

Mansilla, H.C. F.. **Los procesos de globalización en el Area Andina. Los fenómenos de interculturalidad y la influencia normativa de la modernidad.** *En: Revista Tareas, Nro. 119, enero-abril.* CELA, Centro de Estudios Latinoamericanos, Justo Arosemena, Panamá, R. de Panamá. 2005. pp. 81-100.
Disponible en la World Wide Web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/tar119/man.rtf>



RED DE BIBLIOTECAS VIRTUALES DE CIENCIAS SOCIALES DE AMERICA LATINA Y EL CARIBE, DE LA RED DE CENTROS MIEMBROS DE CLACSO

<http://www.clacso.org.ar/biblioteca>
biblioteca@clacso.edu.ar

LOS PROCESOS DE GLOBALIZACION EN EL AREA ANDINA

Los fenómenos de interculturalidad y la influencia normativa de la modernidad

H. C. F. Mansilla*

*Sociólogo boliviano.

I Preliminares

Se puede afirmar que en el área andina del Ecuador a Bolivia la situación contemporánea está signada -entre otros problemas- por la existencia de tres grandes conflictos trabados inextricablemente entre sí: 1) la lucha por la preservación de lo propio contra los avances de la globalización occidental,¹ 2) la contienda entre diferentes comunidades étnico-culturales por recursos materiales cada vez más escasos y 3) la pugna convencional por espacios de hegemonía política.² Las diferentes variantes de la teoría de la interculturalidad -término por demás ambiguo- se inscriben en la constelación formada por estos conflictos. Teóricamente la interculturalidad se halla inmersa en el debate mayor entre valores particularistas y coerciones universalistas³ y en la discusión sobre la identidad colectiva.⁴

Asimismo, la disputa entre comunitarismo y liberalismo afecta importantes elementos de la interculturalidad. Además, los problemas específicos de interculturalidad están entremezclados con asuntos sociopolíticos del día. En los casos boliviano y peruano, se puede constatar una controversia soterrada, pero aguda, entre la conservación de la tradicionalidad aborígen y los intentos de alcanzar la modernidad a la brevedad posible, controversia no explícita que tiene lugar en el seno de cada comunidad indígena y, en realidad, en la conciencia de innumerables individuos. Esta pugna es particularmente clara y de intensidad mayor en grupos indígenas de urbanización reciente y formación universitaria. Nada de esto es sorprendente, pues se repite muy a menudo en el gran libro de la historia universal.

No hay duda de que casi todos los grupos poblacionales indígenas intentan adoptar, lenta pero seguramente, numerosos rasgos básicos del mundo occidental, sobre todo en los campos de la técnica y la economía. Este designio tiene lugar, paradójica y simultáneamente, con el redescubrimiento de sus valores ancestrales. Lo que finalmente emerge es una amalgama abigarrada y contradictoria que tiene una relevancia decisiva para la configuración de las identidades colectivas del presente. Dicho con otras palabras: en el área andina los fenómenos de interculturalidad han alcanzado una considerable complejidad y una alta intensidad, lo que hace difícil su exposición en pocas palabras y conlleva, además, una fuerte carga emocional y política.

Algunos de los aspectos más importantes de este proceso son las múltiples modificaciones acaecidas en la esfera de la cultura y la mentalidad colectivas. La modernización ha desplazado la relevancia que anteriormente tenían los sistemas religiosos y ha inducido una fuerte tendencia hacia la secularización: en toda América Latina, y no sólo en la región andina, la vida social e individual está cada vez menos

vinculada a los preceptos y los ritos de la Iglesia católica. Las normativas de origen religioso se hallan en franco retroceso, mientras que paulatinamente los valores profanos influyen sobre cada vez más terrenos del comportamiento humano. Se pueden detectar serios intentos de recrear las religiones aborígenes prehispánicas, pero estos esfuerzos se limitan al resurgimiento -arbitrario, por otra parte- de ciertos ritos sociales y procesos adivinatorios, sin relevancia en la vida de las comunidades indígenas.

Por otra parte, en toda la zona andina se ha dado un proceso muy marcado de diferenciación social. La pobreza compacta y la uniformidad dentro de las comunidades indígenas, que eran 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, político y domiciliario. Las elites indígenas, que entre tanto han surgido con extraordinario vigor, configuran los vehículos más rápidos y eficaces para la diseminación de los *standards* de la modernidad y de los valores universalistas que se originaron en el seno de la civilización occidental. Así sea todavía bajo la forma de modas efímeras, las clases altas de las etnias aborígenes 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 toda la comunidad indígena correspondiente. La preservación de la tradición queda restringida a los estratos sociales de menor acceso a la educación formal contemporánea.

Uno de los elementos que más eficazmente contribuye a configurar una identidad moderna es la forma específica cómo la niñez y la juventud son socializadas. En el caso boliviano, tenemos también una muestra de una evolución casi universal⁵: Comparada con generaciones anteriores, la actual juventud, y precisamente aquella de origen indígena, ha gozado de una instrucción primaria más extendida y de mejor calidad, denota un porcentaje substancialmente más alto de absolventes universitarios, habla castellano -a menudo como único idioma- en una proporción significativamente más amplia que sus progenitores, vive mayoritariamente en áreas urbanas y se adhiere a los valores normativos modernos del individualismo y el consumismo. Y está sometida al bombardeo de la "industria de la cultura", es decir a los contenidos uniformizadores y universalistas de los medios modernos de comunicación, en una intensidad mucho más elevada que cualquier generación previa. Es por ello que las generaciones jóvenes de todas las etnias aborígenes en territorio boliviano y peruano tienden paulatina pero seguramente a usar el castellano (español) como idioma primario, tanto en el ámbito familiar como en las áreas del estudio, el trabajo, el esparcimiento y hasta la comunicación con *peer groups* de origen indígena en detrimento de las lenguas nativas. Todos los estudios correspondientes denotan un retroceso de las lenguas vernaculares y un aumento concomitante de la utilización del castellano, un retroceso que no conlleva, sin embargo, un debilitamiento inmediato del sentimiento de pertenencia a una de las grandes etnias aborígenes. A largo plazo, empero, esta tendencia terminará por socavar la noción de diferencias étnico-culturales insalvables, pues el idioma constituye uno de sus pilares irrenunciables.

