

Descolonización, Interculturalidad y Socialismo

El debate político en
la Bolivia del siglo XXI

Vladimir Mendoza M.



Descolonización, Interculturalidad y Socialismo

El debate político en la
Bolivia del siglo XXI

Vladimir Mendoza M.

LA COMUNA EDITORES

Portada Guerreros indios Fundación Cervantes.
Separador de capítulos, la edad de la Ira. O.
Guayasamin.

Anticopyright, es decir copyleft siempre y cuando no
tenga interés de lucro, sino el interés de construir ese
mundo donde el lucro sea una historieta triste.

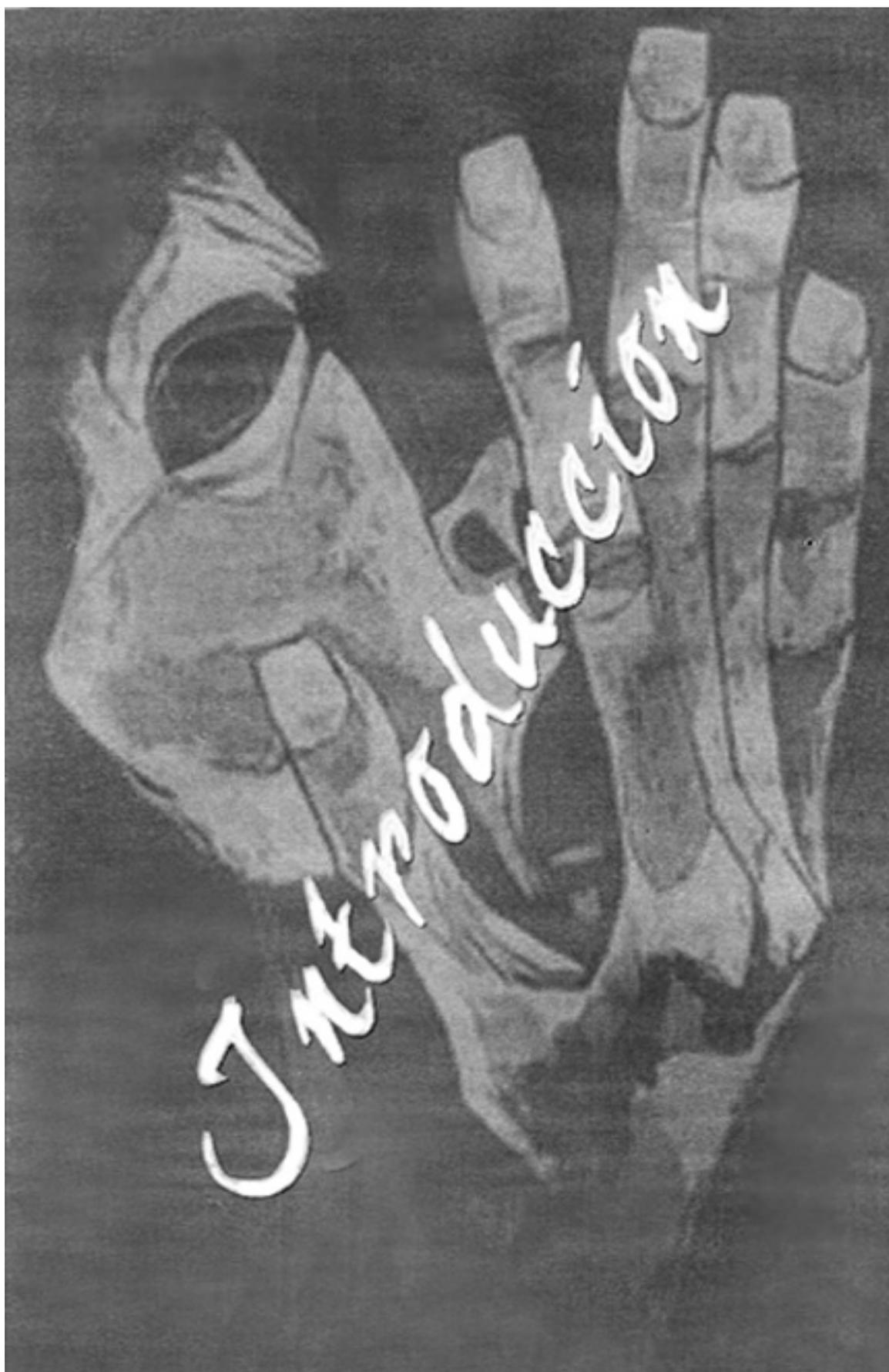
Impreso en Colcapirhua en un Enero que promete futuro

