

Indianism between Globalization and Isolation. A Contribution to the Bolivian History of Ideas

Sumario:

Una temática compleja de alto valor emocional. El dilema boliviano de la identidad nacional y del desarrollo autóctono en una era de normas y metas universalistas. La disyuntiva entre universalismo y particularismo en los pensadores bolivianos. Elementos centrales de la mentalidad intelectual boliviana. Un precursor del indianismo. El pasado embellecido como visión normativa del futuro. Los manifiestos conservadores. Identidad como compensación y sus múltiples aspectos. Bibliografía.

Resumen:

Este ensayo trata de la confrontación entre principios universalistas y particularistas en lo que respecta a la construcción de identidades colectivas (con especial referencia a Bolivia). Por un lado están los principios universalistas, que son percibidos hoy como una clara tendencia niveladora e imperialista. Por otro lado tenemos los principios particularistas (asociados al relativismo postmodernista), que buscan hacer justicia a los desarrollos específicos y consolidar las identidades premodernas en peligro. El texto estudia sobre todo el caso del indianismo boliviano, que mediante una rica tradición intelectual, ha intentado construir un dique contra la civilización occidental en lo cultural y lo político, pero sin éxito en el campo de la economía y la tecnología.

Palabras claves: Bolivia, descolonización, indianismo, modernización, particularismo, universalismo.

Abstract:

This essay deals with the confrontation between universalistic and particularistic principles with regard to the construction of collective identities (considering specially the Bolivian case). On the one side we have the universalistic principles, which are perceived now as an imperialistic and leveling current. On the other side we have the particularistic tendencies (bound now to postmodernist relativism), which try to do justice to specific developments and to consolidate endangered premodern identities. This essay analyses the case of Bolivian indianism, which is based on a rich intellectual tradition. It tries to build a dam against western civilization in the political and cultural fields, but without success in the spheres of economy and technology.

Keywords: Bolivia, decolonization, indianism, modernization, particularism, universalism.

Artículo: Recibido el 24 de abril del 2014 y aprobado el 16 de septiembre del 2014.

H. C. F. Mansilla: Doctor en Filosofía y Magíster en Ciencias Políticas Universidad Libre de Berlín, Alemania. Miembro de la academia de Ciencias Sociales de Bolivia.

Correo electrónico: hcf_mansilla@yahoo.com



El indianismo entre la globalización y el aislamiento. Un aporte a la historia de las ideas en Bolivia

H. C. F. Mansilla

Una temática compleja de alto valor emocional

La Bolivia contemporánea – como numerosas sociedades a lo ancho del planeta – está inmersa en una disyuntiva compleja en su configuración real: es la constelación básica que se deriva, hoy a nivel mundial, de las múltiples tensiones entre principios universales y valores particulares. O dicho más concretamente: numerosos sectores sociales en la actual Bolivia anhelan preservar su identidad nacional frente al poderoso impulso irradiado por el proceso de globalización, que exhibe en el momento los rasgos determinantes de la economía capitalista y los elementos culturales de un cosmopolitismo universalista. Se trata, evidentemente, de una problemática altamente diferenciada y que permite diferentes interpretaciones.

La formación de estados nacionales en América Latina a partir del siglo XIX y la difusión de pautas de comportamiento normadas por principios racionalistas y universalistas han sido consideradas generalmente como manifestaciones de un proceso de modernización que, tarde o temprano, alcanzaría a todas las regiones del planeta. A comienzos del siglo XXI surgen, empero, numerosas corrientes que ponen en cuestión este optimismo racionalista y que nos muestran las limitaciones del pensamiento universalista de proveniencia occidental. Estas corrientes contienen distintos elementos particularistas y nacionalistas, aunque recubiertos, en porciones del ámbito andino, por una ideología populista-socialista, a menudo con aspectos indianistas, sobre todo en Bolivia. En su crítica de los aspectos negativos de la modernidad, en su censura del etnocentrismo y eurocentrismo de las grandes concepciones universalistas y en su revalorización de lo propio y peculiar les asiste un innegable derecho. Pero al mismo tiempo estas concepciones particularistas pueden dar pábulo a una cierta intolerancia ideológica, al fundamentalismo político y a la arbitrariedad teórica. Algunos de estos aspectos se hallan presentes en los diferentes enfoques asociados a las doctrinas bolivianas del indianismo y la descolonización. Ambas corrientes denotan algunos cimientos comunes, y por ello serán tratadas conjuntamente en este texto.

La controversia entre particularismo y universalismo en Bolivia es importante para comprender:

- (a) los dilemas centrales de las identidades colectivas,
- (b) el trasfondo del resurgimiento nacionalista-populista (expresado mediante el pensamiento indianista y los enfoques de la descolonización) y
- (c) la divulgación de un marcado afecto anti-racionalista y, al mismo tiempo, postmodernista entre los intelectuales del país, afecto que reemplaza las inclinaciones marxistas de tiempos recientes.

Lo más notable de esta controversia es la revalorización de los particularismos nacionales y étnico-culturales, que está asociada al romanticismo del siglo XIX y a ciertas doctrinas anti-occidentalistas conservadoras que se formaron paulatinamente, criticando las grandes corrientes homogeneizadoras, como el colonialismo español y los imperialismos británico y norteamericano. Este último habría aplastado la identidad primigenia y la heterogeneidad de los pueblos, destruyendo así el carácter de hogar familiar que habían tenido previamente las comunidades políticas premodernas. Estas concepciones particularistas (y parcialmente comunitaristas) representan, dentro de un cierto contexto cultural, una respuesta comprensible al impulso modernizador-globalizante de cuño mayoritariamente capitalista que de manera acelerada ha hecho su aparición en gran parte de Asia, África y América Latina desde la segunda mitad del siglo XX. Y esta respuesta, con muchas modificaciones y variantes, exhibe algunas de las características que a comienzos del siglo XIX tuvo la reacción *romántica* contra la Revolución Francesa y contra la transformación de las sociedades europeas en un orden signado por la vida urbana y la industrialización. Esta temática involucra aspectos que tienen que ver directamente con la identidad nacional de la comunidad respectiva y con su extenso memorial de agravios, y por ello posee un alto valor emocional y unas connotaciones políticas inmediatas.

La rica tradición intelectual boliviana, particularmente durante el siglo XX, ha estado centrada en cuestiones como la identidad nacional y las causas de un desarrollo histórico percibido como deplorable. Esta herencia de una consciencia aguda del dolor colectivo, iniciada por la obra de pensadores como *Franz Tamayo* (1879-1956) y *Fausto Reinaga* (1906-1994), merece ser conocida allende las fronteras del país. El presente texto es un pequeño esfuerzo en este sentido.

Desde un comienzo la base argumentativa de estos enfoques ha estado fuertemente influida por tendencias opuestas al racionalismo y al liberalismo occidentales. Hoy en día esa base está formada por una combinación de teorías postmodernistas, relativistas y deconstruccionistas, como es ahora lo usual en numerosas áreas del quehacer académico, combinación que incluye a veces un marxismo simplificado, purificado de sus componentes humanistas y de su impulso emancipatorio. Los

enfoques más conocidos de estas corrientes son las doctrinas indianistas y las teorías de la descolonización (Mora 2011; Viceministerio 2011), que han sido anticipadas, aunque sea fragmentariamente, por pensadores bolivianos opuestos al legado occidental, especialmente por Franz Tamayo y Fausto Reinaga, cuya obra experimenta ahora un considerable renacimiento.

El dilema boliviano de la identidad nacional y del desarrollo autóctono en una era de normas y metas universalistas

Como en numerosos países del Tercer Mundo, en Bolivia el tema de la identidad colectiva está signado por la existencia de varios conflictos trabados entre sí:

- (1) La polémica entre la preservación de lo tradicional y ancestral, por un lado, y la adopción de lo moderno y occidental, por otro;
- (2) la controversia entre valores indigenistas y normativas universalistas en el campo jurídico-institucional;
- (3) la hostilidad entre una élite urbana convencionalmente privilegiada y dilatados sectores indígenas rurales (que combaten una discriminación secular);
- (4) la pugna entre regiones geográficas que encarnan, sobre todo en el imaginario popular, distintas culturas de vida;
- (5) la contienda entre diferentes comunidades étnico-culturales por recursos materiales cada más escasos y, simultáneamente, por la ampliación de los espacios de hegemonía política; y
- (6) el debate, a menudo muy enfático, entre distintas concepciones intelectuales y políticas para definir esa identidad nacional o, más interesante aun, para establecer cuáles conceptos – y provenientes de cuál tradición – deben ser utilizados para discutir estas cuestiones sin recaer en un imperialismo cultural.