II Los fenómenos de la alienación contemporánea y el problema del reconocimiento por los otros

Toda esta constelación es el caldo de cultivo ideal para diversos fenómenos de alienación: la conciencia colectiva indígena percibe y sufre la escisión entre la antigua armonía social, cultural y económica de la época premoderna, que se desarrolló lenta y orgánicamente, por un lado, y la diversidad (renovada incesantemente) de acciones colectivas y valores de orientación de la era moderna, por otro. La cosmovisión compartida hasta hace pocos decenios por la mayoría de la población andina era relativamente simple, unitaria y bien expandida. Entre sus valores fundamentales se hallaban:

- a) una religiosidad practicada consuetudinariamente (rica en ritos cuasi-folklóricos y pobre en contenido teológico);

- b) la familia extendida (que actuaba también como un sistema espontáneo de seguridad social, no mediado burocráticamente);
- c) la jerarquías sociales basadas en la tradición histórica y en el origen social-familiar de sus miembros; y
- d) las obligaciones mutuas sancionadas por una ética venerable y por un control social bastante estricto.

La incursión de la modernidad significa ahora la confrontación cotidiana y cambiante con mensajes disímiles, normativas divergentes y paradigmas foráneos, lo que genera los modernos fenómenos de enajenación, por un lado, y la introducción de valores normativos como el principio de rendimiento, el enriquecimiento individual, la familia nuclear y el consumismo masivo, por otro.

De esta constelación emerge necesariamente un fuerte debate sobre interculturalidad e identidad social. Ante todo hay que señalar que el concepto de identidad sólo tiene sentido cuando se refiere y se incluye a lo no-idéntico.⁶ La autoconciencia lograda de sí mismo es aquélla que se “pierde” en el *otro* y por ello se reconoce a sí misma en la alteridad. Lo propio recién puede ser conocido y llegar a ser familiar si lo podemos reconocer en el seno de lo ajeno. El éxito del proceso identificatorio se produce superando la cualidad de la alteridad absoluta: lo ajeno es, en el fondo, lo que aún no ha sido comprendido del todo. En la confrontación con el *otro*, el sujeto tiende a percibirlo primeramente como lo extraño, pero el reconocimiento de lo propio en medio de lo ajeno es paradójicamente lo que permite un conocimiento cabal de uno mismo.

En la actualidad, uno de los problemas centrales de la interculturalidad está vinculado con la temática del *reconocimiento* por el *otro*. Las sociedades andinas han ingresado en el proceso globalizador con vínculos desiguales que las atan a otras culturas: la constelación básica resultante es de una marcada asimetría. Y las culturas dominantes del Norte no reconocen a las sociedades andinas -y menos a las comunidades indígenas- como iguales. Una identidad estable y razonable requiere de comunicaciones e intercambios de variado tipo con los otros, lo que, en el fondo, ejerce la función de consolidar la identidad mediante el reconocimiento por los otros.⁷ Si falta este reconocimiento, puede surgir un complejo de inferioridad que busca inmediatamente mecanismos (y bienes) de compensación, muchas veces de índole agresiva. Esta estrategia puede ser complementada por un renacimiento instrumentalista e interesado de ciertas porciones de la propia tradición, porciones que aparentemente no están contaminadas por lo *otro* y que, según los ideólogos de la pureza cultural, podrían servir de cimiento para la renovación de la identidad colectiva afectada. A partir de abril de 2000, se percibe algunos de estos elementos en el seno de los movimientos sociales y los partidos políticos vinculados a las etnias aborígenes en Bolivia.

El problema del reconocimiento está entrelazado íntimamente con el de los vínculos asimétricos, o dicho de otra manera: en el ámbito andino la conciencia intelectual considera la temática de la identidad como envuelta en la trama de relaciones desiguales entre las naciones altamente industrializadas del Norte y las sociedades subdesarrolladas del Sur, por una parte, y la reproducción de este fenómeno entre los diferentes grupos étnico-culturales dentro del propio país (el colonialismo interno), por otro. Cuando la temática de la identidad irrumpe en el campo de las ciencias sociales latinoamericanas, lo hace en cuanto conciencia de una crisis: así sea como carencia de una identidad generalmente aceptada y sólida o como una meramente dependiente, subordinada y subalterna, que se manifiesta bajo la forma de una máscara.⁸ En este contexto la cuestión no es si esta visión es verdadera o siquiera pertinente; ya que probablemente la mayoría de la población se percibe a sí misma como *subdesarrollada* y dependiente con respecto al mundo metropolitano occidental, su identidad colectiva está traumáticamente ligada a la existencia o la ausencia de un reconocimiento proveniente de las comunidades septentrionales reputadas como el paradigma actual de desarrollo.⁹

