

ECUADOR **Debate**⁹⁸

Quito/Ecuador/Agosto 2016

Educación Bilingüe Intercultural

Ocaso y muerte de una revolución que al parecer nunca nació. Reflexiones a la sombra de una década desperdiciada

Conflictividad socio política: marzo-junio 2016

El desmantelamiento del estado multicultural en el Ecuador

Educación comunitaria y EIB en el Ecuador contemporáneo

Estrategia didáctica para la etnoeducación

Los impactos del cierre de escuelas en el medio rural

Educación Intercultural bilingüe para el Buen vivir: el caso de una comunidad Kichwa en Chimborazo-Ecuador

Los derechos lingüísticos de los pueblos indígenas del Ecuador: ¿Interculturalidad o asimilación? (2007-2014)

Cambios agrarios, migración y territorio en Manabí (Ecuador)

Repensando la devastación del trabajo y de la naturaleza a la luz del ecomarxismo

La filosofía de la historia en la visión de pensadores bolivianos contemporáneos

ECUADOR DEBATE 98

Quito-Ecuador • Agosto 2016

PRESENTACIÓN / 3

COYUNTURA

- Ocaso y muerte de una revolución que al parecer nunca nació.
Reflexiones a la sombra de una década desperdiciada / 7
Alberto Acosta, John Cajas Guijarro
- Conflictividad socio-política: marzo-junio 2016 / 29
Patricio Pilca

TEMA CENTRAL

- El desmantelamiento del Estado multicultural en el Ecuador / 35
Carmen Martínez Novo
- Educación comunitaria y EIB en el Ecuador contemporáneo / 51
Sergio Enrique Hernández Loeza
- Estrategia didáctica para la etnoeducación / 65
*Carlos Enrique Pérez; Sandra Ruiz; Jury Ivanor Cabezas; Matilde López;
José Alejandro Vargas*
- Los impactos del cierre de escuelas en el medio rural / 83
Luis Alberto Tuaza Castro
- Educación intercultural bilingüe para el Buen Vivir:
el caso de una comunidad Kichwa en Chimborazo-Ecuador / 97
Ana Isabel Meneses Pardo
- Los derechos lingüísticos de los pueblos indígenas del Ecuador:
¿Interculturalidad o asimilación? (2007-2014) / 113
Adriana Rodríguez Caguana

DEBATE AGRARIO-RURAL

- Cambios agrarios, migración y territorio en Manabí (Ecuador) / 125
Fernando Guerrero

ANÁLISIS

- Repensando la devastación del trabajo y de la naturaleza a la luz del ecomarxismo / 141
Miguel A. Ruiz Acosta

- La filosofía de la historia en la visión de pensadores bolivianos contemporáneos / 157
H. C. F. Mansilla

RESEÑAS

- El inca barroco. Política y estética en la Real Audiencia de Quito, 1630-1680 / 173
- ¡Pachakutik! Movimientos indígenas, proyectos políticos y disputas electorales en el Ecuador / 177

La filosofía de la historia en la visión de pensadores bolivianos contemporáneos

H. C. F. Mansilla

Importantes enfoques sobre la evolución latinoamericana y boliviana (como los estudios postcoloniales, las teorías sobre la descolonización y el indianismo), se basan en simplificaciones acerca de la modernidad occidental, las cuales tienen una raíz romántica y actúan mediante oposiciones binarias excluyentes. Pese a su lenguaje revolucionario, el efecto práctico de las mismas consiste en la consolidación del autoritarismo tradicional y en la justificación del paternalismo ancestral. Por otra parte, estas teorías antimodernistas simplifican la realidad del presente e impiden una comprensión adecuada del complejo mundo moderno.

Preliminares

El legado intelectual de los pensadores contemporáneos en el área de filosofía de la historia y campos afines es importante para comprender la Bolivia de hoy. La mayoría de sus teoremas y resultados tiene paradójicamente un carácter laudatorio y hasta religioso. Una buena parte de los trabajos sobre filosofía de la historia aparecidos en Bolivia a partir de 1950 se halla dentro de una tradición básicamente teológica que, en lo fundamental, no ha cambiado mucho desde la era colonial. Estos escritos se dedican a recapitular, sistematizar y glosar las magnas doctrinas y a aplicar las concepciones marxistas o simplemente las prevaecientes en un momento dado, pero casi nunca ponen en cuestionamiento los principios de los padres fundadores de esas teorías. Esta forma de pensar y proceder en el terreno intelectual debe su éxito al hecho de que comparte los *prejuicios* de gran par-

te de la población porque apela al memorial de agravios de la nación profunda. En lugar de analizar críticamente este memorial de agravios, la producción teórica aquí estudiada a menudo se inclina a reproducirlo mediante esfuerzos conceptuales que tienen, sin duda, un notable valor para conocer los mitos y las leyendas que subyacen a la mentalidad popular del país.

Los prejuicios juegan un rol muy importante en la conformación de la identidad y la mentalidad colectivas, pues brindan a cada una de las sociedades un sentido común de familiaridad, confianza y tradición, aunque no sean, por regla, favorables a un pensamiento crítico. *Hannah Arendt* ha expuesto un interesante teorema en torno a esta temática: la efectividad, pero también la peligrosidad de los prejuicios colectivos se basa en que estos contienen siempre un trozo del pasado y, por lo tanto, una porción de verdad en sentido enfático para la comunidad respectiva. El cuestionarlos signifi-

ca poner en duda esa verdad.¹ Pero esta operación es indispensable para comprender los riesgos del presente, que no siempre pueden ser explicados mediante el recurso de acudir a las certidumbres pretéritas, por más populares, apreciadas y respetadas que estas sean. Como dice Arendt, tenemos que poner en duda las tendencias y hasta las modas doctrinales de los intelectuales y sus productos más estimados, porque estos últimos están casi siempre vinculados al trasfondo del legado histórico-cultural más estimado.² Paradójicamente los pensadores revolucionarios toman en serio esta herencia con una dedicación digna de mejores causas.

Con referencia a varios temas centrales de la historia contemporánea de Bolivia, como la firme creencia en la naturaleza sólo positiva de la *Revolución Nacional* de abril de 1952, la centralidad del proletariado minero, la calidad aparentemente insuperable de la teoría marxista y el silencio acerca de la cultura política del autoritarismo, creo que el análisis de la obra de *René Zavaleta Mercado* (1937-1984)³ puede ser instructivo y esclarecedor. Zavaleta, el más ilustre pensador marxista que ha dado Bolivia, contribuyó a consolidar las certidumbres colectivas que vienen de muy atrás, y por ello ha ayudado a fortalecer el sentido común rutinario y convencional de la sociedad boliviana. La preservación de ese sentido común, por más entrañable que sea, no es favorable a un pensamiento cientí-

fico-crítico, lo que se puede constatar en el funcionamiento cotidiano del sistema universitario boliviano. En la praxis cotidiana este sentido común, unido a un renacimiento acrítico de los aspectos políticos de las culturas prehispánicas, puede generar un rasgo patológico: un infantilismo arcaizante.