En una síntesis apretada e introductoria se puede afirmar lo siguiente. La discusión sobre la identidad nacional (Herrera Miller 2011: 83) configuró durante largo tiempo una temática estrictamente académica, pero hoy en día ha ganado una considerable actualidad mediática e importancia política. Cuando la temática de la identidad irrumpe en el campo de las ciencias sociales bolivianas, lo hace en cuanto



consciencia de una crisis. Ello es enteramente comprensible. No ha habido generalmente una identidad aceptada y sólida, reconocida como tal por todos los sectores sociales importantes del país, sino más bien intentos repetidos y fallidos de crear identidades nacionales a partir de la acción – nunca sistemática – del Estado central. Sobre todo las corrientes revisionistas (nacionalistas, indianistas, indigenistas e izquierdistas en general) han afirmado que el resultado ha sido una identidad precaria, fragmentaria, dependiente, subordinada y subalterna, que a menudo llega a manifestarse bajo la forma de una máscara. Desde una perspectiva realista, empero, deberíamos considerar la probabilidad de que casi todas las identidades nacionales a lo ancho del planeta han tenido problemas y dilemas similares; no existe tal vez ninguna identidad nacional absolutamente sólida y consolidada para siempre. Y casi todas ellas se han formado paradójicamente al separarse y diferenciarse de otras comunidades que también se concibieron a sí mismas en el pasado como identidades colectivas que anhelaban perdurar en el tiempo.

Es posible que la identidad nacional boliviana, en sus comienzos coincidentes con la independencia del país (1825), haya sido una construcción jurídico-intelectual de aquellos políticos que crearon una nación independiente sin preguntar a la mayoría de la población si estaba de acuerdo con ello. La identidad nacional se ha ido consolidando paulatinamente, de acuerdo a un principio conocido en ciencias sociales como la *inercia cultural*: la fuerza normativa de lo fáctico, si dura mucho tiempo, tiene una gran influencia en la configuración de sentimientos e imaginarios colectivos (Arguedas 1989). En el caso boliviano y en lo referente a una identidad nacional, pese a todos los problemas y las carencias, podemos detectar un resultado que no es despreciable y que ha demostrado ser bastante sólido. La pluralidad de opciones identitarias estuvo desde el siglo XIX hasta hoy en el centro de los debates, pero también la idea de que las tendencias favorables a las diferencias no deberían obligar a los ciudadanos y a los grupos a definirse sólo en términos étnicos, los cuales no siempre determinan y configuran el núcleo de la vida cotidiana y de los sentimientos íntimos de los ciudadanos (Salazar de la Torre 2011: 33; Garcés 2011: 204). Esta concepción se ha revalorizado en el presente, pues toda sociedad urbana en proceso de modernización, sometida a procesos migratorios de todo tipo, interconectada con el mundo y dependiente de

los logros contemporáneos de la ciencia y la tecnología, atribuye un *valor decreciente* a la identificación con la etnia de origen, al hogar de los padres, la infancia y la juventud (en sentido sociocultural), a las pautas normativas de comportamiento de alcance limitado y a fenómenos como la confesión religiosa y las lealtades regionales. Así es como Bolivia exhibe de forma más o menos clara las dificultades de preservar los valores autóctonos y particularistas en una era que impone aceleradamente normas y metas universalistas. En este marco es donde la generación de ideas sobre la identidad nacional va a sufrir una confrontación – intelectualmente fructífera – con una realidad cambiante y altamente influida por el desarrollo mundial, no sólo en el campo de los valores culturales y las pautas normativas de orientación, sino también por la evolución imparable de la tecnología.

La disyuntiva entre universalismo y particularismo en los pensadores bolivianos

Aunque recién ahora hemos tomado plena consciencia de ello, los debates sobre estos temas, llevados a cabo en terminologías que nos parecen anticuadas, poseen una larga existencia en el país. En Bolivia se ha dado desde el siglo XIX una considerable tradición consagrada a la vieja pregunta por el destino y la vocación de esta nación, tradición encarnada por los grandes ensayistas e historiadores que se han dedicado a cuestiones devenidas entre tanto clásicas, como los modelos adecuados de ordenamiento social, los vínculos complejos con los países altamente desarrollados y el futuro de las etnias indígenas (Condarco Morales 1978; Francovich 1956; Prudencio 1990). Estas indagaciones, que comenzaron con los historiadores *Manuel José Cortés* y *Gabriel René Moreno* (en la segunda mitad del siglo XIX), han sido frecuentemente arduas y hasta dolorosas y han conformado algunas de las porciones más notables y controvertidas de la cultura boliviana (Barnadas 1988). La discusión político-intelectual más o menos sistemática sobre la identidad nacional empieza, sin embargo, algo más tarde, cuando el país se embarca en el camino de la modernización según parámetros occidentales y cuando en Bolivia surge un importante grupo de pensadores que se consagra intensamente a esta temática, como fue el caso de *Alcides Arguedas* y *Franz Tamayo* en las primeras décadas del siglo XX. El debate implícito entre Arguedas y Tamayo (1909/1910), visto como tal en un brillante

estudio de *Josefa Salmón*, puede ser considerado como la primera confrontación manifiesta entre un universalismo liberal cosmopolita y un particularismo nacionalista telurista (Salmón 2013a: 18, 24, 33, 57-77). Y por ello esta controversia tiene una notable vigencia hasta hoy, puesto que representa posiciones que, con algunas reservas y modificaciones, se han mantenido hasta el presente.

Alrededor de 1900 emergió en el país el letrado urbano – el intelectual en el sentido actual –, quien asume ostensiblemente su papel de creador o manipulador de símbolos culturales y por ello ejerce un rol importante en la formación de lo que podríamos llamar la consciencia histórica y crítica de la nación. A causa de estos factores se puede aseverar que se trató de una función novedosa, que sólo puede darse en un medio urbano que ya posee ciertos elementos de modernidad y que ha superado la tradicionalidad predominante del mundo rural. Es por ello que los intelectuales propiamente dichos aparecieron en Bolivia vinculados a la difusión de otros elementos del ámbito moderno, como los ferrocarriles, el telégrafo, los periódicos y la expansión de amplios sectores con buena instrucción formal (Romero Pittari 2009: 13-24; Romero Pittari 1997; Romero Pittari 1998). Estos intelectuales tenían, por supuesto, una opinión muy elevada de su misión: combinaban el anhelo de autonomía de pensamiento y creación genuina, por un lado, con la adopción de ideas, teorías y orientaciones provenientes de los países más adelantados del Norte, por otro. En aquel tiempo una parte de la élite dirigente boliviana, la representada por Alcides Arguedas – como sus contrapartes en toda América Latina –, pensó que este país ya estaba maduro para el tránsito desde un orden tradicional, mayoritariamente rural, hacia la modernidad de carácter urbano y espíritu universal. Y supuso que las normas y los valores de la cultura occidental, asentados en el decurso exitoso configurado por la ciencia y la tecnología, representaban una tendencia inescapable de la historia universal, a la que había que plegarse lo más tempranamente posible. En estos primeros debates de alto nivel intelectual sobre el destino de la nación emerge el núcleo de nuestra temática: la confrontación entre principios universales y valores particulares. Alcides Arguedas y sus partidarios representan la primera opción, mientras que Franz Tamayo y los pensadores reivindicacionistas y nacionalistas encarnan la segunda posición.

