



Nómadas. Critical Journal of Social and
Juridical Sciences

ISSN: 1578-6730

nomads@emui.eu

Euro-Mediterranean University Institute
Italia

Mansilla, H. C. F.

Los valores culturales y las ideas políticas en la Bolivia actual y su origen histórico

Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences, vol. 30, núm. 2, 2011

Euro-Mediterranean University Institute

Roma, Italia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18120143019>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

LOS VALORES CULTURALES Y LAS IDEAS POLÍTICAS EN LA BOLIVIA ACTUAL Y SU ORIGEN HISTÓRICO

H. C. F. Mansilla

Academia de Ciencias de Bolivia

Tradiciones culturales relevantes para la esfera política, con especial énfasis en los aspectos religiosos

Uno puede preguntarse, con mucha razón, por qué habría que estudiar tradiciones culturales para entender los temas políticos actuales de Bolivia, que, a primera vista, parecen tener una gran novedad y originalidad y, por ello, depender muy poco de herencias históricas. La tesis central de este texto afirma, en cambio, que la insurgencia de sectores indígenas en la arena política del país, el florecimiento de un socialismo indigenista y la instauración de valores de orientación populares – que algunos autores prefieren llamar plebeyos – representan elementos *conservadores*, en el sentido de convencionales y rutinarios, que, en el fondo, significan el renacimiento de normativas axiológicas vinculadas a legados culturales bastante antiguos. Este resurgimiento ocurre en forma cíclica y tiene, tanto en el imaginario popular como en el intelectual, la característica de una anhelada revolución social. Pero una *revolución*, en el sentido primordial del término, también puede significar una vuelta al punto de partida. En los procesos históricos no hay retornos en sentido estricto, pero se puede detectar en la mentalidad popular el profundo deseo de recuperar algunos elementos del pasado que son vistos como la expresión popular adecuada de un orden socialmente justo, solidario y fácil de comprender. Y los pensadores “progresistas” han tenido y tienen la función de envolver y explicar este designio popular con las palabras y las teorías que las modas intelectuales convierten en obligatorias. Esto es lo que trata de explicar el presente ensayo.

Hoy en día nos encontramos en Bolivia con fuertes tendencias que pretenden un resurgimiento de la herencia cultural y de las tradiciones ancestrales de los pueblos indígenas, precisamente en el terreno político-institucional. Como en muchos casos similares en el Tercer Mundo, aquí tenemos un renacimiento de un legado histórico-cultural que tiene connotaciones práctico-políticas más o menos tangibles e inmediatas. Como estos procesos son altamente complejos, no existe en el trabajo teórico-analítico una especie de unanimidad de pareceres para juzgar estos fenómenos. En el caso boliviano presenciamos una reaparición del modelo civilizatorio prehispánico, pero mezclado y combinado inextricablemente con otros factores histórico-culturales de primera línea, como las tradiciones

culturales de la época colonial española y los elementos asociados a la modernidad occidental. Es muy difícil encontrar un pueblo que haya pervivido hasta hoy conservando exclusivamente sus características originales de identidad, como las étnicas y lingüísticas, sin haber aceptado y adoptado como propios importantes elementos culturales de las naciones vecinas y de las enemigas. Este es claramente el caso boliviano.

Los valores predominantes de la cultura boliviana del presente, los que atraen aun hoy la mayor adhesión masiva, son aquellos fuertemente enraizados (a) en las tradiciones vivas de nuestro modelo civilizatorio y (b) en las corrientes culturales que provienen del exterior y que tienen el aura de lo exitoso (como ocurre, por ejemplo, en el campo de la tecnología). No es tarea simple el localizar, aislar y denominar los factores normativos que hoy atraen la adhesión masiva de dilatados sectores poblacionales en Bolivia. Este país ha alcanzado entre tanto un alto grado de complejidad evolutiva, y ya no es posible determinar mediante un razonamiento sencillo cuáles son esos valores de orientación y cuál es la historia detrás de ellos. Por ejemplo: desde el punto de vista liberal-democrático es comprensible la tentación de identificar rápida y categóricamente estos valores de orientación como factores y elementos de largo plazo y de carácter autoritario, colectivista e integrista que se arrastran desde hace mucho tiempo y que provienen del legado incaico y de la tradición ibero-católica, es decir de corrientes evolutivas poderosas y perdurables, que no han podido ser eliminadas por los procesos de modernización de cuño occidental.

Pero la realidad y sus múltiples facetas nos muestran en el contexto boliviano la formación continua de múltiples identidades y de soluciones cambiantes de carácter sincretista, que no pueden ser adecuadamente comprendidas mediante razonamientos demasiado lineales. Sin ir más lejos tenemos el caso del catolicismo en Bolivia, que desde un comienzo en el siglo XVI y más claramente en la actualidad nos muestra sus manifestaciones polifacéticas: desde un principio fue tanto inquisitorial como tolerante, extirpador de idolatrías por un lado y favorecedor de mixturas rituales y doctrinarias por otro, cercano a las élites y próximo a los pobres, inclinado a la civilización europea y promotor de las culturas indígenas al mismo tiempo. Ha sido un catolicismo integrista y militante, pero simultáneamente una fe religiosa anti-intelectual, pobre en la producción de teología y filosofía, rica en la generación de artes plásticas y música; ha sido, en suma, un sistema disperso de creencias, profuso en fiestas, procesiones, santos, milagros, experiencias místicas, vivencias extáticas, prácticas adivinatorias y rituales de todo tipo...y escaso en bienes intelectuales.

Por estos motivos en Bolivia es innecesario buscar las causas (sobre todo las llamadas raíces profundas) con respecto a los valores políticos contemporáneos de orientación en elementos integristas (es decir: conservadores) de la teología católica. El análisis de la inmensa obra político-filosófica de San Agustín o de Santo Tomás de Aquino no nos aporta elementos de juicio para comprender el catolicismo boliviano y las formas cómo este ha influido sobre la cultura política del país. El análisis, por más actualizado que sea, de la obra de pensadores y teólogos de diferentes siglos y ámbitos geográficos, tampoco nos daría pistas realmente significativas para entender la Bolivia de hoy. Para nuestro fin específico no vale la pena detenerse en debates filosófico-intelectuales, sino en el

estudio de variadas formas de mestizaje cultural y étnico. Mucho más útil es el análisis de la religiosidad popular, de las prácticas cotidianas de la Iglesia oficial y del llamado *ethos* barroco, temas que han concitado el interés de los estudiosos en los últimos tiempos¹. En todas las culturas y en la dimensión del muy largo plazo la religión es uno de los fundamentos centrales del imaginario popular y por ello esencial para la conformación de pautas normativas en el terreno político. Precisamente el aporte de la religiosidad popular a los valores políticos en Bolivia sólo puede ser comprendido por medio de una reflexión que dé cuenta de la enorme riqueza del fenómeno en el plano práctico, cotidiano y profano, plano que no debe ser confundido con la esfera de la teoría y de la reflexión intelectual. No es casual que varios autores, también en Bolivia, se hayan consagrado a examinar el carácter popular-comunitario, a menudo místico-sensual, a veces revolucionario (hasta subversivo) y siempre opuesto al liberalismo egoísta que caracteriza el *ethos* barroco².

Hasta hoy se puede hablar en Bolivia de un catolicismo barroco, que no se opuso explícitamente a productos intelectuales provenientes de la tradición democrático-liberal occidental, pero que contribuyó notablemente a diluirlos o, por lo menos, a dificultar su divulgación en suelo boliviano. Este catolicismo barroco ha fomentado una atmósfera de solidaridad inmediata en los fieles, no mediada por instituciones democráticas. En la región andina reforzó el colectivismo pre-existente (típico del Imperio Incaico) y debilitó la formación de un individualismo fuerte y autónomo, que es una de las bases históricas del liberalismo democrático y pluralista. Esta atmósfera colectivista de ritos y fiestas, con presencia de un misticismo atravesado de sensualismo elemental, no es proclive al surgimiento de una personalidad autocentrada individualmente, que pueda guiarse por la llamada elección racional entre opciones de comportamiento y por el sopesamiento meditado de elementos pragmáticos en los campos ideológico, propagandístico y político.

Dentro del catolicismo barroco la personalidad resultante, que puede poseer fuertes rasgos de solidaridad con su contexto social, tiende a ser influida por factores supra-individuales, como las autoridades preconstituidas, los movimientos sociales, los partidos políticos y los cultos religiosos prevalecientes, por un lado, y por las modas culturales e intelectuales del día, por otro. No es de extrañar que pensadores de muy diferentes orientaciones ideológicas, como el católico conservador chileno Pedro Morandé y el marxista radical ecuatoriano Bolívar Echeverría, hayan dedicado sus esfuerzos a fundamentar el llamado *ethos* barroco como una creación socio-histórica genuina, como el gran aporte

¹ Para el estudio de la religiosidad popular cf. Pedro Morandé, *Cultura y modernización en América Latina*, Santiago de Chile: PUC 1984; Bolívar Echeverría (comp.), *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*, México: UNAM / El equilibrista 1994; Bolívar Echeverría, *Vuelta de siglo*, México: Era 2006.

² Boaventura de Sousa Santos, *Pensar desde el Sur. Para una política emancipatoria*, La Paz: Plural / CLACSO 2008; Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, México: Era 1998; Cecilia Salazar de la Torre, *Ethos barroco o herencia clásica? En torno a las hipótesis de Sousa Santos*, en: Luis Tapia (comp.), *Pluralismo epistemológico*, La Paz: CIDES / CLACSO / Muela del Diablo 2009, pp. 85-166, aquí p. 99.

latinoamericano a los modelos de convivencia social. Frente al mundo moderno, signado por la ciencia y la tecnología, pero también por una complejidad creciente y una insolidaridad insoportable, el ethos barroco, asociado inseparablemente al sincretismo y al mestizaje, sería una solución adecuada a las demandas de la población latinoamericana. El ethos barroco estaría en la base de la llamada *economía solidaria*³, diferente y opuesta a la economía liberal de mercado que genera el egoísmo individualista. El gran problema que trae consigo esta mentalidad barroca es, como también se percibe en Bolivia, el renacimiento del *organicismo antiliberal*, con su carga de irracionalismo, colectivismo y anti-individualismo⁴. Se supone que el ethos barroco contribuyó a que la gente sencilla se sintiera bien dentro de su comunidad, en armonía o, por lo menos, en concordancia con el universo, tanto cósmico como social, y a que la vida política fuera percibida como más humana y más solidaria. Pero esta tendencia (a) al consenso compulsivo y (b) al descuido de las labores crítico-intelectuales, disolvió la especificidad del catolicismo, preparó el advenimiento (a partir del siglo XX) de nuevos credos religiosos que privilegian un confuso comunitarismo místico-sensual y contribuyó a la consolidación del infantilismo político de dilatados sectores poblacionales.

En la región andina se expandió una forma dogmática y retrógrada del legado cultural ibero-católico, que también se destacó por su espíritu irracional, autoritario, burocrático y provinciano. A causa del llamado *Patronato Real*, establecido en 1508 por una bula papal, la Corona castellana y luego el Estado español ejercieron una tuición severa y rígida sobre todas las actividades de la Iglesia Católica en el Nuevo Mundo⁵. La Iglesia resultó ser una institución intelectualmente mediocre, que irradió pocos impulsos creativos en los ámbitos de la teología, la filosofía y el pensamiento social. Durante la colonia el clero gozó de un alto prestigio social; la Iglesia promocionó un extraordinario florecimiento de las artes, especialmente de la arquitectura, la pintura y la escultura. La Iglesia respetó de modo irreprochable el *modus vivendi* con la Corona y el Estado; toleró sabiamente rituales y creencias sincretistas; y sus tribunales inquisitoriales procedieron, en contra de lo que ocurría en España, con una tibieza encomiable. Pero esta Iglesia no produjo ningún movimiento cismático; le faltaron la experiencia del *disenso interno* y la enriquecedora controversia teórica en torno a las últimas certidumbres dogmáticas. Debido a la enorme influencia que tuvo la Iglesia en los campos de la instrucción, la vida universitaria y la cultura en general, todo esto significó un obstáculo casi insuperable para el nacimiento de un espíritu

³ Sobre el concepto de economía solidaria cf. Armando de Melo Lisboa, *Economía solidária: incubando uma outra sociedade*, en: PROPOSTA (Rio de Janeiro), No. 9, junio-agosto de 2003, pp. 50-58, texto que rastrea las raíces histórico-culturales de la "economía solidaria" desde el ethos barroco hasta las obras de Josué de Castro.

⁴ Cf. el ensayo de Fernando Molina, *Crítica de las ideas políticas de la nueva izquierda boliviana*, La Paz: Eureka 2003, pp. 9-36.- El interesante ensayo de Molina merecería haber tenido más suerte de recepción y crítica.

⁵ Cf. entre otros: Horst Pietschmann, *Staat und staatliche Entwicklung am Beginn der spanischen Kolonisation Amerikas* (El Estado y el desarrollo estatal al comienzo de la colonización española en América), Münster: Görres 1980; J. Lloyd Mecham, *Church and State in Latin America: A History of Politico-Ecclesiastical Relations*, Chapel Hill: North Carolina U. P. 1966; Frederick C. Turner, *Catholicism and Political Development in Latin America*, Chapel Hill: North Carolina U. P. 1971.

científico. Todos estos aspectos son pasados por alto generosamente por los teóricos del ethos barroco.

