las posibilidades de las interacciones sociales. Diecisiete años después de la lapidaria afirmación de Quispe, Juan Carlos Valdivia presenta una película de nombre

8 El Mallku, líder indianista que revivió en la época de crisis 2000-2005, la tesis de las dos bolivias.

“Zona Sur”, en donde más allá de la relación trabajadora del hogar y patrona, aparece revelada una forma de sociabilidad fundada en las relaciones de confidencialidad y dependencia mutua.

Si bien lo dicho podría referir una simple ficción, la interacción social definida por los lazos de cercanía y amistad, que no eliminan las relaciones de subordinación, invitan a repensar las oposiciones que son altamente plausibles donde las necesidades mutuas obligan a los intercambios. Detenernos en ese ejemplo sería casi como contar una circunstancia muy particular de quien tuvo suerte de vivir diferente. Pero en realidad, la vida social se alimenta de experiencias particulares que no pueden ser sometidas a un solo modelo vivencial.

Además, la referencia a ese tipo de logros de la interacción social no supone automáticamente su consolidación. El conflicto identitario de la renuncia del apellido, la imposibilidad de heredar por haber procedido de ese modo, la negación de la identidad, las rupturas amorosas siempre potenciales, la determinación ocasional de la raza para convertir la relación amorosa en una relación de subordinación, constituyen precisamente las condiciones de posibilidad, así como criar hijos tolerantes a las diferencias raciales, un Mamani de rasgos europeos, un matrimonio derivado de la mezcla de razas que publicita la mezcla en el exterior, es tan posible como la aceptación de la relación a regañadientes o la racionalización de esas relaciones, como una conquista del “trofeo étnico” que suele ser practicado por las blanco-mestizas, que podrían ser comprendidas como un medio para “mejorar la raza”.

Posibles también son aquellas asimilaciones de la identidad por adscripción, como las que operan las cholitas “transformer” o las llamadas “disfrazadas”, que siendo antes impensables constituyen hoy una moda, como una moda era vestir de chota entre las cholitas en determinado momento. El sustento sigue siendo el mismo, moverse en la estructura de movilidad social conduciendo programas de televisión o siendo figura de modelaje. La trascendencia del hecho supone la revalorización de la vestimenta de la mujer de pollera.

En el marco de la estructura de movilidad y ascenso social, la historia crítica suele hacer referencia a los procesos de “blanqueamiento” operados desde el Estado para educar al indio, pero desde el punto de vista de las historias

particulares educarse era precisamente un mecanismo de ascenso social, independientemente de que ello condujera hacia una racionalización de las condiciones de subordinación de manera radical. Tal es la complejidad que hoy se identifican incluso procesos inversos de indianización de los q'aras, por efecto de los procesos de exclusión que vendrían viviendo ciertos sectores. Pero si se observa con atención esta paradoja, tanto los procesos de blanqueamiento como de indianización, no operados desde el Estado, dependen básicamente de procesos de interacción social.

Lo social fue así el ámbito para el entretreído de la complejidad difícil de precisar en términos generales. Difícil también de analizar en términos particulares, pero no por ello referente inválido de la vida social en donde las formas lúdicas de interacción social, las formas de intercambio, las formas de conflicto y la formas de subordinación desmitifican la lucha de razas que no expresa ese único resquicio.

Descolonizaciones en el ámbito económico

El mercado, entendido como un ámbito de provisión de bienes y servicios, se constituye en el inevitable campo de interacción social. Este es el microespacio de la relación entre las caseras (la vendedora de negocio propio y la compradora obligada a consumir). Esta relación que ocurrió históricamente tiene como sus otras manifestaciones históricas a los prestadores de servicios que desempeñan oficios, oficios que un q'ara no puede desempeñar.

El caso paradigmático es el aparapita (y quizá lustrabotas), oficio históricamente asignado al recién llegado del campo. Pero el aparapita no sólo es aquel individuo siempre dispuesto a cargar los bultos o las bolsas de la señora, sino también establece los términos de su servicio, por lo que en el mercado las relaciones de subordinación eventualmente se llegan a revertir.

La historia menos oficial, refiere incluso que los artesanos y los vendedores constituyeron una verdadera fuerza social en tiempos pasados. Los oficios hicieron posible también el enriquecimiento de ciertos grupos de prestadores de servicios que no eran fácilmente aceptados en los ámbitos de la burguesía

q'ara, razón por la cual la "burguesía chola" constituyó sus propias formas de interacción en sentido espeluznantemente ostentoso.