Esta compleja problemática puede ser aclarada parcialmente analizando la obra pionera de Franz Tamayo (1910). Como asevera Josefa Salmón, Tamayo es uno de los escritores bolivianos que más influencia ha tenido en el país, especialmente en lo relativo a las concepciones en torno al “movimiento social indígena y su integración al proceso político” (Salmón 2013b: 14). Tamayo tendría importancia porque plantea tempranamente “el nacionalismo no como un modelo que se debe adoptar, sino como la expresión del carácter racial de un pueblo” (Salmón 2013a: 70). Hoy el concepto de “carácter racial de un pueblo” ya no se usa por motivos de la corrección política, pero el trasfondo que refleja ha mantenido y acrecentado su relevancia, pues constituye la base de las mentalidades e imaginarios prevalecientes en una sociedad, que generalmente tienen una duración e irradiación muy largas. El gran logro de Tamayo es haber puesto al indígena como *sujeto* de la historia y haber superado esa poderosa mentalidad que lo mantenía como mero *objeto* de políticas públicas, por más bien intencionadas que estas hayan sido, como fue el caso de las reformas educativas liberales (a partir de 1909). Tamayo crea otra imagen social boliviana, afirma Josefa Salmón, según la cual la “unidad social” de la nación estaría asentada sobre la psicología del carácter nacional indígena” (Salmón 2013a: 42).

Franz Tamayo sostuvo repetidamente la existencia de una esencia inconfundible y perenne del ámbito indígena, especialmente del grupo étnico aymara. Pese al elaborado énfasis de sus declaraciones (“el alma de nuestra raza”, “el genio de su historia”, “afinidades y repulsiones”, “la resistencia y la persistencia”, “la fuerza de la raza” [Tamayo 1944: 10, 42, 96, 191]), no se puede reconstruir con seguridad en cuáles factores concretos y discernibles estaría basada esa identidad inmune al paso del tiempo. Lo que en Tamayo más se acerca a una definición de la esencia indígena, es una concepción vitalista del orbe social, como era lo usual a comienzos del siglo XX bajo fuerte influencia de Friedrich Nietzsche y de las escuelas antiliberales y proelitistas de esa época, concepción romántica con elementos estoicos y belicistas que puede aplicarse a cualquier sociedad que quiere superar un periodo de declinación, pero que tampoco son específicos de un modelo civilizatorio determinado. Tamayo menciona explícitamente las cualidades positivas que distinguen a esas identidades sociales: “El orgullo personal y señorial”, “el dominio de sí



mismo”, “el amor a la acción en todas sus formas”, “el desprecio de los peligros” y “el desdén de la muerte” (Tamayo 1944: 96-97).

En su base conceptual, Tamayo se acerca peligrosamente al irracionalismo y hasta al racismo, como era lo habitual en su tiempo. Como lo ha señalado *Blithz Lozada Pereira*, el esencialismo representa el mayor problema de la filosofía de Tamayo. Esta última contiene fuertes rasgos teluristas, algo que era generalizado entre los pensadores y los políticos bolivianos (y latinoamericanos) de la primera mitad del siglo XX, que pertenecían al ala derecha del espectro político (Lozada Pereira 2010: 53-57; Baptista Gumucio 1983). Esta visión esencialista de la tierra, del lenguaje y la raza trata de mostrar los rasgos permanentes e indelebles, impermeables al devenir histórico, que caracterizarían a la población originaria boliviana. La perseverancia histórica de la raza india (“el alma de nuestra raza”, el indio como “el verdadero depositario de la energía nacional” [Tamayo 1944: 10, 69]) está expresada, de acuerdo a Tamayo, en la unión perenne de su alma a la naturaleza de las montañas inexpugnables levantadas alrededor del Altiplano. La lengua indígena se habría refugiado en un castillo de piedra, impenetrable y enigmático. El indio, piensa Tamayo, sólo hablaría a sí mismo y a sus congéneres étnicos. El alma indígena, grande y asombrosa, resultaría al mismo tiempo extraña y solitaria, reconcentrada en sí misma, amurallada por la geografía, siempre fiel a su propia tradición, terca y firme, poseedora de una notable inteligencia y de una comprensión recta, directa y sana de los fenómenos externos. El núcleo de esta mentalidad sería la ya aludida mística de la tierra, complementada por las virtudes ancestrales de “sobriedad, paciencia y trabajo” (Tamayo 1944: 83). El yo interior indígena aparecería como hermético, misterioso y distante, pero también como valiente, previsor y dominador de las fuerzas naturales.

La obra de Tamayo parece exhibir un carácter paternalista: celebra la frugalidad y el laconismo de los indígenas, la radiante energía física y las magníficas condiciones morales de los mismos, el hecho de que encarnen un carácter formado por la “persistencia y la resistencia”, pero no les confiere aptitudes filosóficas o políticas (Tamayo 1944: 82-83, 147-148, 151, 191). Afirmó el gran pensador textualmente: “Ya se ve el lado débil de la pedagogía del indio: la inteligencia”. Y prosigue: “[...] sus fuerzas mentales están muy lejos de haber sufrido el

menor desarrollo en el sentido europeo” (Tamayo 1944: 147). Y continuaba: “En medio de las magníficas condiciones morales que han caracterizado siempre la historia del indio, se encuentra siempre una deficiencia de organización mental y la falta de un superior alcance intelectual. La verdad es que el indio ha *querido* siempre y ha *pensado* poco. Históricamente el indio es una gran voluntad y una pequeña inteligencia” (Tamayo 1944: 151). Aquí todo comentario es superfluo. No hay duda de que Tamayo reproduce el *esencialismo* positivo (las cualidades morales y físicas del indio) mezclado con un esencialismo negativo: el indio como privado por naturaleza de aptitudes superiores en los órdenes intelectual y estético. Son claramente cualidades permanentes que corresponden al núcleo de la identidad indígena y, por lo tanto, resultan, de acuerdo con Tamayo, difíciles o imposibles de ser modificadas. Y esto significa que el indio, según este gran autor, no es apto para la esfera de la política y tampoco para el autogobierno. Aquí radica el innegable *paternalismo* de Tamayo, quien consecuentemente nunca propuso una reforma agraria o algún programa revolucionario concreto en favor de los intereses indígenas.

En este punto hay claras similitudes con el pensamiento indianista y con los letrados izquierdistas que hoy hablan a nombre de los indígenas; todos ellos reproducen la clásica dicotomía entre una retórica radical y una praxis insustancial. Es más: Tamayo supuso que el indio perdería sus cualidades éticas superiores si iría a la escuela y recibiese una educación formal como los blancos y mestizos. La educación tendría un efecto negativo para el indio, quien se convertiría “del ser infinitamente grave y respetable que era a los ojos del sabio”, en una especie de “jimio [mono] vicioso, ambicioso e insustancial que es el elector boliviano en su gran mayoría” (Tamayo 1944: 83, 148).

Tamayo elogia las virtudes de la persistencia con respecto a la propia identidad; celebra la resistencia de los indígenas frente al medio natural y a los avatares históricos y alaba el aislamiento cultural y político de los mismos. La teoría vitalista de Tamayo se parece a aquellas doctrinas que en la primera mitad del siglo XX se consagraron a divulgar la lucha perenne de los pueblos contra enemigos eternos, a enaltecer las identidades nacionales inmutables, a cantar el amor al colectivismo y a desdeñar todo esfuerzo racional y democrático. No es necesario mencionar los resultados de esas doctrinas en la praxis social y política. El paternalismo de

Tamayo se complementa, por consiguiente, con una actitud básicamente autoritaria. Nuestro autor cantó las glorias del Imperio Incaico y pasó por alto los privilegios y abusos de las élites y de los poderosos de ese imperio. Supuso que era algo "natural" la conformación de jerarquías privilegiadas y también la conquista, el sometimiento y la explotación de otros pueblos aborígenes.

La importancia actual de la concepción tamayana tiene que ver con los problemas siguientes. Por medio de una prosa brillante e incisiva, Franz Tamayo dio forma a los prejuicios colectivos más arraigados en torno a entidades metafísicas como *el alma colectiva* y *el carácter social boliviano*, expresando, al mismo tiempo, inclinaciones nacionalistas de vieja raigambre: nada se podría aprender de otros países y culturas acerca de la "psicología nacional" (Tamayo 1944: 10). El pensamiento de Franz Tamayo exhibe dos elementos fundamentales que han pervivido hasta hoy en todo el *corpus* teórico antiliberal y anti-occidentalista en Bolivia (y en gran parte de América Latina):

- (a) Una concepción básicamente elitaria e irracionalista al censurar los factores que habrían debilitado la consciencia y la energía nacionales y una actitud paternalista y autoritaria con respecto a las etnias indígenas del país, aunque se hable *prima facie* enfática y positivamente de ellas; y
- (b) unas propuestas de programas o políticas públicas que poseen una naturaleza gelatinosa y poco precisa.