En un contexto historiográfico mayor se puede afirmar que las naciones ibéricas no estimularon ni contribuyeron esencialmente al nacimiento del mundo moderno, basado en el desarrollo impetuoso de la ciencia y la tecnología, en la industrialización y la regulación metódica de la vida cotidiana. Al sud de los Pirineos y en el ámbito colonial español y portugués no se dio hasta el siglo XIX una comprensión adecuada de los cimientos espirituales y cognoscitivos de los procesos modernizadores y tampoco, paradójicamente, una actitud crítica con respecto a lo negativo de la modernidad. Cuando las naciones latinoamericanas y especialmente las andinas ingresaron al arduo camino de la modernización (en la segunda mitad del siglo XX), lo hicieron copiando indiscriminadamente los modelos ya existentes, ofreciendo muy poca resistencia a los aspectos antihumanos contenidos en aquellos sistemas imitativos de modernización, los cuales predominan aun hoy en la fase contemporánea de la evolución latinoamericana.

Para redondear este tema no es superfluo echar un somero vistazo al legado islámico. La cultura del autoritarismo no es, manifiestamente, privativa del acervo latinoamericano, sino que se extiende por buena parte de Asia y África, sobre todo en el ámbito musulmán⁶. Aquí surge la pregunta por una porción del legado español, que es la influencia, así sea indirecta, de la herencia islámica sobre la formación de la cultura política en la época colonial⁷. La referencia al mundo musulmán no es superflua: durante la colonia española los contingentes poblacionales provenientes de Andalucía y Extremadura fueron los más importantes en número de migrantes. La zona andina recibió, así sea en forma diluida y oblicua, una importante herencia de pautas de comportamiento y valores de orientación, sobre todo en el seno de la cultura público-política. Las regiones mencionadas de la España meridional habían estado más tiempo que el resto de la península sometidos al dominio árabe-islámico y su población estuvo expuesta a los factores autoritarios y colectivistas de la cultura popular árabe-andaluza. Estos grupos de migrantes no conocieron la mentalidad más liberal y menos centralista de Cataluña y del norte de España. Esta herencia intensificó los elementos monistas, jerárquicos, autoritarios y dogmáticos de las tradiciones prehispánica e ibero-católica.

⁶ No existe, obviamente, un Islam monolítico, autoritario o totalitario, inmutable a través del tiempo, sino un complejo modelo civilizatorio con innumerables matices y variantes. Cf. por ejemplo: Naguib Ayubi, *El Islam político. Teorías, tradiciones, rupturas*, Barcelona: Bellaterra 2001; Rachid Benzine, *Les nouveaux penseurs de l'Islam*, París: Albin Michel 2004; Manuel Ruiz Figueroa, *Islam: religión y Estado*, México: El Colegio de México 1996; y sobre todo: Hans Küng, *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft* (El Islam. Historia, presente, futuro), Munich / Zurich: Piper 2006 (obra inmensa que trata incansablemente de hacer justicia a la cultura, la historia y la teología islámicas).

⁷ Sobre la profunda influencia de la civilización islámica en España y el Nuevo Mundo, cf. Américo Castro, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires: Losada 1948, p. 622 sqq.; Claudio Sánchez-Albornoz, *España y el Islam*, Buenos Aires: Sudamericana 1943, pp. 15-37; José Luis Gómez-Martínez, *Américo Castro y el origen de los españoles: historia de una polémica*, Madrid: Gredos 1975, pp. 44-47.

Las investigaciones más serias sobre la cultura política del ámbito árabe han llegado a la siguiente conclusión⁸. Es altamente probable que la propensión a los trucos y las artimañas legales, es decir a eludir leyes y estatutos de una manera considerada como legítima y habitualmente aceptada por la comunidad, sea, por lo menos parcialmente, de origen islámico; el resultado es una insinceridad básica en torno a las propias motivaciones, una brecha permanente entre el campo de la praxis y la esfera normativa, lo que ha engendrado una mentalidad poco favorable al Estado de Derecho. Era gente que detestaba ocupaciones manuales, pero también todo esfuerzo intelectual. Casi toda la tradición colonial española devaluaba el trabajo manual y el creador, y hasta los migrantes españoles más modestos preferían un cargo mal pagado en un escritorio público o privado a un trabajo productivo en la agricultura o la manufactura. Con el rápido ascenso social, estos grupos experimentaron una forma usual de orgullo elitista sólido, pero algo primitivo, y no pudieron desarrollar ninguna visión coherente en torno a la propia posición y posibilidades, pero sí un desprecio ilimitado por los sectores indígenas y por los marginales en general.

El cruce y la superposición de los planos axiológicos

Para entender convenientemente esta compleja temática es necesario, por lo tanto, dar un vistazo a las grandes encrucijadas conceptuales y a las prácticas donde se decantan las normativas político-culturales. Se trata claramente de un cruce, de una combinación (a veces: una superposición) de valores de orientación. En el caso boliviano se pueden constatar tres grandes planos de diferentes normativas:

- (1) Principios universalistas contra valores particularistas (por ejemplo: las metas generales y generalizables del racionalismo occidental contra los elementos culturales más o menos permanentes del ámbito parroquial y provinciano; los derechos humanos de corte universalista contra las prácticas de justicia comunitaria, alimentadas por tradiciones de alcance limitado y hasta localista);
- (2) El programa humanista del socialismo marxista original contra los aspectos autoctonistas del nacionalismo y del indigenismo (elementos universalistas basados en el marxismo europeo contra tendencias autoctonistas que glorifican tradiciones culturales de ámbito restringido);
- (3) Los requerimientos y las normativas supranacionales de la democracia occidental contra los modelos regionales autónomos de gestión de política que exhiben aspectos autoritarios y que sólo tienen vigencia en comunidades relativamente pequeñas.

Como planos separados estos ejes de valores de orientación sólo tienen la función de aclarar y situar teóricamente las estructuras de largo aliento que subyacen a la realidad empírica en numerosas sociedades latinoamericanas. En

⁸ Cf. Bassam Tibi, *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte* (Bajo la sombra de Alá. El Islam y los derechos humanos), Munich: Piper 1996, p. 203 sq.; Ernest Gellner, *Muslim Society*, Cambridge: Cambridge University Press 1981.

la facticidad empírica cotidiana se da una mixtura de todos estos sistemas valorativos. La combinación preponderante en la Bolivia actual parece *acentuar* los factores particularistas, autoritarios y antidemocráticos. Valores particularistas en los campos de la ética, la política y la esfera laboral conviven con inclinaciones anticosmopolitas, localistas e indigenistas y con un renacimiento – sobre todo retórico-propagandístico – de la justicia comunitaria y de la llamada democracia de *ayllu*. Es precisamente esta mixtura de factores que podemos calificar como particularistas la que causa la especificidad de la evolución boliviana en los últimos tiempos. Por causas estructurales esta constelación no terminará en un plazo relativamente corto.

Estos factores tienen que ver con la formación de mitos e imágenes, semidioses y héroes, que a comienzos del siglo XXI siguen teniendo una enorme relevancia en la esfera público-política, sobre todo en sociedades que se hallan en los tortuosos comienzos de un proceso acelerado de modernización, como el que recorre Bolivia en la actualidad. Pero, por suerte, no conforman una cultura política unificada, inmune a los cambios históricos e insensible a las influencias del exterior. Se puede decir, por ejemplo, que las indudables mejoras en el campo de la educación, los contactos más intensos con el mundo exterior y la adopción de modas y valores provenientes del modelo civilizatorio occidental han contribuido de forma clara a mitigar la antigua vigencia del autoritarismo y a introducir pautas de comportamiento más liberales y democráticas. La moral social se ha vuelto más laxa, la tolerancia más amplia y la mentalidad más cosmopolita, aunque este desarrollo no es uniforme y no concierne a todos los estratos poblacionales por igual. La restauración de la democracia en América Latina a partir de 1980, la acción de los medios masivos de comunicación y los nexos con el ámbito externo representan factores que debilitan – hasta cierto punto – el autoritarismo tradicional. Todo esto no afecta el corto plazo de los procesos políticos en el presente.

Por ello es importante dar un vistazo a las estructuras de las tradiciones político-culturales. Pese a todas las dificultades esbozadas anteriormente para decir algo categórico que no resulte del todo falso o anacrónico respecto de los valores bolivianos de orientación, se puede aseverar lo que sigue, que tiene carácter hipotético y provisorio. No hay duda de que en Bolivia los intelectuales reputados como progresistas e izquierdistas han contribuido poderosa y eficazmente a debilitar el legado democrático-liberal de Occidente y a revigorizar diferentes modelos políticos y creaciones teóricas que se hallan situadas en el campo del nacionalismo y del socialismo autoctonista, es decir en el terreno de tradiciones autoritarias, muy alejadas del talante crítico y científico del marxismo original. En el contexto boliviano estos esfuerzos desembocan casi siempre en formas autoritarias de un colectivismo organizativo y teórico que siempre ha pertenecido al núcleo de las tradiciones culturales aun vigentes en toda la zona andina.

Por otra parte: la repetición constante de ciertas doctrinas puede crear en poco tiempo una tradición tenida como auténtica, lo que revela la índole precaria y contingente de numerosas identidades étnico-culturales⁹. La concepción de un

⁹ Cf. los estudios que no han perdido vigencia: Honorio M. Velasco, *Identidad cultural y política*, en: REVISTA DE ESTUDIOS POLÍTICOS (Madrid), Nº 78, octubre / diciembre de 1992, p. 257,

conjunto social cerrado, homogéneo y singular, como generalmente se percibe al ámbito indígena en general e incaico en particular antes de la conquista española, es a menudo un acto arbitrario de intelectuales descontentos que inventan un medio de simplificar y, por consiguiente, de comprender una realidad demasiado compleja. Lengua, raza y religión – consideradas habitualmente como esencias inmutables de la identidad colectiva e impermeables al transcurso del tiempo – constituyen los factores más usuales de esta ideología fundadora, consagrada a menudo a reinventar un pasado mítico, no contaminado por las influencias de "los otros"¹⁰. La llamada identidad nacional puede comenzar por ser un instrumento de un grupo minoritario para hacer frente a la opresión y la explotación, pero puede transformarse con el correr del tiempo en una ideología hermética, replegada sobre sí misma, proclive a la violencia xenófoba. El tratar de volver a una identidad previa a toda transculturación es, por lo tanto, un esfuerzo vano, anacrónico y hasta irracional: se puede pasar rápidamente de las reivindicaciones anti-imperialistas a las obsesiones nacionalistas y a los monstruosos ensayos de limpieza étnica por la fuerza de las armas.

El renacimiento de las tradiciones prehispánicas ha conllevado un resurgimiento de antiguas formas de religiosidad popular, como las religiones animistas del área andina, resurgimiento que tiene un claro matiz político. Aquí se percibe claramente – en el cruce y la superposición de los planos valóricos – la supremacía del particularismo (el localismo religioso y hasta sus consecuencias teológicas) sobre normativas universalistas, el abandono del humanismo socialista racional a favor del indigenismo prerracional y el reemplazo de la democracia liberal y del Estado de derecho por el resurgimiento de formas arcaicas y autoritarias de ordenamiento social (como la justicia comunitaria). Los valores de orientación política están inmersos en ese contexto. Pero también en el seno del catolicismo se da un retorno hacia modelos específicos de religiosidad popular y a construcciones teóricas que explican y justifican este retorno, como la *Filosofía y la Teología de la Liberación*. Por ello no es superfluo un vistazo a la conexión entre religión y política en general y al vínculo entre religiosidad de amplio alcance y populismo político en particular. Numerosos tratadistas han percibido al populismo como un elemento que acompaña el resurgimiento de movimientos religiosos en el mundo moderno, urbano y altamente especializado del presente, como una comprensible reacción a una modernidad que para muchos significa caída social, pérdida de la solidaridad inmediata y dilución de los signos claros de orientación.

Margaret Canovan expuso la tesis de que los movimientos populistas son como erupciones colectivas elementales, inherentes a todo ejercicio democrático, que emergen habitualmente en periodos de crisis y cambios. Canovan localiza al populismo en medio de las "dos caras" que tendría toda democracia: una redentoria y otra pragmática¹¹. Al agotarse esta última, importantes sectores de la

268 sq. (con ejemplos de la investigación antropológica actual); Rainer Tetzlaff, *La etnicidad politizada. Una realidad del África postcolonial*, en: NUEVA SOCIEDAD (Caracas), N° 129, enero / febrero de 1994, p. 47, 49.

¹⁰ Cf. el estudio clásico: Eric J. Hobsbawm / Terence Ranger (comps.), *La invención de la tradición*, Barcelona: Crítica 2002.

