

Construcciones discursivas acerca de la descolonización en Bolivia. Elementos nacionalistas y matices socialistas en ideologías tradicionales



H. C. F. MANSILLA

Sociedad y Discurso
Número 21: 114-142
Universidad de Aalborg
www.discurso.aau.dk
ISSN 1601-1686

Resumen: Bolivia — como casi todas las naciones en el Tercer Mundo — está cada vez más inmersa en el universo globalizado contemporáneo, cuyos productos, valores y hasta tonterías va adoptando de modo inexorable. En este contexto no resulta fácil distinguir un paradigma propio y genuino de desarrollo de un modelo externo, imitado a partir de los países occidentales más importantes, y menos aun en el terreno de las modas juveniles. El discurso de la descolonización sirve a menudo para encubrir prácticas autoritarias en el campo político y en la vida cotidiana.

Palabras clave: autoritarismo, colectivismo, colonialismo, globalización, identidad, sincretismo

Abstract: Bolivia — like most countries in the Third World — is increasingly immersed into the contemporary globalization process, whose products, values and even follies have been adopted by the Bolivian society in an inexorable manner. In this context it is rather difficult to discern an own and genuine development paradigm from a foreign model (taken from the most important western countries) and even less in the sphere of young fashion. The discourse of decolonization has frequently the function of covering authoritarian practices in the political field and in daily life.

Key words: authoritarianism, collectivism, colonialism, globalization, identity, sincretism

Introducción: la actualidad de la problemática

En varios países latinoamericanos y sobre todo en el área andina se percibe hoy un movimiento político y cultural muy vigoroso que puede ser descrito someramente como la incorporación de las poblaciones indígenas a la vida social de la nación respectiva. No se trata, por supuesto, de un fenómeno enteramente nuevo, pues desde la segunda mitad del siglo XIX existen corrientes que propugnan el renacimiento de las culturas indígenas, su emancipación con respecto a la civilización occidental y hasta su radical autodeterminación política (Arze Quintanilla 1990: 18-33). Esta tendencia, que en Ecuador y Bolivia ha desplegado una extraordinaria fuerza desde el inicio del siglo XIX, ha generado notables

edificios teóricos, que han sido adoptados parcialmente por los exitosos partidos populistas que en ambos países han conseguido llegar al gobierno a través de procesos electorales. Como toda construcción ideológica, los discursos de los movimientos indigenistas y de los partidos mencionados no reflejan de modo fehaciente la compleja realidad social, sino en primer término los anhelos y los prejuicios de sus autores y, de manera más general, los conceptos básicos que subyacen a un modelo cultural de vieja data, denominado aquí como tradicional (en sentido de convencional y rutinario), pero actualizado con la ayuda de los nuevos enfoques de las ciencias sociales (Loayza Bueno 2011a: 93-96, 155-161).

Los fundamentos de estas construcciones discursivas fueron enunciados tempranamente por Pablo González Casanova mediante su teoría del colonialismo interno. El antiguo sojuzgamiento de los españoles sobre los indios se reproduciría hoy en América Latina bajo la modalidad de la dominación de los ciertos nativos sobre otros nativos, es decir: el predominio de la pequeña élite capitalista sobre dilatadas masas de explotados. Esta explotación neocolonial sería más racional y, por ende, peligrosa que la del colonialismo clásico (González Casanova 1969: 221-250, 260, 263). Hoy en día la tarea de los movimientos “progresistas” parece residir en un proceso integral de descolonización, que en Ecuador y Bolivia ha tomado el carácter de un sostenido esfuerzo gubernamental. El concepto de descolonización tiene sentido cuando se refiere a un proceso histórico concreto, con respecto al cual se establece una nueva realidad social, cultural y política que se habría distanciado o eximido de los valores de orientación del periodo presuntamente colonizador. En el caso boliviano este último puede ser entendido como la época colonial española (1537-1825), pero también como el tiempo republicano que se arrastra hasta la actualidad, en el cual las élites privilegiadas habrían impuesto a la totalidad de la nación las normativas del desarrollo originadas en el ámbito occidental, es decir en Europa y Estados Unidos. Ambos procesos, el colonial y el republicano, son vistos por corrientes indigenistas e indianistas como partes complementarias de un mismo impulso imperialista de índole destructiva, que hoy culmina en el llamado colonialismo interno.

Ahora bien: no se puede negar la enorme fuerza social (Loayza Bueno 2011b: 185-214) que acompaña a las teorías de la descolonización (y afines), pues surge de las humillaciones que las sociedades indígenas han sufrido a lo largo de siglos. Estos aparatos conceptuales se basan en memoriales de agravios, típicos de procesos revolucionarios – algunos fundamentados, otros imaginarios –, que derivan su justificación no del carácter racional-

analítico de los mismos, sino de su capacidad de apelar a emociones profundas y de convocar a multitudes de alguna manera prestas a la indignación (Gilly 2012: 60-75). Por otra parte, las naciones andinas — como casi todas en el Tercer Mundo — están cada vez más inmersas en el universo globalizado contemporáneo, cuyos productos, valores y hasta necesidades van adoptando de modo inexorable, de modo que no resulta fácil separar un paradigma propio y genuino de desarrollo de un modelo externo, imitado a partir de los países occidentales más importantes, y menos aun en el terreno de la vida cotidiana. Los propios habitantes de los países andinos (y, en realidad, en América Latina, Asia y África) incesantemente comparan y miden su realidad con aquella del mundo occidental, y ellos mismos compilan inventarios de sus carencias, los que son elaborados mediante la confrontación de lo propio, percibido como la dimensión del subdesarrollo, con las ventajas ajenas. Es superfluo añadir cuál es el paradigma evolutivo, considerado obviamente como tal, para la mayor parte de la población involucrada, opinión que no es compartida por las élites intelectuales de la región andina.

Los grandes imaginarios colectivos se han entremezclados de tal manera, que ya no existen como factores incontaminados el uno del otro. Por ello la contraposición tajante entre ambas culturas puede ser considerada como una operación intelectual, es decir como una interpretación histórica relativamente arbitraria con una intencionalidad política, que en cuanto tal no es compartida por el grueso de la población. Y hay que señalar que los puntos de coincidencia entre los dos imaginarios colectivos son mucho más importantes que los elementos de discordia e incompreensión. Es indispensable señalar, sin embargo, que todo proceso sincretista y toda corriente modernizadora requiere de elementos de compensación para hacer digerible estos tránsitos socialmente dolorosos. Y allí se encuentra la necesidad de revitalizar los mitos profundos de un país, de reinventar y consolidar sus tradiciones. Como dijo Hugo Neira, siguiendo a Cornelius Castoriadis: cada sociedad ama sus mentiras fundadoras (Neira 2008: 31).

Aspectos diversos de la vida cotidiana y el anhelo de descolonización: el mundo de las incongruencias

Desde su introducción por los conquistadores españoles en la década de 1530, el modelo cultural occidental-católico se ha difundido ampliamente por todo el territorio que hoy es Bolivia, determinando la vida urbana, influyendo poderosamente en los campos de la

educación formal, la esfera universitaria e intelectual y el universo religioso y brindando importantes pautas de comportamiento para la vida cotidiana. Su divulgación permanente durante siglos hace literalmente imposible separarlo de la primigenia identidad indígena, ya que, sin hacerlo premeditadamente, millones de bolivianos de casi cualquier origen étnico-cultural y geográfico se sirven de instrumentos creados por la tradición cultural "occidental" y persiguen metas de desarrollo individual y colectivo que han surgido de la misma (Ossio 1990: 162-188). El resultado final constituye un modelo sincretista que determina sobre todo la vida urbana (fenómeno claramente visible a partir de 1952), influyendo en las esferas de la educación, el terreno universitario y académico y el universo del ocio juvenil. Este modelo sincretista ha brindado importantes pautas de comportamiento para la vida cotidiana. Factores de proveniencia occidental, como el uso de la energía eléctrica y los hidrocarburos, los sistemas contemporáneos de transporte y comunicaciones, los parámetros de urbanización y educación, los flujos del comercio exterior, el mundo electrónico de nuestros días y hasta las modas juveniles, representan elementos considerados como "naturales", es decir como pertenecientes a toda la humanidad por derecho propio, y como tales son probablemente irrenunciables.

Debido a estos factores y a su dilatada expansión, la tradición occidental en Bolivia no es considerada por una gran parte de la población como un cuerpo extraño, como una imposición negativa que deba ser combatida o expulsada. Los aspectos centrales de la misma — las pautas del consumo masivo de la actualidad, la estructuración del aparato administrativo-estatal en sus rasgos generales, los productos de la ciencia y la tecnología contemporáneas, las metas normativas de desarrollo en última instancia y la cultura contemporánea del ocio — son compartidos también por casi todos los sectores indígenas del país. Hay que señalar con especial cuidado que las generaciones juveniles, independientemente de su adscripción étnico-idiomática, se preocupan muy poco por la naturaleza y la pureza de los modelos civilizatorios y se pliegan sin problemas a las formas actuales de la cultura del ocio.