III Lo *otro*, la compleja interculturalidad y las presuntas amenazas externas

Es una tarea ardua determinar que es lo *otro* para la sociedad andina. Para las etnias indígenas, desde la época de la conquista española, lo *otro* estuvo encarnado en la civilización proveniente de Occidente, en sus normativas y costumbres, sus instituciones y ideologías. No cabe duda de que se trataba de un *otro*

en cuanto amenaza, que ha encarnado hasta nuestros días el peligro de la extinción material o degradación espiritual de las distintas identidades aborígenes. Para el investigador mexicano *Guillermo Bonfil Batalla*, lo *otro* está representado por la civilización de Europa Occidental, percibida como la suma de lo negativo; la contradicción que marcaría a fuego el Nuevo Mundo sería aquella entre la cultura india y la presencia de Occidente. Más aun: “La definición básica del pensamiento político indio está en su oposición a la civilización occidental. [...] Se niega a Occidente de manera global”.¹⁰ Aunque en Bolivia existen pocos testimonios empíricos para avalar esta tesis en su versión radical, se puede aseverar que en ciertos movimientos indianistas¹¹ la propia identidad grupal está definida *ex negativo* por la oposición a un modelo civilizatorio materialmente exitoso y triunfador. Según esta doctrina no hubo colonización, sino invasión, a la que hay que prestar resistencia de todas formas; el mestizaje, por consiguiente, no sería una nueva y fructífera cultura por derecho propio, sino un producto detestable y degradado de Occidente, al que hay que rechazar tajantemente. Las únicas manifestaciones culturales realmente valiosas en América serían las que provienen del acervo indígena incontaminado, que perviven soterradas en la memoria colectiva de los pueblos indios y en sus prácticas cotidianas. La lucha contra el imperialismo sería, ante todo, una lucha anticolonialista, y por ello el marxismo y el socialismo resultarían insuficientes ya que, por su origen y sus objetivos, no estarían en la facultad de comprender la indianidad.

Esta concepción es válida no sólo para pequeños grupos de intelectuales radicalizados, sino de manera creciente para sectores de los partidos políticos que recibieron un fuerte respaldo de la población indígena en las elecciones de junio de 2002. Pero esto es únicamente una cara de la problemática. En el presente, las situaciones reales son muy distintas de la imaginada por los intelectuales radicales. Por ejemplo: los múltiples nexos existentes entre las comunidades indígenas y la civilización metropolitano-occidental se han transformado en una nueva síntesis de carácter ambivalente, como ha sido la compleja evolución de todo mestizaje a lo largo de la historia universal. Sobre todo en lo concerniente a las últimas metas normativas que hoy en día definen lo que es “desarrollo”, las etnias aborígenes no han querido o no han podido establecer modelos y valores genuinamente propios, originales y diferentes de aquellos surgidos en las naciones del Norte. Las metas de desarrollo generadas por la civilización metropolitano-occidental -la modernización exhaustiva, el alto nivel de consumo masivo, la tecnificación en un contexto crecientemente urbano, acceso a una adecuada educación formal, participación en el mercado nacional, configuración de la vida cotidiana según los parámetros occidentales y un Estado nacional más o menos eficiente-, han sido entretanto acogidas por las comunidades indígenas en forma entusiasta y convertidas en valores orientadores de primera importancia. En este aspecto, las comunidades indígenas en el área andina siguen la pauta establecida por la elite blanca y los grupos mestizos del país respectivo, que siempre se han sentido próximos a abrazar (de manera más o menos lograda o arbitraria) las normativas metropolitanas occidentales. En esta época de presurosas adopciones de las más disímiles herencias civilizatorias e intercambios culturales incesantes con las naciones más lejanas, la confrontación entre lo propio y lo ajeno tiende a diluirse en un mar de ambigüedades, donde es muy arduo establecer categorías científico-analíticas que puedan dar cuenta adecuadamente de una evolución sumamente compleja y hasta contradictoria.

Ahora bien: a las corrientes nacionalistas, nativistas y particularistas de todo tipo -y en el caso andino a las tendencias anti-occidentales de algunas etnias originarias- les asiste un cierto derecho. En una época de fronteras permeables, de un sistema global de comunicaciones casi totalmente integrado y de pautas normativas universales, nace la voluntad de oponerse a las corrientes de uniformamiento y despersonalización. La legítima aspiración de afirmar la propia identidad sociocultural puede, sin embargo, transformarse rápidamente en una tendencia xenófoba, racista, agresiva y claramente irracional, que a la postre pretende la aniquilación del *otro* y de los otros.

Aparte de la propensión ya mencionada de imitar los decursos socio-culturales del mundo metropolitano-occidental, en el mundo andino hay algunos movimientos indigenistas e indianistas que propagan un etnocentrismo acendrado y hasta un racismo excluyente, acompañados por el designio de revitalizar las antiguas religiones, lengua y costumbres. Después de largos siglos de amarga humillación y explotación despiadada, es comprensible que surjan corrientes de estas características,¹² que se consagran a una apología ingenua del estado de cosas antes de la llegada de los conquistadores españoles. En lo referente a la vida cotidiana del presente, las tendencias indianistas brindan, asimismo, una visión unilateral y apologética de los valores de orientación indígenas: “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”.¹³ “La miseria, el hambre, la enfermedad y las conductas antisociales no son herencia de la civilización india, sino productos directos de la dominación. Forman parte de una circunstancia temporal (la invasión), pero no cuentan como rasgos constitutivos de la civilización india”.¹⁴ Se trata claramente del rechazo del *otro* en

nombre de un anticolonialismo ruralista que coloca al campesinado de origen indígena en el centro de la historia como sujeto privilegiado de los “nuevos” decursos evolutivos. Por lo demás, se puede constatar fácilmente que esta contraposición maniqueísta de valores enteramente positivos de un lado y profundamente negativos del otro tuvo y tiene poco que ver con la realidad de cualquier sociedad; por ello es innecesario detenerse aquí y poner las cosas en claro. Se proclama simultáneamente la superioridad moral del indio y la inferioridad correspondiente del europeo, con lo cual, además, se relativizan los logros de Occidente: éstos se hallarían exclusivamente en el terreno material, contaminados por los fines profanos a los que están subordinados.