1. La creación teórica de René Zavaleta Mercado

Para configurar sus ideas principales –entre ellas las nociones de progreso histórico, heterogeneidad estructural y soberanía estatal–, Zavaleta Mercado parte de modelos universalistas y altamente normativos, que pueden ser rastreados hasta los padres-fundadores Karl Marx y Vladimir I. Lenin. Este nexo con el marxismo –o mejor dicho: con el leninismo– nunca fue puesto en duda por Zavaleta. Esto le impidió percibir las insuficiencias de esta doctrina como método para comprender un orden social muy diferente al previsto por los padres-fundadores. La fidelidad a esta creencia obstaculizó también la visión de los aspectos negativos, ya claramente visibles, de los regímenes socialistas que existían en vida de Zavaleta. Y esta lealtad al leninismo contribuyó a que nuestro autor no otorgue la debida importancia a fenómenos concretos y a desarrollos particulares, aunque sus discípulos propaguen hoy la leyenda de que Zavaleta habría tenido una “aversión a los universales no-concretos”. Zavaleta no abordó

1 Hannah Arendt, *Denken ohne Geländer* (Pensar sin baranda) Munich: Piper 2013, pp. 54-55.

2 Hannah Arendt, *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk* (Yo quiero comprender. Informaciones de la autora sobre la vida y la obra), Munich: Piper 2005, p. 58.

3 Cf. la literatura más importante en torno a la obra zavaletiana: Luis Tapia, *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta*, La Paz: Muela del Diablo, 2002; Luis H. Antezana, *La diversidad social en Zavaleta Mercado*, La Paz: CEBEM, 1991; Fernando Molina, *René Zavaleta. La etapa nacionalista*, La Paz: Gente Común, 2011; Mauricio Gil, *Zavaleta Mercado: ensayo de biografía intelectual*, en: Maya Aguiluz Ibgüen / Norma de los Ríos (comps.), *René Zavaleta Mercado. Ensayos, testimonios y re-visiones*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2006, pp. 93-109.

los grandes acontecimientos que ya se debatieron durante su vida y que ahora son determinantes en el debate intelectual: la crisis ecológica, la expansión de los estratos medios, el surgimiento de nuevos actores con peso mundial (como varios países asiáticos), y la revolución tecnológica (con sus consecuencias sociopolíticas inesperadas).

En las ciencias sociales bolivianas Zavaleta ocupa, con todo derecho, el sitio de un clásico. Entre otros motivos para esta aseveración se halla el esfuerzo de nuestro autor para brindarnos, dentro del gran *corpus* del pensamiento marxista, una contribución que sobresalga por su calidad intelectual y que supere las falencias de la producción teórica convencional del siglo XX. Otra cosa es, evidentemente, si este propósito tuvo un genuino éxito y si aun hoy nos tiene algo que decir.⁴ Una buena parte de las reflexiones zavaletianas gira en torno a temas de filosofía de la historia, y dentro de esta temática nuestro autor se esmeró por interpretar la historia de Bolivia, basado en una metodología, que en su época y en círculos socialistas, era vista como una doctrina verdadera, fructífera y actual: el marxismo influido por *Vladimir I. Lenin* y *Antonio Gramsci*.⁵

Al mismo tiempo Zavaleta siguió una estrategia que se enmarca en la tradición de la mejor *ensayística* latinoamericana, la que tiene como horizonte una interpretación de la evolución global del Nuevo Mundo, una apreciación de sus posibilidades futuras y una denuncia política de los factores retardatarios.⁶ En este laborioso esfuerzo exegético los datos documentales y los testimonios históricos juegan un papel relativamente secundario; lo esencial es la *plausibilidad hermenéutica*. Es decir: Zavaleta no apostó por la investigación en sentido estricto, sino por expresar, mediante una prosa con destellos literarios, las convicciones profundas y las esperanzas de vieja data que alimentaban los estratos medios, los grupos nacionalistas, los sectores universitarios y los intelectuales de izquierda dentro de la población boliviana.

Mauricio Souza Crespo afirma que Zavaleta sintió “aversión a los universales no-concretos”, lo que le habría llevado a descartar “la posibilidad de un conocimiento extenso, estadístico o positivista, de la sociedad boliviana e inclinarse por los momentos históricos intensos”.⁷ “El fulgor de lo concreto”,⁸ continúa Souza Crespo, representaría el fundamento del propósito teórico zavaletiano. Este Za-

4 Para una opinión contraria a la expuesta aquí cf. Hernán Ouviaña, *Traducción y nacionalización del marxismo en América Latina. Un acercamiento al pensamiento político de René Zavaleta*, en: OSAL (Buenos Aires / CLACSO), vol. XI, N° 28, diciembre de 2010, pp. 193-207.

5 Sobre la recepción de Gramsci en América Latina cf. las obras básicas: Juan Carlos Portantiero, *Los usos de Gramsci* [1977], Buenos Aires: Grijalbo, 1999, sobre todo el capítulo II, pp. 77-141; Enzo Faletto, *Qué pasó con Gramsci*, en: *Nueva Sociedad* (Caracas), N° 115, septiembre-octubre de 1991, pp. 90-97; para una versión diferente cf. Adolfo Sánchez Vázquez, *De Marx al marxismo en América Latina*, México: Itaca, 1999, pp. 97-110.

6 René Zavaleta Mercado, *Problemas de la determinación dependiente y la forma primordial* [1982], en: René Zavaleta Mercado: *Obra completa*, compilación en dos volúmenes de Mauricio Souza Crespo, La Paz: Plural Editores, 2011-2013, vol. II: *Ensayos 1975-1984*, pp. 549-571, especialmente pp. 560-561.- En adelante los escritos de Zavaleta Mercado se citarán siguiendo esta edición, con la abreviatura OC.

7 Mauricio Souza Crespo, *Apuntes sobre la obra de René Zavaleta Mercado, 1957-1974: ahora sé por qué hubo quienes pensaban que conocer es recordar*, en: OC, vol. I: *Ensayos 1957-1974*, pp. 11-28, aquí p. 26.

8 *Ibid.*, p. 26.

valeta concretista y adversario de principios universalistas es, probablemente, una ficción apreciada por literatos y científicos sociales de la actualidad, quienes, de forma muy manifiesta, tratan de adaptar a Zavaleta a los requerimientos académicos de nuestros días, los cuales, como se sabe, prescriben una perspectiva teórica relativista y alejada de toda generalización historiográfica. Todo el tiempo, sin embargo, Zavaleta realiza inferencias a partir de doctrinas generales que él considera canónicas, como las Karl Marx y Friedrich Engels. Para constituir algunas sus ideas rectoras –progreso histórico, heterogeneidad estructural y soberanía estatal–, nuestro autor parte de modelos universalistas y altamente normativos. En realidad es arduo encontrar en la mayor parte de los escritos zavaletianos el “fulgor de lo concreto” y la “aversión a los universales no-concretos”, pues los juicios valorativos zavaletianos se derivan de principios universalistas acerca de lo que es positivo para la evolución histórica. El mismo dilema se percibe en los conceptos zavaletianos utilizados en la filosofía de la historia aplicada al Tercer Mundo, como atraso, progreso, soberanía, metas normativas del desarrollo bien logrado, semicolonias y otros similares,⁹ que son ganados *ex negativo* mediante la comparación del *subdesarrollo* tercermundista con el desarrollo de los países “imperialistas”, detestados y envidiados simultáneamente: rechazados como paradigma político-cultural y admitidos implícitamente en cuanto modelo técnico-económico.