¹¹ Margaret Canovan, *Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy*, en: POLITICAL STUDIES, vol. 47, N° 1, marzo de 1999, pp. 2-16, aquí p. 8 (texto que ha adquirido entre tanto la reputación de un clásico moderno).

población se inclinarían por un renacimiento de la fase redentoria, que se expresaría por una exaltación *quasi*-religiosa de las masas populares y por la creencia de que sus decisiones primordiales son necesariamente las correctas, según el principio: *vox populi, vox Dei*. Esta concepción, no muy convincente a causa de la idealización de la etapa redentoria¹², presupone una dicotomía relativamente simple, divulgada por *Michael Oakeshott*¹³: los regímenes políticos se moverían entre la política de la fe, que correspondería a la época premoderna, y la política del escepticismo, que caracterizaría a la era moderna.

El retorno a la etapa redentoria es considerada como una limpieza indispensable que hace una sociedad democrática, cansada de los refinamientos ociosos del pluralismo y el escepticismo liberales y de las perversiones de la economía de mercado: una expurgación de los males con los que las masas se han contagiado en su intento de alcanzar la modernidad y una vuelta a las convicciones sanas y simples de aquellos que han conservado la fuerza de las emociones y los sentimientos¹⁴. Esta etapa redentoria en su versión populista del presente – una versión edulcorada e idealizada de la democracia comunitaria – puede ser estudiada en el modelo populista boliviano instaurado en enero de 2006. Mediante elecciones y plebiscitos casi permanentes se intenta dar la impresión de una identidad entre gobernantes y gobernados, donde los intermediarios clásicos juegan un rol marcadamente secundario; esto es además facilitado por una concepción monista, antipluralista de *pueblo*, en la cual no hay fisuras político-ideológicas de importancia. Si hay elementos heterogéneos, estos pertenecen al no-pueblo, a lo que proviene de afuera, y que, por consiguiente, no tiene o no debería tener derecho a una representación autónoma y permanente de sus intereses. La unidad del pueblo, elevada a una categoría casi sagrada, hace superflua toda actividad opositora. Los gobernantes, que "mandan obedeciendo" (la actual fórmula ritual boliviana), no necesitan de instancias independientes que supervisen sus actos. La separación de poderes, la imparcialidad de los tribunales y la libertad de expresión adoptan entonces la característica de un fenómeno proveniente de un modelo civilizatorio fundamentalmente diferente, que por ello no necesita ser integrado en una "cosmovisión que se basta a sí misma"¹⁵. En el caso boliviano la identificación entre gobernantes y gobernados lleva al partido oficial (el Movimiento al Socialismo = MAS) a menospreciar todo instrumento y procedimiento para controlar y limitar el poder. *Jorge Lazarte* afirma que el *poder* es el "núcleo ordenador", el "código profundo" de la retórica y la praxis de este

¹² En torno a los académicos hastiados por el neoliberalismo, asevera Carlos de la Torre irónicamente: "[...] quienes escriben sobre el populismo como redención democrática lo hacen desde países con instituciones sólidas". Carlos de la Torre, *Populismo radical y democracia en los Andes*, en: JOURNAL OF DEMOCRACY EN ESPAÑOL (Santiago de Chile), Nº 1, julio de 2009, pp. 24-37, aquí p. 35.

¹³ Michael Oakeshott, *La política de la fe y la política del escepticismo*, México: FCE 1998.

¹⁴ Cf. la interesante crítica de Benjamín Arditi, *El populismo como espectro de la democracia: una respuesta a Canovan*, en: REVISTA MEXICANA DE CIENCIAS POLÍTICAS (México D.F.), vol. XLVII (2004), Nº 191, pp. 86-99.- Sobre el populismo como factor de la política de la fe, cf. Luis Madueño, *El populismo quiliástico en Venezuela. La satisfacción de los deseos y la mentalidad orgiástica*, en: Alfredo Ramos Jiménez (comp.), *La transición venezolana. Aproximación al fenómeno Chávez*, Mérida: Universidad de Los Andes / Centro de Investigaciones de Política Comparada 2002, pp. 47-76, especialmente p. 70 sq.

¹⁵ Jorge Lazarte, *Crisis y percepciones en la crisis. Actores y estrategias. Mutaciones de la política, percepciones de actores 2006-2008*, La Paz: s. e. 2009, p. 11.

partido y que, por lo tanto, la violencia, como "virtualidad inherente" a todo ejercicio de acción política, no es algo considerado como negativo o reprochable por los miembros del partido y por los votantes del mismo¹⁶. Restricciones institucionales y el uso del diálogo con los adversarios son percibidos, al igual que en la mayoría de las culturas autoritarias, como manifestaciones de debilidad o traición. Para comprender lo alcanzado en Bolivia hay que referir al mismo tiempo los resultados de un análisis supranacional comparativo, basado en datos empíricos y hechos documentales: el llamado *Índice de Desarrollo Democrático*. En el estudio de 2009, el último lugar en América Latina es ocupado por Bolivia, por debajo de las calificaciones obtenidas por Venezuela y Ecuador¹⁷.

El otro gran factor que caracteriza a la cultura política boliviana es el ya mencionado organicismo antiliberal, uno de los fundamentos del ethos barroco. La población, sobre todo la rural y la urbanizada recientemente, que no ha gozado de un buen nivel de educación, es partícipe de un imaginario nacional popular, que concibe como positiva una férrea unidad entre caudillo, ejército y pueblo, unidad operacional que estaría por encima de minucias como legalismos, plazos de periodos gubernamentales, elecciones, crítica de la opinión pública y acciones de la oposición. Esta unidad férrea, como normativa teórica y realidad empírica, es la que subyace al actual populismo boliviano. El peligro de este organicismo personalista y anti-institucionalista es la generación de un dilatado infantilismo político, que no es ajeno a las tradiciones culturales de América Latina: como el pueblo no puede y no debe dotarse de instrumentos de representación política – esto ya sería una concesión a las concepciones clásicas liberales –, hay que aceptar necesariamente una identidad *a priori* entre el pueblo y el gobierno que sale de sus entrañas y que habla por él, porque no es un órgano extraño separado de las tradiciones de las masas populares. En esta constelación surge un grave problema, como señala Carlos de la Torre: "En el populismo no existe un campo reconocido para expresar la disensión"¹⁸. La función altamente integradora del populismo, la presunta identidad entre pueblo y gobierno y el mito de la armonía social completa (en cuanto reflejo del orden natural y también del divino) hacen imposible un pluralismo de programas, partidos y acciones. Es más: el populismo, convertido en un "fundamentalismo moral" y un "exclusivismo ideológico", percibe en el pluralismo "la enfermedad a extirpar"¹⁹.

¹⁶ Ibid., p. 15, 22.

¹⁷ Konrad-Adenauer-Stiftung / Polilat.com, *Índice de desarrollo democrático de América Latina IDD-Lat 2009*, Buenos Aires: KAS 2009, p. 9.- En otros países los efectos prácticos de la "restauración" de la democracia indígena comunitaria (instauración legal del conjunto de usos y costumbres en municipios indígenas en Oaxaca / México) han dado como resultado la mediocridad en el desempeño económico, el autoritarismo político en la praxis y el privilegiamiento de una izquierda formada mayoritariamente por estudiantes y maestros que hablan en nombre de los campesinos. Cf. Ugo Pipitone, *Tres (breves) historias agrarias: Oaxaca, Kerala, Sicilia*, en: NUEVA SOCIEDAD, N° 223, septiembre-octubre de 2009, pp. 56-75, aquí p. 61.

¹⁸ Carlos de la Torre, *¿Por qué los populismos latinoamericanos se niegan a desaparecer?*, en: ESTUDIOS INTERDISCIPLINARIOS DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (Tel Aviv), vol. 19, N° 2, julio-diciembre de 2008, pp. 7-28, aquí p. 16.

¹⁹ Loris Zanatta, *El populismo, entre religión y política. Sobre las raíces históricas del antiliberalismo en América Latina*, en: ESTUDIOS INTERDISCIPLINARIOS DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE, vol. 19, N° 2, julio-diciembre de 2008, pp. 29-44, aquí p. 39.

No hay duda de que el régimen populista boliviano intenta debilitar o hacer superfluas las estructuras de intermediación político-institucionales, lo que conforma su rechazo más notable de las tradiciones liberales. Los populistas sostienen, de forma implícita, que estas estructuras confiscan o, por lo menos, debilitan el poder soberano del pueblo en beneficio de las élites tradicionales. Las ideologías populistas manipulan exitosamente el imaginario colectivo al pretender la abolición de la distancia entre gobernantes y gobernados, postulado que casi siempre ha gozado del fervor popular y cuya capacidad de movilización social no necesita ser mencionada con más detalle. Valiéndose de tecnologías actuales, los populistas han sabido instrumentalizar eficazmente amplias redes sociales, a través de las cuales las jefaturas hacen circular bienes materiales y simbólicos en favor de los más pobres y vulnerables, con lo que consiguen establecer vínculos estables y fuertes de lealtad y obediencia hacia las cúpulas benefactoras.

Ya antes de los éxitos electorales del Movimiento al Socialismo (MAS) en Bolivia se pudo constatar la declinación de los partidos en cuanto portadores de ideas y programas y como focos de irradiación de solidaridad práctica. Frente a este vacío de opciones dentro del espectro convencional de partidos, una buena parte de la población ha sido seducida por el discurso de un populismo con ribetes socialistas e indigenistas, máxime si este proceso ha coincidido con el surgimiento de nuevos líderes carismáticos que gozan de una comunicación fácil y directa con las masas, líderes que despiertan un sentimiento elemental de vinculación afectiva y solidaria y que han sabido manipular con notable virtuosismo el ámbito simbólico popular mediante consignas muy simples, pero realmente exitosas. Como se sabe, en Bolivia dilatados sectores populares perciben que existe una brecha creciente entre el juego político cotidiano y las imágenes idealizadas de la democracia, entre el funcionamiento efectivo de las instituciones y las expectativas de la población. Aunque la realidad siempre es algo muy complejo y polifacético (el "fracaso" de la democracia representativa liberal es una tesis hábilmente difundida por sus adversarios), los estratos con nivel educativo inferior tienden a creer que existe un muro artificial, creado por los intereses del "sistema", que los separa de las bendiciones de la modernidad y de la dignidad social. El gobierno populista aparece entonces como el camino más seguro y promisorio de acceso a estos bienes materiales e ideales que las élites tradicionales presuntamente escatiman a la población desde tiempos inmemoriales.

El peso de la tradición ibero-católica en las instituciones

Volviendo al gran tema del legado histórico-cultural en el caso andino y específicamente boliviano: La mentalidad prevaleciente en la América Hispánica no puede ser disociada del relativo estancamiento histórico que sufrieron España y Portugal a partir del siglo XVI. Este atraso evolutivo no puede ser desvinculado del conocido talante iliberal y acrítico que permeó durante largo tiempo las sociedades ibéricas, el que fue responsable parcialmente por la esterilidad de sus actividades filosóficas y científicas, por la propagación de una cultura política del autoritarismo y por la falta de elementos innovadores en el terreno de la organización social. Las naciones ibéricas no estimularon ni contribuyeron esencialmente al nacimiento del mundo moderno, basado en el desarrollo impetuoso de la ciencia y la tecnología, en la industrialización y la regulación metódica de la vida cotidiana. Al sud de los Pirineos y en el ámbito colonial

español y portugués no se dio hasta el siglo XIX una comprensión adecuada de los cimientos espirituales y cognoscitivos de los procesos modernizadores y tampoco, paradójicamente, una actitud crítica con respecto a lo negativo de la modernidad. En Bolivia los partidos llamados neoliberales y los numerosos intelectuales adscritos temporalmente²⁰ a esta tendencia (1985-2005) se plegaron a las formas más burdas de una modernidad superficial, celebrando todos los rasgos del modelo neoliberal y dejando de lado todo impulso crítico.

Muchas usanzas vigentes en la administración pública pueden ser rastreadas hasta la época colonial española²¹, en la cual era proverbial la existencia paralela de estatutos legales (*poco respetados*) y códigos informales (*seguidos estrictamente*). Desde entonces se puede constatar una constante que subyace a la cultura política latinoamericana: un edificio majestuoso de leyes, muchas de ellas muy progresistas, humanitarias y ejemplares a nivel mundial, y paralelamente una praxis alimentada por códigos informales, de índole muchas veces retrógrada, una praxis que favorecía y favorece a los fuertes, poderosos y astutos en detrimento de una buena parte de la sociedad, sobre todo de aquellos que apuestan por la honradez, la previsibilidad y la corrección en las relaciones interhumanas. Como se decía en tiempos virreinales: “*Se acata, pero no se cumple*”.

Por consiguiente, la cultura política está enmarcada por una apreciación colectiva de la ley que mantiene los estatutos legales en un plano mayoritariamente teórico, donde éstos no influyen gran cosa sobre el terreno de la praxis. Por lo demás vale el famoso principio práctico-pragmático de la era colonial: “*Para el amigo todo, para el enemigo la ley*”. Esta máxima de comportamiento cotidiano describe la estima ciertamente modesta de que probablemente gozan los códigos formales en el grueso de la población y, simultáneamente, señala la admiración tácita que esta sociedad profesa hacia los logros obtenidos (generalmente al margen de la ley) mediante un proceder astuto y sin muchos miramientos por consideraciones éticas. Desde entonces se puede detectar en América Latina una constante de la vida social y política: una valoración muy alta de la astucia en detrimento de la inteligencia. Además: durante la era colonial la administración estatal desconocía una vocación de servicio a la comunidad. Ni las normas legales ni las prácticas consuetudinarias preveían algo así como prestaciones de servicios en favor del público, a las cuales la burocracia hubiera estado obligada por ley.