IV. Nativismo e interculturalidad

Los fenómenos contemporáneos del fundamentalismo, nacionalismo y nativismo surgen como una respuesta creíble y ampliamente aceptada al dilema conformado por los procesos traumatizantes de aculturación y por una identidad colectiva amenazada y, al mismo tiempo, atraída por la civilización del Norte. El nativismo y el nacionalismo poseen, en el fondo, la función de una ideología anticolonialista de modernización,¹⁵ doctrina creada y difundida por las capas medias y sus intelectuales, que anhelan la superación de la tradicionalidad pre-industrial y, simultáneamente, la consecución de la modernidad occidental. El componente ideológico nacionalista sirve evidentemente de cortina de humo, pero también como un mecanismo proveniente de las capas profundas de la tradición que apuntala un sentimiento de identidad colectiva que está en peligro.

Este tipo de argumentación es muy apropiado para las más curiosas falsificaciones historiográficas. El indianismo radical presupone, por ejemplo, la existencia de una sola civilización india en el Nuevo Mundo, de la cual los muchos pueblos y testimonios culturales serían sólo las expresiones regionalmente particulares. Esta única y gran civilización aborígen habría sido fragmentada premeditadamente por las potencias europeas, “estableciendo fronteras, ahondando diferencias y provocando rivalidades. Esta estrategia persigue un objetivo principal, la dominación, para lo cual busca demostrar ideológicamente que en América la civilización occidental se enfrenta a una multitud de pueblos atomizados diferentes unos de otros ... “. “Así la identificación y la solidaridad entre los indios, la indianidad, no es un postulado táctico sino la expresión necesaria de una unidad histórica basada en una civilización común, que el colonialismo ha querido ocultar”.¹⁶ Aunque no hay duda de que las potencias colonizadoras se han servido del antiquísimo principio *divide et impera*, no se puede negar, por otro lado, que las culturas aborígenes prehispánicas han conocido diferencias, rivalidades, guerras y conflictos casi perennes entre sí; con toda seguridad los imperios sudamericanos no sabían nada de los mesoamericanos antes de 1492. El concepto de una ‘indianidad’ solidaria y sin mácula que hubiese abarcado todo el continente y que ahora estuviera intacta entre los comunarios campesinos de los ayllus altiplánicos es una creación ideológica contemporánea, generada exclusivamente con fines político-ideológicos precisos y profanos por intelectuales que normalmente no tienen mucho que ver ni con la vida rural ni con la sangre indígena.

Por una parte, estos ejercicios de retórica fundamentalista no han podido establecer fehacientemente en qué consiste la substancia imborrable, única e inconfundible de las identidades indígenas en territorio boliviano: todos las características que se les pueden atribuir son comunes a sociedades de otras épocas y latitudes, incluyendo el idioma. Por otra parte, el fundamentalismo indianista deja de lado premeditadamente la profunda transformación que ha sufrido la población agraria e indígena del país, especialmente en la esfera de los valores de orientación: estos sectores, cada vez más urbanizados y sometidos a la influencia de la escuela, el mercado y los medios masivos de comunicación, quieren tener un acceso pronto e irrestricto a la modernidad occidental y mantener sus antiguas normativas sólo en terrenos secundarios, como la cultura (en sentido estricto) y la familia.¹⁷

En contraposición a las elucubraciones teóricas fundamentalistas la realidad cotidiana es, como siempre, más compleja. En Bolivia el nativismo indianista -que posee fuertes elementos comunitaristas- tiene una considerable presencia en ciertos segmentos de la Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), en los partidos políticos de inspiración radical (el *Movimiento al Socialismo* [MAS] y el *Movimiento Indígena Pachakuti* [MIP]) y en pequeños grupos indígenas tanto urbanos como rurales. Sectores de esta tendencia tomaron parte en las elecciones presidenciales y parlamentarias de 1997 conformando el llamado *Eje Pachakuti*; pese a que la adhesión obtenida fue extremadamente baja, es conveniente referirse a algunos de sus planteamientos centrales, pues se reproducen en la actualidad, con pocas variantes, en los grupos radicalizados cercanos al MIP y, en grado mucho menor, al MAS. Esta posición rechaza tajantemente cualquier tipo de capitalismo (“hasta con posibles reformas”), se proclama socialista y autogestionario y propugna un “nuevo Estado democrático, plurinacional y socialista”, basado en una asamblea de nacionalidades originarias (es decir: casi exclusivamente campesinas) y en un socialismo comunitario, que se reduce, en el fondo, a postular el renacimiento de las comunidades agrarias (ayllus) prehispánicos y premodernos. El programa es

completamente vago en cuanto a proposiciones concretas y reformas específicas, pero muy rico en asociaciones emotivas: el rechazo del individualismo europeo, la lucha frontal contra el “sistema” y la denigración de la organización estatal actual (“Bolivia es un Estado sin nación”) son los temas recurrentes.¹⁸ Otros grupos afines, más intelectuales y menos políticos, exigen también la ‘dinamización’ de los factores “lengua, historia y organización”.¹⁹ Se trata en ambos casos de una propuesta que privilegia el mundo rural, los grupos étnicos allí predominantes y sus formas de vida y que, al mismo tiempo, no considera adecuadamente la esfera urbana, los amplios sectores de mestizos y estratos medios y los procesos de modernización que caracterizan Bolivia por lo menos desde 1952.