Más allá de ello, en el nivel económico, las interacciones sociales no se agotan en el intercambio de mercancías. Por ejemplo, la relación entre caseras puede posibilitar las relaciones de compadrazgo, merced a lo cual la relación de subordinación podría dar lugar a una relación de sociabilidad. De hecho, en el caso de nuestra sociedad, esas relaciones de compadrazgo no se limitan al ámbito familiar; por el contrario, los padrinos de los hijos deben ser aquellos que no solamente puedan reemplazar a los padres en casos eventuales, sino también deben garantizar ciertos logros, poseer el don de la recomendación, deben ser reconocidos socialmente y sobre todo deben ser capaces de dar obsequios.

El caso del sastre oficioso que conoce a personas influyentes y que en virtud de su oficio puede establecer relaciones de intercambio basados en la recomendación para sus hijos, es un caso sumamente conocido de movilidad social. Puesto en términos de descolonización, la recomendación, el llunk'erio son formas de producción social derivados del mercado.

Así, las interacciones sociales producidas en el ámbito del mercado han gestado formas de descolonización a nivel micro. Pero estas sociabilidades que no alteran las relaciones de subordinación, las modifican dependiendo de la trascendencia de la relación.

Descolonizaciones en el ámbito político

Las relaciones de compadrazgo han dado origen a un fenómeno político de crucial importancia a finales del siglo XX. No conviene referirnos de manera puntual a éste, para ello se puede recurrir a la rica literatura producida al respecto. Simplemente cabe señalar que la experiencia del Compadre Carlos Palenque, un comunicador ex folklorista, fallecido en 1997, representó parte de esta historia de la indigenización de la política, pero a partir de una sociabilidad de profunda relación. Muchos acusadores asumen que Palenque aprovechó de esa relación para saltar a la palestra política, desconociendo el significado de la sociabilidad del compadrazgo, que le llevó a ser reconocido como el "líder de los humildes".

Pero Palenque no estableció simplemente una relación política con sus seguidores, sobre la base del intercambio entre patrón-cliente, o el asistente y el necesitado, sino que su propio origen y oficio determinaron la proyección de los símbolos indígenas en términos políticos. La diferencia es que con relación a los tiempos actuales, Palenque era un mestizo, empresario y personaje influyente. Por tanto, Palenque representó ese tipo de alternativa popular tantas veces buscado en la historia del país.

En efecto, aunque no en términos de compadrazgo, los liderazgos populares tienen sus referencias fundamentales en el “Tata Belzu”, un líder de mediados del siglo XIX que se declaró más amigo de los pobres que de los ricos. Un segundo referente lo constituye Gualberto Villarroel, el presidente colgado, que hizo posible el Primer Congreso Indígenal en un ámbito ciudadano en el que los indios habían sido prohibidos de caminar.

Más allá de esas referencias que suponen determinadas continuidades, Palenque representa el producto de la interacción social cercana entre el seguidor y el líder, no solamente por su labor comunicacional en Radio Metropolitana, sino porque esa mediatización amplió la identificación con el líder. Así, los compadres no solamente eran las mestizos y los indios, también los q’aras sensibilizados con el mensaje de Palenque, a pesar de que muchos de ellos lo despreciaran más que por su origen, por su cercanía con los humildes.

Palenque no fue el único caso reciente de una sociabilidad política, fue paralelo el caso de Max Fernández, quien más que compadre fungía como padrino a manos llenas, dinamitando por ello mismo interacciones sociales basadas en el puro interés clientelar.

El punto fundamental del análisis es que en el ámbito político muchas veces se suponen los mecanismos más excluyentes, pero la historia delata una relación de cercanía entre aquellos líderes que expresan empatía con los indios y los mestizos, aun siendo q’aras. Y este fenómeno no es propio del pasado siglo, la propia historia revela que los indios conformaban algunas de las tropas de los “ejércitos enfrentados” en el periodo de constitución de la república, así como se hace referencia a la relación entre los liberales y Pablo Zarate Willka, un líder indígena de quien se dice clamó la independencia de las naciones originarias.

Precisamente, la relación entre liberales e indios es una historia siempre referida en términos de un intercambio mutuo de apoyos. De hecho, los liberales comenzaron a integrar políticamente a los indígenas, muy a pesar de su interés meramente político.

Esos tipos de sociabilidades descolonizadoras trascendieron en medidas tendientes a favorecer a los indios, aunque también a beneficio de los propios liberales.

Descolonizaciones en el ámbito cultural

Se plantea que la revolución de 1952 fue el proceso más importante para el reconocimiento de lo indígena en el horizonte nacional. La sola apertura del gobierno revolucionario a las demandas de algunos sectores indígenas oficializó las sociabilidades descolonizadoras.