Algunos males del presente (baste el referirse a las prácticas cotidianas del Poder Judicial, de la administración pública y de la universidad) tienen que ver casi directamente con aquella tradición socio-histórica. La época colonial conllevó

²⁰ Escribo *temporalmente* porque una buena parte de esos intelectuales y propagandistas se pasaron rápidamente al populismo indigenista-socialista a comienzos del siglo XXI, siguiendo en esto una vieja tradición boliviana.

²¹ Cf. los tratados más conocidos: Eleazar Córdova Bello, *Las reformas del despotismo ilustrado en América*, Caracas: Universidad Católica Andrés Bello 1975; Mario Góngora, *El Estado en el derecho indiano*, Santiago: Universidad de Chile 1951; José María Ots y Capdequí, *El Estado español en las Indias*, México: FCE 1976.

en la América Hispánica una marcada propensión al centralismo²², una clara inclinación al estatismo y al burocratismo²³ y un cierto desprecio por labores intelectuales y creativas. La atmósfera de las universidades de esa época era similar a la prevaleciente en las Altas Escuelas de la Edad Media: no existía la inclinación a relativizar y cuestionar las certidumbres dogmáticas y los conocimientos considerados como verdaderos. Predominaba en cambio una enseñanza de naturaleza receptiva, basada en la memorización de textos y en la formación de destrezas retóricas. La investigación científica y las capacidades crítico-analíticas no fueron desarrolladas. Los debates podían ser intensos, pero acerca de cuestiones triviales²⁴. Varias de estas características han persistido hasta hoy; los intelectuales adscritos al sistema universitario han sido – con pocas y notables excepciones – buenos receptores e intérpretes de ideas foráneas, pero no autores de planteamientos relevantes e innovativos a escala mundial. Como ya se mencionó, los sectores estrechamente vinculados a estos dos legados culturales – el precolombino y el hispano-colonial²⁵ – tienden a una cosmovisión paternalista, colectivista e iliberal, que ha resultado ser resistente a cambios culturales. Su propensión al tumulto, que se despliega furiosamente para terminar poco después en mera retórica, encubre el hecho de que amplios sectores poblacionales tienen agravios y resentimientos seculares que se manifiestan por una vía radical que precisamente no ha conocido el Estado de Derecho y las prácticas de la democracia contemporánea.

Aspectos bolivianos de la tradición occidental

Resulta muy difícil reconstruir la tradición occidental en Bolivia, calibrar su alcance y profundidad y medir su aceptación en el país por los siguientes motivos:

(1) Desde su introducción por los conquistadores españoles en la década de 1530, este modelo cultural 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 extensa irradiación hace literalmente imposible separarla de la identidad nacional, ya que, sin hacerlo premeditadamente, millones de bolivianos de casi cualquier origen étnico-cultural se sirven de instrumentos creados por esta tradición cultural y persiguen metas de desarrollo individual y colectivo que han surgido de la misma.

²² Cf. el brillante estudio de Claudio Véliz, *The Centralist Tradition of Latin America*, Princeton: Princeton U. P. 1980.- Para una visión diferente cf. Colin M. MacLachlan, *Spain's Empire in the New World. The Role of Ideas in Institutional and Social Change*, Berkeley etc.: California U. P. 1988; Richard M. Morse, *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, México: Siglo XXI 1982.

²³ Cf. las obras que no han perdido vigencia: Howard J. Wiarda, *Politics and Social Change in Latin America. The Distinct Tradition*, Amherst: Massachusetts U. P. 1982; Mario Góngora, *Studies in the Colonial History of Spanish America*, Cambridge: Cambridge U. P. 1975.

²⁴ Manfred Mols, *Demokratie in Lateinamerika* (Democracia en América Latina), Stuttgart: Kohlhammer 1985, p. 61, 114.

²⁵ Cf. las obras clásicas: John Elliot, *La España imperial (1469-1716)*, Madrid: Vicens Vives 1965; Clarence Haring, *El imperio hispánico en América*, Buenos Aires: Solar / Hachette 1966.

(2) Debido precisamente 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. Elementos esenciales 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 – son compartidos por casi todos los sectores indígenas del país. Esta tradición no constituye, por lo tanto, un cuerpo doctrinal fácilmente discernible ni tampoco una compilación más o menos clara de principios teóricos y prácticos que pueda ser sugerida como alternativa frente a otros legados culturales.

(3) Ningún partido político o movimiento cívico se identifica claramente con el modelo civilizatorio occidental ni ha propiciado su defensa de manera doctrinaria y sostenida. Existen, obviamente, numerosos grupos que propugnan explícitamente elementos centrales de ese modelo, como la democracia representativa, el pluralismo ideológico y el Estado de derecho, o que se pliegan implícitamente a algunos valores del mismo, como la vida urbana moderna, la apertura al mundo exterior y la economía de mercado, pero lo hacen porque estos elementos configuran el núcleo de lo que hoy en día es considerado el desarrollo adecuado de todas las sociedades del planeta, y no porque estos elementos pertenezcan a un modelo civilizatorio occidental, que poca gente siente como propio²⁶.

Pero al mismo tiempo percibimos el renacimiento de las tradiciones premodernas y una especie de retorno al ethos barroco ya mencionado. La revitalización de valores y objetivos de las ricas tradiciones teóricas indianistas e indigenistas 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 Norte²⁷. Es remarcable que el renacimiento de las tradiciones *propias* no ponga en duda para nada los "logros" técnico-económicos de la modernidad, aunque éstos 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 transporte y comunicación, los hábitos actuales de consumo masivo y los procedimientos novedosos de manufactura industrial. 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, aunque tiene influencia sobre la cultura política. No parece ser favorable a la difusión y al arraigo de una democracia pluralista, de los derechos humanos y del Estado de Derecho, puesto que aquella herencia ha sido habitualmente proclive a la violencia política y a las estructuras sociales jerárquicas y rígidas.

²⁶ María Eugenia Choque Quispe, *Principios para la construcción de una democracia intercultural*, en: LAZOS (La Paz), vol. 1 (2006), Nº 2, pp. 10-13; David Keremba Mamani-Choque, *Entendiendo interculturalidad en Bolivia*, en: *ibid.*, pp. 14-21; David Choquehuanca Céspedes, *La cultura de la vida*, en: *ibid.*, pp. 39-43.

²⁷ Cf. el brillante ensayo de Carlos Hugo Laruta, *Interculturalidad y democracia*, en: LAZOS, vol. 1 (2006), Nº 2, pp. 25-30, donde el autor señala los peligros de un "culturalismo exacerbado".

De acuerdo a otra leyenda histórica el brillante y promisorio desarrollo de las antiguas naciones andinas habría sido interrumpido y arrojado hacia atrás por la perversa acción del colonialismo metropolitano: sin la intromisión europea, las naciones andinas habrían alcanzado el mismo grado de evolución tecnológica y económica de las grandes potencias del Norte. O sea: si no hubiera ocurrido la conquista europea o la penetración imperialista, los avances tecnológicos más notables habrían surgido de manera autónoma por obra del propio despliegue civilizatorio en el ámbito andino. El fundamento de esta concepción es suponer que la modernidad en cuanto fuente y como etapa histórica constituye un fenómeno *universal*, un "sistema-mundo", que se originó de forma aleatoria en Europa y que de todas maneras llegará obligatoriamente a todos los rincones del globo. Esta clásica ideología justificatoria, que diluye la autoría de los descubrimientos científicos y los inventos técnicos como si todo fuera una creación colectiva mundial, es compartida sintomáticamente por la *Teoría de la Dependencia*, la *Filosofía de la Liberación* y por la filosofía indianista adscrita a las teorías de Enrique Dussel, como las obras de Juan José y Rafael Bautista²⁸. Estas doctrinas han gozado de una dilatada influencia en ambientes académicos y políticos bolivianos y, por supuesto, en el seno de los movimientos indigenistas e indianistas. Estas teorías han brindado una nueva actualidad a la dialéctica entre lo propio y lo ajeno. ¿Cómo no va a ser popular en el área andina una concepción que proclama que en el suelo latinoamericano conviven dos culturas opuestas entre sí: una superficial y vistosa, demoníaca y mundana, inauténtica y elitaria, producto de la civilización decadente de Europa, y otra profunda y medio oculta, pero que viene de abajo y está apegada a la tierra y comprometida con el aquí y el ahora, la de origen indígena? Sólo las "clases oprimidas y marginadas" representarían "una alternativa real y nueva a la futura humanidad, dada su metafísica alteridad", porque son "lo Otro" de la totalidad moderna y capitalista²⁹. Estas doctrinas enseñan un dualismo extremista entre el bien que es la "*alteridad*" (verdad, colectivismo, solidaridad de los pobres y explotados, lo nuevo absoluto, utopía brillante) y el mal que es la "*totalidad*" (mentira, individualismo, egoísmo de las élites, realidad detestable, la propiedad privada como fuente de todos los males y las tiranías): se trata un verdadero maniqueísmo fundamentalista – fuerzas mutuamente excluyentes – que induce a un rigorismo moral-político que tiene poco que ver con los problemas cotidianos de las sociedades latinoamericanas, con su identidad múltiple y cambiante y sus complejas relaciones con el mundo occidental.

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

²⁸ Cf. Juan José Bautista S., *Crítica de la razón boliviana. Elementos para una crítica de la subjetividad del boliviano-latinoamericano*, La Paz: Pisteuma 2005; Rafael Bautista S., *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 2006; Enrique Dussel, *Veinte proposiciones de política de la liberación*, La Paz: Tercera Piel 2006.

²⁹ Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, Bogotá: Universidad Santo Tomás 1980, p. 90.

lo cual prueba la historia y lo comprueba la observación diaria de la vida urbana – reducto y fortaleza de la invasión occidental"³⁰. "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"³¹. 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 evolutivos³². 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. Se proclama simultáneamente la superioridad ética del indio y la inferioridad moral del europeo, con lo cual, además, se relativizan los logros de Occidente: estos se hallarían exclusivamente en el terreno material³³.

La constelación del presente puede ser descrita de la siguiente manera. La identidad colectiva en la Bolivia de hoy se mueve entre los dos polos señalados anteriormente y encarnados por dos grupos sociales básicamente diferentes entre sí. (A) Los fenómenos de nativismo e indigenismo están asociados – en lo esencial – al mundo rural y campesino y a las etnias aborígenes (incluyendo principalmente sus múltiples asentamientos urbanos), mientras que (B) la imitación indiscriminada de la civilización moderna occidental se da con mayor claridad y vehemencia entre los mestizos y blancos de las clases urbanas medias y altas. Cautelosamente se puede afirmar que el resultado global está a medio camino entre ambos tipos ideales. A pesar de toda la heterogeneidad geográfica, étnica y civilizatoria de la actual Bolivia, se puede percibir la construcción de una identidad socio-cultural de carácter sincretista, sobre cuya viabilidad histórica no es dable hoy en día emitir un juicio concluyente. El indigenismo moderado en Bolivia en particular y las tendencias autoctonistas en general pretenden una síntesis entre el desarrollo técnico-económico moderno, por un lado, y la propia tradición en los campos de la vida familiar, la religión y las estructuras socio-políticas, por otro. Es decir: aceptan los últimos progresos de la tecnología, los sistemas de comunicación más refinados provenientes de Occidente y sus métodos de gerencia empresarial, por una parte, y preservan, por otra, de modo algo ingenuo, las modalidades de la esfera íntima, las pautas colectivas de comportamiento cotidiano y las instituciones políticas de la propia herencia histórica conformada antes del contacto con las potencias europeas. La consecuencia de estos procesos de aculturación, que siempre van acompañados por fenómenos de desestabilización emocional colectiva, se traduce en una mixtura que puede ser descrita como una extendida tecnofilia en el ámbito económico-organizativo, complementada con la conservación de modos de pensar y actuar premodernos, particularistas y tradicionalistas en el terreno simbólico-folklórico.

³⁰ Guillermo Bonfil Batalla, *Aculturación e indigenismo: la respuesta india*, en: José Alcina Franch (comp.), *Indianismo e indigenismo en América*, Madrid: Alianza 1990, p. 197.

³¹ Ibid., p. 199.

³² En la misma línea: Enrique Dussel, *Filosofía...*, op. cit. (nota 29), p. 89.

³³ La crítica más brillante y convincente de estos enfoques es la de Jorge Larraín Ibáñez, *Modernidad, razón e identidad en América Latina*, Santiago de Chile: Andrés Bello 1996, passim.

