

Descolonizar la mente

Por Javier Lajo Lazo*; javierlajo@hotmail.com

Si bien es cierto que la tesis política del "colonialismo interno" ha alcanzado ya la suficiente legitimidad entre los intelectuales y políticos de Latinoamérica, tesis que a la luz de las experiencias exitosas de Bolivia, México, Ecuador y otros países en donde la movilización "popular" se está desarrollando con las banderas indígenas de la "descolonización", sin embargo sostengo que aún no se han creado y desarrollado las herramientas teóricas que ayuden al diagnóstico político para que, a su vez, los movimientos sociales y sus vanguardias, puedan encontrar vías de solución a los problemas de opresión y explotación en que superviven las mayorías poblacionales del continente americano (1).

Tampoco se trata de hablar fácilmente de "socialismo del siglo XXI" cargados del trauma de repetir el fracaso del "socialismo real" en la práctica y en la teoría, o peor aún de postular un "socialismo andino" sin diferenciar bien de qué se trata este "socialismo no-occidental", porque si "otros mundos son posibles" y el mundo andino es "otro mundo", entonces el "socialismo andino" es "otro socialismo".

Hasta la década de los años 80s el andamiaje doctrinario del "marxismo" nos proporcionaba –a los indígenas- los moldes teóricos para el análisis económico, social y político, cuando no filosófico y hasta "escatológico" sobre el problema de la dominación y explotación de las mayorías, con esta doctrina el "sentido de la historia" para las élites dirigenciales estaba completamente sujeto a la llamada "cultura occidental".

Por cierto, ésta –la visión marxista manejada por algunos intelectuales indígenas- era una visión teleológica de la cultura occidental sobre sí misma, es decir los indígenas libertarios se veían obligados a recurrir a una doctrina autocrítica del mismo occidente y por ende "revolucionaria" en su "atmósfera cultural", a falta de una propia, para tratar de resolver los problemas derivados de la dominación colonial.

Esta actitud y acción "revolucionaria" se constituía así, en la principal debilidad del movimiento indígena, (y se constituye aún, hasta que no haya alternativa propia y clara) pues si se postulaba una sociedad "comunista", era para construirla sobre la liquidación –o superación- de los rezagos pre-capitalistas(2) (de economía campesina o mercantil simple), es decir, la teoría "manda" que, para acceder a una sociedad comunista había que "desarrollar el capitalismo en el campo", hasta su plena madurez, etapa de transición llamada "socialista" que significaba para los indígenas llanamente una "inmolación" cultural en aras del tránsito revolucionario al comunismo (3). Aquí es necesario anotar y destacar la forma fundamentalista, dogmática y eurocéntrica con la que ciertos partidos "marxistas" han aplicado estas recetas teóricas, lo cual no ha sido ajeno a innumerables generaciones de líderes y activistas indígenas.

El uso de estas categorías eurocéntricas (4) ha sido el punto crítico de las debilidades del movimiento indígena continental; incluso en la Bolivia actual que se puede preciar de tener un presidente indígena, pero en donde no se vislumbra todavía un camino claro y seguro para una "sociedad alternativa" desde la cultura indígena y para todo el país. Desgraciadamente el movimiento indígena continental se empapó con esta "teoría" del llamado "materialismo

armónico" sin saber que provenía de un marxismo mal aprendido (5) por intelectuales "de la indianidad" como Salvador Palomino Flores, del Consejo Indio de Sud América (CISA) desde la década de los 80s. Esta deficiencia, que hasta ahora ha sido el punto débil del movimiento indígena, está siendo resuelta desde varios frentes, en el Perú se viene consolidando el desarrollo de una crítica a la filosofía occidental, más aún esta crítica está dirigida a la filosofía marxista como parte del continuum colonialista-occidental y que tiene como soporte un redescubrimiento y resistemización del pensamiento profundo de la sabiduría indígena. Esta propuesta del pensamiento originario de América no-subsidiario y hasta confrontacional con el "pensamiento dialéctico" de occidente, se le ha denominado "Pensamiento Paritario" o en runa simi "Pensamiento Qhapaq", del cual aquí solo dejamos la referencia bibliográfica para la consulta de los interesados (6).