Se afirma también que fue en el periodo posterior a la revolución que la cultura empezó a indigenizarse. Fue el caso de la música, uno de los principales baluartes de los pueblos indios que logró ser adaptada al gusto cultural ciudadano. Pero la música no solamente es parte de la expresión cultural indígena, es también un rito. Por ello, a la realización del Primer Congreso Indígenal, las representaciones indígenas habrían llegado con su música y trayendo también sus bailes. Sin embargo, este proceso no fue realmente invasivo. Por ejemplo, la ciudad de La Paz nunca fue un territorio ocupado únicamente por españoles y los indios que se encontraban del otro lado de la ciudad no constituían un conglomerado inerte, sino activo social, económica y políticamente. Culturalmente lo fueron más. Su sola presencia suponía la manifestación de sus costumbres y, a pesar de su rechazo, su presencia como sus costumbres debían de haber sido en algún momento toleradas y finalmente aceptadas.

La literatura, que es un campo en el cual las referencias hacia las sociabilidades descolonizadoras son muy comunes, registra precisamente esos procesos de aceptación, poniendo atención a las entradas folklóricas y a las tradiciones de raigambre indígena modificadas en la ciudad por los indígenas urbanos.

Así, mientras los q'aras y la oligarquía señorial escuchaban música clásica, inicialmente, acompañando su consumo cultural con trapos traídos desde Europa, mucho más tarde mestizos y q'aras bailaban con los Bonny Boy Hots, los Four Star, los Loving Darks, que en muchos casos reeditaban con muy buen gusto versiones de rock'n roll y de rock clásico. Pero frente a esas adaptaciones importadas, apareció también el folklore fusión, que consistía en utilizar instrumentos nativos y de procedencia extranjera, para producir una especie de new age a la boliviana. Los Jairas, Los Caminantes, por un lado, que rememoran su historia como dificultosa para agradar a los q'aras, y por otro lado Climax, Wara, empezaron a producir ritmos con mezclas de herencia indígena más afines al gusto de las oligarquías.

El folklore fue así un medio de reconocimiento de lo indígena, no precisamente por el interés de buscar reconocimiento, sino también por la necesidad de expresarse musicalmente. Que ello haya trascendido en una aceptación, es tanto como admitir la asimilación de gustos musicales por parte de los jóvenes de música extranjera que así como convierte a los mestizos y a los indígenas de las ciudades en emos, darks o trashers, del mismo modo en los años ochenta generaron al ch'ojcho bailador del High Energy y el Italo Disco, sin que por ello renunciara a bailar morenada, diabalada, caporal, etcétera.

A propósito, las entradas folklóricas, constituyen sin duda ese ámbito de sociabilidad descolonizadora, porque representa no sólo la aceptación de las costumbres indígenas, sino la generación de otro tipo de sociabilidades inspiradas en la festiva interacción que rompe con todo molde social. Al final “todos” podemos bailar morenada siempre que tengamos platita.

Conclusiones

La descolonización analizada desde el ámbito de las interacciones sociales representa una alternativa de análisis muy adecuada frente a aquella visión estructural de nuestra realidad definida por profundas diferencias étnicas y raciales. A partir de los ámbitos social, económico, político y cultural hemos intentado reflejar de ese modo que las descolonizaciones operadas en el ámbito de los micro-procesos sociales fueron representando vías de cambio social, quizá lento, quizá muy particular, pero permanente.

Sin embargo, las descolonizaciones representan una complejidad más allá de nuestras innegables condiciones estructurales. Esa complejidad social ha sido objeto de preocupación de múltiples estudiosos que imposibilitados de operar con un concepto común han tratado esa realidad a partir de diferentes conceptos, algunos muy folklorizados. El concepto de “abigarramiento social”, “ch’enko social” y el concepto de “ch’ixi”, de última aparición, refieren precisamente la complejidad del país por efecto de esa identificación de un ámbito intermedio frente a las oposiciones raciales.

El abigarramiento social, aunque mal entendido, refiere una condición social compleja a partir de las determinaciones estructurales que impidieron procesos de modernización plena y que derivaron por tanto en la convivencia de diferentes formas societales y económicas. El ch’enko no es más que una forma de referir lo desordenado, atribuyéndole a la mezcla cultural la responsabilidad de ese desorden. El ch’ixi, finalmente, refiere aquello que no es ni blanco ni negro, pero que se divide imprecisamente. En realidad estos dos últimos conceptos son simplemente simbólicos y el abigarramiento social nos deja en el nivel estructural.