Desde hace algunos años, esta tendencia evolutiva está sometida a una fuerte crítica. Una corriente socio-cultural de alcance mundial, que cuenta con la colaboración de partidos políticos populistas, organizaciones no gubernamentales e instituciones de cooperación internacional, postula el renacimiento de los saberes populares, la ideología y las formas organizativas de las sociedades indígenas premodernas, enfatizando, por su parte, las

deficiencias humanas y los peligros históricos asociados al mundo occidental, capitalista y globalizador. Por medio de estas operaciones intelectuales se ha reafirmado inesperadamente la contraposición elemental de los modelos civilizatorios en territorio boliviano. La revitalización de valores y objetivos de las ricas tradiciones indígenas debe ser considerada, empero, dentro de un contexto sumamente complejo donde estas normativas tienden a diluirse o, por lo menos, a mezclarse inextricablemente con orientaciones universalistas provenientes de la exitosa civilización industrial del Norte (Laruta 2006: 25-30). Es remarcable que el renacimiento de las tradiciones propias no ponga en duda para nada los logros técnico-económicos de la modernidad, aunque estos pueden ser vistos como algo ajeno y externo a ese legado. Esta herencia premoderna indígena puede, después de todo, ser rejuvenecida mediante los medios contemporáneos de comunicación y la acción planificada de gobiernos, partidos e instituciones. El renacimiento de la tradición se limita en el caso boliviano a la esfera de la cultura y a la configuración de la vida íntima, familiar y cotidiana, y posee una marcada influencia sobre la cultura política.

La revalorización de corrientes indigenistas, indianistas y populistas tiene que ver con la creciente complejidad de la estructura social boliviana y con la existencia de sectores sociales que pueden ser percibidos como los perdedores del proceso de modernización. Para muchos pueblos indígenas bolivianos y los grupos de urbanización reciente, por ejemplo, lo positivo está todavía encarnado en la homogeneidad social y la unanimidad política, y lo negativo en la diversidad de intereses, la división de poderes, la competencia abierta de todo tipo y el pluralismo ideológico. Por estos motivos a estos sectores no les preocupa el fenómeno del burocratismo (Baptista Gumucio 1976), el embrollo de los trámites (muchos innecesarios, todos mal diseñados y llenos de pasos superfluos), la mala voluntad de los funcionarios en atender al público o el deplorable funcionamiento del Poder Judicial. Soportan estos fenómenos más o menos estoicamente, es decir, los consideran como algo natural, como una tormenta que pasará, pero que no puede ser esquivada por designio humano. Hasta hoy (a comienzos del siglo XXI) ningún partido izquierdista o pensador socialista, ningún sindicato de obreros o empleados, ninguna asociación de maestros, colegio de abogados o grupo campesino, ninguna corriente indigenista o indianista había protestado contra ello. Lo paradójico del caso estriba en que los pobres y humildes de la nación conforman la inmensa mayoría de las víctimas del burocratismo, la corrupción y del mal funcionamiento de todos los poderes del Estado; los partidos de izquierda, los populistas e indigenistas y los

pensadores revolucionarios, que dicen ser los voceros de los intereses populares, jamás se han apiadado de la pérdida de tiempo, dinero y dignidad que significa el más mínimo roce con la burocracia y el aparato judicial para la gente sufriendo y modesta del país.

Este carácter colectivista de la mentalidad boliviana se manifiesta, por ejemplo, en el poco valor atribuido a la vida de personas concretas en el contexto de sujetos ávidos de perjudicar al prójimo. En las calles y carreteras ocurren a menudo terribles accidentes, pero los responsables no son castigados y las causas y las circunstancias de estos percances no son investigadas. Se tomarán medidas serias recién cuando una de estas contingencias signifique una hecatombe con miles de muertos. La tecnofilia de los bolivianos conduce a que los conductores suponen que el manejo técnico de un vehículo es todo lo que tienen que saber sobre el tráfico de automotores, ignorando el derecho de terceros (por ejemplo: de peatones) y desconociendo las normas mínimas de seguridad. La sociedad boliviana premia no sólo un machismo temerario con respecto a la manera de conducir, sino también el acomodo fácil y la integración al modo de vida prevaleciente, y rechaza al disidente, al que piensa y obra de modo autónomo, al que se desvía del grupo y al que exhibe espíritu crítico.

Los intelectuales y los dirigentes populistas han mostrado su carácter conservador-convencional al menospreciar la democracia moderna y al propugnar la restauración de modelos arcaicos de convivencia humana bajo el manto de una opción revolucionaria. Por ello es conveniente mostrar un ejemplo de funcionamiento interno que vale para la mayoría de las organizaciones políticas izquierdistas, populistas e indigenistas en Bolivia. Refiriéndose a la Central Obrera Boliviana (COB), Jorge Lazarte sostiene que la democracia propugnada por ésta que no estuvo orientada por el "derecho al disenso", sino por la "obligación al consenso" (Lazarte 2000a: 244). Esta noción de democracia y su praxis no han estado, empero, limitadas a los tiempos gloriosos de la COB (1952-1985) ni exclusivamente al ámbito sindical, puesto que configuran modos de organización política existentes hasta hoy en dilatados sectores adscritos al populismo descolonizador. La izquierda populista boliviana ha celebrado largamente esta concepción de democracia y sus prácticas y las ha estimado como una alternativa válida frente a la democracia representativa y pluralista de procedencia europea. Este modelo organizativo exhibe, sin embargo, unos vestigios muy serios de la tradición autoritaria: convenciones y rutinas que pertenecen indudablemente al acervo más prístino de la nación, pero que han demostrado ser obstáculos para la convivencia razonable en una sociedad pluralista y altamente diferenciada. La tan alabada democracia directa del

movimiento sindical y de las comunidades campesinas tuvo y tiene una forma asambleística, donde existe plena libertad de palabra, pero que finalmente resulta ser, como afirma Lazarte, "un ejercicio deliberativo entre y para 'iguales'. En la asamblea sólo participaban los que se parecen y formaban parte de una misma colectividad. Es la democracia para los que son homogéneos socialmente. Pero, además, fue el escenario para los iguales 'ideológicamente', es decir para los que pensaban igual o, mejor, tenían una idéntica representación de las cosas, y, por tanto, manejaban los mismos códigos. La asamblea 'expulsaba' de sí todo lo que le era extraño, declarándolo 'enemigo'." (Lazarte 2000a: 245). Lazarte señaló que este asambleísmo solía convertirse en un torneo verbal en torno a quién era más radical e intolerante; en este modelo los activistas (aunque representasen grupos muy reducidos) podían obtener fácilmente el control sobre las asambleas e instaurar la dictadura de los más alborotadores (Lazarte 2000a: 245-246). Es sintomático que este tipo de democracia, reputado en ambientes populistas como alternativa genuinamente directa y participativa, termina habitualmente en manos de una élite muy pequeña y privilegiada, negando todo derecho a las minorías y a los disidentes y favoreciendo las formas más groseras del consenso compulsivo.

Aquí parece útil intercalar un ejemplo histórico. Al asumir el gobierno en 1952 el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) dio paso a una constelación muy común en América Latina y Bolivia, sobre todo en regímenes signados por un populismo con tendencias reformistas, originando fenómenos que se repetirían a partir de 2006. Lo que puede denominarse la opinión pública prefigurada por concepciones nacionalistas, populistas y anti-imperialistas — es decir: la opinión probablemente mayoritaria durante largo tiempo y favorable a procesos de "cambio" — asoció la democracia liberal y el Estado de Derecho con el régimen presuntamente "oligárquico, antinacional y antipopular" que fue derribado en abril de 1952. En el plano cultural y político esta corriente desarrollista-nacionalista (como el primer peronismo en la Argentina) promovió un renacimiento de prácticas autoritarias y el fortalecimiento de un Estado omnipresente y centralizado. En nombre del desarrollo acelerado se reavivaron las tradiciones del autoritarismo y centralismo, las formas dictatoriales de manejar "recursos humanos" y las viejas prácticas del prebendalismo y el clientelismo en sus formas más crudas. Todo esto fue percibido por una parte considerable de la opinión pública como un sano retorno a la propia herencia nacional, a los saberes populares de cómo hacer política y a los modelos ancestrales de reclutamiento de personal y también como un necesario rechazo a los sistemas "foráneos" y "cosmopolitas" del imperialismo capitalista.