2. La teoría del abigarramiento

El teorema zavaletiano del *abigarramiento* representa la mejor oportunidad para vislumbrar la presunta aversión por los universalismos y para entrever el resplandor de las particularidades. Nuestro autor entiende bajo abigarramiento la superposición simultánea de distintos modos de desarrollo económico, diversas etapas culturales y diferentes modelos político-institucionales. Se trata, evidentemente, de un gran tema de análisis con posibilidades de investigación novedosa y de ampliación de conocimientos. A primera vista abigarramiento suena fresco, heurístico, abarcador y original, sobre todo si recordamos la atmósfera de tedio intelectual y uniformamiento teórico que prevaleció durante más de setenta años (1917-1989) en cenáculos izquierdistas y en cofradías marxistas a lo ancho de todo el planeta. Posteriormente el concepto de abigarramiento fue expandido para denotar todo lo que no es calculable¹⁰ según los parámetros habituales que contraponen el subdesarrollo –lo *negativo*– al desarrollo, que es obviamente concebido de acuerdo a lo alcanzado en las naciones ya modernizadas e industrializadas. Lo abigarrado puede ser equiparado a lo atrasado, lo premoderno, lo precapitalista, lo perteneciente a un ámbito fundamentalmente agrario. Los discípulos de Zavaleta, sin embargo, han convertido el abigarramiento en una categoría de contenido *positivo* y uso múltiple dentro de una crítica a las categorías universalistas, como ahora es lo habitual en el seno de corrientes postmodernistas.

9 René Zavaleta Mercado, *Las luchas anti-imperialistas en América Latina* [1976], en: OC, vol. II, pp. 391-411, especialmente pp. 400-409.

10 Como lo expresa Martín Puchet Anyul, *Formas de pensar y hacer de René Zavaleta. Una evocación*, en: Maya Aguiluz bargüen / Norma de los Ríos Méndez (comps.), op. cit. (nota 3), pp. 83-92, especialmente pp. 88-89.

Por otra parte, Luis Tapia vincula este concepto con la problemática del colonialismo y el racismo y dice categóricamente al respecto: “El racismo es producto de la sobreposición más o menos colonial de sociedades. A esta condición Zavaleta llamó abigarramiento”.¹¹ El nexo –demasiado estrecho y categórico– entre abigarramiento y colonialismo es, a su vez, explicado dentro de una especie de crítica de las teorías de alcance general:

Lo abigarrado es un modo de pensar la diversidad conflictiva y contradictoria producida por el colonialismo. Lo abigarrado es aquello que no podría ser explicado por el uso nomológico-deductivo de una teoría general. Cabe recordar el hecho de que una de las condiciones que hace posible el postular la ciencia moderna y las ciencias sociales con pretensiones de validez general, es el hecho de que se haya producido previamente una homogeneización de la sustancia social o el objeto que se pretende estudiar.¹²

Mauricio Souza Crespo nos brinda una visión equilibrada del teorema zavaletiano al afirmar: “Al parecer, Zavaleta entiende la homogeneidad como un logro tendencial, y deseable, del capitalismo [...]. Por otra parte, la heterogeneidad es lo que hace complejas a las sociedades atrasadas”.¹³ El propio Zavaleta contrapuso claramente “las sociedades capitalistas simplificadas por la industrialización” a “las sociedades complejas o abigarradas” o también “sociedades no legibles”¹⁴:

Se puede sin duda considerar como algo inmediatamente falso el que se piense en

una sociedad capitalista como algo más complejo, de hecho, que una sociedad precapitalista. Es cierto que el capitalismo multiplica el tiempo social, pero no lo es menos que torna homogénea (estandarizada) a la sociedad. Al fin y al cabo, las clases nacionales, la propia nación, las grandes unidades sociales relativamente uniformes son propias del capitalismo y, en este sentido, cualquier sociedad atrasada es más abigarrada y compleja que una sociedad capitalista.¹⁵

En resumen: para Zavaleta lo abigarrado no es la celebración de la diversidad social, como ahora está de moda en el seno de las tendencias postmodernistas. Lo abigarrado resulta ser una amplia yuxtaposición de mentalidades y modos de producción, que no parecen corresponder *prima facie* unos a otros. Pero; y esto es lo que se puede criticar a Zavaleta en primer lugar: la yuxtaposición de mentalidades y modos de producción es lo usual por excelencia en la historia universal. No es de ninguna manera lo ilegible: se lo puede interpretar muy bien mirando la realidad sin los lentes simplificados del marxismo y sus escuelas sucesorias. Zavaleta y sus discípulos consideran lo abigarrado como una anomalía comparada con lo alcanzado en sociedades adelantadas. Nuestro autor dice a la letra: “En efecto, una conocida dificultad en el estudio de los países subdesarrollados es su diversidad. En esta materia se puede decir que el atraso es la heterogeneidad y el desarrollo la homogeneidad”.¹⁶ Esta escuela concibe el abigarramiento como

11 Luis Tapia, *La igualdad es cogobierno*, La Paz: CIDES-UMSA / Plural 2007, p. 28.

12 Luis Tapia, *De la forma primordial a América Latina como horizonte epistemológico*, La Paz: CIDES-UMSA, 2013, p. 81 (también p. 103).

13 Mauricio Souza Crespo, *Las figuras del tiempo en la obra de René Zavaleta Mercado*, en: OC, vol. II, pp. 11-30, aquí p. 22.

14 René Zavaleta Mercado, *Lo nacional-popular en Bolivia* [1984], en: OC, vol. II, pp. 143-379, aquí p. 194.

15 *Ibid.*, p. 194.

16 René Zavaleta Mercado, *El poder dual en América Latina* [1973], en: OC, vol. I, pp. 367-526, aquí p. 456.

un fenómeno premoderno y precapitalista, que por ello mismo no debería perpetuarse en la historia y que debería ser superado por un desarrollo acelerado de la mano del Estado y de quienes hablan por él. Evidentemente: algunos regímenes abigarrados llegaron a su fin cuando el Estado modernizador y homogeneizador actuó como una aplanadora cultural, lo que ocurrió, por ejemplo, en la Unión Soviética, fenómeno aplaudido de modo vigoroso por la inmensa mayoría de los marxistas.

A primera vista parece que dos tiempos históricos distintos concurren a la vez dentro del mismo espacio. Pero no es un fenómeno que realmente nos señale una *anomalía o una deficiencia* evolutiva. La "combinación" que articula procesos muy distintos entre sí no desarticula ni entorpece ningún orden social de manera definitiva, no es un "Estado aparente", ni tampoco representa un orden social "orgánicamente incompleto". Desde Marx se considera a Gran Bretaña como la sociedad pionera que muestra a las otras las metas normativas del desarrollo capitalista, por un lado, y el grado elevado de homogeneidad social que se ha alcanzado, por otro. Por ello se podría pensar que este país no es abigarrado, sino que con el tiempo ha eliminado exitosamente la yuxtaposición de mentalidades diversas y de modos simultáneos de producción distintos entre sí que caracterizan a los sistemas premodernos. Pero la cosa no es tan simple. *Ralf Dahrendorf* se preguntó por qué países como Gran Bretaña desplegaron durante el siglo XX una afinidad tan reducida hacia fenómenos como el fascismo, el nacionalismo y el comunismo,

que pueden ser considerados como los grandes uniformadores de mentalidades colectivas, de modos de producción distintos y de las ideologías políticas. Según la teoría de Dahrendorf, esto se debería a una modernización incompleta, es decir: a la preservación de mentalidades y de modos de producción que provienen de muy distintas épocas históricas. Gran Bretaña fue la primera sociedad en conseguir la modernización industrializada y en introducir la democracia contemporánea, pero ha conservado instituciones contrapuestas a la usual legitimación moderna democrática, como la Cámara de los Lores, la *High Church* anglicana, el *Civil Service*, el sistema universitario y, sobre todo, la presencia de la antigua aristocracia en el campo cultural. Esta influencia habría sido decisiva a la hora de crear y consolidar valores de orientación antitotalitarios. Las instituciones y los fenómenos recién nombrados son probablemente anacrónicos, pero constituyen, de acuerdo a Dahrendorf, un dique contra la posibilidad de regresión y barbarie que está contenida en aquellos regímenes que se esfuerzan por edificar un orden social homogéneo.¹⁷ La mención de estos detalles representa una especie de reflexión en torno al carácter positivo que pueden tener fenómenos aparentemente desusados y anticuados, una reflexión que seguramente no hubiera gustado a Zavaleta Mercado.