La descolonización analizada desde el ámbito de las interacciones sociales pretende referir, en cambio, no un estado de cosas desordenado ni impreciso, sino una serie de condiciones de posibilidad de eso que llamamos Bolivia, pero que no termina de concretarse. Son esas interacciones que imposibilitaron la guerra de razas y que como tal siguen produciendo resultados quizá en una forma no deseada desde los intereses individuales, pero que emerge desde las interacciones sociales. Esa misma imprecisión caracteriza al proceso de descolonización, que sin embargo ocurrió de modos particulares, por lo que el ahora no es más que la continuación de esos procesos que vinieron ocurriendo a escala microscópica en el pasado y que, por lo mismo, no se pueden concretar en un nivel general

Bibliografía

Asamblea Nacional de Organizaciones Indígenas, Originarias, Campesinas y de Colonizadores de Bolivia (2006) “Propuesta Para la Nueva Constitución

Política del Estado. Por un Estado plurinacional y la autodeterminación de los pueblos y las nacionales indígenas, originarias y campesinas”. Disponible en: <http://200.87.110.166/sealinealinea/pdf/03/005.pdf>. Consulta: 3 de marzo de 2016.

Barre, Marie-Chantal (1983). *Ideología indigenista y movimientos indios*. México: Siglo XXI.

Berger, Peter y Thomas Luckmann (1993). *La Construcción Social de la Realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

Caballero, Juan José (1998). “La interacción social en Goffman”. *Revista Española de investigaciones sociológicas*, N° 83.

Canessa, Andrew (2007). “Who is Indigenous? Self Identification, Indigeneity, and Claims to Justice in Contemporary Bolivia”. *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development*, Vol. 36, N° 3.

Colombres, Adolfo (2004). *La colonización cultural de la América indígena*. Buenos Aires: Del Sol.

Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia (s.d.) Disponible en <http://www.harmonywithnatureun.org/content/documents/159Bolivia%20Constitucion.pdf>. Consulta: 01 de febrero de 2016.

Coser, Lewis (1970). *Nuevos aportes a la teoría del conflicto social*. Buenos Aires: Amorrortu.

Chávez, Patricia, Tania Quiroz, Dunia Mokranis y María Lugones (s.d.). *Des-patriarcalizar para descolonizar la gestión pública*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Choque, Roberto (2011). “Proceso de descolonización”. En *Descolonización en Bolivia. Cuatro ejes para entender el cambio*, coordinado por la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/FBDM

Espandín, Jesús (2014). “El laberinto de la subalternidad. Colonialidad del poder, estructuras de exclusión y movimientos indígenas en Bolivia”. En *Bolivia en movimiento. Movimientos sociales - subalternidades - hegemonías*, coordinado por la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Galindo, Jorge (2007). “La generalización metafórica como estrategia cognitiva: a propósito de la estética sociológica de Erving Goffman”. En *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, coordinado por Olga Sabido Ramos. México: Anthropos/UAM.

Gil Villegas, Francisco (2007). “Georg Simmel: el diagnóstico de la modernidad de un existencialista neokantiano”. En *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, coordinado por Olga Sabido Ramos. México: Anthropos/UAM

Giner, Salvador (2004). *Teoría Sociológica Clásica*. Barcelona: Ariel.

Goffman, Erving (2006). “One Face-Work: An Analysis of Ritual Elements in Social Interaction”. En *The Discourse Reader*, editado por Adam Jaworski y Nikolas Coupland. London: Routledge.

Goffman, Erving (1991). “Presentación general: Erving Goffman: retrato del sociólogo joven”. En *Los momentos y sus hombres. Textos seleccionados y presentados por Yves Winkin*. Barcelona: Paidós.

Goffman, Erving (1971). *Relaciones en público. Microestudios del orden público*. Madrid: Alianza.

Gutiérrez, Raquéel (2009). *Los ritmos del Pachakuti. Levantamiento y movilización en Bolivia (2000-2005)*. México: Sísifo/Bajo Tierra/ICSH-BUAP.

Hurtado, Javier (1986). *El katarismo*. La Paz: Hisbol

Leyva, Gustavo (2007). “El problema de la individualidad en Georg Simmel”. En *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, coordinado por Olga Sabido Ramos. México: Anthropos/UAM.

Maldonado-Torres, Nelson (s.d.) “El pensamiento filosófico del “giro descolonizador”. Disponible en <http://www.olimon.org/uan/17-giro-maldonado.pdf>. Consulta, 01 de febrero de 2016.

Ministerio de Comunicación (2016). *Descolonización*. Spot publicitario disponible en: <http://www.comunicacion.gob.bo/?q=20151210/20114>. Consulta: 01 de febrero de 2016.