Sin embargo pensamos que los elementos del análisis histórico y social, planteados desde una óptica indígena, desde hace un buen tiempo, sirven para entender y replantear el problema del colonialismo interno, sin caer en el dilema eurocentrista planteado por H. Dieterich (7) de "navegar entre la Escila del empirismo precientífico y la Caribdis del postmodernismo frívolo...". Desde hace algún tiempo sabemos ya que las inferencias inductivas o la generalización de las inducciones no pueden aprehender la lógica de los sistemas dinámicos complejos, como son la sociedad global, los bloques regionales de poder y los Estados nacionales". En este discurso, como en otros discursos de prestigiados analistas y autores contemporáneos(8), están presentes dos categorías de análisis, como fácilmente podemos darnos cuenta, y que son categorías y términos teóricos de occidente, mas precisamente son categorías del análisis marxista, que se conocen como "contradicciones de clases" y "contradicciones nacionales". Estas categorías, para los indígenas, devinieron en insuficientes a lo largo de las luchas populares de estas últimas décadas, cuando no contrarias a los intereses y hasta contra la vida de nuestros pueblos, pues todos nuestros muertos ocasionados por el "fuego amigo" (de los revolucionarios izquierdistas, no pueden quedar en el olvido) pues existen otras contradicciones que pertenecen al ámbito de las "civilizaciones" y que lógicamente los no indígenas, "no pueden ver", y más aún, ni lo sospechan, simplemente porque son fenómenos del ámbito de una civilización diferente a la de ellos y que muchos de ellos –los izquierdistas occidentales- no quieren ver por comodidad o por temor.

Estas "contradicciones de civilizaciones", en este caso entre la Occidental y la indígena-Andina, si nos restringimos a la cultura indígena de la región centro andina, o a la contradicción Occidental-Maya Quiche, si nos ubicamos en Centroamérica, no tienen aún desarrollo ni utilidad práctica porque el dominio del conocimiento y de la ciencia, tal como escribe Aníbal Quijano, "...trata de un patrón de poder que no deja, no puede dejar su colonialidad", ni su potencia colonialista, diríamos nosotros. Hablar de la "colonialidad del poder o del saber" es tratar de presentar al colonialismo en una versión "light", ¿Por qué hablar sólo de la colonialidad del poder o del saber?, porqué no se debería hablar también de la "colonialidad de la cultura", de la educación, de la economía, de la medicina, de la tecnología, etc, etc . Desde los años 80 algunos autores indígenas "invisibilizados" por esta "versión light" que se suma alegremente a los mecanismos "de la derecha", venimos escribiendo sobre estas categorías y herramientas de análisis social y político, algunos de estos textos han sido editados (9) en contados medios y publicaciones que a veces rompen la dura caparazón del bloqueo y autocensura colonialista, que anula y silencia cualquier discurso que salga de lo "normal" o "huela a indio".

Aquí solo vamos a reproducir dos pequeños textos de estas herramientas teóricas que partiendo del marxismo, sin embargo "salen" o "rompen" sus limitaciones impuestas por lo que hemos denominado "fronteras de civilización", y que fuera de la civilización occidental adquieren una mayor riqueza instrumental y, sobre todo, eficacia política; estos textos nos pueden ilustrar el ámbito de preocupaciones que tenemos algunos intelectuales indígenas desde la década de los 80 –del siglo pasado- y que aún debemos desarrollar, para, entre otras cosas, dotar a nuestras alternativas políticas actuales de propuestas que lleven al éxito a nuestras sociedades y países que poco a poco irán siendo gobernados por nuestras mayorías indígenas, sin exclusiones, segregacionismos o revanchismos de ningún tipo.

El primero texto (10) dice así: Sostenemos que nuestros pueblos no sólo se tendrán que liberar de la explotación económica, sino sobre todo, debemos liberarnos, liquidando "la opresión de una civilización foránea"; y entiéndase bien: queremos liquidar una opresión, que no es lo mismo que querer liquidar a una civilización. Para el caso no interesa si esa civilización es "buena o mala", simplemente es colonialista y la respetaremos y usaremos cuando deje de serlo. En nuestros análisis usamos no sólo las contradicciones de clase, sino también "las contradicciones de civilización", que en resumen nos dice que son tres las cadenas que oprimen a nuestros pueblos: Como tres círculos concéntricos encierran colonizando a nuestros hermanos. 1. La cadena de la opresión como clases sociales explotadas, ocupando los criollos las clases sociales explotadoras ; 2. La cadena de la opresión nacional, que confronta el proyecto nacional singular y excluyente de los criollos colonialistas y mestizos aculturados, en contra de nuestro continuum como nación plural y confederacional; y por último, 3. La cadena de la opresión de civilización que Occidente ha impuesto sobre la civilización andina. Tres cadenas de una sola opresión.