3. La meta de la modernidad y su relativización

La de Zavaleta es una visión razonable del conjunto en términos marxistas ortodoxos, pero en los detalles se perci-

17 Ralf Dahrendorf, *Widersprüche der Modernität* (Contradicciones de la modernidad), en: Max Miller / Hans-Georg Soeffner (comps.), *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts* (Modernidad y barbarie. Diagnóstico sociológico hacia fines del siglo XX), Frankfurt: Suhrkamp 1996, p. 197-199.

be su adhesión a las convenciones tercermundistas de su época, lo que le impide apreciar, por ejemplo, los aspectos rescatables de la democracia liberal moderna. Zavaleta da a entender que la dialéctica de justicia e injusticia es un juego de suma cero, donde las ventajas de uno son necesariamente las pérdidas del otro. Esta opinión está muy extendida en el ámbito andino, pero la popularidad de la misma no garantiza su calidad científica; esta concepción se cierra *a priori* a la posibilidad de que el subdesarrollo y la pobreza tengan causas muy diversas, entre ellas las derivadas de un entorno geográfico-natural muy hostil. Por otra parte, en esta concepción dualista-maniqueísta de la realidad no hay lugar para la legitimidad de aquellos que no pertenecen a las “masas” como las define nuestro autor: Zavaleta determina categóricamente que libertad y democracia merecen ese nombre sólo si son patrimonio de la clase obrera.¹⁸ El pluralismo contemporáneo, basado en la legitimidad de varios actores políticos contendientes en igualdad de condiciones, no tenía espacio en el pensamiento zavaletiano o, por lo menos, no recibió la importancia que le correspondía.

La filosofía de la historia, a la que se adhería Zavaleta Mercado, tenía como metas normativas la modernización, la urbanización y la industrialización, como fue lo habitual en los ordenamientos sociales que surgieron en el ámbito conformado por Europa Occidental y Norteamérica. Sólo en este sentido podemos decir que

nuestro autor se inclinaba hacia una posición eurocéntrica. Hoy en día numerosos intelectuales y políticos del Tercer Mundo suponen que en términos de evolución histórica, la verdad en sentido enfático, es decir: la nueva y promisoriosa, debe provenir de un espacio cultural no contaminado por las formas específicamente occidentales del desarrollo contemporáneo. Esta concepción –que tiende a repetirse cada cierto tiempo, como una esperanza mesiánica–, se difunde también en el cansado ámbito académico occidental. El pensamiento estrictamente zavaletiano no tiene que ver con estas nuevas tendencias. Algunos discípulos y admiradores de nuestro autor mantienen una curiosa lealtad verbal a su doctrina, pero, al mismo tiempo, se pliegan a las corrientes teóricas de moda, que ahora afirman que hay que relativizar los logros civilizatorios de Europa Occidental y América del Norte y, por correspondencia, volver a apreciar, desde una perspectiva básicamente favorable, lo alcanzado de forma autónoma en Asia, África y América Latina, sobre todo en lo relativo al desarrollo histórico en gran escala y a largo plazo,¹⁹ por un lado, y en la generación de conocimiento político y científico, por otro. Puede ser pertinente, por lo tanto, mencionar brevemente estas nuevas creaciones doctrinarias como una especie de apéndice al pensamiento de Zavaleta Mercado.

En el actual debate académico se puede constatar, como se mencionó, una relativización de la modernidad occidental. También se puede hablar de provinciali-

18 René Zavaleta Mercado, *Las masas en noviembre* [1983], en: OC, vol. II, pp. 97-142, aquí p. 126.- Esta concepción dualista-maniqueísta surge con toda claridad desde los primeros escritos de nuestro autor. Cf. René Zavaleta Mercado, *El asalto porista. El trotskyismo y el despotismo de las aclamaciones en los sindicatos mineros de Bolivia* [1959], en: OC, vol. I, 33-56, aquí p. 54.

19 Cf. un brillante tratamiento de esta temática en: Wolfgang Knöbl, *Die Kontingenz der Moderne. Wege in Europa, Asien und Amerika*, (La contingencia de la modernidad. Sendas en Europa, Asia y América), Frankfurt / New York: Campus, 2007, pp. 27-28, 111-113.

zar Europa, como lo proclama uno de los libros más conocidos de los estudios postcoloniales, salido de la pluma del historiador hindú *Dipesh Chakrabarty*,²⁰ muy apreciado en América Latina y Bolivia. Lo alcanzado por Europa Occidental debería dejar de ser el criterio para medir el desarrollo de los otros continentes, con lo cual se diluiría la relevancia que habitualmente se atribuye a fenómenos como el capitalismo, la Ilustración y el liberalismo; pero esto afectaría también al marxismo y a los programas políticos modernizadores. *Juan José Bautista*, que representa esta corriente, califica a Europa como “una periferia pobre, respecto del centro que giraba en torno a la China, la India y el Medio Oriente. El europeo además de ser pobre, era inculto, bárbaro o sea ignorante. El sinónimo de cultura para el europeo era el musulmán, o sea el moreno, el semi-negro. Lo blanco, o el blanco era sinónimo de ignorante y miserable”.²¹ En estas pocas líneas Bautista expresa el núcleo teórico y el anhelo central de estos pensadores: en lugar de un análisis racional de hechos históricos debidamente documentados, se genera una *sencilla inversión* de la historia real de acuerdo a los deseos más sentidos del autor respectivo.²² Los sistemas sociales de Asia y África aparecen ahora como los auténticos paradigmas, mientras que Europa adquiere el carácter de un modelo muy modesto, deficitario y secundario. Es claro que a estos intelectuales les encantaría rees-

cribir la historia universal de acuerdo a sus convicciones profundas, las que, a su vez, no son sometidas a ninguna crítica. Esta constelación toma el carácter de una verdad axiomática y auto-evidente, que como tal no requiere de ninguna demostración discursivo-argumentativa.

Las teorías que propugnan la relativización y provincialización de “Europa” parecen, a primera vista, contener un diseño razonable y hasta simpático, que se inscribe en la inclinación contemporánea hacia el pluralismo de ideas y hacia un antidogmatismo aceptado casi universalmente, un diseño que ahora es compartido por un elevado número de pensadores en África, Asia y América Latina. Entonces la civilización inhumana, egoísta, despersonalizada, materialista y mecánica de Occidente, regida por el vil dinero, la fría racionalidad y el individualismo alienante, puede ser todavía mitigada, piensan los optimistas, por las culturas autóctonas del Tercer Mundo, precisamente porque éstas habrían preservado el ámbito de las emociones y los lazos primarios, el sentimiento trágico de la vida, las experiencias del heroísmo cotidiano y las jerarquías “naturales” de toda comunidad humana. En contraposición, la civilización occidental sería un invento artificial y artificioso proveniente de la dimensión urbana, de antigüedad y respetabilidad muy discutibles, creada por comerciantes y administradores, que habrían trasladado el sistema competitivo

20 Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton: Princeton U. P. 2000. Cf. el acápite sobre “la necesidad de provincializar Europa” en: Javier Sanjinés, *Rescaldos del pasado. Conflictos culturales en sociedades postcoloniales*, La Paz: PIEB / Plural 2009, pp. 106-113.