En el área andina el nacionalismo populista entra en escena como una actitud de rechazo a la civilización occidental-metropolitana y, al mismo tiempo, como un mecanismo de consolidación de la cultura y los valores ancestrales, populares y hasta aborígenes. Este rechazo de la modernidad es, como ya se señaló, bastante selectivo, ya que sólo concierne las esferas de la cultura, la vida social e íntima y la religión, pero no comprende los campos de la economía y la tecnología. El nacionalismo populista abarca asimismo una visión mejorada y embellecida del propio pasado, una visión que glorifica indiscriminadamente los periodos previos a todo contacto con Occidente y que, en general, prescribe el sometimiento del individuo bajo entes colectivos como la nación y el Estado³⁴. Diferentes estudiosos de las ideologías reivindicatorias de corte nacionalista, socialista, populista e indigenista han señalado como hecho recurrente el carácter anti-individualista de las doctrinas radicales bajo todas sus formas: todas ellas subrayan la imperiosa necesidad de que el ciudadano se integre en el seno de una identidad colectiva – el pueblo eterno, el gobierno fuerte, el Estado omnipresente, el partido omnisciente –, de la cual se deriva recién la razón de ser del individuo. Por ello hay que llamar la atención sobre algunos factores socio-culturales que, según todas las evidencias, preparan el terreno para el surgimiento de movimientos contrarios a toda democracia. Los grupos más proclives a buscar la solución para sus dilemas son aquellos que a lo largo del proceso de modernización y urbanización han sido arrancados de su ambiente habitual, signado por valores provenientes del mundo pre-industrial y hasta rural (como la solidaridad inmediata que brindan los grupos primarios intactos), y transplantados a un modo de vida marcado por normas cambiantes y abstractas y por la anonimidad, como es la atmósfera de las ciudades modernas. La configuración de la sociedad boliviana contemporánea y su Estado nacional son percibidos, con toda justicia, como una traba al desenvolvimiento individual y en cuanto una maldición para la colectividad regional por sus actos de pillaje y corrupción. Estos grupos llevan en su seno un conflicto intercultural: se trata de gente que ha estado expuesta largamente a la civilización occidental y que ha tenido experiencias traumáticas por esta causa, pero que no ha podido gozar de los frutos de ésta ni ha sido reconocida *inter pares* por los representantes de la sociedad modernizada. Esta ha sido la constelación boliviana hasta 2005/2006.

Las diversas visiones del mundo y los diferentes imaginarios colectivos, que prevalecen en territorio boliviano, no son necesariamente incongruentes entre sí, sino más bien complementarios. Numerosas sociedades en el planeta contienen en su seno filosofías de vida que expresan puntos de vista, creencias, intereses y que opciones socio-culturales que a primera vista parecen contrapuestas, pero que analizadas más detenidamente las más importantes de ellas resultan ser propuestas de políticas públicas que pueden ser armonizadas entre sí, con gran esfuerzo, es verdad, y siempre temporalmente, pero la política ha sido siempre el campo de las soluciones provisionales.

Existen, obviamente, diferencias muy importantes, como la *contraposición de individualismo y colectivismo* y la oposición entre el uniformamiento político visto

³⁴ Sobre esta temática cf. Fernando Molina, op. cit. (nota 2), p. 76, 103 (crítica de la concepción que identifica la genuina democracia sólo con la acción directa de las masas plebeyas).

como algo positivo y la opción por el pluralismo ideológico, considerado también como algo normativo. Pero aun así, estas divergencias no afectan a toda la vida social de la nación boliviana. La experiencia histórica nos señala que, pese a estas diferencias, los bolivianos han construido modelos interesantes de convivencia fundamentalmente pacífica, haciendo, por lo general, cesiones y compromisos de duración intermedia.

El debate entre universalismo y particularismo en el caso boliviano

Lo no tan novedoso de la situación en Bolivia parece residir en una curiosa amalgama entre una defensa de la propia tradición cultural (percibida en estado de máximo peligro) y una apropiación acrítica de los elementos técnico-económicos de la civilización industrial de Occidente. No pocos socialistas y revolucionarios, que se quedaron sin trabajo y sin ideas, se dedican ahora a fomentar inclinaciones particularistas de toda laya y designios reivindicatorios de minorías étnicas.

En una época de fronteras permeables, de un sistema global integrado de comunicaciones y de pautas normativas universales, nace la voluntad de oponerse a las corrientes de uniformamiento y despersonalización. Minorías étnico-culturales significan a veces un dique contra la homogeneización del mundo moderno si combaten igualmente la dilución de tradiciones que han dado sentido a comunidades estables, donde la anonimidad y la alienación no son aun las características decisivas. Pero hay que señalar que también las minorías perseguidas pretenden alcanzar, después de todo, objetivos muy humanos, entre los cuales se hallan cálculos egoístas de expansión y dominación, incremento de sus beneficios tangibles y explotación de otros segmentos poblacionales que entonces devienen minorías. La etnias originales del bosque amazónico van a ser seguramente exterminadas por otros aborígenes (por ejemplo por los campesinos indígenas sin tierra que emigran desde las empobrecidas y sobrepobladas regiones montañosas), que tienen como objetivos la extensión de la frontera agrícola, la incorporación de esos territorios al progreso material, el aprovechamiento de nuevos recursos y la mera supervivencia individual.

La legítima aspiración de afirmar la propia identidad sociocultural puede, sin embargo, transformarse rápidamente en una tendencia xenófoba, racista, agresiva, demagógica y claramente irracional, que a la postre pretende la aniquilación del Otro y de los otros. Los valores universalistas de origen europeo (como la primera Declaración de los Derechos Humanos de 1789) han abierto paradójica e inesperadamente las compuertas para toda una serie de derechos grupales, sociales, económicos y nacionales. Los ideales de la Ilustración y el racionalismo afirmaron radicalmente la autonomía individual, liberando a cada persona de adscripciones heterónomas, definitivas, atávicas e irracionales, colocado al individuo y a sus derechos innatos por encima del Estado, la tradición y los colectivos de todo tipo. Esta es una conquista irrenunciable de la humanidad. Hoy en día, empero, una fuerte corriente de pensamiento y acción contrapone los derechos humanos de corte universalista e individualista a las normas culturales, los valores tradicionales y los derechos colectivos de grupos, comunidades y naciones, porque éstos encarnarían lo propio y auténtico de pueblos que no

quieren sucumbir al imperialismo cultural de Occidente³⁵. La apología del particularismo desemboca a menudo en una impugnación de los derechos humanos y ciudadanos en cuanto la manifestación más ostensible del "imperialismo" cultural. De ahí hay un paso a la defensa de formas convencionales de arbitrariedad, injusticia y explotación mediante el razonamiento de que se trata de modelos propios y peculiares, avalados por la tradición, de modos de vida ajenos a la civilización europea occidental. Uno de los argumentos particularistas más difundidos contra el universalismo consiste en contraponer la diversidad de las estrategias y los cálculos del instinto de autoconservación y supervivencia frente a la postulada unicidad de la naturaleza humana, señalando que la pluralidad de órdenes culturales y sociopolíticos a través de la historia no admite la suposición de una naturaleza unitaria y estable del Hombre. Contra estas aseveraciones se puede argüir que precisamente todas las manifestaciones del instinto de conservación pueden ser interpretadas como los resultados histórico-prácticos (muy diferentes entre sí) de una misma fuerza primordial, que es el egoísmo humano.

En el curso de la historia universal lo más nefasto ha resultado ser la pretensión de poseer de modo exclusivo una razón obligatoria y superior (o sea: una presunción de índole universalista) partiendo de presupuestos particulares y hasta provincianos (es decir: sin percatarse del carácter limitado y limitante de los propios prejuicios). La declinación actual del marxismo y de las grandes teorías de carácter universalista, así como la devaluación de la filosofía unitaria de la historia y, en general, de muchas variantes del racionalismo clásico, han fomentado el surgimiento de concepciones particularistas, el renacimiento de doctrinas nacionalistas y la reaparición de creencias religiosas fundamentalistas. Las últimas décadas del siglo XX y el comienzo del XXI desmintieron aquella profunda convicción de marxistas y liberales que predecía la desaparición de la religión y del nacionalismo como resultado natural del progreso material y moral. Todo esto coincide, además, con algunos factores propios de la evolución contemporánea en Bolivia. La irrupción del proceso modernizador en pocas décadas ha generado un verdadero derrumbe de arraigadas ideologías y la conmoción del orden tradicional por efecto de la exitosa cultura occidental del consumismo masivo.

Un examen detenido de la vida cotidiana y de las prácticas sociopolíticas en Bolivia nos puede mostrar que existen diferencias cualitativas en el intento universal de alcanzar un desarrollo razonable para los seres humanos (o una vida bien lograda, como se decía en la Antigüedad clásica). Sería una simplificación inadmisible, un cinismo notorio y un antihumanismo irracional – todo ello pertenece al repertorio del postmodernismo, tan popular en estas tierras – el declarar que no existe una perspectiva razonable para juzgar los méritos y los deméritos de los modelos civilizatorios vinculados al mundo indígena, que según sus hábiles apologistas serían cualitativamente diferentes al mundo occidental-

³⁵ La literatura tercermundista consagrada a la "liberación nacional" contra el imperialismo está llena de teorías presuntamente progresistas que encubren una ideología arcaizante, colectivista, antidemocrática y profundamente irracional: tanto más retrógrada cuanto más revolucionaria aparece *prima facie*. Ejemplos de ello son los escritos de Fidel Castro y Ernesto Che Guevara, el fundamentalismo islámico de corte radical y las reivindicaciones nacionalistas que pretenden simultáneamente el cambio social total. La obra precursora de estas corrientes fue: Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, París: Maspéro 1961.

europeo y que, por consiguiente, no admitirían juicios de valor en torno a la calidad intrínseca de los mismos.

Dos argumentos debilitan este enunciado categórico: (a) Todo el territorio boliviano está cada vez más inmerso en el universo globalizado contemporáneo, cuyos productos, valores y hasta necesidades va adoptando de modo inexorable casi toda la población del país; y (b) los propios habitantes de este país, como se lo hace 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 con las ventajas ajenas.

En varios modelos civilizatorios de cuño autoritario, como el andino, los elementos más nobles del legado occidental – el respeto al individuo (y al individualismo), la moral universalista, las instituciones democráticas – son percibidos como algo foráneo y amenazador o, en el mejor de los casos, como una moda innecesaria y pasajera. La práctica de la democracia representativa y pluralista, junto con la introducción del mercado libre y la propiedad privada de los medios de producción, son vistas, por ejemplo, como una alteración de lo *propio* causada por una “intervención” de los países occidentales, lo que es reforzado por ideologías teluristas, que, aunque difieran considerablemente entre sí, tienen en común el menosprecio cultural del adversario. En América Latina estas doctrinas radicales sirven para consolidar una identidad social devenida precaria y para compensar las carencias de estas sociedades mediante el recurso de postular la supremacía propia en la esfera cultural.

Particularismo y autoritarismo en los movimientos políticos y sociales bolivianos

El fundamento intelectual de numerosos movimientos sociales es, en parte, la corriente más radical y politizada de las doctrinas conocidas como *Filosofía y Teología de la Liberación*³⁶, la producción del llamado *Grupo Comuna* y, ante todo, una amalgama teóricamente modesta formada por una combinación de marxismo, postmodernismo y elementos del ya mencionado *ethos barroco*. El filósofo *Enrique Dussel*, a quien se considera habitualmente como un representante distinguido de estas doctrinas, ha gozado y goza de una dilatada influencia en ambientes académicos y políticos latinoamericanos y sobre todo bolivianos adscritos al nacionalismo y socialismo indigenistas³⁷.

Este dualismo maniqueísta y su correlato ético-social pertenecen al núcleo del pensar y sentir de muchas comunidades rurales latinoamericanas, especialmente en la región andina, y, aunque se hallen en cierto proceso de declinación, todavía manifiestan una visión del mundo compartida por amplios segmentos

³⁶ Sobre este contexto cf. Mariano Moreno Villa, *Filosofía de la Liberación y barbarie del “Otro”*, en: CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFIA (Salamanca), Nº 22, 1995, pp. 267-282.

³⁷ Una obra temprana de este autor sigue ejerciendo una notable influencia: Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires: Siglo XXI 1973 (dos tomos).

poblacionales. Los variados estudios en torno a la religiosidad popular y el enaltecimiento concomitante de un *esencia* indeleble latinoamericana reproducen este dualismo, aunque a un nivel intelectual más refinado, y son inadecuados para aprehender la realidad contemporánea, signada por una multiplicidad de identidades híbridas, procesos cambiantes de aculturación y mixturas civilizatorias de la más diversa índole. El núcleo de aquella esencia identificatoria latinoamericana estaría constituida por el catolicismo ibérico tradicional, el ritualismo y el comunitarismo de las religiones precolombinas, el barroco en cuanto forma original de síntesis cultural y los modelos de convivencia de las clases populares, presuntamente incontaminadas por la perniciosa civilización occidental moderna. No hay duda de que estas doctrinas representan (a) la nostalgia de sus autores por sistemas ideales de solidaridad humana que nunca han existido, (b) su animadversión por la compleja modernidad contemporánea y (c) una curiosa simpatía, típica de sofisticados intelectuales ciudadanos, por los resabios populares y anti-elitistas del orden premoderno y rural, es decir por la porción de la tradicionalidad menos digna de ser recuperada³⁸.