Los partidos populistas en función gubernamental, como el MNR a partir de 1952, se han destacado por multiplicar, complicar y encarecer los trámites destinados al público, fenómeno que ha pervivido más de medio siglo. En todo caso llama la atención la continuidad de rutinas y convenciones que sobrevivieron muy robustas todas las reformas modernizadoras. Los populistas han combatido sañudamente a las antiguas "roscas" (grupos sociales y empresariales muy reducidos, privilegiados y excluyentes), pero una vez en el gobierno han sobresalido por la creación de roscas de iguales o peores características. La lucha contra la "oligarquía minero-feudal" hace más de medio siglo encubrió eficazmente el hecho de que estas corrientes radicalizadas detestaban la democracia en todas sus formas y, en el fondo, representaban la tradición autoritaria, centralista y colectivista de la Bolivia profunda, tradición muy arraigada en las clases medias y bajas, en el ámbito rural y las ciudades pequeñas y en todos los grupos sociales que habían permanecido secularmente aislados del mundo exterior.

Los partidos políticos bolivianos, y en primera línea los populistas, jamás fueron acosados por el aguijón de la duda acerca de su actuación gubernamental. Siempre tenían y tienen razón en el momento de emitir un juicio o realizar una actuación. No cambiarán sus hábitos porque desconocen totalmente el moderno principio de la crítica y el auto-análisis. La historia del mundo andino ha conocido muchas alteraciones, pero no ha generado de forma endógena una doctrina de libertades políticas y derechos individuales. Hasta hoy es muy difundida la concepción de que una democracia genuina significa una gran cohesión social y una elevada capacidad de movilización política en pro de objetivos que las élites determinan sin consultar a las masas. La democracia popular del ámbito andino ha significado la realización de un consenso compulsivo y no el respeto a un disenso creador. Partidos y movimientos izquierdistas no han modificado (y no han querido modificar) esta constelación básica. En última instancia, la democracia popular y directa es sólo una cortina exitosa que encubre los saberes y las prácticas tradicionales de estratos privilegiados muy reducidos.

Descolonización como retórica

Los estudios que analizan los procesos sociales de cambio son, por supuesto, indispensables para entender el desarrollo histórico de una comunidad. Igualmente importantes son los enfoques que tratan de esclarecer la continuidad de modelos y pautas de comportamiento a través de los intentos de acelerados y premeditados de reforma social. Grandes pensadores,

como Alexis de Tocqueville, Max Weber y Octavio Paz, han consagrado sus esfuerzos a explicar aquellas tendencias culturales de larga data que permanecen vigentes pese al surgimiento de fenómenos políticos dramáticos, pero de consecuencias ambivalentes. Hay que señalar que la esfera cultural es mucho más reacia al cambio que el terreno de lo técnico: en las ciencias sociales se conoce ampliamente este fenómeno de la inercia histórica de los hábitos culturales. Por ello en el campo de las prácticas cotidianas y algo menos en el área institucional es donde la mentalidad tradicional — la que sobrevive, por ejemplo, a la globalización y la importación de la tecnología — se percibe más agudamente, y donde sus efectos son más perniciosos.

La cultura del autoritarismo, el paternalismo y el centralismo representa hasta hoy uno de los pilares más sólidos e inalterables de la mentalidad colectiva boliviana, y esta cultura no ha cambiado gran cosa desde el último periodo de la era colonial. A esto hay que agregar que estos factores estaban inmersos también en las civilizaciones indígenas prehispánicas, sobre todo en el Imperio Incaico. En cuanto fenómeno histórico de larga duración, la colonia española aprovechó y revigorizó elementos importantes de la cultura política incaica. Los que protestan ahora de manera vehemente contra el colonialismo español reproducen a menudo sus valores de orientación y sus pautas de comportamiento. Por motivos comprensibles, que tienen que ver con la identidad nacional en sentido enfático, esta temática todavía no ha sido estudiada y analizada como se merece por las ciencias sociales bolivianas, lo que constituye una de las carencias más notables en la investigación histórico-cultural.

Lo que llama la atención a partir de enero de 2006 (gobierno de Evo Morales) es la intensificación del carácter conservador de las prácticas políticas del gobierno y de los grupos que lo apoyan. Conservador en sentido de rutinario y convencional, provinciano y pueblerino y, ante todo, autoritario, paternalista y prebendalista. Es obvio que esta constelación no fue creada por el régimen actual, pero sí legitimada y exacerbada. Para ello no se necesita mucho esfuerzo creativo intelectual, sino la utilización adecuada y metódica de la astucia cotidiana. El accionar del gobierno ha sido facilitado por una mentalidad colectiva que, en líneas generales, tiende a la reproducción de comportamientos anteriores, muchos de ellos de carácter verticalista (Lazarte 2000b). Por ello se explica la facilidad con que se imponen el voto consigna, el caudillismo personal del Gran Hermano y la intolerancia hacia los que piensan de manera diferente. Todas las encuestas representativas en torno a la mentalidad prevaleciente han dado como resultado un grado muy bajo de tolerancia con respecto a las

opiniones que divergen de la mayoría ocasional (Seligson 2001; Moreno Morales 2008). Hay que señalar que esta atmósfera general de autoritarismo práctico es fomentada también por la carencia de una consciencia crítica de peso social, por el nivel educativo e intelectual muy modesto de la población y por la existencia de un sistema universitario consagrado a un saber memorístico y convencional, muy lejano de la investigación científica. Aquí se puede cambiar el nombre del país mediante un decreto supremo sin que se presente ninguna oposición seria y sin que los sectores intelectuales articulen ninguna protesta de relevancia social.

El desarrollo de los últimos años ha sido calificado por Moira Zuazo como la ruralización de la política en el país (Zuazo 2009). Habría que añadir que este proceso no conlleva una democratización profunda e institucionalizada de la formación de voluntades políticas en el área rural boliviana, sino una consolidación de prácticas autoritarias habituales de índole inquisitorial. Las tradiciones genuinas no tienen porqué ser las más razonables y las más adecuadas al progreso de una nación. Bajo la instrumentalización gubernamental este legado cultural se transforma en una mentalidad antidemocrática, antipluralista y anticosmopolita y en una visión acrítica, autocomplaciente y edulcorada de la propia realidad. Además: retornan las versiones arrogantes de una sola verdad admitida, que es la irradiada por el aparato estatal. Y esta última se manifiesta bajo la forma del maniqueísmo, que admite únicamente la polarización del juego político en torno al binomio amigo / enemigo. Se combate al enemigo como el mejor modo y el más barato de promover lo propio.

Estos fenómenos habían sido mitigados durante la era de la democracia liberal (1985-2005), pero ahora se nota que el pluralismo y el Estado de derecho eran sólo un barniz delgado y efímero. La ruralización de la vida significa también la pérdida de la urbanidad en el trato social, el descuido de los derechos de terceros, la declinación de la proporcionalidad de los medios y del principio de plausibilidad, la simplificación forzada de procesos complejos, la expansión de un abierto cinismo desde esferas oficiales y la reaparición de formas elementales y hasta primitivas de hacer trabajo político, todo ello bajo el engañoso renacimiento de lo autóctono. Para decirlo claramente: se experimenta una caída civilizatoria, un descenso del nivel cultural que se había conseguido laboriosamente en las últimas décadas. Y todo esto tiene lugar con la ayuda de numerosas organizaciones no gubernamentales (que viven del financiamiento externo) y bajo el aplauso de una buena parte de la opinión pública internacional.

En el fondo es una tendencia a la desinstitucionalización de todas las actividades estatales y administrativas (Gamboa Rocabado 2011: 39). No es casualidad que de modo paralelo se promueva la economía informal, aunque sectores importantes de la misma se encuentran cerca de lo ilegal-delictivo y no fomentan una modernización racional de la economía boliviana. La desinstitucionalización afianza paradójicamente el poder y el uso discrecional del aparato estatal por parte de la jefatura populista. Este acrecentamiento del poder de los arriba (con su correlato inexorable: la irresponsabilidad) sólo ha sido históricamente posible a causa de la ignorancia, la credulidad y la ingenuidad de los de abajo. Este populismo práctico-pragmático brinda considerables réditos políticos, como ya lo demostró la Revolución Nacional de 1952.

Los últimos años en Bolivia han visto la intensificación de fenómenos de vieja data, fenómenos que ahora adquieren el barniz de lo progresista y adecuado al tiempo. Como corolario se puede afirmar que este proceso significa en realidad la supremacía de las habilidades tácticas sobre la reflexión intelectual creadora, la victoria de la maniobra tradicional por encima de las concepciones de largo aliento y el triunfo de la astucia sobre la inteligencia.