El segundo texto (11) dice así: La cultura Occidental fiel a su naturaleza patriarcal y machista, enajena en sus orígenes históricos a la familia y la separa, ubicándola fuera del proceso del trabajo productivo. Extrae, por así decirlo, el proceso productivo del interior familiar, rompiendo lo que vamos a llamar la identidad funcional originaria productiva-reproductiva, lo que la conduce a segmentar a la sociedad en dos sociedades: una sociedad productiva y otra sociedad «doméstica» o reproductiva. Desde ese momento enajena o «extrae» a individuos de dentro de la familia o «sociedad doméstica» para cumplir las funciones «productivas», haciendo sufrir a la familia a lo largo de cierta etapa histórica un proceso de atomización que ha culminado en la llamada familia nuclear, que también está en proceso de desaparición. Y, en segundo lugar, este proceso esquizofrénico de creación de dos sociedades en una, a lo largo de la historia occidental rompe el equilibrio funcional producción-consumo, e inventa el «mercado» y el intercambio como forma de extender la enajenación originaria, puesto que allí se rompe la comunicación directa sujeto-sujeto y surge la intermediación: sujeto - objeto - sujeto, es decir, la comunicación entre los seres humanos a través de la mercancía. Ahora bien, no todas las civilizaciones rompieron esa identidad funcional originaria; es más su desarrollo diferenciado según cada cultura o civilización, representa una gama de fenómenos mucho más complejos que la simple teoría de la «evolución de las clases sociales»; vamos a denominarlos procesos de configuración de tecnologías de organización de la fuerza de trabajo, tema que es materia de mayor profundización y explicación, pero que por el momento nos permite decir que las limitaciones de la sociología y del socialismo real actual están dadas porque los análisis de las contradicciones de clase son insuficientes para explicar la realidad peruana y sus fenómenos actuales.

Esto hace que debamos recurrir al análisis de las contradicciones de civilización que están dadas por las diferentes "tecnologías de organización de la fuerza de trabajo" de las dos Civilizaciones, la Andina y la Occidental, vale decir la estructura y composición familiar y sus múltiples relaciones con las diversas instituciones o estructuras económicas, sociales y políticas de la sociedad peruana. Y aquí no vamos a hacer referencia sólo al Ayllu o trabajo familiar campesino - sería defendernos y no estamos en ese plan- nos referimos por ejemplo, a los «informales», en donde la casi totalidad de acciones son «familiares»; a los PP.JJ. (o barrios marginales), organizados desde su origen por estructuras de parentesco y a mil fenómenos más que los sociólogos tratan de explicar a través de la literatura de José María Arguedas.

Conclusión

Diez gobiernos latinoamericanos -sólo en los últimos siete años- interrumpieron su mandato por deslegitimación y movilizaciones sociales. En los países de mayor población indígena han sido estas poblaciones y sus movimientos los principales protagonistas de las movilizaciones, y ya en Bolivia se viene dando una experiencia de gobernabilidad bajo dirección del movimiento indígena. Se avanza hacia la construcción de Estados Plurinacionales, donde sus Constituciones contemplen los derechos elementales de los Pueblos Indígenas en igualdad de condiciones al de todos los pueblos, pero aún no se diseñan las propuestas del tipo de sociedad que queremos los indígenas para países plurinacionales. Sin embargo, pienso que el tipo de problemas que tenemos que afrontar no tendrán vía de solución si no profundizamos temas como los que aquí estamos comentando muy superficialmente. Los temas que tienen que ver con civilizaciones diferentes son de lo más complicados, sobre todo por el uso de nuevos o más profundos contenidos, a veces para los mismos significantes o, en términos más simples, porque tenemos que ponernos de acuerdo en el uso de un lenguaje común, cosa a la que los intelectuales criollo-occidentales, mestizos y europeos son muy reacios.