21 Juan José Bautista S., *Crítica de la razón boliviana. Elementos para una crítica de la subjetividad del boliviano-latinoamericano*, La Paz: Pisteuma, 2005, p. 32. Bautista se apoya explícitamente en la obra de uno de los fundadores de la Teoría de la Dependencia: André Gunder Frank, *Re Orient: Global Economy in the Asian Age*, Berkeley: California U. P., 1998.

22 Cf. por ejemplo: 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, pp. 41-46.- Estas teorías reflejan a menudo un racismo invertido: Rafael Bautista S., *Reflexiones des-coloniales*, La Paz: Rincón Ediciones, 2014, pp. 41-54.

cortoplacista propio del mercado al terreno político, es decir al campo de los sentimientos nobles, las intenciones prístinas y los asuntos de largo aliento. *Enrique Dussel*, por ejemplo, describe la modernidad occidental – que es la culpable de todos los males del presente – en términos exorbitantes y apocalípticos.²³ Esta literatura goza de una gran popularidad, probablemente porque reproduce algunos elementos de la cultura católica popular de América Latina. Se la puede calificar como un catecismo laico, dentro del cual una voz autorizada brinda unas respuestas correctas, fáciles de memorizar, que no son sometidas a un análisis. Todos los fenómenos mundiales son ordenados y simplificados mediante oposiciones binarias excluyentes.

El fundamento de este libro de Dussel (y de sus otros escritos), es un anti-modernismo tradicionalista, actualizado por Martin Heidegger y Carl Schmitt.²⁴ Esta corriente, de vieja data y emparejada estrechamente con el romanticismo europeo, ha sido adversaria de la Ilustración, el racionalismo y la democracia pluralista. Hoy en día –lo que no es sorprendente– sirve para enaltecer todas las convenciones y rutinas de la izquierda radical-populista. Esta obra de Dussel es un texto con matices mesiánico-esotéricos, exornado con citas eruditas de religión y filosofía, pero no de las ciencias sociales contemporáneas. Propone una “tradición distinta”, llamada “transmoderna” y “postoccidental”, que no tenga nada que

ver con Grecia, Roma y Europa. Rechaza “la concepción política de la modernidad occidental” y propugna, en cambio, un proyecto de “vida humana más allá del sistema-mercado-mundo-postmoderno y neoliberal”.²⁵ Esta “política de la vida”, que “permita la producción, reproducción, ampliación y desarrollo de la vida humana de todos los seres humanos, pero también de la vida de la naturaleza”,²⁶ es una intención muy loable, pero en ningún momento Dussel desciende a la realidad cotidiana para explicar cómo se la implementaría en el terreno práctico. Aquí nos topamos otra vez con las trampas de lo concreto. Además: el postulado de Dussel es tan general-abstracto, que nadie puede estar en contra: ¿Quién se opondría hoy seriamente a una “política de la vida”, al desarrollo de todos los seres humanos, a la comunión con la naturaleza? Cuando Dussel se preocupa por asuntos específicos, celebra sin distancia las políticas públicas y las cualidades personales de los líderes populistas latinoamericanos, de los cuales afirma que ejercen “una fidelidad incorruptible en el ejercicio delegado del poder a favor de sus pueblos”.²⁷ En ningún momento este autor analiza aspectos específicos de la vida cotidiana en los regímenes populistas que alaba candorosamente.

La visión de Dussel y otros autores afines en torno a la filosofía y la cultura griegas está basada en el conocido libro *Ateña negra* de *Martin Bernal*. Se trata de un estudio erudito acerca de un probable

23 Enrique Dussel, *Veinte proposiciones de política de la liberación*, La Paz: Tercera Piel, 2006, pp. 8-9; Enrique Dussel, 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “Mito de la modernidad”*, La Paz: Biblioteca Indígena, 2008, pp. 15-23.

24 Enrique Dussel, *Veinte...*, op. cit. (nota 23), p. 103.

25 *Ibid.*, p. 19.

26 *Ibid.*, p. 19.

27 *Ibid.*, p. 49. En el mismo sentido: *ibid.*, p. 23, 33, 53, 120. Cf. también: Enrique Dussel, *Marx y la modernidad. Conferencias de La Paz*, La Paz: rincón ediciones, 2008, pp. 150-155.

factor asiático y africano en la composición demográfica de la Grecia antigua.²⁸ Pero esta hipótesis *étnica* es usada por los lectores de Bernal en el Tercer Mundo para demostrar con fuerza una afirmación altamente *política*: los grandes aportes filosóficos y científicos de la Grecia clásica se deben a las civilizaciones africanas, ya que Grecia y Roma fueron centros menores y subalternos con respecto al sistema-mundo de su tiempo.²⁹ En el fondo estos autores quieren neutralizar las grandes conquistas griegas: el pensamiento científico, el racionalismo, el escepticismo, la primera democracia a nivel mundial y la conjunción de estos factores, que es la discusión pública de asuntos políticos, en la cual la opción mejor fundamentada por procedimientos discursivo-argumentativos tenía una oportunidad de ser aceptada como normativa por la colectividad. Esto es lo que los relativistas de la actualidad y una buena parte de nacionalistas y socialistas no pueden aceptar.³⁰

Por otra parte, estos propósitos no representan algo nuevo a nivel mundial. Desde mediados del siglo XIX en los ámbitos musulmán, chino y japonés y desde el siglo XX en América Latina y África, se expanden estos esfuerzos conceptuales que anhelan: (1) rescatar la originalidad y la capacidad del desarrollo *autóctono* de la sociedad respectiva y, al mismo tiempo, (2) establecer y confirmar el carácter imperialista y antihumanista de la modernidad occidental. Recién en las

últimas décadas y en el seno de los estudios postcoloniales, estos enfoques han adquirido el fundamento y el brillo teóricos que son necesarios para su difusión a nivel internacional. Casi todas estas corrientes combinan un rechazo radical de las esferas política y cultural de la modernidad occidental con una aceptación, a menudo ingenua y entusiasta, de los adelantos tecnológicos. El cuestionamiento de la perspectiva europea en cuanto obligatoria y normativa casi nunca llega al rechazo del progreso técnico.

4. La imitación y sus problemas

Estas concepciones están basadas, así sea parcialmente, en el rencor. Rencor por no haber inventado la modernización, por no ser reconocidos como iguales por los "occidentales" y por no contribuir decisivamente a moldear nuestro mundo contemporáneo, que se ha edificado sobre los éxitos materiales de la tecnología y sobre los logros menos materiales, pero igualmente importantes del pensamiento científico y democrático de Occidente. Zavaleta Mercado dice con toda razón: "El rencor sirve de poco. En realidad, no sirve de nada, o sea: el rencor no conoce ni aún cuando sea él mismo legítimo".³¹ Este obstáculo para un conocimiento sin rencor tiene que ver con la carencia principal del pensamiento de Enrique Dussel y de sus muchos discípulos: la falta de un espíritu autocrítico. Contra esto se puede argüir, como dice *Virginia*

28 Martín Bernal, *Atenea negra. Las raíces afro-asiáticas de la civilización clásica*, vol. I: *La invención de la antigua Grecia, 1785-1985*, Barcelona: Crítica, 1993, especialmente pp. 30, 47-61, 398-401.