Tamayo afirma, por ejemplo, que hay que despertar la energía dormida de la raza indígena y que hay que crear un sistema educativo que no sea una mera imitación de paradigmas foráneos, pero en ningún momento de la obra el autor especifica en qué debería consistir concretamente la auténtica pedagogía nacional. Tamayo asevera con toda razón que habría que reencauzar a las élites del país, pero no esboza ninguna política pública pertinente. Pero, por otra parte, no hay duda, como dice Josefa Salmón, de que la imagen que pintó Tamayo representa una nueva visión del indio, "un cambio radical de la aceptada imagen de pasividad e inactividad del indígena" (Salmón 2013b: 14), que era la predominante alrededor de 1910.

Elementos centrales de la mentalidad intelectual boliviana

En general la obra tamayana – como gran parte de las teorías indianistas y las doctrinas de la descolonización – está destinada primordialmente a despertar emociones colectivas profundas y no a inspirar análisis de temas específicos y menos a motivar políticas públicas realistas y concretas. Mediante el poder sugestivo de su prosa, Tamayo expresó algunos prejuicios, extremadamente populares, que ya eran fuertes en su tiempo y que hasta hoy no han perdido nada de su vigor. El mito principal se manifiesta en la creencia de que la historia se reduce a una lucha maniqueísta entre los *buenos*, los indios explotados por un régimen de dominio inicuo y cruel, y los *malos*, los descendientes parasitarios de los españoles, incapaces de generar un verdadero progreso para la nación. Tamayo compuso una *ideología* clásica (es decir: una justificación intelectual) al haber utilizado su talento para solidificar esta visión simplista de la historia, que ha tenido y tiene una gran aceptación en los más variados estratos sociales y sectores culturales de Bolivia. En 1910 Tamayo afirmó que el estudio de la historia le despertó un notable sentimiento de identidad americana y que, en consecuencia, veía su deber político, moral y literario en la celebración de la superioridad sustantiva del indígena y en la condena de sus verdugos españoles. Tamayo vinculó esta superioridad a la pureza de las etnias aborígenes, es decir al hecho de que no se hubiesen mezclado con otras razas y que hubieran preservado sus valores ancestrales, sus normativas milenarias y sus saberes tradicionales¹. No hay duda de que Tamayo detestaba los fenómenos de mestizaje y aculturación, los procesos de intercambio y adopción de ideas, bienes y costumbres que configuran una buena parte de la historia universal, y una de las más fructíferas. Como muchos seguidores de teorías similares, Tamayo rechazaba, en el fondo, las ideas del racionalismo y la Ilustración, los derechos humanos, la democracia contemporánea, la institucionalización de los procesos políticos y el Estado de derecho. El orden social moderno, urbano y abierto al mundo no era de su agrado, aunque, como ya se sabía en su tiempo, el permanecer aislado en el propio modelo civilizatorio conduce habitualmente al estancamiento y la decadencia.

¹ Tamayo 1944: 175-178 (un violento alegato de Tamayo contra el mestizaje).- Dice *Fausto Reinaga*: "El mestizo es una especie sin Dios, sin lengua, sin tierra, sin pasado, sin presente, sin mañana. [...] Lo único propio que tiene es su odio. Odio clavado en su corazón y en su cerebro. Odio a su sangre; odio a su madre india". (Reinaga 1991: 19).



Las doctrinas actuales del indianismo y la descolonización conservan, por lo menos parcialmente, un sustrato autoritario que las hace proclives a corrientes irracionalistas y antidemocráticas. Las ideas, como se sabe, pueden ser utilizadas y manipuladas para legitimar metas políticas de muy prosaico contenido. El victimismo propalado por Tamayo, el desdén de la tradición occidental y el culto de los orígenes conducen a sobrevalorar lo autóctono por el mero hecho de ser lo propio. Impiden así una visión sobria, racional y plural de las posibilidades de desarrollo de la sociedad boliviana. La crítica a Tamayo permanece, por consiguiente, tan actual como en el primer día. No hay duda de que Franz Tamayo fue un gran poeta y un notable pensador, pero esto no es un obstáculo para que sus concepciones político-filosóficas sean cuestionadas.

Hay que mencionar un punto de actualidad en la filosofía tamayana que se ha repetido en la Teoría de la Dependencia y en otros enfoques nacionalistas que han propugnado una evolución acelerada. Esta cuestión es interesante, porque nos muestra el precio que los creadores de estas doctrinas están dispuestos a pagar por un desarrollo acelerado que, además, se hace dictar las últimas metas normativas por la incriminada civilización occidental. Tamayo alaba el desarrollo industrial del Japón de su época (1910), que, además, ya se había dedicado exitosamente a aventuras expansionistas imperiales en detrimento de China y Rusia. Como era lo usual en el espacio de habla alemana de su época, Tamayo realiza una clara separación entre la *civilización* occidental (basada en la industria, la ciencia y la tecnología), que él acepta como paradigmática, y la *cultura* (el "alma") japonesa, que, de acuerdo a Tamayo, se habría mantenido pura y auténtica (Tamayo 1944: 36), es decir: exenta de los factores políticos, institucionales y culturales propios de la denostada civilización occidental. En resumen: se admiten mansamente los objetivos dictados por una civilización construida sobre la modernidad urbana, la industria tecnificada y las jerarquías sociales rígidas y piramidales – como era el caso del Japón de aquella época –, si de manera simultánea se preservan el "alma" de aquella sociedad y sus costumbres ancestrales en áreas como la cultura política, la moralidad, la familia y la religión.

Los admiradores y partidarios actuales de la filosofía tamayana no se percatan de tres aspectos centrales, inherentes también a las doctrinas de la descolonización y afines:

- (a) el autoritarismo antipluralista en la esfera política,
- (b) el conservadurismo de tinte antirracionalista en el terreno de la praxis cotidiana, incluyendo la vida familiar, y
- (c) la aceptación entusiasta y acrítica de los logros científicos y tecnológicos de la civilización occidental.

La base última de esta problemática reside en el éxito y la facultad de atracción de la modernidad occidental, que es ambicionada y detestada simultáneamente. El resultado es una *ambivalencia* básica y traumática frente a la modernidad occidental, una constelación signada por la propensión a la imitación y, al mismo tiempo, el anhelo de producir un nuevo paradigma evolutivo original. Ya en la primera mitad del siglo XX la introducción de los productos y las instituciones occidentales contribuyeron en Bolivia a diluir la vigencia de los valores ancestrales de orientación. La identidad basada en la tradición entró en crisis frente a un modelo civilizatorio exitoso, basado en la ciencia y la tecnología e inspirado por normativas universalistas en casi todos los campos.

Esta temática, importante, pero difícil de ser condensada en pocas palabras, se mostró a comienzos del siglo XX dramáticamente en el campo de la educación. Haciendo gala de un espíritu tradicionalista, Tamayo quería mantener a la mayoría de la población boliviana – los indígenas – fuera de la escuela, lo que es lo mismo que preservarlos de la incipiente modernidad, pues sostenía que estos perderían sus virtudes características ya mencionadas (la sobriedad, la paciencia, el trabajo), por medio del contacto con valores de orientación e instituciones "foráneas". Toda la argumentación de Tamayo – cuyo carácter de alta poesía no está en duda – puede ser calificada como un alegato paternalista contra la modernidad occidental y, al mismo tiempo, como un manifiesto conservador envuelto en un lenguaje radical. La nostalgia por la sencillez y la moralidad de la vida rural premoderna, exenta de las alienaciones contemporáneas, alimenta este tipo de argumentación, que en la dura praxis cotidiana significa mantener a la mayoría de la población en un estadio cultural de infantilismo y apoliticidad.

