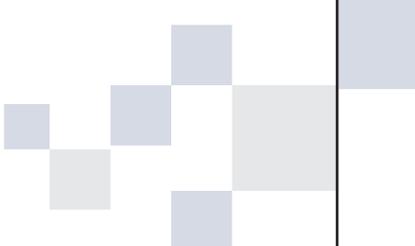


La tensión entre indianismo y desarrollismo en el proceso boliviano autonómico

Fernando Molina
JUNIO 2010

- La doctrina indianista normalmente pasa a través del cristal distorsionante de la crítica a la forma de inserción capitalista del país. Funciona así, pese a sus deseos, como un tipo de modernismo (para ser precisos, es un “posmodernismo”), pues no puede concebirse fuera del ámbito de preocupaciones, valores e ideas de la modernidad. Pero es un (pos)modernismo que repudia visceralmente la fuente de donde proviene. En otras palabras, compone la amplia gama de corrientes anticapitalistas. Esto explica su alianza con la izquierda, sobre todo con las versiones radicales de ésta.
- El indianismo no reconoce ni un solo avance o aspecto positivo en la transformación colonial, republicana y nacionalista revolucionaria de la sociedad boliviana (y por tanto en el cambio sufrido por los indígenas en los últimos 500 y más años). Todo lo que ha ocurrido ha sido para mal. Y lo que pase en el futuro, si sigue proviniendo de las élites “blancas”, será para peor
- El posmodernismo ideológico es viable en teoría y en el debate interno, pero no en la práctica política, donde siempre unas ideas pierden y otras ganan. La mezcla ideológica es útil en la oposición, cuando se trata de unir fuerzas en contra de un mismo adversario, pero se convierte en contraproducente a la hora de ganar una elección, como ocurrió en 2009, o al momento de gobernar, como pasó ya varias veces con los reclamos ecologistas (no producir petróleo en la Amazonía, no cruzar con una carretera el parque Madidi) de los indígenas de tierras bajas, frente a los cuales el Gobierno, por ejemplo a través del ministro de la Presidencia, Óscar Coca, afirmó con toda claridad sus prioridades, la primera de las cuales es “perforar” y extraer recursos naturales.¹ Por eso en Bolivia, más allá de la retórica, “vivir bien” equivale punto por punto a “vivir mejor”.

¹ Véase la prensa de la semana del 12 al 16 de junio de 2010.



Contenido

1. La presencia del indianismo en la ideología del MAS	3
2. El indianismo, hijo del fracaso de la Revolución Nacional	5
3. El indianismo niega el desarrollo social	7
4. La antinomia desarrollismo-indianismo en el discurso del MAS	10
5. El predominio práctico y electoral del desarrollismo nacional-popular.....	12



1. La presencia del indianismo en la ideología del MAS

La formación del partido de Gobierno, el Movimiento Al Socialismo (MAS), se produjo desde fines de los años 80 y durante toda la década siguiente. Fue paralela, entonces, al proceso mundial de desarticulación del socialismo real, desprestigio del marxismo (y de los otros “grandes relatos”, como el psicoanálisis), y de irrupción de una mentalidad que se ha dado en denominar posmoderna, basada en una concepción relativista de la verdad, la cultura y los valores. Por estas razones, el MAS no fue otro de los partidos marxistas de nuestra historia, sino que fue influido por la metamorfosis de esta corriente en un ideología más difusa, que rechaza la posibilidad de que el capitalismo sea la única modalidad de organización social, apoya todas las luchas contrarias al orden neoliberal con prevalecía en los años 90 en el mundo (y que sigue siendo muy fuerte en la mayoría de los países occidentales), y sueña con una sociedad que le dé más oportunidades a los pobres, se apoye en la solidaridad antes que en la competencia, y admita en condiciones de igualdad a las diversas identidades sociales, culturales y sexuales. Esta sociedad no está nítidamente prefigurada y a veces se la piensa con el aparato conceptual del marxismo y de las corrientes socialistas previas y paralelas a Marx, aunque con alteraciones importantes. Se podría decir que se trata de un socialismo axiológico antes que “científico”, variable y adaptable a cada realidad local, deseable para la mayoría de las clases sociales (“multitudinario”), orientado hacia los más pobres (“plebeyo”), multicultural y pluriidentitario. No está claro cómo esta idea abstracta se puede traducir en instituciones, medias de gobierno, formas de relacionamiento con la sociedad civil y modelos económicos precisos.

En el MAS, las teorizaciones en este sentido sirvieron para darle frescura y novedad a una práctica política que en el fondo seguía siendo guiada por la creencia más profunda y repetitiva de la cultura política del país, que es el “desarrollismo progresista” (logrado por medio del uso industrializador de los recursos naturales por parte del Estado), cuya primera encarnación histórica fue el Nacionalismo Revolucionario de los 50 y 60.

El MAS se perfiló desde su origen, y luego ganó la adhesión nacional, con una posición radicalmente antineoliberal, de rechazo a las élites y a la gran propiedad, y de exaltación del Estado como sujeto de la transformación de Bolivia en una sociedad comunitaria y participativa, de iguales. El Estado debía encargarse de la explotación de los recursos naturales (nacionalizando a las empresas extranjeras que los explotaron hasta 2006) y usar los excedentes para redistribuir la riqueza e iniciar un proceso de industrialización y desarrollo general del país. Así el Estado se convertiría, progresivamente, en el actor central de la economía nacional.

En lo que este planteamiento difería del Nacionalismo Revolucionario era en la imaginación/invencción de este revalorado actor estatal. Si aquel lo concebía como un factor dinámico de homogeneización de la sociedad, una suerte de demiurgo reconstructor del nuevo boliviano de acuerdo al paradigma europeo del sujeto nacional (un sujeto racial, social, cultural y políticamente unificado por la misma mezcla de sangres, la misma lengua, la misma tradición, el mismo conjunto de leyes iguales para todos), el MAS plantea al Estado como un reflejo armonizador y unificador de las diversidad realmente existente en el país. No como un Estado nacional, sino “plurinacional”. Como un receptor antes que un dador de identidad al conjunto poblacional. Un Estado reagrupador y por tanto tolerante con las peculiaridades de las partes, antes que modelador de un todo indiferenciable. De esta manera, el MAS se inscribe en su tiempo y en una determinada etapa de evolución de la ideología izquierdista. Registra que los “grandes relatos” occidentales (entre ellos el del Estado puramente nacional) han caído, pero mantiene el “gran relato” propiamente boliviano: la ilusión de salir de la pobreza mediante la extracción de recursos naturales y la creación burocracias nacionalistas que la controlen y dirijan en un sentido positivo.

