

**LOS PROCESOS DE GLOBALIZACIÓN EN EL ÁREA ANDINA,
LOS FENÓMENOS DE INTERCULTURALIDAD Y LA INFLUENCIA NORMATIVA
DE LA MODERNIDAD**

H. C. F. MANSILLA

SUMARIO: **I.** Preliminares. **II.** Los fenómenos de la alienación contemporánea y el problema del reconocimiento por los otros. **III.** Lo otro, la compleja interculturalidad y las presuntas amenazas externas. **IV.** Nativismo e interculturalidad. **V.** Aspectos específicos en Bolivia. **VI.** Problemas del imaginario popular. **VII.** Consideraciones finales.

I. PRELIMINARES

Se puede afirmar que, en el área andina desde el Ecuador hasta 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 lo demás, ambiguo— se inscriben en la constelación formada por estos conflictos. Teóricamente, la interculturalidad se halla inmersa en el debate mayor entre

1 Sobre esta temática, cf. Mires 2000.

2 Sobre los nexos entre las luchas étnico-culturales y la pugna por recursos naturales (especialmente, tierra y territorio) a escala mundial, cf. el número monográfico de *Internationale Politik und Gesellschaft* 2003.

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 solo 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 co-

3 Cf. el ensayo fundamental de Marramao 1994: 25-38.

4 Cf. Arenas 1997: 121-131; Larraín Ibáñez 1996; Innerarity 2001: 225-236.

munidades 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 élites indígenas, que, entre tanto, han surgido con extraordinario vigor, configuran los vehículos más rápidos y eficaces para la diseminación de los estándares 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 como la niñez y la juventud son socializadas. En el caso boliviano, tenemos también una muestra de una evolución casi universal:⁵ 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 sustancialmente 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. Por ello, 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.

5 Romero Ballivián 1996: 8 y s(s).

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 consciencia 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:

- una religiosidad practicada de manera consuetudinaria (rica en ritos casi folclóricos y pobre en contenido teológico);
- la familia extendida (que actuaba también como un sistema espontáneo de seguridad social, no mediado burocráticamente);
- las jerarquías sociales basadas en la tradición histórica y en el origen social-familiar de sus miembros; y
- 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 solo tiene sentido cuando se refiere y se incluye a lo no-idéntico.⁶ La autoconsciencia lograda de uno mismo es aquella 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: un reconocimiento de lo familiar e íntimo en el marco de lo extraño y lejano.

6 Adorno 1974: 135.

En la actualidad, uno de los problemas centrales de la interculturalidad está vinculado a 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 perciben 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 consciencia 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 consciencia 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, y su identidad colectiva está ligada, de manera traumática, a la existencia o la ausencia de un reconocimiento proveniente de las comunidades septentrionales reputadas como el paradigma actual de desarrollo.⁹

7 Sobre la problemática del reconocimiento, cf. Habermas 1997, *passim*; Habermas 1989, *passim*; y Elósegui 1997: 59-84.

8 Cf. Brunner 1992: 75 y s(s), y 85. Sobre la constelación boliviana, cf. Navia 1995: I, 379-411.

9 Cf. la importante obra de carácter globalizante Rist 1996; King 1991.

III. LO OTRO, LA COMPLEJA INTERCULTURALIDAD Y LAS PRESUNTAS AMENAZAS EXTERNAS

Es una tarea ardua determinar qué 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 e 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 aún: «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 indianistas,¹¹ la propia identidad grupal está definida en negativo por la oposición a un modelo civilizatorio materialmente exitoso y triunfador. Según esta doctrina, no hubo coloniaje, 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 solo 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. Sin embargo, esta es únicamente una cara de la problemática. En el presente, la situación real es muy distinta de la imaginada por los intelectuales

10 Bonfil Batalla 1990: 192 y s(s).; Bonfil Batalla 1981.

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, y el indigenismo constituye un intento paternalista surgido fuera de las etnias aborígenes que propugna la mejora de estas mediante su aculturación e imitación de los modelos civilizatorios «más avanzados». Cf Alcina Franch 1990: 38.

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 élite 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 civilizadoras 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 antioccidentales 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 uniformización 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 socioculturales 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 características¹² 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: estos 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 preindustrial y,

12 Cf. Rivera Cusicanqui 1993; Calla Ortega 1993.

13 Bonfil Batalla 1990: 197.

14 *Ib.*: 199.

15 Para el caso islámico, que tiene interesantes paralelismos con el área andina, cf. el brillante estudio de Tibi 1987: 30 y s(s).