En este contexto es importante consignar la opinión de Carlos Medinaceli (1902-1949), el crítico literario más notable que ha tenido Bolivia, conocido por su oposición a las clases

altas tradicionales. Medinaceli afirmó en 1928: “Lo corrompido en nuestro país, y más que corrompido, artificioso y falso, son las ciudades y la vida de ciudad”. Y prosiguió: “Lo verdadero y sano es el campo, y son las campesinas costumbres [...]. Éramos un pueblo sano, de costumbres y vida aldeanas y feudales [...]” (Medinaceli 2013: 366). Su descripción de lo negativo no deja lugar a dudas: “La libertad y la democracia son, precisamente, dos síntomas de decadencia, de corrupción racial, social y política” (Medinaceli 2013: 366). Lo positivo, según Medinaceli, estaba encarnado en “la santidad campesina de la vida del hogar”, a la que sería razonable regresar, pues el hombre es “más desgraciado y más esclavo”, cuando se aparta de la naturaleza (el ámbito rural) y aspira a la libertad política y a la diversidad de opiniones y valores, que es lo que caracteriza el espacio urbano (Medinaceli 2013: 371; Medinaceli 1972: 85-88; Baptista 1979). Es una clara declaración programática contra la modernidad, compartida por numerosos pensadores de la actualidad, pues la vida de las grandes urbes, regida por el principio de eficacia y rendimiento, sería, en el fondo, un orden social insosteniblemente complejo e insolidario.

Un precursor del indianismo

La cuestión central de esta controversia fue expuesta en toda su radicalidad en los escritos de *Fausto Reinaga* (1906-1994), el pensador boliviano más importante del indianismo. Por supuesto muy poca gente del presente ha leído las obras de Reinaga, pero estas últimas condensan simultáneamente las esperanzas y los prejuicios de dilatados sectores poblacionales, es decir: vigorosos elementos de preservación de lo pasado y conservación de pautas normativas de carácter premoderno, por un lado, y la aceptación tácita de las metas normativas occidentales en el campo técnico y económico, por otro. La tensión entre los principios universales y los valores particulares emerge claramente cuando Reinaga, ya en 1969, identificó los cuatro elementos de la civilización occidental que debían ser radicalmente rechazados y eliminados porque esclavizaban a los indios sudamericanos: “el derecho romano, el código napoleónico, la democracia francesa y el marxismo-leninismo”². No hay duda, por otra parte, de que estos elementos, pese a su origen

“occidental”, representan también – debido a su carácter relativamente abstracto y general – construcciones teóricas y prácticas que pueden servir para configurar un orden racional en el sentido de evitar arbitrariedades consuetudinarias y para debatir sobre opciones diferentes de futuro. Como ya se mencionó, casi todas las teorías actuales de la descolonización y del indianismo combinan un rechazo radical de las esferas política y cultural de la modernidad occidental con una aceptación, a menudo entusiasta, de los adelantos tecnológicos.

La crítica del mundo colonial en particular y del occidental en general, elaborada por Fausto Reinaga, es muy interesante e instructiva para comprender una de las dimensiones principales del proceso sociopolítico que vive Bolivia desde comienzos del siglo XXI. Los escritos de esta tendencia nos ayudan a entender las expectativas de importantes sectores sociales, como los urbanos de origen indígena. Contribuyen asimismo a separar la noción de *indigenismo* del concepto de *indianismo*. Aunque se trata de una diferencia poco clara y cambiante según los contextos culturales, se puede aseverar con reservas que el indianismo representa la tendencia existente entre los propios indios a la autonomía política y a la independencia cultural, mientras que el indigenismo constituye un intento paternalista surgido fuera de las étnicas aborígenes (“una literatura de mestizos”³) que propugna la mejora de las mismas mediante su aculturación y por medio de la imitación de los modelos occidentales⁴. La evolución política y cultural del país desde el inicio del presente siglo ha fomentado, entre otras consecuencias, el florecimiento de una amplia gama de ideologías indigenistas e indianistas (Quispe 2011), que se han fusionado con fragmentos de teorías revolucionarias y nacionalistas de aparición previa. Uno de los frutos de esta constelación es la doctrina de la descolonización, que con muchas variantes ocupa ahora un considerable espacio en la vida política y académica de Bolivia.

Este enfoque, anticipado por Reinaga, incluye un enaltecimiento de la violencia física inmediata como factor identitario de primer orden: la violencia física colectiva es vista como la reintegración del hombre a sí mismo y como la recuperación de la transparencia perdida, pues la violencia sería el procedimiento adecuado como unificar al pueblo. Reinaga habló del “odio volcánico que hierve en el alma de mi raza” como

2 Reinaga 1969: 15.- La obra de Reinaga, dispar en su estructura y caótica en la argumentación, carece de la calidad argumentativa académica que se requiere para ser considerada como una “gran teoría” por el ámbito universitario, pese a su notable originalidad. Cf. Centeno / López-Alves 2001.

3 Cf. un brillante ensayo, que discute esta diferencia y muestra las implicaciones de las teorías de Fausto Reinaga sobre esta temática: Ibarra 1999: 88-89.

4 Sobre la diferencia entre indigenismo e indianismo cf. Alcina Franch 1990: 38; Lavaud 1992: 63-82.



la genuina y profunda esperanza para la redención de los indígenas⁵. Tal vez se deba a esta opción su rechazo radical y visceral de la tradición que se inicia con Sócrates: “El imperativo socrático es *mente y mata*” (Reinaga 1991: 13). El odio y el desprecio con respecto al modelo civilizatorio occidental parecen ser la tónica de sus escritos, pero por debajo de este sentimiento emergen una notable sensibilidad y un gran amor a la humanidad y al mundo natural, que Reinaga cree que están en peligro justamente a causa del egoísmo y la miopía de la cultura representada por los europeos.

Reinaga creó una prosa poética que evoca con pertinencia y pasión sus sufrimientos personales y los de su pueblo. El estilo evocativo en Reinaga no es un asunto secundario, sino el núcleo de su visión del mundo. Todo esto tiene que ver con su notable talento poético: a diferencia de las tediosas teorías de la descolonización de fechas posteriores, la prosa reinaguista es brillante y llena de connotaciones y asociaciones de hechos y emociones, y por ello muy adecuada para expresar agravios milenarios. A toda su obra subyacen un poderoso impulso ético y un talante que podemos llamar quijotesco, ambos consagrados a enderezar el destino de su pueblo y a “deshacer entuertos”, como se decía en la literatura clásica castellana. Él conocía sus cualidades y quería ser visto como el “profeta agrio” que se atreve a decir las verdades incómodas y que, por lo tanto, pasará a la historia de los indios de Bolivia como el visionario precursor de la emancipación definitiva de los indígenas (Reinaga 1978: 107).

El debate en torno a los fundamentos aceptados *a priori* de esta doctrina es relevante porque una descolonización bien concebida y ejecutada es vista por algunas corrientes radicales como la esencia del indianismo bien entendido (Apaza Calle 2011: 70-71, 90). El retorno a la “verdadera patria” sólo puede ocurrir mediante la “destrucción de los estados ocupantes vigentes en la actualidad”, lo que significaría “volver a la edad dorada de nuestros antepasados”, a ese “paradigma ancestral”, que es el “reencuentro de nosotros con nuestros antepasados” (Apaza Calle 2011: 76, 87, 90, 119). Aquí tenemos unos de los núcleos de toda la problemática: las tendencias indianistas militantes no han podido construir una meta normativa plausible para el futuro, que incluya elementos insoslayables de la civilización occidental moderna, y se refugian más bien en un

paradigma de la vida, que es concebido explícitamente como el retorno a la Edad Dorada de los antepasados, la cual pasa así a conformar el modelo indiscutido del futuro. Iván Apaza Calle, que se considera como el sucesor ortodoxo y autorizado de Fausto Reinaga, describe el conflicto entre el anhelo por la dignidad y por el reconocimiento, que ciertamente prevalece todavía en el seno de las comunidades indígenas bolivianas (Apaza Calle 2011: 52-79), y las dificultades de su satisfacción en un medio que se moderniza aceleradamente, es decir que evoluciona según los parámetros de los *Otros*, de la civilización occidental. Aquí radica la importancia de los textos de estos autores, que articulan una temática de alto valor emocional y por ello muy importante para las comunidades involucradas.