El mencionado desplazamiento a lo “plurinacional” no sólo corresponde con el movimiento ideológico mundial del que ya hemos hablado, sino también con intereses materiales concretos. Hay que tomar en cuenta que, desde los años ochenta, conforme se eclipsa la clase que otrora se consideraba “central”, el proletariado minero, y sus aliados inmediatos



pierden relevancia, se fragmentan y confunden políticamente, surge como principal fuerza de masas del país una multitud de sectores marginales, no industriales pero urbanizados, sumamente heterogéneos, cuya principal característica común es un origen étnico más o menos generalizable: provienen del mundo “indígena”. Una condición que además marca sus condiciones actuales de vida, ya que es justamente la que les impide –o, en el mejor de los casos, les dificulta– lograr sus objetivos vitales, y por eso adquiere una materialidad particularmente insidiosa. Hablamos, claro, de los inmigrantes de las ciudades, de los habitantes de los barrios populares de Cochabamba, Santa Cruz, Tarija, Sucre, de casi todo Oruro y El Alto. Ellos fueron fundamentales durante la serie de luchas, movilizaciones y alzamientos (2000-2005) que dieron lugar a la caída del neoliberalismo y la toma del poder del MAS.

Bajo la presión de estos acontecimientos, tanto intelectuales como demográficos y políticos, se produjo lo que hemos llamado un “cambio en el sujeto revolucionario”, que si antes era la clase obrera, se ha convertido en el “movimiento indígena”, compuesto por los pueblos y comunidades indígenas que se conservan, y por todos aquellos que, en las ciudades, siendo indígenas de migración reciente o mestizos de larga permanencia, se identifican con los indígenas. Entre ambos grupos suman el 60 por ciento de la población, según el Censo de 2001. Es obvio que el discurso progresista de hoy debe dirigirse principalmente hacia esta mayoría, y así lo ha hecho el MAS.

A la combinación ideológica que hasta aquí hemos descrito algunos la han llamado “nacionalismo indígena”, otros “etnonacionalismo” y algunos, finalmente, “plurinacionalismo”. Sin embargo, no se trata de una mezcla del todo compatible, que “funcione bien” sin generar perturbaciones internas que la hacen inestable e incluso, en ciertas condiciones, autodestructiva. Y esto se debe a que los indígenas, antes de ser adoptados como sujetos del proyecto “desarrollista-progresista”, ya habían establecido (y en parte habían sido inculcados de) un pensamiento de características diferentes, que se estableció en lucha contra el marxismo y, en general, contra la izquierda occidental. En este pensamiento

la contradicción principal del país se da entre un grupo de colonizadores (“qharas”), que pueden ser progresistas o conservadores, y que operan como una “fuerza colonial” que impone una visión de las cosas, una jerarquía sociocultural y unos valores extraños a la población indígena, la que así se convierte en “colonizada”. La tarea principal, por tanto, no consiste en desarrollar el país, sino en “descolonizarlo”; y hacerlo consecuentemente implicaría superar el propio desarrollismo, el cual responde a los paradigmas de competencia, dominio de la naturaleza y mitificación del progreso que son típicos del Occidente.

Desde un punto de vista teórico, el indianismo boliviano es una radicalización del nacionalismo, porque amplía el conjunto de “otros” que son ajenos a la idea nacional, e incluye en ellos, además de los extranjeros saqueadores y las élites que supuestamente sirven a éstos, a los “qharas en situación colonizadora” ya mencionados. La “nación”, entonces, la entidad que debe protegerse y construirse porque entraña un destino de realización común, adquiere fronteras étnicas (de ahí el apelativo de “etnonacionalismo”).

Una “nación india”, por serlo, abandona la busca de los objetivos euro-céntricos que ambicionaron los “qharas” a lo largo de la historia del país (tanto el desarrollismo de derecha, centrado en el librecambio, como el desarrollismo de izquierda basado en el Estado). Su meta deja de ser el “vivir mejor”, que implica el deseo de logros progresivamente superiores y por tanto una concepción lineal y ascendente, es decir, occidental, de la historia humana. En cambio, busca “vivir bien”, un objetivo que rompe con la adicción al progreso e introduce valores alternativos, como la igualdad, el equilibrio con el ambiente y el respeto de las tradiciones.

Aunque no se deriva directamente de la concepción de “vida buena” de los griegos, tiene en común con ésta la primacía de las reglas colectivas sobre las conveniencias y decisiones individuales, la misma primacía que llevó a Sócrates, en uno de los episodios más conocidos y dramáticos de la historia universal, a aceptar la pena capital en vez de escapar de la justicia de su polis, como le proponían hacer sus discípulos. De la misma forma, los indianistas



esperan que nuestra colectividad sacrifique la libertad de acumulación y de enriquecimiento personal en aras de la armonía social, la cual resultaría del conformismo de los individuos y grupos con sus “condiciones de partida”, y de la armonía ambiental, que requiere de eso que en términos modernos se llama “desdesarrollo”.

De este modo, el indianismo se constituye como la única ideología boliviana proclive a subordinar el desarrollo, que es el “becerro de oro” de las demás líneas de pensamiento, respecto a ideales no económicos. A diferencia del marxismo y del neoliberalismo (o liberalismo que se agota en el libremercado), el indianismo no es economicista, sino culturalista. Imagina la felicidad como un reencuentro con las raíces, el suelo patrio y la vida simple, con la identidad que permite mantener a raya las perversiones de la modernidad: el consumismo que mata al planeta, la competencia entre todos, el individualismo que conduce a la disgregación y disipación social (a un mundo socavado por el divorcio, la homosexualidad y la soledad). A todo esto lo llama “capitalismo” y lo combate en nombre de un ideal del futuro que es un reflejo embellecido de su idea del pasado. Es decir, el pasado como “edad dorada”, como tiempo de los grandes hombres, del equilibrio universal; la vida tal como se imagina que era antes del trauma colonial, antes de la primera violación de las reglas justas.