Factores adicionales dificultan este designio de recuperar y revitalizar las identidades aborígenes del Nuevo Mundo. Es muy probable, por ejemplo, que las identidades colectivas premodernas -como lo son hasta hoy las nacionalidades originarias en Bolivia y en toda el área andina- hayan tenido un carácter cambiante según las circunstancias y los intereses de los involucrados. Puede ser, por ende, que conceptos tales como identidad, etnia y nacionalidad posean una índole reduccionista, consagrada a clasificar fenómenos variables, incoherentes y, en todo caso, muy complejos como si fueran fenómenos estables y delimitables. Muchas veces son factores totalmente externos los que deciden si alguien pertenece o no a una comunidad determinada: la mirada del otro determina a menudo la identidad de uno. En estos tiempos modernos la autopercepción y el factor subjetivo se han transformado en mecanismos importantes para precisar la pertenencia a una comunidad. Las fronteras étnico-culturales dependen también de las circunstancias exteriores y de factores enteramente profano-materiales, como el acceso a recursos vitales. Al debilitarse éste último, la definición étnica puede entrar en crisis.

No hay duda, por una parte, de que existen los llamados vínculos primarios (los aspectos “dados”) que constituyen el fundamento de toda identidad socio-cultural: los nexos de la sangre y el parentesco, el lenguaje cotidiano, la religión practicada, la vecindad inmediata, la comunidad de costumbres, usos y cosmovisiones, nexos arrastrados por siglos y por ello convertidos en algo cercano a lo sagrado. Pero, por otra parte, hay que considerar que estos vínculos primordiales mantienen su poder identificador y, por ende, su relevancia cultural y política sólo si los involucrados los aceptan como tales. Es decir: las etnias dejan de ser las unidades esenciales de la identificación social si sus miembros dejan de adherirse a ellas. Si el control social de las comunidades primarias se relaja, si el prestigio de su religión y sus hábitos decae y si su cosmovisión queda opacada por cualquier producto ideológico del mundo moderno, entonces las etnias, las nacionalidades y toda comunidad premoderna pierden la capacidad de congregar y guiar a sus individuos.²⁰ Parece, por lo tanto, que la posición más sensata es una intermedia entre la esencialista y la relativista: “nacionalidad”, “pueblo” y “etnia” no son, por supuesto, manifestaciones totalmente objetivas de realidades empíricas, que permanecen en lo fundamental incólumes a través del desenvolvimiento histórico y social, pero tampoco representan únicamente creaciones intelectuales, imágenes populares y atractivas, o reconstrucciones fictivas del pasado, elaboradas *ex professo* por pensadores y políticos con posterioridad a la prosaica realidad. En cuanto construcciones más o menos artificiales son ciertamente importantes para reavivar sentimientos y movimientos nacionalistas, pero en la mayoría de los casos los fenómenos étnico-culturales poseen un substrato real, conformado por una lengua, un territorio, instituciones y tradiciones comunes.²¹

V Aspectos específicos en Bolivia

La historia de este territorio es desde antes de la colonización española una crónica de fragmentación, disolución y reformulación de identidades colectivas; la mayoría de los indígenas aymaras no conoce, por ejemplo, datos fundamentales del pasado de su pueblo y tiende a confundirlo con el de la etnia quechua de origen incásico, aunque los incas oprimieron brutalmente a los aymaras después de conquistar su territorio por las armas. La actual identidad aymara está asentada en elementos quechua-incásicos, mejor dicho en una concepción idealizada y embellecida del pasado, de los logros histórico-políticos y de las instituciones incásicas.

En el ámbito boliviano, donde el proceso de urbanización, aunque muy avanzado, no ha tomado aún las dimensiones gigantescas de otras regiones, ha pervivido todavía un fuerte espíritu de búsqueda de una identidad colectiva propia, apoyada en la cultura indígena y, por ende, rural, antimoderna y no occidental. En Bolivia, las migraciones internas y los cambios sociales, vinculados hoy en día a la peculiar modernización imitativa y apresurada del Tercer Mundo, no han conllevado hasta ahora una amplia desarticulación del sector campesino y tampoco una desestructuración irremediable de las matrices culturales premodernas. Es allí donde se da una amplia gama de corrientes contestatarias,²² y donde la cuestión de una identidad social propia, diferente y opuesta a la encarnada por la modernidad occidental e individualista, tiene una cierta raigambre en dilatados segmentos campesinos y en grupos políticos populistas urbanos. Esta preocupación por “identidades cerradas”²³ y pretendidamente autóctonas exhibe en el campo institucional una inclinación por modelos de una democracia directa y participativa y un

rechazo de la democracia representativa y pluralista. Pero al mismo tiempo es imprescindible señalar que otras corrientes en el seno de los campesinos indígenas bolivianos (por ejemplo fuera del ámbito aymara) no se adhieren a posturas racistas y están, por el contrario, abiertas a pactos con otras tendencias ideológicas y otros grupos étnico-culturales.²⁴