Las transformaciones de la identidad en el ámbito indígena

En Bolivia el renacimiento de la etnicidad indígena en nuestros días puede ser visto como el diseño de construir un dique protector contra la invasión de normas foráneas desestructurantes y contra la opresión (aunque sea parcialmente imaginada) de parte del "Estado colonial" (Rivera Cusicanqui: 1990: 9-51; Varnoux Garay 1997: 28-35), ya que, en general, los portavoces indígenas afirman que sus comunidades no han experimentado una modernización que merezca ese nombre, sino un modelo perverso donde un desarrollo parcial ha intensificado los fenómenos de descomposición social, explotación y empobrecimiento. Un proceso nuevo y genuino de desarrollo integral conllevaría una consolidación de la identidad colectiva indígena, preservando sus rasgos ancestrales, pero alcanzando un nivel aceptable de crecimiento técnico-económico. Proyectos de este tipo han sido muy discutidos en toda el área andina en las últimas décadas. En este sentido, y como escribe Franco Gamboa Rocabado, la Asamblea Constituyente boliviana, inaugurada en agosto de 2006, "significaba una respuesta inicial del nuevo gobierno de Evo Morales a las demandas indígenas que parecían haber encontrado una expresión política y representatividad sobre la base de un discurso radical que

declaraba el fin del colonialismo interno, así como el comienzo de visiones multiculturales del Estado boliviano" (Gamboa Rocabado 2007: 3; Gamboa Rocabado 2009).

La etnicidad militante surgió como un cierto triunfo sobre el fracaso general del "Estado colonial", sobre todo en la visión de las organizaciones y corrientes próximas al ámbito rural indígena. Es probable que esta etnicidad militante configure una ideología identificatoria de los líderes y de las élites políticas de las etnias indígenas, y que sea mucho más débil en las masas de los campesinos y de los habitantes urbanos de origen quechua y aymara. La mayor parte de la población indígena boliviana tiene otras preocupaciones cotidianas, centradas en la esfera laboral, y probablemente otros valores de orientación a largo plazo, que se los puede designar sumariamente como la demanda de un mejor nivel de vida, imitando parcialmente los modelos del Norte, sobre todo en los aspectos técnico-económicos. En cambio entre los políticos, los ideólogos y los intelectuales indigenistas e indianistas se puede detectar un etnocentrismo acendrado y hasta un racismo excluyente, alimentados por el designio de revitalizar las antiguas religiones, lenguas y costumbres. No hay duda, por otra parte, de que la Asamblea Constituyente boliviana (2006-2008) fue también el campo de pugnas convencionales por espacios de poder político, con un debate específico sobre temas constitucionales cercano a cero y una abierta manipulación de los representantes indígenas de parte de un gobierno con intenciones autoritarias.

Después de largos siglos de amarga humillación y explotación despiadada, es comprensible que surjan corrientes de estas características, que se consagran a una apología ingenua del estado de cosas antes de la llegada de los conquistadores españoles. La realidad histórica, empero, siempre ha sido más compleja y diferenciada, llena de sorpresas, compromisos y retrocesos. No hay duda de que la larga era colonial española y luego la republicana, que continuó algunos elementos centrales de la explotación y subordinación de los indígenas, han generado en las etnias aborígenes una consciencia muy dilatada de nación oprimida, de una injusticia secular no resuelta y de agravios materiales y simbólicos aun vivos en la memoria popular. Se ha producido así un imaginario colectivo altamente emocional, que pese a su indudable razón de ser, a menudo se cierra al análisis racional y al debate realista de su condición actual. La exacerbación de elementos particularistas de parte de los movimientos indígenas, como la demanda de reestablecer y expandir la llamada justicia comunitaria (Cocarico Lucas 2006: 140-142), debilita su posición frente al resto de la nación y combate innecesariamente los aspectos razonables de la modernidad occidental, como la democracia

pluralista, el Estado de Derecho, la institucionalidad de los órganos estatales y el reclutamiento meritocrático dentro de la administración pública. No hay duda de que este imaginario alimentado por factores emotivos refuerza la versión más radical de la identidad colectiva indígena, pero no es favorable a acuerdos práctico-pragmáticos con el ámbito urbano-mestizo y con otros grupos étnicos y tiende más bien a polarizar la vida política y social del país.

Todo esto no quiere menoscabar los logros de las culturas aborígenes ni negar la existencia de derechos comunitarios, y menos aun contraponerlos a los individuales, sino señalar el carácter aun preponderante del colectivismo del mundo indígena boliviano y enfatizar los problemas que experimentan los sectores poblacionales aborígenes en el seno del mundo moderno, donde el individualismo en las más variadas formas (desde positivas como los derechos universales hasta negativas como el consumismo) parece ser la corriente prevaleciente y dominante.

El renacimiento de la identidad indigenista tiene un porvenir ambiguo. Las comunidades rurales campesinas, por ejemplo, están cada vez más inmersas en el universo globalizado contemporáneo, cuyos productos, valores y hasta necesidades van adoptando de modo inexorable. Y, además, sus propios habitantes comparan y miden su realidad con aquella del mundo occidental, y ellos mismos compilan inventarios de sus carencias, los que son elaborados mediante la confrontación de lo propio con las ventajas ajenas. Todas las comunidades campesinas y rurales en la región andina se hallan desde hace ya mucho tiempo sometidas a procesos de aculturación, mestizaje y modernización, lo que ha conllevado la descomposición de su cosmovisión original y de sus valores ancestrales de orientación.

La cuestión de la identidad colectiva debe ser, sin embargo, relativizada dentro del proceso muy marcado de diferenciación social que atraviesa Bolivia en los últimos tiempos. La pobreza compacta y la uniformidad dentro de las comunidades indígenas, que eran ciertamente las características predominantes de estos grupos hasta la primera mitad del siglo XX, han sido desplazadas por una estructura social que abarca diferentes estratos sociales en sentido financiero-económico, educativo (Rodríguez García 2012: 25-59), político y domiciliario. Las élites indígenas, que entre tanto han surgido con extraordinario vigor, configuran los vehículos más rápidos y eficaces para la disseminación de los standards de la modernidad y de los valores universalistas que se originaron en el seno de la civilización

occidental. Estas élites, partidarias en general de la empresa privada y del modelo capitalista, son las primeras en abrazar las pautas de comportamiento y las ideas prevalecientes en las sociedades metropolitanas del Norte, que poco a poco llegan a ser vistas como normativas más o menos propias de la toda la comunidad indígena correspondiente. La preservación de la tradicionalidad queda restringida a los estratos sociales de ingresos inferiores y menor acceso a la educación formal contemporánea.

La identidad como ideología compensatoria

Como en muchos ámbitos culturales a lo ancho del planeta y por vía de compensación (ante los males del presente) se supone que las culturas que florecieron antes de la dominación europea eran un dechado de virtudes desde la perspectiva de la vida colectiva: las ideologías nativistas y reivindicacionistas celebran sobre todo la solidaridad social, la igualdad fundamental entre los habitantes y la armonía entre aquellas civilizaciones y los procesos naturales. Pero esa armonía social, un notable nivel de vida y la igualdad de todos los integrantes de las culturas prehispánicas representan probablemente imágenes actuales que los ideólogos del renacimiento indígena atribuyen a los antiguos regímenes anteriores a la conquista. Se trata de tradiciones inventadas o, por lo menos, altamente modificadas para satisfacer las necesidades del presente. Esta visión embellecida y edulcorada del pasado tiene un enorme peso para la configuración de la identidad de las etnias indígenas: esta cosmovisión brinda una explicación relativamente simple de su pasado y una base creíble de sus demandas políticas actuales. Hasta en el campo de la ecología, esta concepción genera ventajas nada desdeñables, como la pretensión de ejercer una especie de gestión ambiental sobre amplios territorios, gestión que no está exenta de intereses comerciales muy prosaicos. En este contexto no es de asombrarse que pensadores y sociólogos de tendencias marxistas e indigenistas no pierdan una palabra sobre los resabios autoritarios y muchas otras prácticas irracionales en las comunidades campesinas indígenas.

Una gran parte del discurso indigenista es probablemente una ideología en sentido clásico, es decir: un intento de justificar y legitimar intereses materiales y prosaicos mediante argumentos históricos que pretenden hacer pasar estos intereses particulares de grupos (que empiezan a organizarse exitosamente) como si fuesen intereses generales de las naciones indias. Las "reivindicaciones históricas" de los pueblos indios son, por lo menos parcialmente,

ensayos normales y corrientes para dar verosimilitud al diseño de controlar recursos naturales y financieros — como es el caso de la tierra, los bosques y los hidrocarburos — de parte de sectores políticos que han advertido las ventajas de la organización colectiva. Nociones claves como autodeterminación de los pueblos, devolución de territorios y autonomía administrativa resultan ser, en muchos casos, instrumentos políticos habituales en la lucha por recursos cada vez más escasos (Zúñiga Navarro 1998: 142-153). Los que hablan en nombre de los pueblos indígenas y de los movimientos sociales persiguen en el fondo objetivos muy convencionales: poder y dinero.