En los dos textos antes transcritos podemos identificar dos categorías teóricas principales: Las contradicciones de civilización y las tecnologías de organización de la fuerza de trabajo (organización del tipo familiar). Estos dos conceptos se pueden sintetizar en uno solo: Que las civilizaciones se diferencian unas de otras por las diferentes "tecnologías de organización de las familias para el trabajo productivo y reproductivo" y que una de estas tecnologías de organización es la que divide a la familia humana -la "occidental" por Ej.- convirtiéndola en "sociedad doméstica" y explotando a sus individuos fuera de ella en una "sociedad productiva", para lo cual tiene que inventar además una "sociedad política" o lo que es lo mismo: un Estado opresor. Este organismo o Estado es "opresor" o "de poder" por cuanto sus leyes "descoyuntadas" de las familias ya no se sujetan a las leyes del parentesco, en donde el "afecto humano" tiene un rol de primerísima importancia, sino que se sujetan a las leyes del "intercambio" mercantil (finalmente a las leyes del dinero) que es el factor que en cualquier sociedad va a crear al "individuo solitario" y al "individuo propietario". Es decir, una sociedad que toma estas rutas históricas deviene en un tipo de sociedad que nuestros hermanos indígenas llaman del "cuanto tienes, tanto vales"; aquella "humanidad" que da valor al individuo no por lo que "es", sino por lo que "tiene" en propiedad. Pero el ser humano "es" y "vale" porque pertenece a una familia y a una comunidad, el individuo no "posee" una familia, es al revés, la familia es la que "posee" a sus miembros, menos puede ser el individuo "propietario" de una comunidad, así, nadie "es" por lo que tiene o posee individualmente. De esta forma, de la combinación de estos dos fenómenos en una sociedad "descoyuntada" de la familia como la occidental, de la mezcla del "individuo" con

la "propiedad", es que nace la "propiedad privada absoluta" que es lo que hace padecer a la sociedad occidental el proceso en que cada vez menos personas tienen en sus manos más de la riqueza y de la propiedad mundial, y cada vez más personas tienen menos riqueza y "propiedad"; ésta es la raíz de la pobreza creciente de la humanidad, y esto ha dado paso al imperio del "individuo" cada vez más solitario y a la desaparición paulatina, pero inexorable de la familia y la comunidad humana.

Estamos seguros que nuestras sociedades y culturas indígenas que se resisten a morir en América Latina, son los últimos reductos de supervivencia de la comunidad humana, frente al imperio del individualismo egocéntrico; y son, por tanto, la reserva de las potencialidades humanas de algún tipo de colectivismo científico.

* Javier Lajo Lazo: Economista y Filósofo, de la comunidad campesina de Pochi perteneciente a la etnia Puquina del sur del Perú. Es egresado de la Licenciatura de Economía de la PUCP y actualmente viene cursando el postgrado de Filosofía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima. Dirigente y promotor del movimiento indígena peruano; ha sido co-organizador del I Congreso de Pueblos Indígenas del Perú, Cusco, noviembre de 1997, donde nace la Conferencia Permanente de los Pueblos Indígenas del Perú (COPPIP); fue igualmente responsable del comité organizador de su II Congreso, realizado en Agosto del 2001 en Lima, y ha sido también responsable de la organización del III Congreso realizado en Huamanga, Ayacucho en marzo del 2006, donde nace la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Perú (CONAIP). Ha publicado muchos artículos y ensayos en diferentes diarios y revistas a nivel nacional e internacional, y como Director Fundador de la Revista "Pueblo Indio", del Consejo Indio de Sud América, ha aportado sustancialmente en el desarrollo del pensamiento político y de la filosofía indígena del Perú y la América Andina. Es autor de los libros, "Qhapaq Kuna, más allá de la civilización", Edit. Grano de Arena, Cusco, 1992; "La Soberanía Vulnerada, La lucha por la Independencia continúa", Ediciones Amaro Runa-CENES, Lima 2005, y "Qhapaq Ñan: La Ruta Inka de Sabiduría", Co-Edición de Abya Yala con Tinkuy, Escuela de Gobierno para Líderes Indígenas, Quito, 2005

(1) No concuerdo con H. Dieterich en que la razón de la incapacidad de los intelectuales de izquierda para entender y resolver los actuales problemas políticos de L.A., sea un tema vinculado con un "pensamiento ensayístico en detrimento del rigor analítico del protocolo científico y que, además, se destacan, por lo general, de una organización mono disciplinaria decimonónica y la desligación completa de las ciencias de la naturaleza", o peor aun de su vínculo con el "obrerismo aristocrático". Heinz Dieterich; en la bancarrota de la "izquierda" y sus intelectuales; en <http://www.Rebellion.org>. (2) La tesis postulada por J.C. Mariátegui sobre el campesinado indígena peruano fue aplastada por los teóricos comunistas de su época, fue duramente criticada de "populista" por V. Miroshevsky. Éste calificó a Mariátegui de "Romántico nacionalista" que negaba el papel histórico del proletariado al negarle "su hegemonía en el movimiento revolucionario", al subordinarlo ante "los instintos colectivistas del campesinado peruano" (En "Dialéctica", NS/1 La Habana 1492, p. 56). (3) Un ejemplo macabro de esto es la guerrilla maoísta del Sendero Luminoso en Perú que asesinaba masivamente a los campesinos indígenas "pequeño burgueses" que no querían transitar a la "diferenciación" capitalista entre