2012

A Valkiria. Por todo lo que me has enseñado, sin decirme
nada.

ÍNDICE

Introducción	7
Descolonización	15
<i>Aportes y límites de la III Internacional respecto al problema colonial</i>	20
<i>Modernidad y colonialidad</i>	23
<i>Pensamiento colonial y eurocéntrico</i>	30
<i>La comunidad indígena ¿comunidad imaginada?</i>	42
<i>El instrumento de la descolonización: el Estado Plurinacional</i>	47
Interculturalidad	52
<i>El espinoso concepto de cultura</i>	53
<i>Intraculturalidad o el encierro metafísico de la cultura</i>	58
<i>Las ilusiones de la interculturalidad</i>	61
<i>El vaciamiento teórico : Etnia</i>	65
Bibliografía	77



Introducción

Los arawak fueron los primeros "indios" encontrados por los conquistadores españoles en estas tierras. Cerca a 150 mil de ellos y ellas fueron asesinados en menos de dos años de colonización. Colón había prometido a la monarquía y a los grandes comerciantes volver con oro. Los inversores presionaban; había encontrado un "nuevo mundo", mano de obra a disposición, especias extravagantes, pero muy poco oro. La empresa estaba obligada a ser más osada. Por eso el genocidio, inmediatamente extendido por todo el continente, fue brutalmente rápido. De esa manera, los arawak fueron exterminados en un espacio geográfico que posteriormente se llamará Islas Antillas de Centroamérica. En 1492 había 250 mil de ellos, después de 150 años de conquista española ya no quedaba ni uno solo.

Pese a la distancia -que va más, allá de 500 años- las preocupaciones que afronta este libro tienen su origen en esa parte de nuestra historia, no sólo de los arawak, sino de todas las naciones indígenas cuyas vidas de varias generaciones cambiaron drásticamente con la llegada de aquellos barbudos, cubiertos de metal, arribados a estas tierras en naves marinas y que usaban cruces y espadas para conquistar.

Este libro, destinado a reflexionar sobre las consecuencias de un período vergonzoso de explotación, saqueo, violación, extendidas (a su modo) hasta nuestros días, época que abarca casi toda la historia humana hasta la actualidad -algo que Marx preferiría llamar más bien pre-historia- no tiene la intención comenzar contando, como si buscara la exquisitez en sí misma, una metáfora histórica al estilo de las introducciones que tanto le gustaban escribir a Foucault para preceder sus investigaciones. Aquí nos ocuparemos de cuestionar la validez o no de encarar la problemática *actual* de la colonización desde un punto de vista primordial en la ideología académica: la cultura. Está demás decir que nuestra pretensión no consiste en un mero ejercicio intelectual dispuesto a seguir echando tinta y papel al frondoso expediente del debate, más bien queremos detenernos a valorar críticamente los avances y limitaciones de esta discusión que, a nuestro juicio, bien barnizada de "cultural" ha sido drásticamente política. Bolivia vive profundamente las consecuencias de todo esto.

Examinar críticamente temas como la *descolonización* y la *interculturalidad*, no significa necesariamente pretender desacreditar en bloque los diversos aportes descriptivos y/o explicativos susceptibles de encontrarse en las corrientes que los respaldan. Se trata más bien de verificar las limitaciones y amenazas políticas incurridas por los efectos teóricos y prácticos de las modas intelectuales. La razón de tal empresa no es otro que la discusión constructiva capaz de alimentar un pensamiento crítico y revolucionario a la lucha de las masas latinoamericanas y bolivianas en particular. Tampoco es nuestro interés usar la reflexión teórica para escapar del ruido y las turbulencias de la calle, sino acercarnos a ella con luces roas claras.