En lo referente a la vida cotidiana el discurso indigenista brinda asimismo una visión unilateral, embellecida y apologética de las normativas practicadas: "La solidaridad, el respeto, la honradez, la sobriedad y el amor" constituirían los "valores centrales, piedras fundadoras de la civilización india", mientras que las normativas de la civilización occidental son descritas como "egoísmo, engaño, desengaño, apetito insaciable de bienes materiales, odio; todo lo cual prueba la historia y lo comprueba la observación diaria de la vida urbana — reducto y fortaleza de la invasión occidental" (Bonfil Batalla 1990: 197) en claroscuro radical que privilegia el mundo rural y que refuerza una identidad debilitada y amenazada, pero que no toma en cuenta la complejidad de la esfera urbana parcialmente modernizada donde hoy habitan amplios sectores de indígenas. Esta ideología, demasiado transparente en su intención de reivindicar un pasado sin mácula, no considera los procesos de mestizaje y de diferenciación de la estructura social que caracterizan a toda América Latina desde hace mucho tiempo.

Para el debate (Albó / Barrios 1993; Albó / Barrios 2006) sobre la identidad contemporánea de las comunidades llamadas originarias en Bolivia es importante llamar la atención sobre el deterioro de los valores normativos de origen vernáculo y su sustitución por normativas occidentales. En el presente los indígenas anhelan un orden social modernizado muy similar al que pretenden todos los otros grupos sociales del país: servicios públicos eficientes, sistema escolar gratuito, acceso al mercado en buenas condiciones, mejoramiento de carreteras y comunicaciones y entretenimiento por televisión. Hasta es plausible que los indígenas vayan abandonando paulatinamente los dos pilares de su identidad colectiva: la tierra y el idioma. Para sus descendientes una buena parte de los campesinos desea profesiones liberales ciudadanas y el uso prevaleciente del castellano (y el inglés). Los habitantes originarios no se preocupan mucho por lo que puede llamarse el núcleo

identificadorio de la propia cultura, sino que actúan de modo pragmático en dos esferas: en la adopción de los rasgos más sobresalientes del llamado progreso material y en el tratamiento ambivalente de sus jerarquías ancestrales, que van perdiendo precisamente su ascendiente político y moral ante el avance de la civilización moderna.

La legitimidad de muchas de las reivindicaciones étnico-culturales está fuera de toda duda. De este hecho se aprovecha la izquierda con notable virtuosismo. Por ello hay que considerar algunos de los aspectos concomitantes de este problema. Me refiero en primer lugar a la cultura del autoritarismo en las comunidades indígenas, a los vínculos entre el resurgimiento étnico y los recursos naturales, el asunto de la productividad laboral y la dimensión de las metas últimas de desarrollo. Las civilizaciones precolombinas no conocieron ningún sistema para diluir el centralismo político, para atenuar gobiernos despóticos o para representar en forma permanente e institucionalizada los intereses de los diversos grupos sociales y de las minorías étnicas. La homogeneidad era su principio rector, como puede detectarse parcialmente aun hoy en el seno de las comunidades campesino-indígenas. Esta constelación histórico-cultural no ha fomentado en estas latitudes el surgimiento autónomo de pautas normativas de comportamiento y de instituciones gubernamentales que resultasen a la larga favorables al individuo y a los derechos humanos como los concebimos hoy. También entre los militantes progresistas hay tabúes, aun después del colapso del socialismo. Así como antes entre marxistas era una blasfemia impronunciable achacar al proletariado algún rasgo negativo, hoy sigue siendo un hecho difícil de aceptar que sean precisamente los pueblos originarios y los estratos sociales explotados a lo largo de siglos — y por esto presuntos depositarios de una ética superior y encargados de hacer avanzar la historia — los que encarnan algunas cualidades poco propicias con respecto a la cultura cívica moderna y a la vigencia de los derechos humanos. En este campo las corrientes de izquierda sólo se preocupan por consolidar los aspectos autoritarios en el mundo indígena.

En Bolivia los conflictos étnicos han adquirido en los últimos años una notable intensidad porque la llamada etnicidad sirve como vehículo e instrumento de justificación para pugnas por recursos naturales cada vez más escasos, como tierra, agua y energía. Y el máspreciado a largo plazo es el menos elástico: la tierra. Aunque estos procesos evolutivos no pueden ser anticipados con precisión, parece que nos estamos acercando lentamente a un estadio histórico donde estas frustraciones acumuladas van a ser cada vez más agudas y, por lo tanto, el peligro de una agresión violenta va a ser mayor. Frente a este conjunto tan

complejo de problemas (repetimos: autoritarismo cotidiano de las culturas originarias, etnicidad como vehículo para pugnas redistributivas, representación política de los indígenas en manos de mestizos astutos, pobreza de metas normativas de largo plazo en los modelos de desarrollo), la izquierda boliviana no propone ninguna solución de fondo, sino paliativos, como ser una representación indígena mayoritaria para la probable Asamblea Constituyente y la elección de los diputados según un arcaico sistema colectivista de usos y costumbres en las comunidades rurales que no han sido tocadas por el soplo de la modernidad.

Empero el problema de la etnicidad es más complejo aun. Las etnias aborígenes (y sus portavoces izquierdistas) que dicen pretender un modelo propio sin las detestables influencias occidentales, quieren modernizarse según el modelo occidental, manteniendo sus tradiciones sólo en ámbitos residuales (como el folklore y la familia). Lo que realmente parecen anhelar es el acceso al mercado, la educación moderna y un mejor nivel de vida. Según todas las encuestas realizadas, las etnias indígenas desean adoptar las últimas metas normativas de proveniencia occidental (modernización, urbanización, educación formal, nivel de vida). Las comunidades indígenas adoptan esas normativas occidentales como si fuesen propias, recubriéndolas de un barniz de etnicidad original. Estas comunidades están ya fuertemente influidas por procesos acelerados de cambio y modernización. Se percibe una tendencia creciente a adoptar los rasgos individualistas y consumistas de la moderna cultura occidental. Sobre y contra esta corriente los militantes izquierdistas no tienen nada que decir.

En este contexto no es de asombrarse que pensadores y militantes revolucionarios no pierdan una palabra sobre los resabios autoritarios y muchas otras prácticas irracionales en las comunidades campesinas. La convivencia con los otros sectores poblacionales empeora hoy en día cuando, por ejemplo, los recursos se convierten en escasos y cuando hay que justificar la lucha por ellos mediante agravios de vieja data, pero que son rejuvenecidos, intensificados y deformados por hábiles manipuladores y en favor de intereses particulares y hasta egoístas. En río revuelto ganancia de pescadores: esta es la estrategia general de la izquierda en el contexto boliviano actual.

No hay duda de que la larga era colonial española y luego la republicana, que continuó algunos elementos centrales de la explotación y subordinación de los indígenas, han generado en las etnias aborígenes una consciencia muy dilatada de nación oprimida, de una injusticia secular no resuelta y de agravios materiales y simbólicos aun vivos en la memoria popular.

Esto es aprovechado por la izquierda boliviana para ganar méritos propios a costa de problemas ajenos. Estas tendencias progresistas no presentan soluciones practicable, pero sí han fomentado un imaginario colectivo altamente emocional, que simultáneamente se cierra al análisis racional y al debate realista de su condición actual. La exacerbación de elementos comunitaristas y particularistas debilita los aspectos razonables de la modernidad, como la democracia pluralista, el Estado de Derecho, la concepción de los derechos humanos y la moral universalista (aspectos todos ellos que, como indiqué más arriba, jamás preocuparon a los militantes progresistas). Este imaginario alimentado por factores emotivos no es favorable a acuerdos y arreglos práctico-pragmáticos con culturas diferentes y con otros grupos étnicos. No hay duda de la injusticia que representan enormes sectores poblacionales de excluidos, discriminados y marginales, pero el retorno al irracionalismo histórico-social y el fomento de posiciones comunitaristas extremas sólo conducirán al debilitamiento de las etnias aborígenes y a su permanencia en situaciones de desventaja. Especialmente grave es el rechazo de lo "occidental" que engloba algunos valores normativos irrenunciables, como ser el principio de rendimiento, la protección del individuo y la tolerancia ideológica.

La identidad de las corrientes de izquierda

A partir de 1952 y hasta la introducción del modelo neoliberal en 1985, la identidad mayoritaria de las corrientes de izquierda boliviana estaba constituida por una mixtura de nacionalismo y socialismo, como fue lo usual en numerosos países latinoamericanos. Pese a todas sus diferencias internas, era un movimiento social de amplio espectro y considerable arrastre de masas, favorable a un acelerado desarrollo técnico-económico, a la estatización de los principales medios de producción y a la acción planificadora del Estado. Las tendencias socialistas y comunistas, representadas por varios partidos políticos, junto a innumerables grupos menores, menospreciaban el legado liberal-individualista y la democracia liberal-representativa, y tenían como objetivo una modernización acelerada dirigida por un Estado centralizado y poderoso, pero restringida a sus aspectos técnico-económicos. Sectores nacionalistas de considerable peso estaban adscritos a valores de orientación muy similares.