Esta opinión es ilustrativa porque con toda claridad expone el fundamento de una teoría que con variantes más moderadas y más elaboradas, es ahora ampliamente difundida mediante la labor de los intelectuales indianistas acerca de las esencias colectivas, inmutables al paso del tiempo, que determinan lo más íntimo y valioso de las comunidades indígenas – como la concepción propia de la Edad de Oro –, esencias que no son explicitadas racionalmente, sino *evocadas* con mucho sentimiento, como si ello bastara para intuir las correctamente y fijarlas en la memoria colectiva de la población andina. En forma algo modificada estas esencias se manifiestan en los elementos de sociabilidad, folklore y misticismo (la estructura familiar, los vínculos con el paisaje, los mitos acerca de los nexos entre el Hombre y el universo), que conforman, según varios autores actuales, el núcleo de la identidad colectiva andina y su dignidad ontológica superior con respecto a la denostada civilización occidental. Se trata de una evocación que hace renacer un tiempo y un mundo, y para ello hay que tener una empatía elemental *a priori* con ese universo, que no puede ser comprendido mediante un análisis racional *a posteriori*. Para entenderlo, parecen decir estos autores, hay que tomar partido por ese universo, por sus habitantes, sus anhelos y sus penas. Únicamente los revolucionarios, mediante su ética de la solidaridad y fraternidad inmediatas, pueden adentrarse en esa mentalidad. En el plano político-cultural (no en el técnico-económico) esta concepción propugna, en el fondo, la restauración del orden social anterior a la llegada de los españoles, orden considerado

5 Reinaga 1967: 24.- Gustavo R. Cruz menciona cartas y otros documentos no publicados donde Reinaga se expresa sobre el “océano de odio” que los indios sienten hacia los blancos: “Este odio es una fuerza inextinguible”. Citado en: Cruz 2013: 185.

como óptimo y ejemplar, pues correspondería a una primigenia Edad de Oro de la abundancia material y de la fraternidad permanente, como en numerosas utopías clásicas. Pero esto significaría que el paradigma superior de evolución histórica, situado en un pasado mítico y del cual no hay testimonios fehacientes, estaría alimentado por un arcaísmo histórico-cultural y no por el ideal de una sociedad económicamente adelantada y regida por principios y procedimientos racionalistas. Este retorno a la mítica Edad de Oro significaría en realidad reescribir la historia universal y negar muchos de sus resultados tangibles.

El pasado embellecido como visión normativa del futuro

La idea de una Edad de Oro propia – exenta de fenómenos de explotación, de prácticas discriminatorias y de las alienaciones modernas – fundamenta e ilumina la concepción de la meta normativa a la cual quieren llegar casi todas las corrientes del indianismo y de la descolonización⁶. Es una porción básica, asimismo, del imaginario popular: los agravios y las grandes penurias de la mayor parte de la población habrían empezado con la colonización española. Esta explicación puede tener, por supuesto, su cimiento de amarga verdad. Pero su repetición continua y exacerbada, vinculada a una visión embellecida de la época prehispánica, conforma uno de los mitos profundos del país. Como en casi todos los modelos civilizatorios, también en territorio boliviano se han originado mitos y leyendas que, según *Guillermo Francovich*, son “la expresión de actitudes vitales, de sentimientos y de experiencias que se manifiestan como convicciones, cuya certeza es tal que pasan a ser tenidas como sagradas, como evidentes por sí mismas, situándose en un plano que las aleja de cualquier intento de crítica racionalizada. Los mitos influyen en el pensamiento y en el comportamiento de los pueblos con una pujanza que algunas veces los hace más poderosos que el pensamiento racional” (Francovich 1987: 6, 16). Por otra parte, los mitos han demostrado ser muy flexibles y se transforman con relativa facilidad en creencias políticas e ideológicas de primer rango. *La mística de la tierra*, como la denominó Francovich, no está en condiciones de definir claramente esas esencias prístinas y profundas y tampoco de describir adecuadamente cómo era

la realidad fáctica de la Edad de Oro (Francovich 1987: 33). En un paralelismo sintomático con los pensadores indianistas y con los ideólogos de la descolonización en la actualidad, los teluristas del siglo XX proclamaron la necesidad del regreso a las esencias incontaminadas del pasado prehispánico como metas normativas de políticas públicas. En este marco se establece el carácter paradigmático de la Edad de Oro, modélico y ejemplar aun para hoy, pero este postulado es, ante todo, una invocación muy sentida y emotiva, que no está respaldada por datos verificables y confiables. La mayoría de los pensadores de estas corrientes, especialmente en el presente, no está dispuesta a ver los aspectos problemáticos que muy probablemente existían en esa Edad de Oro prehispánica y que aún perviven en algunas comunidades campesinas de la región andina, sistemas que no han generado los derechos humanos, la democracia pluralista y la tolerancia de ideas ajenas. En cualquier Edad de Oro hay también divergencias entre gobernantes y gobernados, discrepancias sobre el manejo de la cosa pública, sectores favorecidos y segmentos agraviados, gente informada y ciudadanos ingenuos, disputas en torno a los bienes más codiciados y, por todo ello, la necesidad de estructuras estatales y códigos legales, con su secuela de jerarquías, conflictos y fenómenos de engaño y corrupción.

En contraposición a esta visión realista del pasado, los ideólogos del indianismo promueven hoy la concepción de que las formas ancestrales comunitarias de organización y la llamada ahora democracia directa representarían formas superiores de la vida social. Lo más probable es que el retorno a la Edad de Oro esté pensado tácitamente como una serie de compensaciones por la dignidad perdida, es decir como la consecución de actos simbólicos y gestos casi esotéricos de muy poca relevancia práctica. De todas maneras: llama la atención la desproporción entre la intensidad del sentimiento de reivindicación histórica, por un lado, y la modestia de los bienes simbólicos que crearían esa satisfacción compensatoria, por otro. Y es claro que las masas indígenas no están dispuestas a resignarse con ese tipo de reconocimiento simbólico y restauración mítica, sino que esperan lograr los frutos de un desarrollo técnico-económico muy similar a lo ya conseguido en los países de la vilipendiada civilización occidental.

6 Para una descripción exhaustiva, pero fantasiosa de la Edad de Oro prehispánica, basada en los conceptos de “paraíso terrenal” y “el trabajo era una fiesta permanente” cf. Reynaga Burgoa 1984; Reynaga Burgoa 1978.



Los manifiestos conservadores

Las diferentes variantes de las teorías de la descolonización y el indianismo son estimulantes y controvertidas porque revelan el núcleo de aquellos designios que anhelan la preservación de las viejas tradiciones políticas y culturales, junto con la obtención de la modernidad tecnológica. Estos enfoques hablan, por ejemplo, de “un ir y venir” entre el renacimiento de la memoria arcaica y el pasado mítico, por un lado, y las coerciones de la “azarosa vida moderna”, por otro, como afirma *Javier Sanjinés* en el libro teóricamente más exigente de esta tendencia (Sanjinés 2009: 2). Esta obra, claramente inspirada por la filosofía tamayana, puede ser considerada como un genuino *manifiesto conservador*, que, escrito en el lenguaje académico de la actualidad, postula la fidelidad a un orden social arcaico – porque sería profundo y en armonía con la naturaleza –, en detrimento del orden moderno urbano, que sería una fuente artificial de corrupción y decadencia. “Lo arcaico”, dice este autor, “no es lo caído en desuso, sino lo profundo” (Sanjinés 2009: 191, 212). Sanjinés da a entender que los fenómenos modernos, como la formación de la nación cívica mediante la decisión consciente de los ciudadanos, representan algo superficial que no alcanza la dignidad ontológica de lo arcaico, de las estructuras comunitarias precoloniales y del modelo endógeno-indígena. La democracia en cuanto deliberación racional y abierta constituiría un factor exógeno y moderno, por lo tanto: deleznable, insustancial y hasta frívolo. No tendría la calidad y la solidez de los valores de la tradición, que son la “promesa de la continuidad”: “la fidelidad, la admiración y la gratitud” (Sanjinés 2009: 12, 168-169). Sólo ellos evitarían “esa multiplicidad confusa de tendencias y aspiraciones que supone el libre albedrío individualista. Se trata, pues de la fidelidad a una causa superior que supera las mudanzas del tiempo” (Sanjinés 2009: 12).