La doctrina indianista normalmente pasa a través del cristal distorsionante de la crítica a la forma de inserción capitalista del país. Funciona así, pese a sus deseos, como un tipo de modernismo (para ser precisos, es un “posmodernismo”), pues no puede concebirse fuera del ámbito de preocupaciones, valores e ideas de la modernidad. Pero es un (pos) modernismo que repudia visceralmente la fuente de donde proviene. En otras palabras, compone la amplia gama de corrientes anticapitalistas. Esto explica su alianza con la izquierda, sobre todo con las versiones radicales de ésta.

2. El indianismo, hijo del fracaso de la Revolución Nacional

La Revolución Nacional se propone, por decirlo en un par de frases manidas, construir la nación

boliviana y lograr que ésta tenga la calidad de vida que se merece. Hace una promesa, entonces, la cual debe cumplirse mediante el mestizaje racial y el sincretismo cultural, es decir, con la creación de una nítida identidad nacional, que englobe y uniforme a todos los grupos subnacionales; y mediante un crecimiento económico pujante e independiente.

Pues bien, al cabo de cincuenta años, ninguno de estos propósitos se cumplió del todo (lo que es diferente a creer, como hacen los indianistas, que no se cumplieron en absoluto). Y este fracaso, como es lógico, abrió espacio para la crítica desde posiciones más particularistas. Este es el proceso que estamos viviendo desde comienzos de los años 90 hasta este momento.

Es lógico que para quienes se identifican fuertemente con identidades que no son la boliviana, por ejemplo para ciertas élites indígenas, sobre todo aymaras, el proceso de construcción nacional se presentará como una operación de subyugación y aplastamiento. Tómese en cuenta que el proyecto nacionalista no sólo aprovecha el trabajo de la naturaleza, que desde hace siglos combina las distintas razas y crea mestizos con múltiples identidades, sino que pretende precipitar la hibridación cultural, con medidas como la educación universal en español, la predominancia de la religión católica —que es la del Estado nacionalista—, y la anulación de las expresiones identitarias que se diferencian de la que se pretende modelar e imponer (la boliviana): la metamorfosis, por ejemplo, de los indígenas en “campesinos” y la transformación de las asociaciones autóctonas en “sindicatos”, corporaciones mestizas por antonomasia.

El objetivo de hacer “tabula rasa” de la diversidad demográfica y cultural de Bolivia, con el propósito de levantar encima a la nación, puede observarse en la rotunda condena por parte de escritores nacionalistas como Céspedes y Zavaleta al indigenismo y a su propósito de analizar y organizar al país sobre la base de consideraciones étnicas. Estos planteamientos, dice el nacionalismo ortodoxo, les hacen el juego a los enemigos de la



nación, porque dividen las fuerzas nacionales.¹

No cabe duda de que el esfuerzo de invención nacional esconde en su seno grandes dosis de violencia. Como planteamiento, supera el rechazo a lo indígena (en tanto no es europeo) que alimentaron las élites arguedianas, y el rechazo a todo lo que el indígena toca, o todo aquello con lo que se combina. Más importante aún, innova dentro de la tradición nacionalista, al remplazar el ideal de pureza racial y cultural que anima a la mayoría de los movimientos de tipo introspectivo —y que es un elemento clásico de la crítica al liberalismo extranjerizante, imitativo, ambiguo—, por otro ideal que propende a la mezcla, a la simbiosis del acervo indígena y del español. El pensamiento boliviano sigue en esto al mexicano y juntos hacen un aporte a la ideología de la emancipación de los Estados-nación incompletos, dando nacimiento al nacionalismo de izquierda.

Pero para esta doctrina ya no se trata de volver a unos orígenes que se supone de una sencillez, fiabilidad y autenticidad mayor, sino de crear una nueva entidad, “el boliviano”, que se nutre de las raíces antiguas pero es en rigor un producto nuevo, premeditado, un artefacto casi, de una decisión social e histórica que se encarna en las políticas estatales. Nada más moderno y fáustico,² entonces, que este nuevo tipo social, el mestizo nacional, que se propusieron engendrar las revoluciones americanas. Como suele ocurrir, así la crítica a la modernización que éstas intentaron se convirtió en otra forma de modernización, la cual exigió también el pago de un alto precio social, cultural y psicológico a cambio de la concreción de un modelo de sociedad.

De esta forma dolorosa y agresiva, la Revolución Nacional, pero sobre todo el tiempo; la paulatina y lenta, pero inexorable extensión de las formas modernas de producción (ya sea por contacto y

emulación de las metrópolis, o por cierto desarrollo endógeno), todo esto cambió radicalmente las condiciones del país, impulsando el reconocimiento y la inclusión de los indígenas, facilitando la integración racial y cultural, y motivando la migración interregional.

Estos cambios atenuaron el racismo que, antes de 1952, traducía la generalizada opinión, entre las élites blancas, de que el indígena era una rémora, una carga que impedía que el país se pareciera más a Europa. Los matrimonios interraciales se incrementaron, el uso de vocablos raciales se desprestigió y éstos salieron del discurso científico y político aceptado (con la excepción del discurso indigenista, que siguió planteándolos),³ pero el desarrollo económico e institucional del país no se produjo; y entonces todo este movimiento de conjugación de los distintos protagonistas de la historia boliviana no pudo consolidarse, primero, y luego perdió su base de sustentación. Tal es la gran diferencia del proceso boliviano respecto del mexicano. Aquí los indígenas, arrancados de sus vidas tradicionales por las sacudidas de la modernización espasmódica del país, y llevados en ingentes cantidades a las ciudades,⁴ no encontraron cómo enrolarse en ese proceso que, como veremos, desean profundamente. Fueron atraídos por él, que les proporcionó mejores condiciones de vida que las precarias que tenían en el campo, y así le cerró el paso a un posible regreso al estado inicial, pero al mismo tiempo fueron rechazados por este proceso, el cual carecía de la fuerza necesaria para convertirlos en parte de la maquinaria capitalista convencional. De modo que, imposibilitados de avanzar y de retroceder, millones de indígenas bolivianos quedaron varados a medio camino, en los cordones de inmigrantes que rodean las ciudades, ocupándose en miserables labores comerciales, o como empleadillos y obreros eventuales, viajando

1 Para una versión última de esta posición, se puede consultar la obra periodística de Andrés Soliz Rada.

2 En el sentido de “arrogante”, con la arrogancia esa de creer que el hombre tiene el derecho de recrear todo, de imponer su voluntad sobre todo. Este sentimiento está detrás de cualquiera de los crímenes que ha cometido la modernidad, pero también en el origen de todos los logros humanos. Cfr. Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Madrid, Siglo XXI, 1988.