En el campo de la cultura política se puede afirmar que las corrientes izquierdistas y las nacionalistas perpetuaron elementos del legado histórico con marcado carácter autoritario. Los pensadores izquierdas asociaron la democracia liberal y el Estado de Derecho con el régimen

presuntamente "oligárquico, antinacional y antipopular" que habría sido establecido desde la fundación de la República en 1825. Entre 1952 y 1985 y en el plano político-cultural estas corrientes socialistas y nacionalistas promovieron un renacimiento de prácticas autoritarias y el fortalecimiento de un Estado omnipresente y centralizado. A partir de 1952 y en nombre del desarrollo acelerado, el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) y los partidos que le sucedieron en el gobierno reavivaron las tradiciones del autoritarismo y el centralismo, las formas dictatoriales de manejar "recursos humanos" y las viejas prácticas del prebendalismo y el clientelismo en sus formas más elementales y evidentes. Estos elementos configuraban la parte central de la mentalidad de estas corrientes y, por consiguiente, de su identidad central.

Los izquierdistas en Bolivia – como en gran parte de América Latina – se imaginaron una aceleración del tiempo histórico y creyeron que la revolución y el socialismo eran metas al alcance de la mano, y no se preocuparon, en consecuencia, por los avatares de la democracia en el ámbito institucional, práctico y cotidiano. Este mismo programa era el propugnado por la izquierda pro-cubana y por innumerables individuos imbuidos de un romanticismo revolucionario afín al misticismo guevarista (Vezzetti 2009; Carnovale 2012: 88-101). Se puede constatar una disociación entre (a) el ideario y los hábitos nacionalistas y socialistas, por un lado, y (b) las prácticas institucionales de la democracia moderna y del Estado de Derecho, por otro. Lo preocupante es que es esta separación entre la ideología revolucionaria y la democracia pluralista se transformó paulatinamente en un factor esencial de la identidad nacionalista-socialista en Bolivia y en buena parte del Tercer Mundo, factor que hasta hoy juega un rol preponderante en la formación de la mentalidad de los grupos y las corrientes socialistas, y, por ende, de su identidad colectiva. Lo mismo puede afirmarse, con ciertas reservas, del nacionalismo revolucionario. Paulatinamente, en los últimos veinte años, este modelo de pensamiento ha adoptado elementos centrales del indigenismo tradicional y, como resultado global, comparte ahora la concepción del colonialismo interno.

Como se sabe, numerosos intelectuales y militantes izquierdistas ingresaron – sin escrúpulos éticos o intelectuales – a la función pública bajo los regímenes neoliberales, sobre todo a partir de 1993. Algo similar se repitió después de enero de 2006. Muchos de ellos entraron al servicio del gobierno populista, igualmente sin escrúpulos éticos o intelectuales, pero tampoco contribuyen a cerrar la brecha entre los hábitos convencionales de la izquierda y los valores de la democracia pluralista y del Estado de Derecho. Se puede constatar una actitud esquizofrénica de los militantes progresistas cuando actúan como funcionarios

estatales: por un lado fomentan activamente la implementación de reformas modernizadoras y, por otro, preservan viejas rutinas tradicionales. Pocos de estos intelectuales han sido acosados por el aguijón de la duda acerca de su praxis política. Siempre tenían y tienen razón en el momento de emitir un juicio o realizar una actuación. No cambiarán sus hábitos porque desconocen totalmente el moderno principio de la crítica y el auto-análisis. Esta temática es relevante para la cuestión de la identidad grupal por la razón siguiente: el comportamiento y los valores de orientación de los dirigentes de los nuevos movimientos sociales y de los líderes de los partidos izquierdistas y populistas son muy similares a los señalados y criticados aquí, pues en el fondo todos los individuos involucrados provienen de una tradición cultural muy parecida. La característica distintiva de los militantes de corrientes izquierdistas es la falta de una tradición crítica, moderna, abierta a la ciencia, al análisis y al cuestionamiento de las propias premisas. No hay duda de que los izquierdistas y los nacionalistas podrían haber realizado una labor más efectiva para implantar una actitud básicamente crítica en territorio boliviano. Como dijo Octavio Paz en *El ogro filantrópico* (1979), los intelectuales han estado obsesionados por el poder, "naturalmente" antes que por la expansión del saber.

La declinación de las ideas socialistas clásicas y el estancamiento de los partidos izquierdistas convencionales, como el comunista, ha conducido a la evolución siguiente, que, por otra parte, es indispensable para comprender la "nueva" identidad de las izquierdas bolivianas. Las diferentes fracciones de nuestra izquierda han descubierto la relevancia de las cuestiones étnico-culturales con algún atraso, pero ahora se han consagrado a esta temática con una intensidad curiosa y hasta agresiva. Casi toda la actividad de la izquierda boliviana a comienzos del siglo XXI tiene que ver con asuntos y motivos asociados a las etnias llamadas originarias, un apelativo reciente, inexacto y premeditadamente ambiguo. Comprender la izquierda hoy significa entender sus vínculos con el movimiento étnico-cultural, ya que todo el antiguo culto de lo proletario y obrero ha sido echado por la borda. En otras palabras: el marxismo revolucionario latinoamericano y también el marxismo clásico, de cuño libertario, humanista e individualista, han sido reemplazados por oscuras invocaciones a la etnia, la tierra y el colectivismo, y la inspiración crítica y analítica del llamado socialismo científico ha sido sustituida por confusas teorías étnico-colectivistas, cuyos rasgos más llamativos son la oscuridad conceptual, la carencia de una estructura lógica y el estilo enrevesado. Sus representantes más leídos en Bolivia son Enrique Dussel y sus discípulos de la Filosofía de la Liberación (Bautista 2006; Dussel 2006).

En este contexto no es superfluo señalar la función nefasta que han cumplido algunos antropólogos y científicos sociales "progresistas", exacerbando el rol de las identidades grupales y enfatizando (o a veces creando) las diferencias — y las animosidades — entre grupos étnicos. Se debe a ellos la doctrina, ahora oficial, de que en Bolivia habrían 36 naciones (36 etnias 2007: 4-38), número mágico de dudosa consistencia. No se trataría de tribus, etnias o nacionalidades, sino de naciones plenas, aunque varias de ellas no lleguen a contar ni cien habitantes en su totalidad. En el fondo se halla la vieja rutina de los intelectuales politizados de hablar en nombre de los "oprimidos", canalizar los recursos financieros que brinde la administración de los recursos naturales que se convertirían en la propiedad de esas "naciones" y monopolizar la gestión de los fondos provenientes de la cooperación internacional.

El caso de la justicia comunitaria

Un ejemplo de autoritarismo práctico disfrazado de diferencia cultural se da en Bolivia. Desde fines del siglo XX se expande la concepción de una justicia indígena, comunitaria, expedita y no burocrática, que estaría más "cercana al pueblo" y que sería más equitativa y legítima que la enrevesada "justicia occidental" (Orías Arredondo 2006: 36-39). Para las teorías del relativismo axiológico y del multiculturalismo convencional — como afirma el jurista boliviano Edwin Cocarico — no existe un "metacriterio" por encima de todos los sistemas judiciales que permitiese establecer una gradación o jerarquía de los mismos y menos aun emitir un dictamen valorativo sobre ellos. Todos los modelos de jurisprudencia serían equivalentes entre sí y deberían ser calificados y, si es necesario, criticados sólo por sus usuarios y víctimas. La justicia occidental sería superflua en la región andina, pues carecería de "legitimidad para la cosmovisión indígena" (Cocarico Lucas 2006: 140-142). De este modo los habitantes de los Andes, por ejemplo, tendrían todo el derecho para suponer que su justicia indígena comunitaria es superior a las prácticas judiciales tomadas de la tradición occidental y que debería ser utilizada preferentemente a los sistemas actuales de jurisprudencia (Ossio / Ramírez 1998).

Esta doctrina merece ser analizada más detalladamente a la vista de los problemas surgidos en la realidad cotidiana donde funcionan aun estos modelos, como en las zonas rurales andinas y allí donde su revitalización ha sido designada como prioridad de nuevas

políticas (por ejemplo en Ecuador y Bolivia a partir de 2006). Mediante las explicaciones de sus propugnadores (Ticona 2007: 6a) y en base a la experiencia cotidiana se puede afirmar lo siguiente. Los sistemas comunitarios de justicia corresponden a órdenes sociales relativamente simples, típicos de un ámbito pre-urbano e históricamente estático, para los cuales es extraña la división y separación de poderes del mundo occidental. No conocen diferencias entre derecho civil, penal, mercantil, contencioso-administrativo, etc., y consideran que estas distinciones son negativas en cuanto fuentes de iniquidad, enmarañamiento y trampas legales. No contemplan ninguna posibilidad de apelar a instancias superiores y presuponen, por consiguiente, la absoluta corrección y verdad de la primera y única sentencia judicial. Las autoridades comunitarias (rurales) pre-existentes son simultáneamente policías, fiscales, defensores y jueces.