29 Juan José Bautista S., *Hacia una crítica-ética de la racionalidad moderna*, La Paz: Rincón, 2013, pp. 32-39; Rafael Bautista S., *Reflexiones...*, op. cit. (nota 22), pp. 64-68.- Aunque estas concepciones contengan errores factuales (cosa que no molesta a nadie), siguen siendo muy populares porque satisfacen necesidades psíquicas profundas.

30 Éste es, en el fondo, el núcleo de la doctrina de Enrique Dussel, que pese a su lenguaje revolucionario, transmite un mensaje conservador, precrítico y prerracional. Lo que, por supuesto, asegura su popularidad en círculos izquierdistas. Cf. Enrique Dussel, *1492...*, op. cit. (nota 23), pp. 167-205.

31 René Zavaleta Mercado, *Las masas...*, op. cit. (nota 18), p. 99.

Ayllón, que la ira y los sentimientos afines tienen un alto valor cognitivo³² –igual que los saberes primigenios– y que son superiores al “logocentrismo” de la ciencia occidental.

Nuevamente estamos ante figuras literarias muy atrayentes, de naturaleza arcaizante, que expresan un gran dolor: el testimonio de la discriminación secular. Se trata, en el fondo, de una protesta religiosa con tintes apocalípticos y modismos heideggerianos, pero todo esto no garantiza la plausibilidad de los juicios emitidos. El dolor más grande y más legítimo no conforma, lamentablemente, una base segura para el conocimiento. Esta protesta es un rechazo a la tradición occidental y a sus elementos centrales: el individualismo, el racionalismo y el liberalismo. Por ello precisamente la relativización de “Europa” conduce a que la universalidad de los derechos humanos ingrese a una controversia, de donde estos derechos salen generalmente muy mal parados. El postulado de que la modernidad, las distintas variantes de la Ilustración y la concepción de los derechos humanos tienen una naturaleza *contingente*³³ no es algo inocuo en términos políticos reales. En muchos países del Tercer Mundo la impugnación de la legitimidad histórica de un modelo social, basado en el Estado de derecho y en la vigencia de los derechos humanos, contribuye a re-plantar antiguas tradiciones autoritarias, que ahora, con lustre académico y vocabulario progresista, retornan a ser consideradas como los fundamentos autócto-

nos de un régimen que se ha liberado del colonialismo cultural.

Esta crítica de la cultura occidental está edificada mediante un discurso argumentativo derivado casi enteramente del mismo legado intelectual de Occidente. Estas construcciones teóricas tienen poco que ver con las tradiciones vernáculas de las sociedades de origen, que son fuertemente mitológico-teológicas. En realidad estamos frente a una combinación de: (a) un marxismo tercermundista diluido por enfoques postmodernistas con, (b) el pensamiento relativista derivado de Martin Heidegger, Jacques Derrida y Michel Foucault y con (c), la utilización de oposiciones binarias excluyentes siguiendo la escuela de Carl Schmitt. La tesis de la naturaleza fortuita de la modernidad occidental y de los derechos humanos no contribuye a configurar un programa claro para la opción social e ideológica radical que propugnan los propios críticos de la civilización occidental. Las políticas públicas económicas y hasta culturales (por ejemplo: educativas), que se podrían derivar de estas teorías, quedan en una loable oscuridad.

Hay que consignar, además, que estas concepciones poseen un nítido impulso moral, revestido de un postulado científico: en un claro paralelismo con la obra de *Frantz Fanon*, su acercamiento al marxismo se reduce, en el fondo, a un anti-capitalismo primordial que busca el prestigio de las doctrinas socialistas europeas para establecer vagamente³⁴ unas metas normativas propias para el desarrollo his-

32 Virgina Ayllón, *Las Luces de El lado oscuro de la luna*, en: Rafael Bautista S., *Octubre....*, op. cit. (nota 19), pp. 13-15, aquí p. 13.

33 Sérgio Costa, “Derechos humanos en el mundo poscolonial”, en: *Nueva Sociedad* (Caracas), N° 188, noviembre-diciembre de 2003, pp. 52-65, especialmente p. 53.- El autor incluye en su acerba crítica al Iluminismo, Immanuel Kant y Jürgen Habermas.

34 Esta es la posición básica de Enrique Dussel, *Marx....*, op. cit. (nota 27), p. 29.

tórico de las sociedades de África, Asia y América Latina. Esta inclinación ética es comprensible porque nace de una atmósfera signada por el dolor y la angustia, y por ello postula un nuevo “hombre total” frente a una Europa considerada como decadente, criminal y corrupta.³⁵ Estas teorías se hallan, sin embargo, dentro de una ambivalencia liminar: rechazan tajantemente el modelo civilizatorio europeo, pero se sirven parcialmente de la terminología y de las visiones utópicas marxistas, por un lado, y propugnan metas normativas (nivel de vida, desarrollo tecnológico, etcétera), asociadas claramente a la modernidad occidental, por otro.

Desde hace décadas –tal vez siglos– se piensa que Europa Occidental no ha representado una influencia benéfica para la evolución a largo plazo de África, Asia y América Latina. Dilatados círculos sociales e intelectuales suponen que, los éxitos materiales del desarrollo europeo y norteamericano, se deben en gran parte a la explotación de que ha sido víctima el Tercer Mundo y también, a los *logros previos alcanzados de forma autónoma* por las sociedades extra-europeas y luego aprovechados por las metrópolis del Primer Mundo. Frantz Fanon pensaba que Europa era literalmente una creación del Tercer Mundo.³⁶ El atraso tecnológico habría sido inducido desde afuera, desde las metrópolis imperialistas. El proceso de una industrialización completa en el Tercer Mundo debería ser considerado, por lo tanto, como “la restauración” del genuino desarrollo “orgánico y natural”

de esos países.³⁷ Pero la alternativa planteada por los revolucionarios influidos por Fanon es altamente anacrónica, puesto que conduciría a una desarticulación total en relación al mercado mundial, siguiendo el ejemplo de Corea del Norte.³⁸ Es muy improbable que, entre muchos otros sectores sociales, las generaciones jóvenes del Tercer Mundo renuncien a algunos rasgos del mundo globalizado, como los cachivaches tecnológicos que usan cada día, la cultura contemporánea del ocio y la libertad erótica. De esta manera lo cotidiano y específico nos pone ante dilemas teóricos que no pueden ser resueltos por las doctrinas de Fanon, Dussel y seguidores, que así se muestran inoperantes ante las trampas de lo concreto.

Con respecto al núcleo de estas concepciones reseñadas hasta aquí se puede aseverar lo siguiente. El anti-imperialismo y la crítica de la modernidad occidental nos revelan, en el fondo, un designio conservador: preservar el orden convencional-rutinario en las esferas de la política y la cultura y acelerar el desarrollo técnico-económico bajo la dirección de un Estado fuerte y centralizado y de una élite privilegiada que no tenga que rendir cuentas democráticas al conjunto de la sociedad. O sea: estas teorías no son importantes por sus facultades y logros explicativos, sino a causa de los anhelos y las nostalgias que expresan: el mantenimiento de un modelo social autoritario y jerárquico –paradójicamente bajo un manto socialista–, acompañado de una economía floreciente en manos capitalistas. Se trata, ma-

35 Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, México: FCE, 1963, pp. 20-22, 291-293.