3 El indigenismo fue la única corriente del pensamiento boliviano inmune a la seducción del discurso del mestizaje, que fue adoptado incluso por el marxismo, que en Bolivia fue sobre todo “nacional-marxismo”.

4 En 1950 sólo la cuarta parte de la población boliviana habitaba en las ciudades, mientras que, a comienzos de este siglo, la población urbana se había multiplicado siete veces y constituía el 62 por ciento del total (Roberto Laserna, *Ciudades y pobreza*, La Paz, Plural, 2005).



por temporadas a sus pueblos, en un limbo vulnerable, porque si bien es mejor que el infierno del campo subdesarrollado, es objeto del desprecio y del temor de los estratos superiores, plenamente urbanizados (en los que el ideal racial de la personas, al margen de los buenos deseos públicos, no es el mestizaje sino el pasar por “blancos”, condición racial que desde la llegada de los españoles en el siglo dieciséis es la que tienen o pretenden tener las élites del país). El prejuicio “blanco es mejor” es una creencia que la ideología del mestizaje, carente de ejemplos de movilidad social indígena que mostrar (por causa del taponamiento que provoca la escasez de desarrollo), no pudo erradicar. Por tanto, en la relación entre los inmigrantes indígenas y las élites semiblancas urbanas es donde se concentra ahora el racismo nunca abandonado que los intelectuales positivistas enamorados de los europeos –rasgos físicos incluidos– representaron muy bien. Y el racismo es otro obstáculo, además de los económicos y educativos, que se interpone ante los indígenas e impide que traspasen las puertas, por decirlo así, de las grandes urbes bolivianas.

Rechazados por las fuerzas del presente, no es extraño que estos hombres (o, con más precisión, los intelectuales indígenas y mestizos que se identifican con ellos) comenzaran a añorar y a mitificar el pasado, aunque no por supuesto refiriéndolo a las tristes comunidades rurales, sino más atrás, al “tiempo del origen”, antes de la caída en la historia lineal, cuando los indios reinaban y había prosperidad. El mecanismo es archiconocido: frente a una civilización inepta que es excluyente, se opone una cultura, acogedor vientre materno en el que siempre es posible refugiarse.

En otras palabras, el indianismo rechaza la historia porque no puede soportarla. Y entonces inventa, como es lógico, un indio que está fuera de la historia, no el individuo arrancado a medias de su comunidad por los poderosos imanes de la individualización y la competencia económica, con los que los mestizos interactuamos, sino una construcción teórica, otro indio imaginario que se apoya en el pasado precolombino para proyectarse sobre el presente como portador de un destino distinto.

Este indio imaginario es enfrentado al resto de la sociedad; y se trata de encarnarlo en las luchas sociales efectivamente dadas. Así, la aparición en la escena de este indio mitificado equivale a un retorno. Esto es muy importante. Lo que el indianismo espera hoy es el comienzo de un nuevo ciclo que deje atrás las penurias de 500 años, y ponga las cosas nuevamente en su lugar. Durante 500 años, a partir del Pachacuti o catástrofe cósmica de la Conquista, se ha producido un desorden en los valores, una confusión en los roles de cada comunidad y de cada hombre. Ha sido el tiempo del caos y, por tanto, del padecimiento de los miembros del pueblo elegido. Pero está cerca el retorno del tiempo ido, de ese momento glorioso en el que la creación tenía vencidas a las fuerzas del mal, y en el que se erigía un orden bien establecido que concedía felicidad a todos, en el que los indios no eran parias. Estamos, entonces, en la víspera de un nuevo Pachacuti, que esta vez será benévolo.

3. El indianismo niega el desarrollo social

Debido a sus preceptos, el indianismo no reconoce ni un solo avance o aspecto positivo en la transformación colonial, republicana y nacionalista revolucionaria de la sociedad boliviana (y por tanto en el cambio sufrido por los indígenas en los últimos 500 y más años). Todo lo que ha ocurrido ha sido para mal. Y lo que pase en el futuro, si sigue proviniendo de las élites “blancas”, será para peor.

Leamos por ejemplo a Silvia Rivera. Esta autora primero cita a un próspero habitante de La Paz, quien luego de la derrota de los levantamientos indígenas de 1782 pidió al rey “continuo castigo”, “doble tributo”, y “quitar a las comunidades, vender estas tierras a los españoles, sujetar a los indios al Santo Oficio de la Inquisición”. Luego de lo cual, Rivera dictamina:

“Salvo por el tema de la Inquisición –que será remplazado por modos más ilustrados de colonizar almas, como la escuela, el cuartel, etc.– todos estos puntos se cumplirán escrupulosamente en los territorios de la rebelión, en manos ya no de extranjeros, sino de ‘nacionales’ criollos y mestizos que tomarán las riendas de las nuevas repúblicas a



partir de 1810-1825.”⁵

De modo que, para los indios, la República significa exactamente lo mismo que la Colonia. Ni siquiera pueden decir que se han librado de la Inquisición, que sigue vigente con otros nombres “más ilustrados”. Pero eso no es todo. Para Rivera en realidad la República es peor que la Colonia, porque rompe con el pacto que dividía la jurisdicción india de la española, y que sirvió para preservar importantes elementos de la cultura y del estilo de vida de los originarios.

“De esta manera las sociedades formalmente independientes y liberales establecidas en los Andes, nacerán marcadas por el legado conflictivo de su historia, que ratificaba la escisión irreconciliable de dos mundos, pero sin los mecanismos normativos del pacto colonial. A través de esta dialéctica, la Ley de Indias fue reemplazada por la masacre de indios... como lenguaje principal de la política cuando ésta tenía que salir de los salones oligárquicos para normar la ‘convivencia’ entre la élite criollo-mestiza y el mundo indio-cholo dominado. Mecanismo que, no está de más recordarlo, fue y sigue siendo practicado más como represión preventiva que como represión punitiva.”⁶

Nótese que para Rivera la “escisión” de la sociedad boliviana es “irreconciliable”. También la carga de rencor y violencia de sus palabras. No sólo que para ella el “lenguaje principal de la política” respecto a los indios es la masacre; además, ésta ni siquiera se produce como reacción frente a los levantamientos, sino para prevenirlos. Se trata, por tanto, de un gobierno basado en el asesinato.