Estas doctrinas son importantes en el marco del indigenismo nacionalista porque articulan a un buen nivel argumentativo sus principios teóricos y sus designios normativos. Son ellas las que en sentido substancialista han definido la identidad latinoamericana como una "misión" histórica: el sentimiento de la unidad universal, la tarea de hacer avanzar el mundo hacia una cultura universal e integrada. Esta concepción histórico-ética de la identidad continental se complementa por una idea romántica, propia de élites intelectuales, acerca de la *comunidad* entre el Hombre y la naturaleza en el Nuevo Mundo. La relación *vital* (y no casual) de los habitantes con su territorio produce una sabiduría popular, más inmediata y profunda y, por ende, más correcta que todo saber científico y libresco, en torno a las fuerzas que determinan la evolución del planeta, sabiduría que se sedimenta en mitos antiguos como el andino de la Pachamama, que atribuye con toda justicia a la *Madre Tierra* un carácter sagrado³⁹. Y es obviamente el "pueblo" – los indígenas, campesinos y trabajadores explotados – el que posee aun las raíces telúricas que le permiten mantener vínculos aceptables con ese horizonte geográfico, religioso y cultural en el marco de un "proyecto de liberación"⁴⁰. Es superfluo señalar que estas ideas forman parte desde hace siglos del llamado *ethos barroco*, al que ahora se le atribuye el carácter de innovación teórica y originalidad práctico-operativa.

Como es lo habitual en estos casos, los elementos de telurismo, populismo e indigenismo se coaligan en un *corpus* teórico que desdeña el racionalismo, la Ilustración y naturalmente la democracia moderna en cuanto factores exógenos, e idealiza el pasado precolombino, la cultura y religiosidad populares, la tradición ibero-católica y el legado político-institucional del populismo⁴¹, en cuanto factores

³⁸ Un resumen actual de toda la teoría en: Enrique Dussel, *20 proposiciones de política de la liberación*, La Paz: Tercera piel / Letra viva 2006.

³⁹ Carlos Cullen, *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*, San Antonio de Padua / Buenos Aires: Castañeda 1978, p. 14 sqq.

⁴⁰ Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, op. cit. (nota 29), p. 89.

⁴¹ Cf. la más notable apología de esta corriente: Ernesto Laclau, *La razón populista*, Buenos Aires: FCE 2008; también: Roberto Follari, *Populismo y "filosofía latinoamericana": el caso argentino*, en: FRONESIS (Maracaibo), vol. 13, Nº 3, diciembre de 2006, pp. 100-117.

endógenos. No es superfluo añadir que estas doctrinas, tan críticas del racionalismo occidental y tan cercanas al catolicismo barroco, se adhieren mansamente a la conocida mixtura teórica compuesta por la obra de Martin Heidegger, el postmodernismo y el relativismo axiológico⁴². Los *filósofos de la liberación* terminan en la apología abierta y entusiasta de los *caudillos* clásicos del Nuevo Mundo y de otras regiones, porque estos "hombres telúricos" – desde Simón Bolívar hasta Fidel Castro – representarían a la verdadera humanidad y serían "el prototipo del hombre político", los "profetas de la vida" y los "fundadores de la libertad"⁴³, personajes carismáticos que saben encarnar los anhelos y los símbolos del pueblo, que detentan su confianza; ellos personifican a la "patria como autoconsciencia" y son obedecidos con gozo porque el pueblo "se sabe autoconducido"⁴⁴. A esto no hay mucho que agregar: lo deplorable es la persistencia, es decir la notable continuidad, de estas doctrinas autoritarias a través de largas décadas y hasta siglos.

Una de las preguntas básicas de la politología actual tiene que ver con los éxitos tangibles que reditúan posiciones particularistas, nacionalistas e indigenistas frente al descrédito en que hay caído las corrientes universalistas, racionalistas y liberal-democráticas en los últimos años. Estos éxitos están vinculados, sin duda alguna, con un proceso simultáneo en el terreno académico, que puede ser descrito sumariamente como el resurgimiento de un *corpus* teórico consagrado a celebrar las bondades aparentes del relativismo axiológico, del multiculturalismo en cuanto *visión obligatoria* del mundo y de un nuevo nacionalismo con tintes vagamente socialistas. También en los medios académicos y universitarios de Occidente se ha impuesto una tendencia postmodernista, deconstructivista e irracionalista que preserva, en los aspectos exteriores, un simpático tenor de progresismo izquierdista – a veces con motivos ecologistas y feministas – junto con una "comprensión" muy amplia de las tradiciones propias del Tercer Mundo, independientemente de su contenido específico. Todo esto se enmarca dentro de la *corrección política* reinante en el ambiente universitario que tiene nexos con Asia, África y América Latina, donde en poco tiempo se ha pasado del marxismo dogmático al postmodernismo obligatorio.

Los réditos que generan las versiones elementales de ese multiculturalismo relativista pueden ser estudiadas brevemente en base a escritores alemanes que en los últimos años se han dedicado a enaltecer acríticamente (pero con un gran despliegue conceptual) a los regímenes populistas en América Latina. Estos estudios apelan astutamente a las emociones del lector, envolviéndolo en una atmósfera de solidaridad con los explotados, para luego iniciar una defensa de los regímenes populistas (y de la Revolución Cubana). Estos últimos no son analizados detalladamente. Los autores de estos estudios no ofrecen tampoco

⁴² A este respecto cf. un testimonio interno de esta doctrina: Mariano Moreno Villa, *Husserl, Heidegger, Levinas y la Filosofía de la Liberación*, en: REVISTA ANTHROPOS. HUELLAS DEL CONOCIMIENTO (Rubí / Barcelona), Nº 180, 1998, pp. 47-58.

⁴³ Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, op. cit. (nota 29), p. 96 sq.

⁴⁴ Carlos Cullen, op. cit. (nota 39), p. 24.- Cf. también: Carlos Cullen, *Fenomenología de la sabiduría popular*, en: REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA (Buenos Aires), vol. III, enero-diciembre de 1977.

una sólida base empírica y documental, sino que justifican estos modelos sociales en casi todas sus manifestaciones a causa de su posición “indeclinable” frente al imperialismo norteamericano. Una de las mejores justificaciones del populismo se logra por medio del relativismo postmodernista. No habrían, se dice, criterios definitivos para juzgar a los regímenes populistas, que deberían ser calificados por el voto de sus usuarios, es decir de los ciudadanos que viven en ellos. Los estudios favorables al populismo, que a comienzos del siglo XXI son una verdadera legión⁴⁵, atribuyen una relevancia excesiva a los (modestos) intentos de los regímenes populistas de integrar a los explotados y discriminados, a las etnias indígenas y a los llamados movimientos sociales dentro de la nación respectiva. Resumiendo toda caracterización ulterior se puede decir aquí que estos estudios presuponen, de modo acrítico, que las intenciones y los programas de los gobiernos populistas corresponden ya a la realidad cotidiana de los países respectivos. Es decir: los análisis proclives al populismo desatienden la compleja dialéctica entre teoría y praxis y confunden, a veces deliberadamente, la diferencia entre proyecto y realidad.

Por lo general los autores de estos estudios no se percatan adecuadamente de la dimensión de autoritarismo, intolerancia y antipluralismo, contenida en el catolicismo barroco y en los movimientos populistas, pues a menudo tienden a subestimar la relevancia a largo plazo de aquella dimensión. Sus opciones teóricas, influidas por diversas variantes del postmodernismo y por un marxismo purificado de su radicalidad original, van a parar frecuentemente en un relativismo axiológico y pasan por alto la dimensión de la ética social y política. Para estos autores los regímenes populistas practican formas contemporáneas y originales de una democracia directa y participativa, formas que serían, por consiguiente, más adelantadas que la democracia representativa occidental, considerada hoy en día como obsoleta e insuficiente.

Un representante de esta tendencia intelectual es *Robert Lessmann*, cuyo último libro sobre Bolivia⁴⁶ nos muestra una vigorosa porción de esos réditos mencionados y derivados de un multiculturalismo elemental aplicado a la esfera política de un país andino. El libro de Lessmann, de amplias pretensiones teóricas y literarias, está basado en una bibliografía muy escasa y en pocos datos empíricos; es, ante todo, el intento de demostrar una continuidad histórico-cultural entre el Tiwanaku prehispánico y el gobierno de Evo Morales. El trasfondo común de ambos sería un protosocialismo de rasgos muy originales, no derivado de otras fuentes, basado en la genuina voluntad popular, expresada ahora por los movimientos sociales y las organizaciones indigenistas.

La obra de Lessmann, destinada no a especialistas, sino a un público general que ya tiene una simpatía algo nebulosa por los revolucionarios del Tercer Mundo,

⁴⁵ Cf. por ejemplo: Julio Aibar Gaete (comp.), *Vox populi. Populismo y democracia en Latinoamérica*, México: FLACSO 2007; Francisco Panizza (comp.), *Populism and the Mirror of Democracy*, Londres: Verso 2005; José Enrique Miguens / Frederick C. Turner, *Racionalidad del peronismo. Perspectivas internas y externas que replantean un debate inconcluso*, Buenos Aires: Sudamericana / Planeta 1988.

⁴⁶ Robert Lessmann, *Das neue Bolivien. Evo Morales und seine demokratische Revolution* (La nueva Bolivia. Evo Morales y su revolución democrática), Zurich: Rotpunktverlag 2010.- El libro es, en el fondo, un refrito de trabajos anteriores del autor sobre temáticas muy diversas.

contiene una larga serie de informaciones arqueológicas y antropológicas sobre el pasado boliviano, que están engarzadas en especulaciones esotéricas en torno a la historia de Tiwanaku y al periodo colonial español. Lessmann reconstruye con esmero rituales religiosos aymaras para demostrar la continuidad y la fortaleza de las tradiciones indígenas desde épocas inmemoriales hasta el gobierno actual. Los movimientos sociales bolivianos, herederos directos de la gran tradición tiwanakota, serían los portadores legítimos de la nueva identidad revolucionaria, que representaría, por otra parte, la solidaridad práctica de una gran cultura que ha resistido todos los intentos por subyugarla. En este texto Lessmann ha incluido también una larga hagiografía de Evo Morales, que abarca una defensa convencional del complejo coca / cocaína y una apología curiosa de la Asamblea Constituyente y de sus resultados.

El libro de Lessmann reúne así los elementos que hoy exhiben algunas corrientes importantes de las ciencias sociales: una visión idealizada y edulcorada del periodo prehispánico, una vinculación arbitraria entre un pasado remoto y un presente estilizado, y una descripción apologética de los modestos logros del régimen populista. El relativismo axiológico sirve para justificar al régimen, pues, como Lessmann lo muestra, no importa el análisis concreto de fenómenos comprobables según criterios racionales, sino la elaboración de una visión especulativa que satisface ante todo *necesidades emocionales de solidaridad* con causas de aparente justicia social e histórica. O sea: como no hay un criterio racional siempre válido para juzgar un fenómeno histórico, la opinión circunstancial de los “usuarios” del régimen populista sería tan o más válida y aceptable que los análisis de los especialistas. A este tipo de conclusiones llevan las variantes relativistas del multiculturalismo; es superfluo añadir algo sobre su pertinencia política y calidad intrínseca.

La conjunción de las variables particularismo, indigenismo y autoritarismo en el caso boliviano

Estudiando el caso boliviano se puede llegar a las conclusiones siguientes: (a) Las élites políticas actuales, consagradas de boca para afuera a la democracia moderna, son las antiguas jefaturas de partidos socialistas, comunistas y radicales, remozadas exteriormente y convertidas de un instante al otro a las doctrinas del indigenismo y del nacionalismo socialista; (b) la mayoría de la población permanece dentro de las rutinas de una tradición colectivista, jerárquica y paternalista, sin exhibir un anhelo claro por un régimen liberal-democrático; y (c) bajo el concepto de libertad política se entiende la posibilidad de transgredir las normas éticas convencionales, ahora consideradas por mucha gente como rutinas superfluas y anticuadas, si esa transgresión es la realizada por el gobierno, los agentes estatales y los movimientos sociales asociados al régimen.

Hay ciertamente muchas causas para explicar el retorno de un populismo autoritario en Bolivia. Una de ellas reside en la baja institucionalización de los partidos políticos⁴⁷. Se puede aseverar que la confianza colectiva en los partidos

⁴⁷ Cf. Detlef Nolte, *Zur Institutionalisierung politischer Parteien in Lateinamerika: Kontinuität und Wandel* (Sobre la institucionalización de partidos políticos en América Latina: continuidad y cambio), en: KAS-AUSLANDSINFORMATIONEN, vol. 22, Nº 11, noviembre de 2006, pp. 93-122 (y

políticos se ha ido debilitando paulatinamente, y de manera más precisa a lo largo del último tramo del periodo neoliberal, es decir a partir del año 2000. La conjunción de democracia representativa y economía de libre mercado no ha satisfecho las expectativas de la sociedad boliviana, y más bien ha fomentado una desilusión muy extensa con respecto del sistema democrático convencional y el crecimiento concomitante del populismo iliberal, antidemocrático y colectivista. La falta de un mejoramiento substancial del nivel de vida de las clases subalternas – o la creencia de que la situación es así –, el carácter imparable de la corrupción en la esfera político-institucional y la ineficiencia técnica en el ejercicio de funciones públicas han sido los factores que han desencadenado el sentimiento mayoritario de la desilusión con la "democracia pactada"⁴⁸. A los partidos les falta raíces históricas y prácticas duraderas; los actores socio-políticos carecen de continuidad e institucionalidad; los líderes contemporáneos no disponen de confiabilidad ni de un buen nivel intelectual. Aunque los partidos políticos son percibidos como indispensables para el ejercicio de la democracia, sus configuraciones actuales no gozan del favor público. Todo esto predispone a un populismo carismático, que habitualmente va de la mano de un renacimiento de la persistente cultura política del autoritarismo.