"burgueses y proletarios" es parte de la aplicación de este molde teórico marxista de una manera terroríficamente cruenta. (4) Un ejemplo macabro de esto es la guerrilla maoísta del Sendero Luminoso en Perú que asesinaba masivamente a los campesinos indígenas "pequeño burgueses" que no querían transitar a la "diferenciación" capitalista entre "burgueses y proletarios" es parte de la aplicación de este molde teórico marxista de una manera terroríficamente cruenta. (5) Por esto sostenemos que el paso mas importante de los indígenas peruanos ahora es haber deslindado con "la dialéctica". Ver: "El discurso del indianismo: su crítica de la Modernidad y de la Globalización", de Hugo Cancino, donde dice: "... los intelectuales indianistas que trabajan en la reconstrucción de la sabiduría y filosofía ancestral se mueven en un doble horizonte: El de la tradición de sus pueblos y el de la civilización occidental, que ellos explícitamente rechazan, términos, y tópicos de la filosofía occidental. Ellos conocen bien la tradición filosófica clásica como también la de los grandes filósofos de la modernidad como Hegel, Kant y Karl Marx, aunque sus colegas europeos no conozcan ni quieran conocer la filosofía de los pueblos no europeos". Y en otro párrafo dice: "Salvador Palomino, antropólogo y amauta de la etnia Quechua explica que las "contradicciones no antagónicas" significa la complementariedad de dos fuerzas opuestas- y es la característica fundamental que rige eternamente la existencia que rige eternamente la existencia y la dinámica de todos los seres en el universo en las sociedades colectivas y comunitarias", -mientras que la "contradicciones antagónicas- "es sólo característica pasajera que generan las sociedades clasistas del sistema universal, apareció en este sistema y morirá en este sistema", "Filosofía e ideología de la indianidad", CISA-QHECHUA, Perú, 1998,p.7; Es notable constatar la trasposición de categorías y términos de la filosofía occidental al pensamiento indianista. A este respecto la formulación de la "dialéctica como ley general del Universo" y las "contradicciones no antagónicas" se encuentran expuestas en el artículo de Mao Tse Tung de 1957: Acerca de la contradicción. Que se puede ver en: o/marxismo/mao/la_contradicion.htm. (6) Ver: Javier Lajo; "Qhapaq Ñan, La Ruta Inka de Sabiduría", Editorial CENES-Amaro Runa; Lima 2005. (7) Ver: <http://www.rebellion.org> (8) Guillermo Bonfil Batalla, (ed.): Utopía y revolución: el pensamiento político de los indios en América Latina, Editorial Nueva Imagen, México, 1981; Fernando Mires: El discurso de la indianidad. La cuestión indígena en América Latina, Abya-Yala, Quito, Ecuador, 1992; Roberto Santana: Ciudadanos en la etnicidad. Los indios en la política o la política de los indios, Editorial Abya- Yala, Quito, Ecuador, 1995; Héctor Díaz Polanco: Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios, Editorial Siglo XXI, México, 1996; H.C.F Mansilla: Identidades colectivas y procesos de modernización. Los indígenas, el Estado y los cambios contemporáneos en el caso boliviano, "Cuyo", Vol. 16, Anuario de Filosofía Argentina y Americana, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina, 1999, pp. 11-38. (9) Artículo: "Amaro Runa en el Laberinto"; publicado en la Revista «Los caminos del laberinto» N° 4 de Nov. de 1985, Lima-Perú. PUCP. También en el artículo "En Defensa del Indianismo"; publicado en «Unicornio» , suplemento político del periódico «Cambio», el 28/05/90. La mayoría de estos artículos han sido reunidos en el libro de reciente publicación: La Soberanía Vulnerada, Javier Lajo; Ediciones CENES-AMARO RUNA, Lima, 2005. (10) "Tesis de Vilcabamba", Tesis Política del movimiento indígena peruano. www.willkapampa.org. (11) Artículo: "Amaro Runa en el Laberinto"; publicado en la Revista «Los caminos del laberinto» N° 4 de Nov. de 1985, Lima-Perú. PUCP