Simultáneamente, esta autora no dice nada sobre el proyecto liberal de “educar al indio” que impulsó la construcción de la red de escuelas rurales y, a la postre, la aparición de las normales indígenas.⁷ Ni de la obra de Tamayo y los teluristas, que reivindicaron las razas nativas. Ni de los intercambios que,

clandestinamente, fueron engrosando las filas mestizas del país. En fin, ni una palabra sobre el reverso de los hechos, que, si bien no cambia el carácter terrible e injusto que éstos tuvieron, los distancia considerablemente de la imagen “camboyana” que da Rivera.

Nuestra autora no baja el tono de su crítica cuando se refiere a la Revolución Nacional, pese a que ésta fue hecha por cholos e indios y produjo el mayor progreso histórico en las condiciones de vida de los campesinos, al entregarles tierra masivamente y asegurarles el derecho al voto. Desde entonces, y aunque empezó con episodios de primitivismo político y utilización del electorado rural, como el “voto campesino” a favor del MNR, y el “Pacto militar-campesino”, se desató un proceso político de gran potencial emancipador, que incrementó incesantemente la participación política indígena hasta llegar al punto actual, en el que el 60 por ciento de las autoridades municipales y buena parte de los demás representantes tiene ese origen, y gobierna un Presidente nacido en una familia de pastores.

Pese a ello, Rivera sólo observa con cierta benevolencia el mestizaje revolucionario cuando se da en la figura del “sindicato campesino”. Por lo demás, afirma que:

“(La Revolución de 1952) no hace sino completar las tareas de individuación y etnocidio emprendidas por el liberalismo, creando, a partir de una reforma estatal centralizadora, mecanismos singularmente eficaces para su profundización: la escuela rural masiva, la ampliación del mercado interno, el voto universal, y una reforma agraria parcelaria de vasto alcance, que constituyeron renovados medios de liquidación de las identidades comunales y étnicas y de la diversidad cultural de la población boliviana. En el plano político, la democratización de facto implicada por el hecho insurreccional sería canalizada hacia nuevos mecanismos de subordinación de la “plebe” cholo-india, a través de una amplia y centralizada estructura clientelar que convirtió al Estado y la política en esferas exclusivas y excluyentes en manos de una camaleónica casta señorial, que hizo de la reforma un singular instrumento para ‘cambiar sin que nada cambie’.”

5 Silvia Rivera, “La raíz: colonizados y colonizadores”, en *Violencias encubiertas en Bolivia*, Tomo 1, La Paz, CIPCA-Aruwuyiti, 1993.

6 Op. cit. Las cursivas son del original.

7 O atribuye exclusivamente estos avances a la presión de los propios indígenas, lo que por lo menos es sesgado.



No hay avance, entonces, en la Revolución Nacional. Todas las modernizaciones, incluso sus versiones más críticas, son igualmente condenables. Hagan lo que hagan, terminan mal. Los cambios cuantitativos (que a regañadientes se admiten) no tienen efectos cualitativos.

“Las proclamaciones de igualdad emitidas en el discurso y racionalizadas a través de las instituciones y la leyes republicanas, acaban convirtiéndose en mecanismos de encubrimiento de este sustrato inconsciente [el racista], que continúa anclando su normatividad y fuerza hegemónica en los criterios pigmentocráticos y racistas propios del horizonte colonial.”⁸

Esto sobre los cambios republicanos. Y sobre las innovaciones nacionalistas:

“Habrán coyunturas de mayor o menor disponibilidad de recursos para que este tránsito [de aculturación y urbanización de los indígenas] cubra al menos algunas expectativas de acceso, de participación o de consumo, que modificarán la cuantía de esta exclusión, el abanico de los sectores victimizados o los mecanismos compensatorios disponibles, pero sin destruir su matriz organizativa fundamental, anclada en la segmentación pigmentocrática de la sociedad, y en el monopolio de lo público y del poder en manos de los sectores mestizo criollo, liberal-ilustrados dominantes.”⁹

De estas objeciones a los diversos intentos de resolver los problemas raciales del país¹⁰ es posible colegir a qué tipo de solución propende Rivera y con ella el indianismo en general. Una solución que debe ser: a) holista en lugar de reformista, b) esencialista en lugar de pragmática, c) política y social primero que económica, y d) conservacionista de las formas de vida y de cultura no occidentales (este punto expresa la “aversión a la modernidad” de la que ya hemos hablado).

¿Qué es lo que denuncia Silvia Rivera de todas las reformas iniciadas por el Estado para unificar

o armonizar a los distintos componentes de la sociedad boliviana, por ejemplo detrás del proyecto del mestizaje, pero también a través de la educación, el mercado, la participación política? Siempre lo mismo: que ese objetivo exija el “disciplinamiento” de los indios y cholos, vale decir, su adaptación a nuevas condiciones y, por tanto, su mutación. La construcción nacional o la organización de una sociedad liberal exigen la aculturación de los indígenas, que al efectuarse aleja a los originarios de su origen, de su identidad inicial (pues ésta debe mezclarse, y al hacerlo se adultera), y por tanto de las características y valores que los vuelven únicos.

Oigámoslo en sus propias palabras:

“[En los intentos liberal y nacionalista de introducir la propiedad privada de la tierra] existe la visión común de que la cultura indígena es un obstáculo para el progreso social. Por lo tanto, los derechos humanos del indio sólo se reconocen cuando deja de ser indio y asume los rasgos del ciudadano occidental: propietario, escolarizado, mestizo, productor y consumidor mercantil, etc. Todo extremo de violencia y de negación es tolerable en el espacio pre-social del mundo indio, mientras no se cumpla este proceso de ciudadanía forzada como imposición del modelo civilizatorio occidental”.¹¹

Esta violencia se ejerce en nombre del valor clave de la Ilustración (que el nacionalismo revolucionario, en tanto alternativa crítica de modernización, pero modernización al fin, no dejó de lado): el “progreso”. Es, por tanto, el mismo progreso el que debe rechazarse. Los indios no deben dejar de ser tales, y para eso deben mantenerse lejos de los cambios de la modernización, que es una fuerza ajena y opresiva.