VI Problemas del imaginario popular

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 conciencia muy dilatada de nación oprimida, de una injusticia secular no resuelta y de agravios materiales y simbólicos aun vivos en la memoria popular.²⁵ Se ha producido así un imaginario colectivo altamente emocional que, pese a su indudable razón de ser, *simultáneamente* se cierra al análisis racional y al debate realista de su condición actual.²⁶ La exacerbación de elementos comunitaristas y particularistas debilita los aspectos razonables de la modernidad, como la democracia pluralista, la institucionalidad del Estado de Derecho y la moral universalista. Este imaginario alimentado por factores emotivos no es favorable a acuerdos y arreglos práctico-pragmáticos con culturas diferentes y con otros grupos étnicos. En el choque con los factores muy exitosos de la modernidad, los valores particularistas y comunitaristas pueden transformarse en situaciones de una extendida anomia, que no es de ninguna manera proclive ni a una consolidación de las propias etnias aborígenes ni a una convivencia civilizada de las diferentes culturas en territorio boliviano. 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 creaciones civilizatorias de índole universalista como los derechos humanos y ciudadanos, algunas pautas contemporáneas de comportamiento socio-político (como la democracia representativa pluralista) y algunos valores actuales de orientación (por ejemplo el principio de rendimiento, el individualismo y la tolerancia ideológica).²⁷

Actualmente se puede aseverar que en Bolivia se dan dos fenómenos al mismo tiempo. Por un lado, el proceso de modernización que, por más modesto que sea, ha socavado en forma lenta pero segura la autoridad, el prestigio y las funciones que eran inherentes a las colectividades indígenas definidas según criterios étnico-culturales. La mayor autoconsciencia individual, la construcción de la personalidad de acuerdo a parámetros urbanos, racionales y universales y las imágenes omnipotentes de la “industria cultural” moderna contribuyen a debilitar todo nexo identificador tradicional. Por otro lado, la misma acción modernizadora provoca una fuerte reacción autodefensiva de las comunidades aborígenes, que intentan preservar sus valores y normas y el control sobre sus miembros precisamente con más ahínco cuando se saben amenazadas de muerte. La función divulgadora de los medios contemporáneos de comunicación social y el carácter tolerante y pluralista de los regímenes políticos del presente, favorecen también un cierto renacimiento de los mencionados vínculos primarios. Entre esta dialéctica se mueve hoy en día el movimiento indigenista e indianista en Bolivia.

VII Consideraciones finales

Para aclarar la compleja temática de la interculturalidad, no es superfluo retornar a algunas reflexiones del acervo clásico. Existirían culturas, etnias y sociedades distintas, pero no superiores ni inferiores. Esto se aviene adecuadamente con un concepto procesual y no substancialista de etnia: en lugar de definir a las comunidades aborígenes buscando una esencia identificatoria indeleble e impermeable al paso del tiempo, se debería comprenderlas en cuanto fenómenos históricos y, por lo tanto, pasajeros, como lo sugirió Guillermo Bonfil Batalla²⁸ “Tolerarse y respetarse, aun sin entenderse”, es decir reconociendo la diversidad de identidades y abandonando todo proyecto unificador y homogeneizador -tanto en la variante indigenista como en la modernizante de estilo occidental- parecería ser el modo de alcanzar mejores nexos humanos en un país con pluralidad de culturas.²⁹

A pesar de su frágil contextura inicial, de su ineficiencia y corrupción, de las alteraciones sufridas en las últimas décadas y de su mala imagen en la opinión pública esclarecida, el Estado boliviano ha desplegado paulatinamente una cierta fortaleza y coherencia y, lo que es más importante en este contexto, ha engendrado un sentimiento generalizado de pertenencia a una nación específica y a una identidad colectiva más o menos aceptada por la población del país. Es posible — pero no seguro — que este Estado acepte los siguientes puntos, que no conllevan ni la disolución ni el debilitamiento del Estado a largo plazo, y aceptándolos, se logre una mejor convivencia intercultural: una creciente territorialidad propia de la presencia indígena, el despliegue de una plataforma política común a todas las etnias del país, una inserción más efectiva y más justa de las economías indígenas en el mercado nacional y el

reconocimiento legal de las lenguas aborígenes como lenguas oficiales de uso normal en la escuela, los tribunales y las dependencias de la administración pública.

A pesar de los dramáticos acontecimientos acaecidos desde abril de 2000, se puede aseverar que el proceso boliviano de democratización a partir de 1982, el cosmopolitismo que permea ahora los medios masivos de comunicación, los resultados lentos pero seguros de una mejor educación básica y también la creciente autoconciencia de los pueblos aborígenes han reducido las actitudes de racismo abierto, que durante siglos determinaron las relaciones intergrupales en Bolivia. Aunque este desenvolvimiento es aún incipiente, no cabe duda de que hay una mayor apertura hacia la coexistencia más o menos civilizada de etnias que hasta hace poco se observaban con desconfianza y temor, como si cada una fuera para la otra la encarnación del adversario irreductible y amenazador: el *otro* por excelencia. A este desarrollo ha coadyuvado eficazmente la obra perseverante de la Iglesia católica, que en Bolivia desde la década de 1960 denota una clara inclinación progresista, que alcanza, asimismo, al ámbito político. No sólo la influencia de las teorías sociales contemporáneas de la Iglesia postconciliar, sino una tradición más antigua de ayuda efectiva y silenciosa a las capas pobres de la población (compuestas mayormente por indígenas), han motivado un acercamiento remarcable entre la Iglesia católica y la población india boliviana y han engendrado una cosmovisión sin tantas discriminaciones socio-étnicas, a lo cual ha contribuido el ascendente aún poderoso de la Iglesia católica sobre los medios de comunicación, las escuelas y universidades.

Pese a todos los retrocesos de las corrientes moderadas a partir de 2000, no hay que descartar la siguiente posibilidad: mediante la educación pluricultural, el ensanchamiento de posibilidades reales de participación de los estamentos campesinos y una política pragmática de alianzas con otros sectores de la población, las tendencias moderadas podrían evitar el aislamiento sociocultural de las etnias indígenas y su segmentación político-institucional. Apelando también a un elemento tradicional de la civilización indígena (la complementariedad de los opuestos), estas corrientes parecían (por lo menos hasta 2000) haber aceptado la democracia representativa dentro de la unidad estatal boliviana, insistiendo ante todo en reforzar el carácter multicultural y plurilingüista del país. Enunciados sobre el presente y el futuro son problemáticos a causa de la emergencia de fenómenos impredecibles a partir de abril de 2000.