El libro de Sanjinés resulta ser una auténtica confesión de un espíritu tradicionalista que no quiere cuestionar, sino admirar y agradecer una herencia cultural que viene de muy atrás. Hay que acercarse a ella únicamente con amor y lealtad. Es, en cierto sentido, un retorno a posiciones anteriores a todo racionalismo, una regresión a una constelación signada por una teología elemental de unas pocas creencias sólidas e inamovibles, y un rechazo evidente de la pluralidad ideológica y del individualismo liberal que caracterizan a nuestra

era. Por otra parte, esta obra está muy a tono con las modas postmodernistas del momento. Es un texto sobre otros textos. En ningún momento discute problemas de la profana realidad. Dialoga exclusivamente con otros escritos académicos y hasta esotéricos. En ningún momento descende a los temas de la vida diaria. Jamás menciona los valores modernos – a menudo cosmopolitas – a los que se pliegan hoy las generaciones juveniles de origen indígena, sobre todo en las esferas del consumo, la diversión y el ocio y en la elección de la carrera profesional. Nunca se preocupa por las prácticas cotidianas sincretistas de las etnias que dice estudiar. Y, por supuesto, no considera la configuración de nuevas élites privilegiadas con inclinaciones capitalistas en medio de un régimen presuntamente igualitario. Las ideas generadas por el autor, que son muy importantes para clarificar una mentalidad posiblemente mayoritaria en el área andina, no son comparadas o confrontadas con la realidad de la globalización y modernización que avanzan raudamente en un mundo cada vez más pequeño e intercomunicado.

En el lapso de más de un siglo (1910-2014) la línea básica de estas doctrinas, desde Franz Tamayo hasta Javier Sanjinés, ha mantenido casi inalterable su núcleo conceptual. Los autores de esta corriente no han prestado atención a un factor fundamental del pensamiento moderno: la dimensión crítica. No practican una visión autocuestionadora de sus propios cimientos y hacen caso omiso de los principios contrafácticos y anti-intuitivos del pensamiento crítico a partir de la Ilustración. En su lugar celebran el arcaísmo cultural. No hay duda de que les asiste un pleno derecho al censurar la legitimidad histórica del modelo boliviano que imita indiscriminadamente la civilización occidental, pero su inclinación doctrinaria contribuye a reflatar antiguas tradiciones autoritarias, que ahora, con lustre académico y vocabulario progresista, retornan para ser consideradas como los fundamentos autóctonos de un régimen que se ha liberado del colonialismo cultural. Además estas teorías dejan de lado la posibilidad de que el renacimiento del pasado mítico contenga mayoritariamente elementos de una interesada “invención de la tradición” y la probabilidad de que la celebrada memoria arcaica encierre también factores de una herencia cultural autoritaria y adversa a la emancipación femenina. En un libro sugerente, aunque confuso, *Oscar Olmedo Llanos* señaló que no es

casualidad que en Bolivia no se hayan publicado investigaciones sobre la estructura familiar del mundo aymara, ni tampoco en torno a las relaciones patriarcales y verticalistas que prevalecen en las comunidades campesinas; la insatisfacción crónica de las mujeres campesinas fomentaría una atmósfera generalizada de autoritarismo colectivista (Olmedo Llanos 2006: 354-357, 363-369). Estos son temas que no despiertan el interés de aquellos intelectuales consagrados a admirar los logros civilizatorios de un pasado embellecido indebidamente.

Identidad como compensación y sus múltiples aspectos

Lo que parece sustancial en este fenómeno es la ambivalencia básica que tiñe los vínculos de Bolivia con las naciones metropolitanas: la civilización industrial es objeto de culto y aversión, de adherencia y repulsión al mismo tiempo. Se la toma como dechado de logros normativos tecnológicos y logísticos y a la vez se la teme como fuente de agresiones. Este malestar es constitutivo de todos los esfuerzos teóricos por dilucidar los fundamentos, los problemas y las perspectivas de la identidad colectiva boliviana: se advierte en estos esfuerzos teóricos la tensión existente entre la defensa del propio legado cultural, la apología de las costumbres prevalecientes en la vida cotidiana e íntima y el apego por las peculiaridades del suelo natal, por una parte, y la necesidad imperiosa de adoptar lo extranjero y foráneo en los más variados campos, desde la tecnología hasta los sistemas organizativos e institucionales a causa de su superioridad y eficacia aparentemente indiscutibles, por otra parte. A comienzos del siglo XXI, por ejemplo, parece que en Bolivia (y en América Latina) no hay otra forma de interacción con la naturaleza que la aplicación de la tecnología y la implementación de la racionalidad occidental. El renacimiento de movimientos indigenistas, indianistas y socialistas afecta esta temática únicamente de manera tangencial y esporádica: el publicitado respeto a la Madre Tierra tiene que convivir con fuertes tendencias neo-extractivistas y desarrollistas que gozan de un claro apoyo gubernamental y, sobre todo, de un manifiesto éxito económico.

En Bolivia y en el área andina el renacimiento de la identidad indígena en nuestros días (2014) puede ser visto como el designio de construir un dique protector contra

la invasión de normas foráneas desestructurantes y contra la opresión (aunque sea parcialmente imaginada) de parte del "Estado colonial" (Rivera Cusicanqui 1990: 9-51), ya que, en general, los partidarios de las posiciones e imaginarios indigenistas y sobre todo indianistas afirman que estas comunidades no han experimentado una modernización que merezca ese nombre, sino un modelo perverso donde un desarrollo parcial ha intensificado los fenómenos de descomposición social, explotación y empobrecimiento. Se trata, parcialmente, de un movimiento de "matriz plebeya", que se basa en un hecho empírico de vieja data: los campesinos, comerciantes, artesanos, trabajadores informales y artesanos de origen indígena se ven a sí mismos como ciudadanos de segunda clase en su propio país, que casi siempre les ha brindado "inclusión abstracta y exclusión concreta" (Stefanoni 2010: 10), como lo formuló adecuadamente *Pablo Stefanoni*. Son evidentemente promesas no cumplidas de ciudadanía plena, pues los discriminados perciben sólo una ciudadanía formal que los invisibiliza como grupo y los explota como individuos.

Han emergido distintos procedimientos para anular este colonialismo interno, experimentado cotidianamente por la población indígena y sentido agudamente por sus portavoces intelectuales, y uno de ellos es la reinención y nacionalización del indio como sujeto político, que no pretende alterar revolucionariamente las bases socio-económicas de la nación boliviana, sino que intenta la inclusión real de las masas indígenas, mejorando, como primer paso, su autoestima y su imagen pública. Para superar la mera inclusión abstracta y evitar la exclusión concreta se ha tratado, con relativo éxito, de acabar con la invisibilización de los indígenas en la vida pública, lo cual es un aporte básico para incrementar la autoestima y la identidad sociopolítica de una buena parte de la población. Todo esto ha amortiguado la vieja dicotomía entre un ámbito ancestral indígena, premoderno y campesino, por un lado, y un mundo moderno, urbano y cosmopolita, por otro (Stefanoni 2010: 36-37). El resultado es un mosaico de nuevas adscripciones de clase y origen, donde el mestizaje cultural juega un papel preponderante. No será probablemente un orden social exento de tensiones e injusticias, pues lo mestizo puede ser visto también como lo irresuelto por excelencia. Pero, desde la perspectiva de los sujetos involucrados, el mestizaje puede ser considerado como una práctica cultural de todo derecho y con



expectativas razonables en el futuro (Mesa Gisbert 2013), pese a la severa crítica a que está expuesto desde perspectivas indianistas y postcoloniales. Todos estos desarrollos cuestionan la pertinencia de las teorías indianistas y descolonizadoras. Una confrontación creciente entre la cultura individualista y egoísta, proveniente del Occidente europeo, practicada por blancos y mestizos urbanos, de un lado, y la civilización originaria colectivista y solidaria, encarnada en las comunidades campesinas, de otro, es en términos teóricos, una simplificación que no concuerda con la realidad. Las metas de desarrollo generadas por -la civilización metropolitano-occidental la modernización exhaustiva, el alto nivel de consumo masivo, la tecnificación en un contexto crecientemente urbano, el acceso a una adecuada educación formal, la participación en el mercado nacional, la configuración de la vida cotidiana según los parámetros occidentales y un Estado -nacional más o menos eficiente, han sido entretanto acogidas por las comunidades indígenas y por casi toda la población boliviana en forma entusiasta y convertidas en valores normativos de primera importancia. En esta época de presurosas adopciones de las más disímiles herencias civilizatorias e intercambios culturales incesantes con las naciones más lejanas, la confrontación entre lo propio y lo ajeno tiende a diluirse en un mar de ambigüedades, donde es muy arduo establecer categorías científico-analíticas que puedan dar cuenta adecuada de una evolución muy diferenciada. Las ciencias sociales tienen todavía una ardua labor por delante.