Para comprender mejor el nexo entre caudillo y masa no es superfluo mencionar un teorema propuesto por un Ministro de Educación del gobierno populista boliviano. El vínculo entre gobernantes y gobernados en esos sistemas podría ser descrito como "una especie de autoritarismo basado en el consenso"⁴⁹, expresión que se halla bastante cerca de la prosaica realidad cotidiana. Uno de los problemas de esta posición es que este "consenso" ha sido creado desde arriba mediante procedimientos poco democráticos. En el mismo tenor escribe *Hans-Jürgen Burchardt* (el gran propagandista del populismo autoritario en medios académicos europeos): el "aporte" de los partidos de oposición en los regímenes populistas sería importante para vitalizar en general los procedimientos democráticos, pero en países como Venezuela y Bolivia las fuerzas de oposición a los gobiernos populistas sufrirían bajo una debilidad argumentativa y, en el fondo, debilitarían el proceso democrático como una totalidad. El populismo actual constituiría una "forma de política" que estaría en condiciones de superar crisis de variado origen y crear un nuevo equilibrio global, además de establecer una "novedosa" modalidad de comunicación entre gobernantes y gobernados. Sería, por lo tanto, un nuevo vehículo de amplia movilización política y desembocaría en el ensanchamiento de los derechos democráticos, con lo cual la mera existencia de partidos de oposición se convertiría en un asunto secundario⁵⁰.

las encuestas ahí citadas).

⁴⁸ Sobre las democracias deficientes (delegativas, pactadas, electorales, etc.) cf. Wolfgang Merkel, *Defekte Demokratien* (Democracias defectuosas), en: Wolfgang Merkel / Andreas Busch (comps.), *Demokratie in Ost und West. Für Klaus von Beyme* (Democracia en Oriente y Occidente. Para Klaus von Beyme), Frankfurt: Suhrkamp 1999, pp. 361-381.

⁴⁹ Félix Patzi, *Sistema comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal. Una discusión para salir de la colonialidad y del liberalismo*, La Paz: Comunidad de Estudios Alternativos 2004, p. 177.

⁵⁰ Hans-Jürgen Burchardt, *The Challenge of Evidence – neue Fragen an die Demokratieforschung. Die Herausforderung Lateinamerikas* (El reto de la evidencia – nuevas preguntas para la investigación sobre la democracia. El desafío latinoamericano), en: Patricia Graf / Thomas Stehnen (comps.), *Lateinamerika. Politik, Wirtschaft und Gesellschaft* (América Latina. Política, economía y sociedad), Baden-Baden: Nomos 2008, pp. 41-57, aquí p. 47.

Por otra parte se puede aseverar que un proceso considerable de democratización precede por regla al populismo. La politización autónoma de las masas lleva a una diversidad de puntos de vista, a una pluralidad de intereses y, por ende, a una variedad de líneas políticas. Pero segmentos importantes de la población, que no son los favorecidos por el proceso de modernización – o que creen ser las víctimas del mismo – perciben la pluralidad ideológica como algo incómodo y hasta amenazador. Esto se dio en el primer peronismo en la Argentina y es claramente el caso boliviano. El populismo propugna, en consecuencia, la homogeneidad como norma, el uniformamiento político-partidario como meta, el organicismo antiliberal como factor estructurante. *Luis Tapia* considera a la democracia liberal y a sus muchos procedimientos y fenómenos asociados (como el Estado de derecho) como una “reducción de la soberanía” del pueblo⁵¹; la movilización autoritaria y manipuladora de masas, que también practican generosamente el Movimiento al Socialismo y sus aliados, es vista por este autor como una auténtica “constitución de sujetos”⁵². *Álvaro García Linera* califica la democracia liberal como “minimalista”, como una simple herramienta desechable para conquistar otras metas (entre las que se halla preferentemente el poder político)⁵³ y como la manifestación de una precariedad básica (pérdida de derechos laborales e informalización de la economía)⁵⁴.

Es indudable que esta constelación favorece aspectos tradicional-autoritarios de la mentalidad popular, el “*subsuelo político*” y socio-histórico, como lo denomina García Linera⁵⁵, la presunta única fuente de verdaderos cambios y, simultáneamente, de la solidaridad efectiva de las masas, visión que corresponde a las teorías del ethos barroco. Los regímenes populistas en la prosaica realidad promueven el endurecimiento de esos aspectos tan celebrados. El poder de las imágenes decretadas desde arriba, la fuerza hipnótica y carismática del líder, el alcance y la cobertura de los medios modernos de comunicación, la facilidad de manipular a masas intelectual y culturalmente mal formadas y el sentimiento de gratitud de estas mismas a un gobierno que les ha brindado algunas ventajas producen una amalgama poderosa, ante la cual la defensa de los derechos humanos, la libertad de expresión y el pluralismo ideológico emergen como fenómenos de segundo rango, como elementos prescindibles de un orden ya caduco, como antiguallas liberales de una época pretérita y superada

⁵¹ Luis Tapia, *Las olas de expansión y contracción de la democracia en Bolivia*, en: [sin compilador], *25 años construyendo democracia*, La Paz: Vicepresidencia de la República 2008, pp. 11-25, aquí p. 17, 21. Según Tapia, los gobiernos elegidos legal y democráticamente entre 1985 y 2005, que no eran parte de la izquierda radical, deberían ser considerados *a priori* como partícipes y agentes de aquella “reducción de la soberanía”, pues habrían, entre otros pecados, causado la “expulsión” de los trabajadores fuera de la esfera política (ibid., p.17).

⁵² Ibid., p. 19.

⁵³ Álvaro García Linera, *Los retos de la democracia en Bolivia*, en: Álvaro García Linera et al., *Democracia en Bolivia*, La Paz: CNE 2005, pp. 13-39, aquí p. 15.

⁵⁴ Ibid., p. 29.

⁵⁵ Ibid., p. 23.

ampliamente por la historia contemporánea.

La combinación de una base autoritaria rutinaria con impulsos de la tradición socialista antidemocrática e iliberal ha engendrado una "recuperación" de las tradiciones políticas autóctonas, colectivistas y antipluralistas, que ahora se expanden nuevamente por Bolivia y otras áreas de América Latina. Todo esto ha producido un crecimiento considerable del potencial electoral de los partidos populistas y la adhesión de dilatadas capas sociales⁵⁶. El populismo nacionalista e indigenista, que en Bolivia (y Ecuador) ha desplegado sus alas en los últimos años criticando exitosamente a la democracia representativa "occidental", ha significado en el fondo un claro retroceso en la configuración de las estructuras partidarias internas, en el debate de argumentos ideológicos y en la construcción de gobiernos razonables, pues ha revigorizado una amplia gama de procedimientos paternalistas, clientelistas y patrimonialistas de vieja data, dotándoles de un simulacro muy efectivo de participación democrática⁵⁷. El funcionamiento interno del partido gubernamental en Bolivia (y en Ecuador, Nicaragua y Venezuela) no se distingue, justamente, por ser un dechado de virtudes democráticas, ni en la elección de los órganos superiores del partido por las instancias inferiores ni tampoco en la formulación programática que provenga espontáneamente de las filas de los militantes de base.

Dentro de la tradición paternalista-autoritaria, a la cual el ethos barroco brindó un notable fundamento, hay que señalar la naturaleza manipuladora de la dirigencia populista, pues la comunicación interna (en el interior de la organización y también en el seno de los grandes movimientos de masas) es siempre unidireccional: del líder al pueblo. Dentro del partido los militantes tienen en realidad poco que decir. La mayoría de los adherentes del populismo está compuesta por aquellas personas expuestas directamente (en cuanto víctimas) a los grandes procesos de cambio acelerado (urbanización, modernización, globalización). Conformarían la *masa disponible*, proclive a ser manejada arbitrariamente por la jefatura partidaria. Teniendo en cuenta la evolución real de los partidos y movimiento populistas de los últimos años, se puede decir que los adherentes de estos partidos y movimientos tienen en común su anhelo de reducir los privilegios de las clases altas tradicionales y ensanchar su propia base de derechos, pero no articulan estas demandas de modo más o menos autónomo, sino por medio de las visiones, la ideología y los designios políticos del aparato partidario y según las necesidades específicas de este último. El partido populista adquiere el carácter de un hogar, en el cual todo tiene su lugar conocido y donde la jefatura adopta fácilmente un rol paternalista y ejerce una función pedagógica de arriba hacia abajo⁵⁸.

⁵⁶ Para una visión diferente cf. Flavia Freidenberg, *La tentación populista. Una vía al poder en América Latina*, Barcelona: Síntesis 2007; y una apología del neopopulismo en: Hervé Do Alto, *Del entusiasmo al desconcierto. La mirada de la izquierda europea sobre América Latina y el temor al populismo*, en: NUEVA SOCIEDAD (Buenos Aires), N° 214, marzo-abril de 2008, pp. 54-66.

⁵⁷ Sobre la situación en la zona andina cf. un buen resumen descriptivo y analítico: Sabine Kurtenbach et al., *Die Andenregion – Neuer Krisenbogen in Lateinamerika* (La región andina – nuevo centro de crisis en América Latina), Frankfurt: Vervuert 2004.

⁵⁸ Cf. los volúmenes siguientes: Jorge Nieto Montesinos (comp.), *Sociedades multiculturales y democracias en América Latina*, México: UNICEF 1999; Arturo Escobar et al. (comps.), *Política cultural, cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*,

La izquierda boliviana como continuadora del ethos barroco y de tendencias paternalistas y autoritarias

Los partidos y movimientos de izquierda en Bolivia representan el punto más claro de convergencia de los tres planos axiológicos mencionados anteriormente: (a) Fomentan orientaciones particularistas (en desmedro de valores universalistas), (b) han abandonado el marxismo humanista a favor de un indigenismo que brinda réditos políticos inmediatos y (c) han desprestigiado a la democracia representativa pluralista a favor de una dudosa democracia directa participativa y de otras formas de un arcaísmo autoritario, como la justicia comunitaria. Por ello es interesante el estudio de estas corrientes, por más somero que sea el análisis. Hasta la introducción del modelo neoliberal en 1985, la opinión pública que de modo impreciso podemos llamar popular estaba prefigurada o, por lo menos, fuertemente influida por concepciones nacionalistas, populistas y anti-imperialistas. Paralelamente existían las corrientes intelectuales (sobre todo universitarias y de tertulia), que tradicionalmente, como en toda América Latina, se situaban algo más a la izquierda y estaban teñidas de marxismo. A partir de 1952 una mixtura de nacionalismo y socialismo fue la tendencia probablemente mayoritaria de los intelectuales y de los partidos de izquierda. Pese a todos sus matices y diferencias internas, era un movimiento social de amplio espectro favorable a un acelerado desarrollo técnico-económico, a la acción planificadora del Estado en la esfera económica y a una reforma "progresista" de los campos educativo y cultural.

Estos movimientos nacionalistas e ideologías socialistas, que menospreciaban el legado liberal-individualista y la democracia liberal-representativa, tenían como objetivo una modernización acelerada dirigida por un Estado centralizado y poderoso, pero restringida a sus aspectos técnico-económicos. Resumiendo se puede afirmar que el tema es importante porque los intelectuales y los partidos políticos izquierdistas perpetuaron y aun reproducen elementos del legado histórico con marcado carácter autoritario. Por ejemplo: alrededor de 1950 los pensadores de izquierda y los nacionalistas asociaron 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 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. 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 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 también como un necesario rechazo a los sistemas "foráneos" y "cosmopolitas" del capitalismo. Este regreso a lo ya conocido fue plausible porque nunca se había debilitado el trasfondo formado por el catolicismo barroco y la

herencia autoritaria del legado prehispánico. Esa fue también la actitud socio-cultural prevaleciente en el MNR, en sus muchas escisiones partidarias y en los innumerables grupúsculos de la izquierda radical hasta el advenimiento del neoliberalismo. Recién a partir de 1985 se hicieron esfuerzos por desterrar esta tradición socio-cultural tan profundamente arraigada, esfuerzos que hoy aparecen como fracasados. Este retorno a lo ya conocido es el que genera la enorme adhesión social de que gozan movimientos populistas, por un lado, y teorías del socialismo indigenista autoritario, por otro; por ello también está asegurada la relativa perdurabilidad de esos fenómenos en Bolivia y en países con tradiciones culturales similares.