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 apun-tala 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 solo las expresiones regionalmente particulares. Esta única y gran civilización aborigen 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 comuneros campesinos de los ayllus del Altiplano 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 sustancia imborrable, única e inconfundible de las identidades indígenas en territorio boliviano: todas 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

16 Bonfil Batalla 1981: 194.

normativas solo 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 indiano —que posee fuertes elementos comunitaristas— tiene una considerable presencia en ciertos segmentos de la Confederación Sindical Única 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 y conformaron 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) prehispánicas y premodernas. 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.

17 Cf. la obra basada en materiales empíricos Sánchez Serrano 1994: 58 y s(s), y 93 y s(s).

18 «Juan de la Cruz Villca rechaza el sistema individualista (entrevista al candidato vicepresidencial Juan de la Cruz Villca)» en *Presencia* (La Paz), del 10 de mayo de 1997, suplemento «Campaña electoral», pp. 4 y s(s); Buitrago. «El Eje quiere un Estado comunitario», en ídem. Sobre esta problemática en general, cf. el importante texto de Díaz-Polanco 1991.

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 passim; *II Congreso Indígena Interamericano de Recursos Naturales y Medio Ambiente. Documento de conclusiones*. San Ignacio de Moxos, diciembre de 1991; Cárdenas 1990; Rivera Cusicanqui 1984; Cuadros 1991; Hurtado 1986. Cf. la crítica de Medina 1993: 303-308.

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 este 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. Sin embargo, por otra parte, hay que considerar que estos vínculos primordiales mantienen su poder identificadorio y, por ende, su relevancia cultural y política solo 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 congregarse 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 durante el desenvolvimiento histórico y social, pero tampoco representan, únicamente, creaciones intelectuales, imágenes populares y atractivas, o reconstrucciones ficticias del pasado elaboradas *ex profeso* por pensadores y políticos con posterioridad a la prosaica realidad. En cuanto construcciones más o menos artificiales, son, ciertamente,

20 Cf. los estudios clásicos Hobsbawm/Ranger 1987; Urban/Sherzer 1991; Geertz 1973: 259 y s(s).

importantes para reavivar sentimientos y movimientos nacionalistas, pero, en la mayoría de los casos, los fenómenos étnico-culturales poseen un sustrato 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 *quechuaincásicos*, 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. Allí, se da una amplia gama de corrientes contestatarias,²² y 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. Sin embargo, 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

21 Esta posición intermedia es la sustentada por Waldmann 1995: 275.

22 Cf. Arze Quintanilla 1990: 18- 33; Cámara Barbachano 1990: 69-101; Esteva-Fabregat 1990: 102-131; Ricco 1993: 179-191; Arrieta Abadía 1993: 193-199.

23 Mayorga 1995: 133.

24 Cf., entre otros, Albó 1991: 137-171; Ticona/Rojas/Albó 1995.

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 consciencia muy dilatada de nación oprimida, de una injusticia secular no resuelta y de agravios materiales y simbólicos aún vivos en la memoria popular. 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.²⁵ 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 solo 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 civilizadoras de índole universalista como los derechos humanos y ciudadanos, algunas pautas contemporáneas de comportamiento sociopolítico (como la democracia representativa pluralista) y algunos valores actuales de orientación (por ejemplo, el principio de rendimiento, el individualismo y la tolerancia ideológica).

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 identificadorio 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

25 Para una interpretación diferente, cf. Bastos 1996: 19-47.

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 Perú, Ecuador y 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 sustancialista 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 cuatro fenómenos históricos y, por lo tanto, pasajeros, como lo sugirió Bonfil Batalla.²⁶ «Tolerarse y respetarse, aun sin entenderse», es decir, reconocer la diversidad de identidades y abandonar 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.²⁷

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 conlleven ni la disolución ni el debilitamiento del Estado a largo plazo, y que, al aceptarlos, 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.

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 autoconsciencia de

26 Bonfil Batalla 1981: 24.

27 Vergara Estévez/Vergara del Solar 1996: I, 93. Cf. también Mato 1994.

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 solo la influencia de las teorías sociales contemporáneas de la Iglesia posconciliar, 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 socioétnicas, a lo cual ha contribuido el ascendiente 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 complementaridad de los opuestos), estas corrientes parecían (por lo menos, hasta 2000) haber aceptado la democracia representativa dentro de la unidad estatal boliviana y han insistido, 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.