Bibliografía

- Alcina Franch, José (1990): "El indianismo de Fray Bartolomé de Las Casas", en: José Alcina Franch (comp.), *Indianismo e indigenismo en América*, Madrid: Alianza, 34-44.
- Apaza Calle, Iván (2011): *Colonialismo y contribución en el indianismo*, El Alto: Pachakuti/Awqa.
- Arguedas, José María (1989): *Formación de una cultura nacional indoamericana* (compilación de Ángel Rama), México: Siglo XXI.
- Baptista Gumucio, Mariano (comp.) (1979): *Atrevámonos a ser bolivianos. Vida y epistolario de Carlos Medinaceli*, La Paz: Biblioteca Popular de ÚLTIMA HORA.
- Baptista Gumucio, Mariano (comp.) (1983): *Yo fui el orgullo: vida y pensamiento de Franz Tamayo*, La Paz: Los Amigos del Libro.
- Barnadas, Josep M. (1988): *Gabriel René Moreno (1836-1908). Drama y gloria de un boliviano*, La Paz: Altiplano.
- Centeno, Miguel Ángel / López-Alves, Fernando (comps.) (2001): *The Other Mirror. Grand Theory through the Lens of Latin America*, Princeton: Princeton U. P.
- Condarco Morales, Ramiro (1978): *Historia del saber y la ciencia en Bolivia*, La Paz: Academia Nacional de Ciencias de Bolivia.
- Cruz, Gustavo R. (2013): *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio*, La Paz: CIDES/Plural.
- Francovich, Guillermo (1956): *El pensamiento boliviano en el siglo XX*, México: FCE.
- Francovich, Guillermo (1987): *Los mitos profundos de Bolivia*, La Paz: Los Amigos del Libro.
- Garcés V., Fernando (2011): "¿Dónde quedó la interculturalidad? La interacción identitaria, política y sociorracial en la Asamblea Constituyente o la politización de la pluralidad", en: Moira Zuazo Oblitas / Cecilia Quiroga San Martín (comps.), *Lo que unos no quieren recordar es lo que otros no pueden olvidar. Asamblea Constituyente, descolonización e interculturalidad*, La Paz: FES/fBDM, 189-255.
- Herrera Miller, Karina M. (2011): "Colonialidad y comunicación intercultural: Im/posibilidades de reconocimiento y comprensión en la diversidad dialógica de la Asamblea Constituyente 2006-2007", en: Moira Zuazo Oblitas / Cecilia Quiroga San Martín (comps.), *Lo que unos no quieren recordar es lo que otros no pueden olvidar. Asamblea Constituyente, descolonización e interculturalidad*, La Paz: FES/fBDM, 69-134.
- Ibarra, Hernán (1999): "Intelectuales indígenas, neo-indigenismo e indianismo en el Ecuador", en: *Ecuador Debate* (Quito), N° 48, diciembre, 71-94.
- Lavaud, Jean-Pierre (1992): "De l'indigénisme à l'indianisme: le cas de la Bolivia", en: *Problemes d'Amérique Latine* (París), N° 7, octubre-diciembre, 63-82.
- Lozada Pereira, Blithz (2010): *La educación del indio en el pensamiento filosófico de Franz Tamayo*, La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos/Universidad Mayor de San Andrés.
- Medinaceli, Carlos (1972): *El huayralevismo*, La Paz: Los Amigos del Libro.
- Medinaceli, Carlos (2013): "Carta a José Enrique Viaña" (Valle de San Pedro, 12 de abril de 1928), en: Mariano Baptista Gumucio (comp.), *Cartas para comprender la historia de Bolivia*, Oruro: ZOFRO, 364-371.

- Mesa Gisbert, Carlos D. (2013): *La sirena y el charango. Ensayo sobre el mestizaje*, La Paz: Editorial Gisbert.
- Mora, David (2011) (comp.): *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*, La Paz: Convenio Andrés Bello.
- Olmedo Llanos, Oscar (2006): *Paranoiamara*, La Paz: Plural.
- Prudencio, Roberto (1990): *Ensayos históricos*, La Paz: Juventud.
- Quispe, Ayar (2011): *Indianismo*, La Paz: Awqa/Pachakuti.
- Reinaga, Fausto (1967): *La "intelligentsia" del cholaje boliviano*, La Paz: Ediciones Partido Indio de Bolivia.
- Reinaga, Fausto (1969): *La revolución india*, La Paz: Ediciones del Partido Indio de Bolivia.
- Reinaga, Fausto (1978): *El pensamiento amáutico*, La Paz: Ediciones Partido Indio de Bolivia.
- Reinaga, Fausto (1991): *El pensamiento indio*, La Paz: Ediciones Comunidad Amáutica Mundial.
- Reynaga Burgoa, Ramiro (1978): *Tawantinsuyu: 5 siglos de guerra qheswaymara contra España*, La Paz: Centro de Coordinación y Promoción Campesina MINK'A.
- Reynaga Burgoa, Ramiro (1884): *Tawantinsuyo: hoy y mañana*, La Paz: Chitakolla.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (1990): *Democracia liberal y democracia de ayllu*, en: Carlos F. Toranzo Roca (comp.), *El difícil camino hacia la democracia*, La Paz: ILDIS, 9-51.
- Romero Pittari, Salvador (1997): *La recepción académica de la sociología en Bolivia*, La Paz: Facultad de Ciencias Sociales / UMSA.
- Romero Pittari, Salvador (1998): *Las claudinas. Libros y sensibilidades a principios de siglo en Bolivia*, La Paz: Caraspas.
- Romero Pittari, Salvador (2009): *El nacimiento del intelectual en Bolivia*, La Paz: Caraspas.
- Salazar de la Torre, Cecilia (2011): "Otridad y representación en la Asamblea Constituyente", en: Moira Zuazo Oblitas/Cecilia Quiroga San Martín (comps.), *Lo que unos no quieren recordar es lo que otros no pueden olvidar. Asamblea Constituyente, descolonización e interculturalidad*, La Paz: FES/fBDM, 21-68.
- Salmón, Josefa (2013a): *El espejo indígena. El discurso indigenista en Bolivia*, La Paz: Plural.
- Salmón, Josefa (2013b): "La raza indígena y el 'nacionalismo' en Tamayo", en: *Nueva crónica y buen gobierno* (La Paz), N° 127, primera quincena de julio, 14-15.
- Sanjinés C., Javier (2009): *Rescaldos del pasado. Conflictos culturales en sociedades postcoloniales*, La Paz: PIEB/Plural.
- Stefanoni, Pablo (2010): *"Qué hacer con los indios...". Y otros traumas irresueltos de la colonialidad*, La Paz: Plural.
- Tamayo, Franz (1944): *Creación de la pedagogía nacional [1910]*, La Paz: Ministerio de Educación, Bellas Artes y Asuntos Indígenas (Biblioteca Boliviana vol. 5)
- Viceministerio de Descolonización (2011): *Ha llegado la hora de descolonizar el Estado desde el mismo Estado... Memoria política del Viceministerio de Descolonización 2010-2011*, La Paz: Ministerio de Culturas / Fundación Friedrich Ebert.