Estos sistemas de justicia no conocen organismos especializados ni personal formado profesionalmente para administrar justicia. Generalmente es la autoridad preconstituida o la asamblea de la localidad campesina la que oficia de tribunal. No existe una estructura normativa mínima (un protocolo) para el inicio, el despliegue y la conclusión de un "juicio". Los acusados no disponen de una defensa (abogado) que conozca los códigos informales que, por más rudimentarios que sean, determinan el comportamiento de los habitantes — y por lo tanto de los jueces — de esas comunidades; esta protección es indispensable para el acusado, pues hasta en la sociedad más transparente y justa se cometen abusos e irregularidades. La praxis diaria de la justicia comunitaria en el ámbito andino sugiere que los "procesos" están librados a los ánimos del momento y a la efervescencia popular de la asamblea local que actúa como tribunal, a los raptos de emoción que en general son manipulados hábilmente por los caciques y caudillos locales de turno. Es evidente que todas estas carencias "formales" afectan los derechos de los acusados.

Esta doctrina favorable a la justicia comunitaria hace pasar un desarrollo incipiente (y deficiente, si se lo mide en comparación a sociedades más complejas y desarrolladas), como si fuera la última palabra de la evolución de los modelos de administrar justicia y la manifestación de un concepto de justicia y equidad que no sólo es considerado como distinto de la visión occidental, sino como una versión más veraz y adelantada de una justicia espontánea, no burocratizada y no corrompida por las detestables prácticas legales de la cultura europea. Según un destacado jurista, los latigazos, los trabajos comunales obligatorios,

"la expulsión de la comunidad o excepcionalmente la pena de muerte" tienen una finalidad "esencialmente resocializadora" (Cocarico Lucas 2006: 145).

El principio doctrinario que subyace a este modelo de jurisprudencia es estrictamente colectivista y anti-individualista. No existen culpables individuales, pues "todos somos culpables", como señala la propaganda oficial del Ministerio de Justicia en Bolivia. Se diluye así toda responsabilidad individual en la comisión de delitos, y de ahí se deriva la poca utilidad de un sistema racional de jurisprudencia. Esta justicia constituye, en realidad, un procedimiento para disciplinar a los habitantes de la comunidad e igualar sus comportamientos según un molde no escrito, nunca explicitado claramente, pero que induce a pautas normativas colectivistas que no son puestas en cuestionamiento (lo que ya representaría un acto individual de rebelión). En las sentencias prácticas se privilegia el castigo colectivo, por ejemplo contra la familia o el clan del culpable, que tiene que tomar a su cargo una parte importante de la culpa y del resarcimiento de daños.

El resultado práctico es un retorno a formas prerracionales de justicia. La expulsión de la comunidad es vista como el castigo más duro, porque esta separación, temporal o definitiva, significa la muerte moral para el culpable. No se contempla un sistema de detención o de prisión. Las penas dictadas son generalmente castigos físicos inmediatos (latigazos, picota, cepo) y el resarcimiento material del daño. Los castigos corporales consuetudinarios son percibidos como una modalidad más humana y más progresista que las penas de prisión. Se asevera que el encierro "occidental" representa también un castigo tanto físico como psicológico, más grave que los latigazos, pues bloquea "el horizonte de visibilidad del condenado (Cocarico Lucas 2006: 139)". La lesividad con respecto a los castigados sería mucho mayor en la justicia occidental. Las labores comunales obligatorias (una de las formas usuales de castigo) podrían ser percibidas desde la óptica occidental como trabajos forzados, pero, como el condenado no es privado de su libertad, constituirían un modelo muy avanzado de resarcimiento de daños (Cocarico Lucas 2006: 140). No se contempla una investigación objetiva y pericial de los delitos imputados ni se investigan las pruebas. En lugar de la investigación pericial de los antecedentes, la justicia comunitaria recurre a menudo a los oráculos y a rituales religiosos y mágicos para averiguar la "verdad" de cada caso. Estos procedimientos se parecen a las pruebas de valor y a las ordalías de la Edad Media. La palabra del acusador está contra la palabra del acusado. Se presume que los miembros de las

comunidades rurales y campesinas no mienten y que, por ello, la búsqueda de la verdad es algo muy simple y rápido.

Todas las comunidades campesinas y rurales en la región andina se hallan desde hace ya mucho tiempo sometidas a procesos de aculturación, mestizaje y modernización, lo que ha conllevado la descomposición de su cosmovisión original y de sus valores ancestrales de orientación; la justicia comunitaria no está al margen de esta evolución. Cada vez es mayor el número de indígenas que acuden directamente a la "justicia occidental" (la regular del Estado respectivo) o que mediante esta última tratan de modificar fallos adversos de la justicia comunitaria. Este parece ser el desarrollo histórico "normal" cuando una sociedad gana en complejidad.

En numerosos casos, cuando no en la mayoría, la "sentencia" se limita a reconocer una posición intermedia entre la versión del acusado y la del acusador, como si esto fuera el descubrimiento de la verdad factual, lo que favorece claramente la actuación de los astutos, ya que estos, sólo con formular la acusación, tienen ganada la mitad de la partida. En caso de violación, por ejemplo, existe el notable consuelo de que el violador es obligado a casarse con la víctima. Simultáneamente se evita algo "inhumano" como la prisión, así que el asesino confeso y convicto es obligado únicamente a resarcir el daño a la familia del asesinado (y sólo en el modesto marco de sus posibilidades financieras).

Todo esto no puede ser considerado como un paradigma de justicia diferente y valioso en sí mismo, una alternativa válida a la corrupta y retorcida justicia occidental. Se trata, en el fondo, de modelos subcomplejos de administrar una justicia elemental. En sentido estricto la justicia comunitaria resulta ser un mecanismo convencional y rutinario de disciplinamiento social.

Consecuencias teóricas generales

No debemos aceptar, por todo esto, los teoremas doctrinales tan expandidos hoy en el Tercer Mundo y legitimados por el relativismo axiológico, que partiendo de la diversidad de culturas y de la presunta incomparabilidad de las mismas, declaran como posible y deseable la instauración de una cultura "descolonizada" (Soliz 2012: 126-137). Este relativismo parece consolidado por las versiones más audaces del pensamiento postmodernista. Por ello hay que

examinar la curiosa, pero enorme popularidad de que goza, sobre todo en ambientes intelectuales bolivianos, la mixtura de Marx, Heidegger, la Teología de la Liberación y el antiliberalismo, porque esta combinación satisface necesidades psíquicas de primer orden y corresponde a dilatados prejuicios político-culturales. Amparándose en concepciones similares, algunos autores, cada vez más influyentes en el área andina, ponen en duda la necesidad de introducir y consolidar la moderna democracia pluralista y representativa, pues sería un fenómeno "foráneo", propio de la civilización occidental. Las culturas andinas autóctonas habrían creado sus propias formas de democracia directa y participativa, sin necesidad de un proceso de institucionalización. De ahí hay un paso a rechazar toda mención del autoritarismo inmerso en las tradiciones políticas del mundo andino y a postular la tesis de que elementos centrales de la vida democrática contemporánea (el sentido de responsabilidad, el concepto de libertad, los derechos básicos, la tolerancia entre grupos plurales) deben ser vistos y comprendidos desde otra óptica, que supera el marco institucional y que presuntamente se "abre" a otras vivencias más profundas y directamente corporales, como la discriminación, la desigualdad y la pobreza (Samanamud Ávila 2006: 98). La popular alusión a la discriminación, la desigualdad y la pobreza, cuya existencia está por encima de toda duda, sirve hábilmente para exculpar y expurgar a la cultura andina de factores antidemocráticos y para dejar de lado hábilmente la problemática del autoritarismo cotidiano.

En Bolivia el ámbito de la cultura occidental es pintado como una civilización decadente, superficial, materialista, sin raíces y sin sueños, que habría destruido, por ejemplo, el vigor y la unidad espirituales de las civilizaciones prehispánicas. Esta corriente reconoce los avances científico-técnicos de los países occidentales, pero censura la falta de una gran visión histórica y religiosa, que vaya más allá de los afanes cotidianos. Este desdén por la democracia contiene elementos premodernos y hasta pre-urbanos. La democracia en cuanto sistema competitivo, en el cual los partidos luchan abiertamente por el poder y donde la resolución de conflictos se produce mediante negociaciones y compromisos, es percibida por sus detractores como un orden social débil y sin sustancia, antiheroico, mediocre y corrupto. En la conformación de una consciencia anti-occidentalista la democracia moderna es vista como el ámbito de los comerciantes y los mercaderes, donde faltan los grandes designios y los propósitos sublimes (Bergel 2011: 152-167).