Notas

1. Sobre esta temática cf. Fernando Mires, *Teoría del nuevo capitalismo o el discurso de la globalización*, Caracas: Nueva Sociedad, 2000.
2. Sobre los nexos entre las luchas étnico-culturales y la pugna por recursos naturales (especialmente tierra y territorio) a nivel mundial, cf. el número monográfico de *Internationale Politik Und Gesellschaft* (Bonn), N°2, abril-junio de 2003.
3. Cf. el ensayo fundamental: Giacomo Marramao, "Paradojas del universalismo", en: *Sociedad* (Buenos Aires), N°4, mayo de 1994, pp. 25-38
4. Cf. Nelly Arenas, "Globalización e identidad latinoamericana", en: *Nueva Sociedad* (Caracas), N°147, enero-febrero de 1997, pp. 121-131; Jorge Larraín Ibáñez, *Modernización, razón e identidad en América Latina*, Santiago de Chile: Andrés Bello 1996; Daniel Innerarity, "¿Quiénes somos nosotros? Preliminares para una política de la identidad", en: *Revista de Estudios Políticos* (Madrid), N°113, julio-septiembre de 2001, pp. 225-236.
5. Salvador Romero Ballivián, "Los jóvenes ante el nuevo escenario", en *La Razón* (La Paz), suplemento *Ventana*, 22 de septiembre de 1996, p. 8 sq.
6. Theodor W. Adorno, *Philosophische Terminologie* (Terminología filosófica), Frankfurt: Suhrkamp 1974, t. II, p. 135.
7. Sobre la problemática del reconocimiento cf. Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie* (La inclusión del otro. Estudios sobre teoría política), Frankfurt: Suhrkamp 1997, pássim; Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid: Tecnos 1989, pássim; María Elósegui, *La inclusión del otro. Habermas y Rawls ante las sociedades multiculturales*, en: *Revista de Estudios Políticos* (Madrid), N°98, octubre-diciembre de 1997, pp. 59-84.
8. Cf. José Joaquín Brunner, "Escenificaciones de la identidad latinoamericana", en *Política* (Santiago de Chile), N°30, diciembre de 1992, p. 75 sq., 85. Sobre la constelación boliviana cf. Walter Navia, "Los otros en filosofía. Consecuencias para la investigación sobre *otredades* en Bolivia", en *Estudios Bolivianos* (La Paz), vol. 1995, N°1, pp. 379-411.
9. Cf. la importante obra de carácter globalizante: Gilbert Rist, *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*, París: Presses de Sciences Politiques, 1996; Anthony D. King, *Culture, Globalization and the World System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, Basingstoke: Macmillan 1991
10. Guillermo Bonfil Batalla, "Aculturación e indigenismo: la respuesta india", en: José Alcina Franch (comp.), *Indianismo e indigenismo en América*, Madrid: Alianza, 1990, p. 192 sq.; Bonfil Batalla, *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México: Nueva Imagen 1981, pássim.
11. Aunque la diferencia entre *indianismo* e *indigenismo* es poco clara y varía según los autores y los países, se puede decir con reservas que el indianismo representa la tendencia existente entre los propios indios a la autonomía política y la independencia cultural; el indigenismo constituye un intento paternalista surgido fuera de las etnias aborígenes que propugna la mejora de las mismas mediante su aculturación e imitación de los modelos civilizatorios "más avanzados". Cf. José Alcina Franch, "El indianismo de Fray Bartolomé de Las Casas", en Alcina Franch (comp.), op. cit. (nota 10), p. 38.