36 *Ibid.*, p. 94.

37 Walter Rodney, *África. Die Geschichte einer Unterentwicklung* (África. La historia de un subdesarrollo), Berlín: Wagenbach 1976, p. 13, 63, 88.

38 *Ibid.*, p. 234.- Esta obra del notable pensador africano *Walter Rodney* y estudios similares parafrasean la obra de André Gunder Frank, *Lumpenburguesía: lumpendesarrollo*, México: Era, 1971.

nifiestamente, de la imitación del modelo contemporáneo practicado en China y Vietnam, que goza de una respetable popularidad a lo ancho del planeta. Al comienzo del actual sistema chino su inspirador, *Deng Xiaoping*, lo describió como la imitación del capitalismo occidental, pero sin “contaminación espiritual”, es decir sin “ideas dañinas” como la libertad de expresión y la democracia liberal.³⁹

La concepción acerca del carácter contingente y aleatorio de la modernidad tiene algunos efectos académicos muy notorios. Los dos siglos de dominación política, económica y cultural de Europa Occidental sobre el resto del mundo (desde fines del siglo XVIII), o los últimos quinientos años (si se toman los descubrimientos geográficos de España y Portugal como punto de partida), representarían, según André Gunder Frank, un periodo relativamente breve en el gran libro de la historia universal.⁴⁰ A lo largo de cinco mil años de historia documentada lo usual ha sido el predominio del Asia, especialmente de la India y sobre todo de la China.⁴¹ A este estado *habitual* de la historia universal se estaría retornando en el siglo XXI. Por lo tanto la modernidad vinculada con Europa Occidental sería una *quantité négligeable* a escala mundial. El resultado práctico es la separación entre

la modernidad técnico-económica, que se considera universal e inevitable, por una parte, y la cultural-política, que se la estima fortuita y deleznable, por otra. Podemos renunciar sin remordimientos a la democracia pluralista y al espíritu científico-racional, porque son fenómenos casuales desde el punto de vista evolutivo y muy breves desde la perspectiva temporal. El menosprecio del Estado de derecho y el desprecio de la democracia liberal se manifiestan en el plano de lo concreto-específico: ya en 1968 el iniciador de esta doctrina, A. G. Frank, había propuesto explícitamente un paradigma stalinista de producción y distribución, que debía imitar a la Unión Soviética, en la cual, según Frank, “el Estado y no las necesidades de los consumidores” fijaba unilateralmente las condiciones del desarrollo social y económico.⁴² Aquí todo comentario es superfluo.

5. El mito de la pertenencia de Bolivia al mundo occidental

En la senda abierta por los estudios postcoloniales se ha dado una interesante continuación autónoma de esta doctrina en la obra de *Silvia Rivera Cusicanqui*, en la que se puede percibir, aunque débilmente, una influencia de René Zavaleta Mercado.⁴³ “El mito de la pertenencia de

39 Citado en: Ian Buruma / Avishai Margalit, *Okzidentalismus. Der Westen in den Augen seiner Feinde* (Occidentalismo. El Oeste en los ojos de sus enemigos), Munich: Hanser, 2004, p. 46.

40 André Gunder Frank, *ReOrient...*, op. cit. (nota 21), passim; André Gunder Frank / Barry K. Gills (comps.), *The World System: Five Hundred Years or Five Thousand*, Londres / New York: Routledge 1994.

41 La curiosa admiración por la República Popular China se debe exclusivamente a su poderío económico y militar, sin interesarse por el régimen interno y los costes humanos y ecológicos de su éxito: Juan José Bautista S., *Crítica de la razón boliviana...*, op. cit. (nota 21), p. 70, 96.

42 André Gunder Frank, *Lateinamerika: kapitalistische Unterentwicklung oder sozialistische Revolution* (América Latina: subdesarrollo capitalista o revolución socialista), en: Bolívar Echeverría / Horst Kurnitzky (comps.), *Kritik des bürgerlichen Anti-Imperialismus. Entwicklung der Unterentwicklung* (Crítica del anti-imperialismo burgués. Desarrollo del subdesarrollo), Berlín: Wagenbach, 1969, pp. 91-131, aquí p. 108.

43 Silvia Rivera Cusicanqui, “Mito, olvido y trauma colonial”, en: *La Razón* (La Paz) del 9 de noviembre de 2014, suplemento *Tendencias*, pp. C6-C7.- Se cita este texto repetidas veces a causa de su brevedad ejemplar y del alto nivel teórico del mismo.

Bolivia al mundo occidental” es una de las tesis centrales de esta autora, mito que equivaldría “a negar la condición cultural de más del 60 % de la población boliviana”.⁴⁴ Rivera Cusicanqui no presenta pruebas empíricas contundentes, como una encuesta pública de alta representatividad, mediante la cual el porcentaje poblacional que ella misma indica se hubiera declarado como ajeno al ámbito de la cultura occidental. Ella expone sus tesis criticando un rasgo de la Revolución Nacional de 1952:

El pecado original de la revolución de 1952 reside en la contradicción entre su base de legitimación rupturista, basada en el discurso de la independencia económica y el mestizaje, y la continua adscripción de sus élites al mundo occidental, lo que se traduce en la continuidad de una política civilizatoria, absolutamente ciega a la naturaleza no occidental de la mayoría de la población boliviana.⁴⁵

La autora supone que la Revolución Nacional “fue, desde sus inicios, un nuevo proyecto civilizatorio y homogeneizador para la masa india de campos y ciudades”⁴⁶, proyecto que habría sido un intento de “reinventar la historia”: “borrar a los indios de la memoria, a la vez que reformarlos hasta en lo más íntimo de sus conductas domésticas”.⁴⁷ De acuerdo a Rivera Cusicanqui, el proceso revolucionario habría producido un

“discurso del mestizaje” y una práctica concomitante de “ciudadanización forzada” en detrimento de los indígenas y a través de “la violencia física y simbólica”, para crear una sociedad culturalmente homogénea y transformar a los indios en “mestizos sin identidad”, es decir en meros campesinos.⁴⁸

Se puede afirmar, en cambio, que en el periodo 1952-1964 y posteriormente, jamás se dio una gran política gubernamental, minuciosamente diseñada, planificada centralmente e implementada a través de medidas coercitivas, destinada a construir un orden social mestizo-homogéneo. Lo que sí existió desde entonces, pero de forma errática, ocasional y espontánea, ha sido una especie de recuperación cultural de lo mestizo como algo positivo y promisorio, como es ahora lo habitual dentro del pluralismo cultural que distingue a nuestra época. En cambio Rivera sostiene que la Revolución Nacional construyó “la imagen de lo mestizo” y luego trató de “imponerla como la única identidad legítima de la ‘nación boliviana’ moderna”.⁴⁹ Esta imagen, según la autora, “permitía imaginar un país masculinizado, occidental y cristiano, es decir, blanco, ‘decente’, homogéneo e individualista, fundado en el modelo hegemónico de la familia patriarcal y nuclear moderna”.⁵⁰

44 Silvia Rivera Cusicanqui, *El mito de la pertenencia de Bolivia al “mundo occidental”*. Réquiem para un nacionalismo, en: *Temas Sociales* (La Paz), N° 24, 2003, pp. 64-100, aquí p. 97.