¿Este distanciamiento es posible? La potencialidad política de un discurso como el de Rivera sólo tiene vigencia cuando se aplica al pasado, al rechazo del “Estado colonial y republicano”. Sin embargo, muy pocos indígenas estarían dispuestos a vivir hoy en alguna reproducción del incario o de otras civilizaciones precolombinas. Por cierto, Rivera aclara que el propósito indianista no puede ser el retorno al pasado:

8 Op. cit.

9 Op. cit.

10 “Raciales” antes que “étnicos”, ya que los choques culturales no son tan graves como las diferencias basadas en los biotipos, como señala Rafael Loayza.

11 Op. cit. Las cursivas son del original.



“La restauración del orden cósmico —que la idea de un tiempo histórico lineal y progresivo rehúsa comprender, a no ser como un ‘volver atrás la rueda de la historia’— puede ser aprehendida también con el concepto nayrapacha...: pasado, pero no cualquier visión del pasado; más bien ‘pasado-como-futuro’, es decir, como una renovación del tiempo-espacio. Un pasado capaz de renovar el futuro, de revertir la situación vivida. ¿No es ésta la aspiración compartida actualmente por muchos movimientos indígenas de todas las latitudes que postulan la plena vigencia de la cultura de sus ancestros en el mundo contemporáneo?”¹²

La salida parece sencilla: no reproducir el incario, sino “revertir la situación vivida”. Pero esto no deja de ser dilemático: ¿Pueden los graves crímenes cometidos contra los indígenas a lo largo de la historia ser subsanados ahora? ¿Cómo podría hacerse? En principio, parece evidente que la aspiración de devolverle “plena vigencia” a la cultura de los ancestros resulta falsa y utópica. La propia Rivera lo admite sesgadamente, al citar a Walter Benjamín: “Ni los muertos estarán a salvo del enemigo si éste triunfa”. Ésta es una forma exagerada y pesimista de decir que la historia no transcurre en vano, sino que tiene efectos indelebles sobre todos, tanto si la hemos vivido como víctimas o no.

Como resulta obvio, los indianistas prácticos no plantean en ningún momento abandonar los avances tecnológicos y civilizatorios de los que ya goza el país, y o a los que sin duda aspiran los indígenas de carne y hueso; más bien lo que pretenden es reconciliar estos avances con el “vivir bien”, que así termina siendo la utopía de una sociedad comunitaria, no capitalista, ambientalista, que sin embargo disfruta de tecnología de punta (porque la importa del extranjero y entonces puede abstenerse de hacerse preguntas sobre cómo se produce). Félix Patzi, por ejemplo, habla a favor de volver a una economía “comunitaria”, pero también defiende el creciente uso que hacen los indígenas de la tecnología de transporte y comunicaciones; pasa por alto, para eso, que un celular, por ejemplo, presupone la industrialización capitalista y todas sus

consecuencias ambientales; requiere para comenzar de la petroquímica, la cual, a su vez, necesita de la industria petrolera, que es controlada por tres o cuatro transnacionales más ricas y poderosas que muchos Estados. Y así sucesivamente.

En suma, el indianismo sólo se libra de la excentricidad a costa de una grave falencia: su concepción del mundo no puede ser empleada como norma de vida y conducta de los indígenas reales, los cuales se encuentran cada vez más sumergidos en el mundo moderno, y es seguro que no apoyarían la crítica anti-moderna de sus dirigentes si ésta avanzara de lo que ahora es, una forma de protestar por el tipo de inserción capitalista del país, hacia algo más avanzado: un plan concreto de remodelación anticapitalista de la sociedad.

4. La antinomia desarrollismo-indianismo en el discurso del MAS

Por un lado, el MAS habla (o intenta hablar) desde lo local y lo comunitario, a través de las lenguas y las cosmovisiones andinas, que considera irreductibles, y exalta la visión particularista de ciertos grupos oprimidos, asumiéndola no menos válida que otra que se pretendiera (injustificadamente) universal.

Por el otro lado, recurre a una teoría de las condiciones universales de aparición, desenvolvimiento y decadencia del capitalismo, una teoría que en sus versiones más comunes se considera capaz de predecir, primero, y determinar, después, las formas principales que adoptará la sociedad futura, de modo que se cumplan las potencialidades de las que está preñado, por así decirlo, el proceso histórico.

Por un lado, el rechazo a todo centralismo, incluyendo el logocentrismo del pensamiento occidental. Por el otro, la aspiración a desarrollar una ciencia del cambio social, es decir, de la historia, que permita encontrarle un sentido, esto es, un centro.

De un lado, la tolerancia o incluso la adhesión al irracionalismo de las antiguas culturas americanas, con su culto animista a la naturaleza, y su fe en el retorno de los tiempos idos. Del otro, el racionalismo, la fe en el hombre, en su poder de

12 Rivera, op. cit. Las cursivas son mías.



transformar y dominar el entorno, y de modelar las fuerzas sociales de acuerdo a una determinada idea de lo que es mejor. Es decir, la misma fe que, en un estado primitivo, ingenuo, desprovista todavía de los límites que le señalaría la experiencia posterior, se las arregló para anular, revolver y destruir las culturas originarias de América, África y Asia. (Con lo que cambió la faz del mundo de una manera brutal y fascinante, progresiva en parte, pero también dolorosa e inaceptable).

Estamos, pues, ante una serie de evidentes contradicciones lógicas, cuya peculiaridad hay que subrayar, pues se da en el seno de la misma corriente y el mismo discurso, y no como lucha de facciones. Por eso quizá la palabra “antinomias” sea más pertinente.

En segundo lugar, hay que anotar que los masistas no tienen clara conciencia de estas antinomias. Se mueven en ellas, de un polo al otro, sin ningún sentimiento de culpabilidad. Seguramente porque no han sacado las necesarias consecuencias de postular un proyecto histórico unívoco y tener al mismo tiempo una propuesta de pluralismo epistemológico, es decir, de equivalencia entre verdades disímiles e incluso incompatibles.

La confusión que existe dentro del discurso masista es muy propia de nuestra época. Como ha mostrado de una manera vistosa un marxista indigenista, el subcomandante Marcos, la izquierda que enarbola simultáneamente las dos banderas, el estandarte rojo y cualquiera de las divisas indígenas, es posmoderna en todos los sentidos del término (incluso en los más frívolos).