El devenir histórico del capitalismo ha configurado una serie de paradojas cuyas influencias directas en la problemática "cultural" serán abordadas en este libro. La grandiosidad de los hechos históricos no es siempre la misma en todos los casos. De muchas maneras, el impacto subjetivo de la Segunda Guerra mundial para un ciudadano europeo contemporáneo no logra tener la relevancia que para un boliviano, peruano o ecuatoriano tiene la colonización. Conscientes del riesgo cometido al aventurarnos a semejante comparación, nos basamos en la trascendencia objetiva/subjetiva de uno y otro hecho frente a los sujetos que son "su" resultado. De cierta forma, los sucesos vividos por la humanidad cobran relevancia y actualidad, hasta el punto de ser objeto de teorización, historización, estetización, etc. en la actualidad porque de una y otra forman no han sido resueltos o lo han sido de forma totalmente insatisfactoria. Cuando nos referimos a la actualidad del hecho colonial como un hecho condicionante para los bolivianos, estamos planteando la profundidad de sus heridas todavía abiertas. Apellidarse Mamani o Quispe, tener una madre que viste pollera, hablar una lengua indígena, haber nacido en una comunidad o pueblo predominantemente indígenas, etc., etc., son factores de vida individual y social íntimamente entreverados con la situación colonial del país. Sin embargo, el curso incesante de la historia no deja intangible los hechos ya ocurridos. Éstos se van modelando y adquieren importancia de una y otra forma en diferentes coyunturas.

Hasta mediados del siglo XX la modernidad capitalista abordó *la idea de la cultura* como una noción universal capaz de absorber los particularismos y las identidades diversas en un conjunto global cuyas emanaciones manifestaban una cierta subjetividad universal. Subjetividad vigente gracias a la evidencia de que todos los habitantes de este planeta comparten un denominador común conocido como "naturaleza humana". La dimensión más clara a través de la cual suspendíamos nuestros particularismos era, sin duda, el arte. Así surgen históricamente términos como "literatura universal". Pero a partir de los años 60 estamos asistiendo a un giro de 180 grados en cuanto a las

concepciones dominantes sobre la cultura. Ahora se usa el término para designar precisamente lo contrario de lo anterior; las particularidades sexuales, étnicas, nacionales y locales son lo único realmente existente. La Cultura con mayúscula, heredera de la Ilustración, ahora es una impostura de la gran narración moderna. A esto debe añadirse que todas estas culturas particulares se consideran sumergidas, marginales y oprimidas, por lo tanto, ya no existe la posibilidad de desembocar en lo universal-común, sino más bien la certeza de convertir su existencia en un lugar de disputa. Las teorías paladinas de esta forma de plantear las cosas han sido liderizadas por el posmodernismo. El giro conceptual de la cultura ha traído varias e importantes consecuencias para la política actualmente desarrollada en los sectores populares. En cierta forma, se podría afirmar que el ascenso de Evo Morales al poder con votaciones históricas e inéditas para la historia democrática boliviana es parte de las consecuencias de este giro, expresada en una particular forma de ver la acción política de los pobres y plebeyos.

El presente trabajo está dividido temáticamente en dos grandes capítulos; cada uno de los cuales encara las cuestiones de *Descolonización e Interculturalidad* respectivamente, pero todo el tiempo haremos referencia a lo que Celia Amorós (1997) denomina *referentes polémicos* para aludir cuestiones no explícitas en las teorías, pero que sin embargo están en la base de su construcción.