Movimiento al Socialismo-Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (MAS-IPSP) (2005). *Programa de gobierno 2006-2010. Bolivia digna, productiva y soberana para vivir bien*. La Paz: MAS-IPSP.

Órgano Electoral Plurinacional (OEP) (2013). *Descolonización, medios de comunicación y democracia intercultural en Bolivia*. La Paz: OEP.

Patzi, Félix (2013). *Ilusiones y desilusiones del “proceso de cambio”. Seguimiento cotidiano a los principales conflictos en el gobierno del Movimiento Al Socialismo 2006-2012*. La Paz: AllPress.

Portugal, Pedro (2011). “Descolonización: Bolivia y el Tawantinsuyu”. En *Descolonización en Bolivia. Cuatro ejes para entender el cambio*, coordinado por la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/FBDM.

Quispe, Felipe (2007). *Mi captura*. La Paz: Pachakuti.

Ramos, Ramón (2000). “Simmel y la tragedia de la cultura”. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, Nº 89.

Reinaga, Fausto (1969). *La revolución india*. La Paz: PIB.

Ricco, Sergio (1993). “Lo étnico/nacional boliviano. Breves reflexiones”. En *Bolivia en la hora de su modernización*, compilado por Mario Miranda. México: UNAM.

Rivera, Silvia y Virginia Aillón (2015) “Introducción. Desde los márgenes. Pensadoras y pensadores bolivianxs de la diáspora”. En *Antología del pensamiento crítico boliviano contemporáneo*, coordinado por Silvia Rivera y Virginia Aillón. Buenos Aires: CLACSO.

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

Rivera, Silvia (2010b). *Ch'ixinakaxutxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón,

Rivera, Silvia (2003). “*Oprimidos pero no vencidos*”. La Paz: Yachaywasi.

Rivera, Silvia (1996). *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*. La Paz: Ministerio de Desarrollo Humano.

Rivera, Silvia (1985) “Apuntes para una historia de las luchas campesinas en Bolivia (1900-1978)”. En *Historia Política de los campesinos latinoamericanos. Colombia, Venezuela, Ecuador, Perú, Bolivia, Paraguay*, coordinado por Pablo González Casanova. México: IIS-UNAM/Siglo XXI, Vol. 3.

Simmel, Georg(2002a). *Cuestiones fundamentales de sociología*. Barcelona: Gedisa.

Simmel, Georg (2002b). *Sobre la individualidad y las formas sociales. Escritos escogidos*. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes.

Simmel, Georg (2000). “La trascendencia de la vida”. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, N° 89.

Simmel, Georg (1986). “Las grandes ciudades y la vida del espíritu”. *Cuadernos Políticos*, N° 45.

Simmel, Georg (1978). *The Philosophy of Money*. Londres: Routledge.

Simmel, Georg (1997a). “The crisis of culture”. En *Simmel on Culture. Selected Writings*, editado por David Frisby y Mike Featherstone. London: SAGE.

Simmel, Georg (1977b). *Sociología. Estudio sobre las formas de socialización*. Madrid: Revista de Occidente.

Simmel, Georg (1959). “The Problem of Sociology, and How is Society Possible?”. En *Georg Simmel 1858-1918*, editado por Kurt Wolff. Columbus: Ohio State University Press.

Thomson, Sinclair (2007). *Cuando solo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*. La Paz: Muela del diablo.

Thomson, Sinclair (2010). “Claroscuro andino: Nubarrones y destellos en la obra de Silvia Rivera Cusicanqui”. En *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, editado por Silvia Rivera. La Paz: La mirada salvaje.

Van Cott, DonnaLee (2003). “From the Exclusión to Inclusión: Bolivia’s 2002 Elections”. *Journal Latin American Studies*, Vol. 35, Nº 4.

Vargas, Ramón (2007). “Simmel y Goffman: la relevancia del conocimiento artístico literario en la construcción de una teoría sociológica relacional, no antinómica”. En *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, coordinado por Olga Sabido Ramos. México: Anthropos/UAM.

Varios (2012). *La mascarada del poder. Respuesta a Álvaro García*. Disponible en: <http://www.hacer.org/pdf/Mascarada00.pdf> (Consulta: 29 de febrero de 2016).

Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia (s.d.). *Descolonización en Bolivia. Cuatro ejes para entender el cambio*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/FBDM.

Ybarnegaray, Jenny (2011) “Feminismo y descolonización. Notas para el debate”. *Nueva Sociedad*, Nº 234.

Zavaleta, René (1983). *Las masas en noviembre*. La Paz: Editorial Juventud.