Los pensadores nacionalistas más originales (como *Carlos Montenegro* y *Augusto Céspedes*) y los socialistas más importantes (como *Sergio Almaraz*, *Marcelo Quiroga Santa Cruz* y *René Zavaleta Mercado*) otorgaron poca importancia a la mentalidad prevaleciente, ya que ésta constituiría el "factor subjetivo" o la "superestructura ideológica", que sería barrida del horizonte social por los procesos materiales de urbanización e industrialización. En la época en que les tocó actuar aceptaron de manera tácita el autoritarismo y el burocratismo cotidianos en la administración pública, en el partido y en los hábitos sociales porque ellos provenían de esa misma herencia cultural. El autoritarismo – practicado generosamente en regímenes nacionalistas y socialistas – parecía ser altamente favorable para sus fines de un progreso acelerado dirigido desde arriba y desde el centro. La carencia de valores y procedimientos democráticos en el socialismo realmente existente (cuyo ejemplo más cercano y llamativo era y es Cuba), la dignidad ontológica inferior atribuida al individuo y el uniformamiento de las pautas de comportamiento en los regímenes totalitarios no concitaron ninguna protesta de su parte. Ellos pensaron la revolución y el socialismo como metas al alcance de la mano, y no se preocuparon, al mismo tiempo, por los avatares de la democracia en el ámbito institucional, práctico y cotidiano.

Después de 1985 muchos militantes de izquierda, cuando ingresaron a la vida política convertidos rápidamente en neoliberales, reanudaron una antigua convención, válida desde el comienzo de la era colonial e intensificada notablemente con la Revolución Nacional de 1952: el aparato estatal ha sido visto como el botín de guerra que debería ser utilizado sin contemplaciones para el ascenso social. Como casi todos estos militantes izquierdistas en funciones gubernamentales no poseían fortuna personal en el momento de "tomar el poder", creyeron que tenían el derecho de apoderarse de fondos fiscales para mejorar de una vez y para siempre su situación económica y su *status* social. Con retoques cosméticos, esta constelación prosiguió después del cambio de régimen en 2006. Los intelectuales y militantes izquierdistas en función pública no hacen nada efectivo para detener los fenómenos de corrupción sistemática que dura hasta hoy. Muchos de ellos se han servido y se sirven del erario nacional con una perseverancia digna de mejores causas. Se puede constatar una actitud esquizofrénica de los militantes progresistas en cuanto funcionarios estatales: por un lado fomentan activamente la implementación de reformas modernizantes y, por otro, preservan viejas normativas convencionales. Pocos 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.

En este lugar y en el mismo sentido es bueno recordar que el rasgo determinante y preocupante de la gente culta del Alto Perú reside desde la época colonial en una relación ambivalente e inestable, pero a veces muy íntima, con el poder político. Desde antes de la independencia la mayoría de los que hoy llamamos intelectuales exhibió una mentalidad escolástica, premoderna, tradicionalista, autoritaria y apegada estrechamente al poder estatal fáctico, a pesar de las muchas lecturas de autores ilustrados franceses y británicos y pese a adoptar de modo ostentoso una ideología liberal-democrática y una programática modernizante. Desde entonces la característica distintiva de la gente culta boliviana, incluyendo a 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 intelectuales podrían haber realizado una labor más efectiva para implantar una actitud básicamente crítica en estas tierras.

A comienzos del siglo XXI la mayoría de los izquierdistas tampoco contribuye a superar la pesada herencia de épocas y culturas anteriores. Sus críticas demasiado generales del imperialismo y la globalización encubren su inclinación a preservar convenciones irracionales y rutinas anticríticas. Esta postura coadyuva a consolidar la credulidad de las masas mal informadas con respecto a programas mesiánico-milenaristas, la simpatía por jefaturas carismáticas, su baja productividad laboral y la escasa capacidad de acumulación cognoscitiva. La picardía de los políticos de toda laya sería impensable o, por lo menos, inofensiva, sin la ingenuidad de las capas populares, ingenuidad alimentada por las izquierdas bolivianas. En último término puede afirmarse que el catolicismo barroco y las corrientes antiliberales aquí reseñadas han hecho un poderoso aporte, a veces involuntario, a favor de las jefaturas políticas que pueden manipular fácilmente a las masas de partidarios y simpatizantes de personalidad débil y fragmentaria, porque este legado cultural dificultó la conformación de un individualismo autónomo.

En los últimos años resurge una nueva ola de liderazgos populistas, mesiánicos y autoritarios, ola reivindicada calurosamente por no pocos militantes progresistas bolivianos. Hoy en día se puede constatar una cierta continuidad en la relación asimétrica de los intelectuales y militantes progresistas con respecto a las capas subalternas de la nación, continuidad que abarca una gran parte del siglo XX. La modernización tecnocrática, implementada a partir de 1985, devaluó superficialmente el estatismo y el colectivismo, pero dejó incólume una porción considerable de la tradición autoritaria y ha producido una homogeneización notable de toda la vida privada y pública, lo que tampoco suscita ningún repudio de los sectores progresistas de la nación. Al igual que la generación precedente, ellos no han sabido mantener una distancia razonable con respecto a la tradición cultural en la que se han criado y, al mismo tiempo, siguen utilizando su posición relativamente privilegiada para evitar el surgimiento de una auténtica consciencia crítica en los sectores mayoritarios de la población.

Como se sabe, los cambios socio-económicos acaecidos a nivel mundial en los

últimos veinte años han significado en Bolivia el hundimiento relativo del movimiento sindical basado en el proletariado minero, la drástica reducción de la clase obrera urbana y la declinación de las ideas socialistas clásicas asociadas al marxismo humanista. Es por ello que las diferentes fracciones de la izquierda boliviana han descubierto recién en el siglo XXI la relevancia de las cuestiones étnico-culturales, pero 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. Es por ello que comprender la izquierda boliviana significa hoy entender sus vínculos con el movimiento étnico-cultural, ya que, con la posible excepción del Partido Obrero Revolucionario (POR), que tiene ahora sólo un rol testimonial, todo el antiguo culto de lo proletario y obrero ha sido echado por la borda. En otras palabras: el marxismo clásico, de cuño libertario, humanista y hasta individualista, ha sido reemplazado 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 el fárrago postmodernista. Por ello no es casualidad que el Grupo Comuna propugne, al igual que los intelectuales favorables al populismo en toda América Latina, una combinación de relativismo axiológico, marxismo diluido por el postmodernismo e indigenismo particularista, todo ello con una buena dosis de paternalismo y autoritarismo. Según Álvaro García Linera, toda verdad y evidencia representarían meras “construcciones”⁵⁹, algo fortuito y aleatorio. El concepto de democracia y luego la democracia misma serían fenómenos “relativos”, dependientes siempre del contexto histórico y cultural y, sobre todo, de las relaciones de fuerza y poder. La democracia en cuanto mera construcción teórica combinaría “una arbitrariedad cultural” con una “arbitrariedad política”⁶⁰. El humanismo de Marx se ha transformado en un ámbito nietzscheano, donde sólo cuentan los nexos de fuerza y violencia en medio de un total relativismo de valores.

Es indudable que hay un renacimiento de factores étnico-culturales, no solamente en Bolivia sino en dilatadas regiones del mundo, donde este tipo de pugnas interétnicas ha terminado a menudo en baños de sangre. No sólo los habituales conflictos entre clases sociales antagónicas, sino las confrontaciones entre diferentes tribus, así como las animadversiones basadas en religiones y lenguas, constituyen uno de los rasgos más importantes y paradójicos de nuestra era. Ni marxistas ni liberales clásicos se imaginaron la fuerza y la relevancia sociales que han llegado a tener esos elementos considerados largo tiempo como irracionales, anacrónicos y depasados por el progreso científico-técnico.

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, que son cuestiones desagradables y por ello dejadas habitualmente de lado. 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

⁵⁹ Álvaro García Linera, *Los retos...*, op. cit. (nota 53), p. 14.

⁶⁰ Ibid., p. 15.

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 temas étnico-culturales han adquirido en los últimos años una notable intensidad porque la llamada etnicidad – igual que los credos religiosos – 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 proliferación de símbolos estatales de presunto origen indígena 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 sople de la modernidad.

En contra de lo que afirman los intelectuales izquierdistas, es probable que las comunidades campesinas se hallen inmersas en un proceso de modernización, pero es verosímil que esto último haya sido inducido por factores exógenos, como el contacto diario con el mundo moderno y la influencia de la escuela y de los medios masivos de comunicación. Estos últimos transmiten un individualismo dominante en las más variadas formas, desde positivas como los derechos universales hasta negativas como el consumismo irrefrenable. Pero paralelamente a esta modernización las culturas originarias conservan a menudo rasgos autoritarios en la vida cotidiana, familiar e íntima. Practican el machismo en diversas variantes, incluida la discriminación de las mujeres en los nuevos órganos de las municipalidades rurales elegidos democráticamente. Estos fenómenos de lo cotidiano no concitan el interés de los militantes izquierdistas,

quienes más bien fomentan una autovisión de los aborígenes basada en un panorama idealizado y falso del pasado. 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.

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 practicables, 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 a largo plazo al debilitamiento de las etnias aborígenes y a su permanencia en situaciones de desventaja.

Conclusiones provisionales

La evolución de las últimas décadas y los procesos concomitantes de modernización y globalización tienden a restar importancia a las visiones del mundo y a los imaginarios colectivos de cuño premoderno. En el caso boliviano observamos, empero, que las etnias indígenas se adaptan relativamente bien a los cambios tecnológicos y la introducción de nuevas pautas de comportamiento, sin perder su identidad de origen ancestral. Una muestra de ello es la conversión de la etnia aymara de un pasado ligado fundamentalmente a labores agrícolas a un presente dedicado al comercio y a la industria. En un plano más curioso, pero no menos importante, hay que señalar que todos los grupos étnico-culturales del país contribuyen – sin saberlo – a la misma cultura de la ambigüedad legal, se adhieren a los mismos valores de una tradición autoritaria y practican las mismas "virtudes" del patrimonialismo y el nepotismo. Aunque parezca paradójico, estas "normas" evitan confrontaciones sangrientas y crean la imagen de una pertenencia común al mismo modelo civilizatorio.

La temática de la cultura política ha concitado relativamente poco interés intelectual y académico en Bolivia. La situación es similar en gran parte del Tercer

Mundo por el motivo siguiente. Las pautas normativas de comportamiento y los valores político-culturales de orientación colectiva están tan extendidas que permean casi todos los estratos y grupos sociales del país, incluyendo la mayor parte del estamento intelectual y universitario. Como los exponentes de este grupo están también influenciados por esas mismas pautas y valores, no las perciben como algo que deba ser analizado críticamente. Más aun: la indagación acerca de esta temática aparece como un ataque al corazón de la identidad nacional o grupal, ataque que es considerado a menudo como proveniente de fuentes externas. En Bolivia no es una casualidad que muchos estudios en torno a la cultura política han sido realizados por extranjeros. Por ejemplo: la mayoría de los estudios relevantes acerca de esta temática proviene de *Mitchell A. Seligson* y su equipo de colaboradores⁶¹.

En las ciencias histórico-culturales faltan estudios que indaguen por aquellos residuos autoritarios y, al mismo tiempo, particularistas de la mentalidad colonial, que paradójicamente pueden hallarse hoy en las zonas y los grupos humanos que han sido menos tocados por la modernización occidental, como ser la cultura política del mundo rural y provincial. Esta mentalidad, aunque tenga un barniz *técnico* de modernización, ha sido y es proclive al autoritarismo en general, al consenso compulsivo y al verticalismo en las relaciones cotidianas y, al mismo tiempo, poco favorable al espíritu indagatorio, a las innovaciones fuera del campo técnico y al respeto de las minorías y los disidentes dentro de sus propias comunidades.

En Bolivia se puede observar un fenómeno recurrente: los avances en la educación democrática y la ampliación de la vigencia de los derechos humanos suceden a veces paralelamente a un vigoroso renacimiento (1) de la aun vigorosa tradición cultural del autoritarismo, basada en factores centrales del catolicismo barroco, (2) de corrientes indigenistas y (3) de movimientos populistas teñidos de nacionalismo y socialismo. Estos movimientos poseen rasgos exteriores de una gran visibilidad simbólica. Sus características "públicas" están concebidas para el consumo popular masivo, y no siempre tienen una significación profunda y duradera. La constelación actual en Bolivia es confusa a primera vista porque el movimiento populista y los sectores políticos afines tienen la reputación de encarnar la progresividad histórica y una auténtica modernización según las verdaderas necesidades del país. Esta opinión está muy difundida en la sociedad boliviana y, lamentablemente, también en círculos de la cooperación internacional. Simultáneamente esta misma corriente fomenta de manera muy efectiva actitudes, valores y normas que denotan un marcado carácter premoderno, una propensión a lo antidemocrático, iliberal y antipluralista y un talante anticosmopolita, provinciano y nacionalista. La tentación de formular promesas irrealistas, el vituperio radical de los adversarios, la práctica de la improvisación a todo nivel y la demagogia permanente representan las prácticas más usuales de los liderazgos populistas. Esta constelación, que viene de muy atrás en términos histórico-culturales, determinará todavía por largo tiempo la vida pública en

⁶¹ Estos estudios fueron calificados por Álvaro García Linera como "mera retórica". Cf. A. García Linera, *Los retos...*, op. cit. (nota 53), p. 16.

Bolivia.