45 *Ibid.*, p. 95. Cf. también: Marcelo Fernández Osco, “Mecanismos de exclusión del indígena: la lenta ciudadanía”, en: *Temas Sociales*, N° 24, 2003, pp. 250-257; Edith Gutiérrez Rojas, *El retorno del indio. El vaciamiento ideológico del nacionalismo revolucionario en la interpelación campesina*, en: *ibid.*, pp. 283-289.

46 Silvia Rivera Cusicanqui, “El movimiento sindical campesino en la coyuntura democrática”, en: Roberto Laserna (comp.), *Crisis, democracia y conflicto social*, Cochabamba: CERES 1985, pp. 129-164, aquí p. 131.

47 Silvia Rivera Cusicanqui, *El mito de la pertenencia...*, op. cit. (nota 44), p. 65.

48 Silvia Rivera Cusicanqui, *El mito de la pertenencia...*, op. cit. (nota 44), p. 65.

49 *Ibid.*, p. 66.

50 *Ibid.*, p. 66. Cf. también *ibid.*, p. 93.

En el periodo de la Revolución Nacional no existió ese propósito de una política estatal explícita y sostenida con tales contenidos. El partido que gobernó la nación entre 1952 y 1964 no contaba con intelectuales que pudiesen haber concebido y fundamentado ese enfoque teórico. El más talentoso de ellos, René Zavaleta Mercado, estuvo interesado por la modernización acelerada del país bajo signos nacionalistas con tintes socialistas. Él, marxista en ciernes, apostó por la clase obrera y especialmente por el proletariado minero. Sus pocas menciones de lo mestizo no alcanzan, de ninguna manera, para edificar la teoría de un orden social mestizo-homogéneo de índole obligatoria e impuesto desde arriba. Por otra parte, la terminología conceptual y las imágenes utilizadas por Rivera Cusicanqui pertenecen casi exclusivamente a una época posterior y a los llamados estudios postcoloniales del presente. La autora hace una proyección forzada de estas ideas hacia el pasado, enfocándolas sobre una realidad pretérita, cuyos pocos intelectuales pensaban mediante otros estímulos y, sobre todo, en otras metas. Ella afirma que el “mestizaje colonial andino” se debe a una “profunda e internalizada práctica de autodesprecio, la cual se ha reproducido por siglos en la personalidad colonizada y atraviesa a todos los estratos de la sociedad”.⁵¹ Se trata, ciertamente, de una hipótesis interesante, que puede generar conocimientos novedosos y una perspectiva heurística, pero la autora la presenta como una verdad

a priori y auto-evidente, que no emerge, por ejemplo, como una conclusión provisional a partir de una masa de datos empíricos y documentales. Es muy probable que haya existido secularmente y hasta hoy una *práctica del autodesprecio*, pero este teorema tendría que ser desarrollado por medio de encuestas de opinión pública y con la ayuda de los instrumentos del psicoanálisis social. Además: lo verdaderamente grave de la mentalidad colectiva boliviana reside en la preservación de formas autoritarias de convivencia política, formas que se pueden detectar en todos los estratos sociales y en todos los grupos étnicos. Esta temática, que se ha manifestado desde la fundación de la república en la constelación de todos los días –la preservación de una cultura política autoritaria y anticuada, pero muy apreciada por el grueso de la población–, es uno de los problemas más relevantes de la vida cotidiana,⁵² y uno de los asuntos a propósito más descuidados por las ciencias sociales bolivianas. Esta situación no preocupa a la autora, quien tampoco ha prestado atención a los aspectos verticalistas, antidemocráticos y antipluralistas en la praxis diaria y en los valores de orientación de la población indígena.

6. La importancia de estos enfoques teóricos

No hay duda de que hay que analizar y criticar la “inclusión abstracta y la exclusión concreta”⁵³ que han sufrido los sectores indígenas, pero la teoría de Silvia Rivera Cusicanqui es una clásica

51 Ibid., p. 64.

52 Sobre esta temática cf. Observatorio de la cultura política en Bolivia (comp.), *Cultura política en tiempos de cambio. Institucionalidad, conflicto y región en Bolivia*, Cochabamba: LAPOP / Ciudadanía / Comunidad de Estudios Sociales y Acción Pública, 2009.

53 Esta feliz formulación pertenece a Pablo Stefanoni, “*Qué hacer con los indios... Y otros traumas irresueltos de la colonialidad*”, La Paz: Plural, 2010, p. 10.

ca doctrina antimodernista y antirracionalista,⁵⁴ que se inscribe en la tradición romántica. Políticas públicas para mejorar la higiene colectiva, por ejemplo, son percibidas por ella como una intromisión imperialista y “occidentalizante”, como una “práctica simbólica colonial” y como “una opresión cultural infame”.⁵⁵ Normas modernas de higiene son relativizadas y ridiculizadas como valores particularistas —es decir: fortuitos— de una cultura foránea. Los sectores indígenas no toman en serio el enfoque teórico de Rivera Cusicanqui en este punto específico. Por otra parte, la inmensa mayoría de los indígenas quiere participar en la esfera política ya preconstituida, desea gozar de los adelantos tecnológicos y médicos que trae el modelo civilizatorio occidental y anhela para sus hijos profesiones liberales urbanas (y no la continuación de la vida agraria en el campo y con los idiomas vernáculos). Esta mayoría se interesa por productos intelectuales solo como oropel ocasional, como el resto de la sociedad boliviana. Lo mismo ocurre probablemente con la defensa de la Madre Tierra: los indígenas bolivianos quieren vivir mejor, aunque ello signifique una vulneración de los ecosistemas naturales.

Silvia Rivera Cusicanqui escribe en un estilo ejemplar, sobrio y elegante. Pero aún así sus obras no están dirigidas a los grandes sectores indígenas del país, sino al ámbito intelectual, más exactamente al mundo universitario y académico. Enfo-

ques teóricos similares, adscritos al relativismo axiológico de las escuelas postcoloniales, no ejercen ninguna influencia sobre la vida diaria de los sectores indígenas, pese a todas sus apelaciones proindianistas. En cuanto a la temática de la higiene y afines, se puede acudir al testimonio de una gran pensadora contemporánea, *Martha C. Nussbaum*. Ella afirma que las diferencias culturales que celebran los relativistas, emergen como momentos constituyentes de una identidad colectiva propia e inconfundible, sólo en medio de comunidades aisladas y con bajos niveles educativos. Cuando se dispone de más información, la gente de los estratos bajos adquiere espontáneamente ideas e imágenes sobre su propia dignidad humana que tienden a asemejarse a los principios universalistas del racionalismo,⁵⁶ a los que pertenecen algunas de las corrientes de la tradición occidental, plural y variada como casi todos los legados culturales.

54 Aspectos irracionales aparecen, por ejemplo, cuando la autora asevera, sin aportar ninguna prueba, que “el Estado [boliviano] precipitó la Guerra del Chaco con el Paraguay con el fin de acelerar la ‘guerra interna’ de exterminio contra los indios”. Silvia Rivera Cusicanqui, *El mito de la pertenencia...*, op. cit. (nota 44), p. 68.

55 *Ibid.*, p. 70, 72.

56 Martha C. Nussbaum, *Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus* (La acción humana y la justicia social. Una defensa del esencialismo aristotélico), en: Holmer Steinfath (comp.), *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen* (¿Qué es una buena vida? Reflexiones filosóficas), Frankfurt: Suhrkamp, 1998, pp. 196-234, especialmente pp. 201-202, 229-234.