Finalmente hay que subrayar lo siguiente. La crítica de la modernidad se da sólo después de un encuentro traumático con el ámbito de la civilización occidental (Kodjo 1973).

En el fondo se trata de una posición ambivalente con respecto al mundo europeo: la ambigüedad es, como se sabe, una de las causas más poderosas para sentirse mal consigo mismo y para elaborar ideologías compensatorias respecto de una carencia. Las mismas personas que admiran los logros de Occidente en lo económico, técnico y militar, desprecian sus instituciones políticas, sus prácticas democráticas y su filosofía racionalista. La supremacía que precisamente estos factores han otorgado a la civilización occidental han vulnerado el orgullo colectivo de muchos pueblos del Tercer Mundo y, ante todo, de sus intelectuales: una porción importante de ellos supone que las maquinaciones occidentales han socavado su antigua gloria y que aquellas son responsables por el rol marginal que la civilización andina ha jugado en el mundo globalizado. Es un sentimiento de inseguridad y humillación, unido a un desmembramiento psíquico (admiración y repulsión simultáneamente) y a una ausencia de normativas claras en un mundo de todas maneras sometido a un proceso acelerado de cambio y modernización. El resultado final puede ser descrito como un conflicto de identidad difícil de resolver por la vía pacífica, lo que puede favorecer en el futuro la predisposición a actitudes violentas (Loayza Bueno 2010).

Referencias bibliográficas

- ALBÓ, Xavier / BARRIOS MORÓN, Raúl (1993) (comps.), *Violencias encubiertas en Bolivia*, La Paz: CIPCA / Aruwiyri
- ALBÓ, Xavier / BARRIOS, Franz (2006), *Por una Bolivia plurinacional e intercultural con autonomías*, La Paz: PNUD / NNUU
- Arze Quintanilla, Oscar (1990), “Del indigenismo a la indianidad: cincuenta años de indigenismo continental”, en: José Alcina Franch (comp), *Indianismo e indigenismo en América*, Madrid: Alianza, 18-33
- Baptista Gumucio, Mariano (1976) (comp.), *El país tranca. La burocratización de Bolivia*, La Paz: Amigos del Libro
- Bautista, Rafael (2006), *Octubre: el lado oscuro de la luna. Elementos para diagnosticar una situación histórico-existencial: una nación al borde de otro alumbramiento*. La Paz: Tercera Piel

- Bergel, Martín (2011), “El anti-antinorteamericanismo en América Latina (1898-1930). Apuntes para una historia intelectual”, en: Nueva Sociedad (Buenos Aires), 236, noviembre-diciembre, 152-167
- Bonfil Batalla, Guillermo (1990), “Aculturación e indigenismo: la respuesta india”, en: José Alcina Franch (comp.), Indianismo e indigenismo en América, Madrid: Alianza, 189-209
- Carnovale, Vera (2012), “¿Por un mundo mejor?”, en: Nueva Sociedad (Buenos Aires), 238, marzo-abril, 88-101
- Cocarico Lucas, Edwin (2006), “El etnocentrismo político-jurídico y el Estado multinacional: nuevos desafíos para la democracia en Bolivia”, en: América Latina Hoy. Revista de Ciencias Sociales (Salamanca), 43, agosto, 131-152
- Dussel, Enrique (2006), Veinte proposiciones de política de la liberación, La Paz: Tercera Piel
- Francovich, Guillermo (1980), Los mitos profundos de Bolivia, La Paz: Amigos del Libro
- Gamboa Rocabado, Franco (2007), “Dilemas y laberintos en la Asamblea Constituyente. Cinco tesis políticas para explicar por qué no hubo Constitución el 6 de agosto de 2007”, separata de La Razón, 4 agosto
- Gamboa Rocabado, Franco (2009), Dilemas y conflictos sobre la Constitución en Bolivia. Historia política de la Asamblea Constituyente, La Paz: Fundación Konrad Adenauer
- Gamboa Rocabado, Franco (2011), “Teorías de la democracia en pugna: una evaluación crítica del sistema político en Bolivia”, en: Kas-Contribuciones (La Paz), 1, 9-168
- Gilly, Adolfo (2012), “José María Arguedas, Mario Vargas Llosa y el Papacha Oblitas”, en: Nueva Sociedad (Buenos Aires), 238, marzo-abril, 60-75
- González Casanova, Pablo (1969), Sociología de la explotación, México: Siglo XXI
- Kodjo, Samuel (1973), Probleme der Akkulturation in Afrika (Problemas de aculturación en África), Meisenheim: Hain
- Laruta, Carlos Hugo (2006), “Interculturalidad y democracia”, en: Lazos (La Paz), 1, 2, 25-30

- Lavaud, Jean-Pierre (2007), “El arma de la estadística étnica”, en: Pulso (La Paz), 10 de agosto, 8, 410, 6-7
- Lazarte, Jorge (2000a), “Los mitos del sindicalismo boliviano”, en: HISTORIAS (La Paz), 4, 240-259
- Lazarte, Jorge (2000b), Entre dos mundos. La cultura política y democrática en Bolivia, La Paz: Plural
- Lessmann, Robert (2010), “Bolivien: der steinige Weg zum plurinationalen Staat” (Bolivia: el camino pedregoso hacia el Estado plurinacional) en: Gabriel, Leo / Berger, Herbert (comps.), Lateinamerikas Demokratien im Umbruch (Las democracias de América Latina en cambio radical), Viena: Mandelbaum, 145-163
- Loayza Bueno, Rafael (2010), Racismo y etnicidad en Bolivia, La Paz: Fundación Konrad Adenauer
- Loayza Bueno, Rafael (2011a), El eje del MAS. Ideología, representación social y mediación en Evo Morales Ayma, La Paz: Fundación Konrad Adenauer
- Loayza Bueno, Rafael (2011b), “Descolonizar la mente para hegemonizar el poder: las orientaciones racialistas de la izquierda ‘plurinacional’”, en: Cultura y Ciencia (La Paz), 26, junio, 185-214
- Moreno Morales, Daniel E. (2008) (comp.), Cultura política de la democracia en Bolivia 2008. El impacto de la gobernabilidad, Cochabamba: Ciudadanía / LAPOP / Vanderbilt University
- Neira, Hugo (2008), Teoría y práctica del ensayo, Lima: Siklos
- Orías Arredondo, Ramiro (2006), “Agenda de justicia para la reforma constitucional: algunos elementos de discusión”, en: Opiniones y Análisis (La Paz), 81, noviembre, 11-51
- Ossio, Juan M. (1990), “¿Existen las poblaciones indígenas andinas en el Perú?”, en: Alcina Franch, José (comp.), Indianismo e indigenismo en América, Madrid: Alianza, 162-188
- Ossio, Lorena / Ramírez, Silvina (1998), Justicia comunitaria: propuesta normativa para el reconocimiento de la justicia comunitaria, La Paz: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos

- Rivera Cusicanqui, Silvia (1990), “Democracia liberal y democracia de ayllu”, en: Carlos F. Toranzo Roca (comp.), *El difícil camino hacia la democracia*, La Paz: ILDIS, 9-51
- Rodríguez García, Huascar (2012), “Indigenismo y mestizaje en las políticas educativas bolivianas”, en: *Estudios Políticos (Cochabamba)*, III, 3, febrero, 25-59
- Samanamud Ávila, Jiovanny E. (2006), “La subjetividad política de los jóvenes en la ciudad de El Alto”, en: *T'inkazos. Revista Boliviana de Ciencias Sociales (La Paz)*, 9, 21, diciembre, 95-109
- Seligson, Mitchell A. (2001), *La cultura política de la democracia en Bolivia: 2000*, La Paz: Universidad Católica Boliviana / USAID / Encuestas y Estudios
- Soliz, Carmen (2012), “El otro rostro de América Latina”, en: *Nueva Sociedad*, 238, marzo-abril, 126-137
- Ticona, Valentín (2007), "El delito se resuelve y se castiga en una asamblea indígena", en: *La Prensa (La Paz)*, 5 enero, 6a
- Varnoux Garay, Marcelo (1997), “Identidades culturales y democracia en Bolivia. Apuntes para una reflexión crítica”, en: *Análisis Político (La Paz)*, I, 1, enero-junio, 28-35
- Vezzetti, Hugo (2009), *Sobre la violencia revolucionaria. Memorias y olvidos*, Buenos Aires: Siglo XXI
- Zúñiga Navarro, Gerardo (1998), “Los procesos de constitución de territorios indígenas en América Latina”, en: *Nueva Sociedad (Caracas)*, 153, enero-febrero, 142-153
- Zuazo, Moira (2009), *¿Cómo nació el MAS? La ruralización de la política en Bolivia*, La Paz: Fundación Friedrich Ebert
- “36 etnias de Bolivia” (2007), separata de *La Prensa*, 6 agosto, 4-38