La indefinición ideológica dentro del MAS se traduce en el hecho de que este partido cobije simultáneamente varias concepciones sobre el “vivir bien”. Participando en una discusión sobre qué significaba concretamente esta consigna —en una reunión realizada en mayo de 2010 en el ILDIS, con auspicio de la Vicepresidencia del Estado— el autor de este documento escuchó al menos cuatro interpretaciones distintas:

Héctor Arce, actual presidente de la Cámara de Diputados, señaló que “vivir bien” era equivalente al “Estado de bienestar”, esto es, a la creación de

un aparato público altamente financiado por los recursos naturales, que use estos fondos para ofrecer servicios sociales a la población y para dinamizar y reestructurar la capacidad productiva del país. (Sabemos que esta opinión representa la línea oficial del Gobierno del MAS: fue la que inspiró el programa electoral que triunfó en diciembre de 2009).

Idón Chivi, un marxista-indianista que trabaja en el Viceministerio de Descolonización, planteó que el Estado del bienestar no era todavía el “vivir bien”, sino solamente su “primera etapa”. Una vez se apurara esta etapa, el segundo paso sería la extensión de la economía comunitaria (las formas de producción y distribución precapitalistas que se practicaron en el mundo precolombino y que perduran, en algunos casos como “ruinas”, en la actualidad) hasta la conformación de una sociedad “postcapitalista”.

Félix Cárdenas, indianista katarista, viceministro de Descolonización y expresidente de la comisión Visión País de la Asamblea Constituyente, coincidió en que el Estado del bienestar que busca levantar el Gobierno del MAS en este momento era sólo el primer piso de una construcción mayor, el “vivir bien”. En su estadio final, la nueva sociedad permitiría que todos y cada uno de los indígenas se convirtieran en “kamiris”, esto es, en individuos independientes, hombres y mujeres de provecho, ciudadanos reputados, líderes de la comunidad, ejemplos para las nuevas generaciones (e, implícitamente, ricos). Una prefiguración de la sociedad más bien “smithana” o de competencia perfecta, que, además, no explica qué se debe hacer para construirla.

Raúl García Linera señaló que el “vivir bien” se confundía con el socialismo, y que la edificación del Estado del bienestar no era más que la primera etapa de la lucha por su implantación en el país.

Como se ve, la unidad programática del MAS sólo se verifica en el corto plazo: todas las facciones admiten la necesidad de un primer tramo de corte nacional-popular, en el que aún no se ha logrado “vivir —plenamente— bien”, pero sí se sientan las bases de una sociedad más justa y armónica. Una vez que estas bases sea hayan consolidado, opinan



todas las facciones, habrá llegado el momento de erigir un “segundo piso” de la edificación social, que será propiamente el “vivir bien”.

Además de en esto, todos están de acuerdo en la imposibilidad de definir las características específicas de esta segunda etapa: según cuál sea la interpretación, se puede esperar desde una sociedad dividida en “mónadas” productivas compitiendo por la riqueza y el prestigio (F. Cárdenas), hasta una economía totalmente estatal administrada por el Estado (R. García Linera).

Este “etapismo” del MAS explica la excelente aclimatación que tuvieron en este partido los militantes del Partido Comunista, tradicional defensor de la “revolución por etapas”: una primera fase de corte nacional-popular, dirigida por la “burguesía nacional”, y una segunda de índole socialista, comandada por el proletariado.

Las distintas facciones del MAS visualizan el etapismo, además, como distintas secuencias de “sujetos” de la revolución: para el indianismo, primero predominan los “qharas proindios”, acompañados por los indios mismos, y, segundo, se produce el gobierno directo de éstos, sin la mediación de los “entornos palaciegos”. Para los socialistas, se ha comenzado con el predominio de los nacionalistas e indianistas, y se terminará con el triunfo de la izquierda radical. Finalmente, para los reformistas (que son los únicos que no creen en la sucesión de dos etapas de desarrollo de la revolución), todo empieza y concluye con la edificación nacionalista de un Estado fuerte, soberano, bien financiado e industrializador.

5. El predominio práctico y electoral del desarrollismo nacional-popular

El hecho de que el MAS, en principio, haya intentado armonizar los objetivos desarrollistas de un Estado ultrapotente con la visión no historicista, relativista, del indianismo (visión que, por cierto, rara vez encuentra un punto de apoyo en la mentalidad real de los indígenas), entraña, pese a todo, una importante novedad. Este esfuerzo le ha quitado base a las concepciones inferiorizadoras del indio y su civilización, y por eso constituye un aporte histórico. Al mismo tiempo, como

hemos visto, resulta muy difícil de sostener, ya que implica contradicción: el triunfo pleno del Estado desarrollista significaría necesariamente la extensión a todo el país de ciertas relaciones económicas y sociales (“industrialización” significa proletarización, producción masiva, consumismo, etc.) que no forman parte del bagaje indígena; traería necesariamente cierta uniformización de la economía y la población.

En la práctica, como prueba la experiencia de los últimos años, esta combinación choca contra el fondo desarrollista de la mentalidad boliviana. No olvidemos que la preferencia ideológica más antigua y perdurable de la historia del país, compartida por todas las corrientes políticas, desde los conservadores hasta los marxistas, ha sido el desarrollismo: el deseo de modernizar el país por medio del maquinismo, la construcción de grandes obras de infraestructura, la generalización del consumo.¹³ Esta fijación por el progreso (que, dicho sea de paso, prueba la inserción de Bolivia en Occidente) a veces se tradujo en una estrategia librecambista (“recursos naturales por progreso”) y otras, las más, en una estrategia nacionalista (“recursos naturales para lograr la liberación nacional”);¹⁴ en ambos casos, sin embargo, implicó un intento de superar el estadio social que el indio siempre simbolizó: la civilización agraria y atrasada que odiaron por igual los oligarcas de fines del siglo XIX y la primera mitad del XX, los líderes de la Revolución y los militantes clandestinos de la izquierda socialista.¹⁵

El desarrollismo es una teleología, que tiene como meta ineluctable la acumulación y la productividad. En sentido negativo, se manifiesta como la victoria de un modelo de reproducción social sobre todos los demás. Y se encuentra profundamente interiorizado en la sociedad, incluso entre los indígenas.