12. Cf. Silvia Rivera Cusicanqui, "La raíz: colonizadores y colonizados", en Xavier Albó y Raúl Barrios Morón (comps.), *Violencias encubiertas en Bolivia*, La Paz: CIPCA/ARUWIYIRI 1993; Ricardo Calla Ortega, "Identificación étnica y procesos políticos en Bolivia", en: Alberto Adriantzen et al., *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*, Lima: IFEA/IEP 1993.
13. Guillermo Bonfil Batalla, "Aculturación...", op. cit. (nota 10), p. 197.
14. *Ibid.*, p. 199.
15. ~~Para los testimonios primigenios que no han perdido vigencia intelectual: la obra colectiva *Por una Bolivia diferente. Aportes para un proyecto histórico popular*, La Paz: CIPCA 1991, p. 20, 63 et pássim; II Congreso Indígena Interamericano de Recursos Naturales y Medio Ambiente, *Documento de conclusiones*, San Ignacio de Moxos, diciembre de 1991; Félix Cárdenas, *Utopía andina. El proyecto comunero andino*, Oruro: Serie 500 1990; Silvia Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua de Bolivia 1900-1980*, La Paz: HISBOL, 1984; Diego Cuadros (comp.), *La revuelta de las nacionalidades*, La Paz: UNITAS, 1991; Javier Hurtado, *El katarismo*, La Paz: HISBOL, 1986. Cf. la crítica de Javier Medina, "¿Por una Bolivia diferente?", en Mario Miranda Pacheco (comp.), *Bolivia en la hora de su modernización*, México: UNAM 1993, pp. 303-308.~~
16. Guillermo Bonfil Batalla, "Aculturación...", op. cit. (nota 10), p. 194.
17. Cf. la obra basada en materiales empíricos: Rolando Sánchez Serrano, *Comunidades rurales ante el cambio y la modernización. Desarrollo interno y participación comunitaria frente a la evolución actual*, La Paz: CEBEM 1994, p. 41 sqq., 58 sqq., 93 sq.
18. "Juan de la Cruz Villca rechaza el sistema individualista" [entrevista al candidato vicepresidencial Juan de la Cruz Villca], en *Presencia* (La Paz), 10 de mayo de 1997, suplemento *Campaña Electoral*, p. 4 sq.; Jaime E. Buitrago, *El Eje quiere un Estado comunitario*, en *ibid.* Sobre esta problemática en general cf. el importante texto de Héctor Díaz-Polanco, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, México: Siglo XXI 1991, pássim.
19. Cf. los testimonios primigenios que no han perdido vigencia intelectual: la obra colectiva *Por una Bolivia diferente. Aportes para un proyecto histórico popular*, La Paz: CIPCA 1991, p. 20, 63 et pássim; II Congreso Indígena Interamericano de Recursos Naturales y Medio Ambiente, *Documento de conclusiones*, San Ignacio de Moxos, diciembre de 1991; Félix Cárdenas, *Utopía andina. El proyecto comunero andino*, Oruro: Serie 500 1990; Silvia Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua de Bolivia 1900-1980*, La Paz: HISBOL, 1984; Diego Cuadros (comp.), *La revuelta de las nacionalidades*, La Paz: UNITAS, 1991; Javier Hurtado, *El katarismo*, La Paz: HISBOL, 1986. Cf. la crítica de Javier Medina, "¿Por una Bolivia diferente?", en Mario Miranda Pacheco (comp.), *Bolivia en la hora de su modernización*, México: UNAM 1993, pp. 303-308.
20. Cf. los estudios clásicos: Eric Hobsbawm y Terence Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge U.P. 1987; Greg Urban y Joel Sherzer (comps.), *Nation-States and Indians in Latin America*, Austin: Texas U.P. 1991; Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books 1973, p. 259 sqq.
21. Esta posición intermedia es la sustentada por Peter Waldmann, "Ethnoregionalismus, eine Herausforderung für den Nationalstaat" (Etnorregionalismo: un reto para el Estado nacional), en Wolfgang Reinhard (comp.), *Die fundamentalistische Revolution. Partikularistische Bewegungen der Gegenwart und ihr Umgang mit der Geschichte* (La revolución fundamentalista. Movimientos particularistas del presente y su tratamiento de la historia), Friburgo (B): Rombach 1995, p. 275.
22. Cf. Oscar Arze Quintanilla, "Del indigenismo a la indianidad: cincuenta años de indigenismo continental", en: José Alcina Franch (comp.), op. cit. (nota 10), pp. 18-33; Fernando Cámara Barbachano, "Identidad y etnicidad indígena histórica", en: *ibid.*, pp. 69-101; Claudio Esteva-Fabregat, "Indígenas, memorias étnicas y sociedades abiertas. Perspectivas comparadas", en *ibid.*, pp. 102-131; cf. también: Sergio Ricco, "Lo étnico / nacional boliviano. Breves reflexiones", en Mario Miranda Pacheco (comp.), op. cit. (nota 19), pp. 179-191; Mario Arrieta Abdalla, "Del Estado-Nación al Estado multinacional. Diagnóstico y estrategias", en *ibid.* (Miranda Pacheco), pp. 193-199.
23. René Antonio Mayorga, *Antipolítica y neopopulismo*, La Paz: CEBEM 1995, p. 133.
24. Cf. entre otros: Xavier Albó, "El sinuoso camino de la historia y de la conciencia hacia la identidad nacional aymara", en Segundo Moreno y Frank Salomón (comps.), *Reproducción y transformación de las sociedades andinas*, Quito: Abya Yala, 1991, pp. 137-171; Esteban Ticona, Gonzalo Rojas y Xavier Albó, *Votos y wiphalas. Campesinos y pueblos originarios en democracia*, La Paz: Milenio/CIPCA, 1995.
25. Cf. el interesante artículo de Wilson García Mérida, "De la Guerra del Chaco a la defensa del gas. Las armas de Warisata", en *El juguete rabioso*, (La Paz), vol. 3, N° 89, 28 de septiembre de 2003, p. 10, donde el autor traza un sugerente vínculo entre los agravios históricos y la actual posición de los campesinos aymaras ante los recursos naturales exportables.
26. Para una interpretación diferente cf. Isabel Bastos, "El indigenismo en la transición hacia el imaginario populista", en *Estudios Bolivianos* (La Paz), N°2, vol. 1996, pp. 19-47.
27. Por ello es improbable que la "indianización de Bolivia" sea la estrategia adecuada. Sus proponentes pasan generosamente por alto algunos factores fundamentales, como la cultura política del autoritarismo en el seno de las nacionalidades aborígenes, el peso del muy complejo mestizaje y los anhelos normativos modernizantes de los propios indígenas. Cf. Alvaro García Linera, "Las señales históricas de Sorata y Warisata: Rebelión aymara", en: *El juguete rabioso*, vol. 3, N°89, 28 de septiembre de 2003, pp. 8-9.
28. Guillermo Bonfil Batalla, *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México 1981, p. 24.
29. Jorge Vergara Estévez y Jorge I. Vergara del Solar, La identidad cultural latinoamericana. Un análisis crítico de las principales tesis y sus interpretaciones, en *Persona y Sociedad* (Santiago de Chile), vol. X (1996), N°1, p. 93; cf. también Daniel Mato (comp.), *Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe*, Caracas: Nueva Sociedad/UNESCO, 1994.