El desarrollismo colinda con el racismo, que hoy sólo puede justificarse como una oposición al

13 Esta idea ha sido expuesta de forma crítica por H.C.F. Mansilla en muchas ocasiones.

14 Fernando Molina, El pensamiento boliviano sobre los recursos naturales, La Paz, Columnistas.net, 2009.

15 Cfr. Guillermo Francovich, El pensamiento boliviano del siglo XX, Los Amigos del Libro, 1956.



“primitivismo” de lo indígena (puesto que ya nadie puede sostener el racismo biológico). La equivalencia boliviana entre pobreza y condición indígena permite que la animadversión racial y cultural se camufle detrás de consideraciones socioeconómicas. Debajo de este argumento, sin embargo, resulta raro no encontrar el tradicional miedo y rechazo a los distintos, la percepción de que son “feos” y amenazantes.

La vinculación entre desarrollismo y racismo explica un descubrimiento hecho hace poco por el proyecto PAPEP, de Naciones Unidas. Una encuesta de este proyecto muestra que la población no apoya de la misma manera los dos factores del nuevo ideario del país: se inclina más a favor del nacionalismo, mientras que su adhesión al “indigenismo” es menor.¹⁶ Según el mencionado estudio, el 76,2% de los bolivianos es favorable o muy favorable al nacionalismo, mientras que el 64% lo es al indigenismo. Además, el índice de rechazo urbano al nacionalismo es de 28,5%, al mismo tiempo que las ciudades se pronuncian contra el indigenismo en un 36%. (Y hay que considerar el sesgo que seguramente introduce en estos datos la dificultad de admitir públicamente un antiindianismo que hoy se considera políticamente incorrecto).

Esta información es fundamental para comprender la estrategia electoral del MAS, que pasó del ideario “etnonacionalista revolucionario” que defendió en la Asamblea Constituyente (2006-2008) y finalmente impuso en la Constitución aprobada en enero de 2009, al programa casi puramente desarrollista que propuso en las elecciones de diciembre de ese año. Aunque los responsables de la campaña masista no lo reconocen,¹⁷ es razonable pensar que este giro del programa electoral, junto con la designación de personalidades urbanas en las candidaturas clave estuviera orientado a ampliar la base del partido,

nutriéndolo con las clases medias ciudadanas, que son las que presumiblemente muestran un mayor desarrollismo y, simétricamente, un mayor rechazo a lo indígena.

Otra vez comprobamos que desarrollismo e indianismo resultan difíciles de combinar.¹⁸ También en la percepción de muchos bolivianos, para los cuales el primero exige la eliminación del segundo. Cuando el MAS insiste en éste, por tanto, choca contra la mentalidad desarrollista de la mayoría. Y contra el racismo todavía muy extendido en la sociedad.

Hipotéticamente, un MAS que hiciera énfasis en el indianismo dejaría campo (o, más bien, dejaría “cuidad”) a una opción nacional popular de izquierda. En cambio, al disminuir este perfil, como hizo en la elección de 2009, el MAS cierra espacio a la competencia y ocupa plenamente el espacio del nacionalismo revolucionario, que es el centro histórico y sociológico del país.

Así encontramos que el posmodernismo ideológico es viable en teoría y en el debate interno, pero no en la práctica política, donde siempre unas ideas pierden y otras ganan. La mezcla ideológica es útil en la oposición, cuando se trata de unir fuerzas en contra de un mismo adversario, pero se convierte en contraproducente a la hora de ganar una elección, como ocurrió en 2009, o al momento de gobernar, como pasó ya varias veces con los reclamos ecologistas (no producir petróleo en la Amazonía, no cruzar con una carretera el parque Madidi) de los indígenas de tierras bajas, frente a los cuales el Gobierno, por ejemplo a través del ministro de la Presidencia, Óscar Coca, afirmó con toda claridad sus prioridades, la primera de las cuales es “perforar” y extraer recursos naturales.¹⁹

16 El PAPEP usa la palabra “indigenismo”, aunque ésta ha adquirido una connotación peyorativa para los teóricos de la emancipación de los indios, que la reservan para referirse a los intentos de políticos e intelectuales no indígenas de ayudar de forma paternalista a los pueblos originarios, y al hacerlo irrespetan sus peculiaridades, derechos, voluntades, etc.

17 Entrevista con Jorge Silva, vocero de la campaña del MAS.

18 Esta tesis se popularizó como consecuencia del debate en torno a la cumbre ambiental alternativa que el gobierno realizó en Cochabamba a fines de abril de 2010 y el contraste entre el rostro neoextractivista del modelo económico prevaleciente versus el rostro ecológico de la política internacional del país. Se reprodujo así, en el plano nacional, la discusión que ya se había desarrollado hasta el punto de la ruptura entre la izquierda desarrollista del presidente ecuatoriano Rafael Correa y la izquierda ecologista de su antiguo colaborador Alberto Acosta.

19 Véase la prensa de la semana del 12 al 16 de junio de



Por eso en Bolivia, más allá de la retórica, “vivir bien” equivale punto por punto a “vivir mejor”.

Autor:

Fernando Molina: (La Paz, 1965). Periodista y escritor. Autor de *El pensamiento boliviano sobre los recursos naturales* (2009), *Conversión sin fe – El MAS y la democracia* (2007), *Bajo el signo del cambio* (2006), *Evo Morales y el retorno de la izquierda nacionalista* (2006) y de muchos otros libros. También ha publicado numerosos artículos en libros, revistas, periódicos y sitios web de La Paz, Santiago de Chile, México y España. Algunos de ellos han sido traducidos al francés y al inglés. Ha ganado algunos importantes premios periodísticos y literarios bolivianos.

Queda terminantemente prohibido el uso comercial de todos los materiales editados y publicados por la Friedrich Ebert Stiftung (FES) sin previa autorización escrita de la misma.

Las opiniones expresadas en esta publicación no reflejan, necesariamente, los puntos de vista de la Friedrich-Ebert-Stiftung

Pie de imprenta

Friedrich-Ebert-Stiftung Bolivia
Obrajes calle 14 | N° 5998
La Paz

ISBN: 978-99974-0-324-7
DL: 4-4-2472-18

Responsable

Philipp Kauppert, Director FES
Bolivia

Daniel Agramont, Coordinador
de Proyectos

Contacto

Tel: +591 2-2750005
Fax: + 591-2-2750090
www.fes-bolivia.org
Facebook: Fundación
Friedrich Ebert Bolivia
Twitter: @BoliviaFes