Restamos de toda duda a las corrientes posmodernas críticas, decoloniales, indigenistas, poscoloniales, etc. cuando han venido repitiendo con mucha intensidad que la narración realizada acerca de la colonización desde un punto de vista liberador, adoptará, necesariamente, un enfoque distinto a la "narrativa oficial". Un mínimo de rigurosidad y compromiso teóricos impiden aceptar la conquista, esclavización y saqueo llevada adelante por los opresores europeos a partir de 1492 como la peripecia aventurera de unos intrépidos viajeros. Pero esta coincidencia inicial se desvanece cuando constatamos que las corrientes latinoamericanas de matriz posmoderna han desarmado el esqueleto conceptual que grados más o menos, formó parte de la vanguardia del movimiento obrero-popular del continente. La renovación e inclusión de una nueva batería conceptual, han desplazado términos como "burguesía", "proletariado", "revolución", "socialismo", "partido revolucionario" "clase", etc. por otros como "élites", "subalternos", "otredad", "movimientos sociales". Como dice el historiador E. Thompson, mientras los términos del primer grupo dirigen la atención hacia la contradicción, tensión y conflicto en el proceso social, los segundos o bien suavizan el contenido conflictivo de los conceptos dándoles otro cariz, o bien frontalmente ofrecen una tendenciosa visión de una sociedad plausible de ejecutar la normalidad y reproducir el orden social sin transformarlo en términos revolucionarios. Al tiempo que estos términos pecan de una intemporalidad misteriosa.

Ya en otra parte ¹ definimos el auge de estas corrientes intelectuales posmodernas en proporción directa al retroceso de la corriente revolucionaria en el movimiento obrero-popular ². En muchos casos se trata de una verdadera ofensiva ideológica contra el movimiento obrero y el socialismo revolucionario durante la etapa reaccionaria del neoliberalismo, que acompañó la derrota física (destrucción de los estados obreros degenerados en Europa Oriental, arremetida contra las conquistas laborales y sociales del proletariado) con una fuerte embestida a la subjetividad revolucionaria. Por lo menos para Bolivia, pese a sus funestas consecuencias la época de reacción neoliberal no fue un momento de vacío ideológico revolucionario. La tradición revolucionaria tercamente se aferró a sus banderas y procuró empujar la evolución política de las masas hacia la posterior derrota del relato neoliberal. En este sentido el POR cumplió el papel que Trotsky asigna a las organizaciones revolucionarias:

Épocas reaccionarias [....] no sólo debilitan y desintegran a la clase obrera aislándola de su vanguardia, sino que también rebajan el nivel ideológico general del movimiento, empujando hacia atrás el pensamiento político hasta etapas superadas desde hace mucho tiempo. En estas condiciones la tarea de la vanguardia consiste, ante todo, en no dejarse sugestionar por el reflujo general: es necesario avanzar contra la corriente. (Trotsky, Bolchevismo y stalinismo, en Documentos, pág. 1)

Ciertos asideros teóricos del posmodernismo son, empero, reales. La crítica al fracaso de la racionalidad burguesa tiene un correlato con la contradicción entre el desarrollo de la ciencia y la destrucción del tejido social por un sistema social cada vez más bárbaro. Una de las preguntas más profundamente filosóficas y al mismo tiempo accesibles a cualquier ciudadano común y corriente es ¿porqué si hay tanto desarrollo tecnológico y científico aumentan los mendigos y los psicóticos? ¿Dónde está la libertad que prometió *La Ilustración* si los esclavos modernos han incrementado su dependencia económica y psicológica al trabajo

¹ Ver *El posmodernismo indigenista del MAS. Una crítica marxista*. Ed. Masas, 2010.

² En el "Manifiesto Inaugural" del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, se subraya la necesidad de pensar una realidad caracterizada por la caída de los regímenes golpistas, "el final del comunismo y el consecuente desplazamiento de los proyectos revolucionarios, los procesos de redemocralización, las nuevas dinámicas creadas por el efecto de los masmedia y el nuevo orden económico transnacional: todos estos son procesos que invitan a buscar nuevas formas de, pensar y de, actuar políticamente" (Castro-Gómez, 1998, pág. 31)

alienado? La respuesta posmodernista a estos y otros problemas varía desde planteos retóricos y celebratorios de esta realidad, pasando por respuestas pesimistas frente a fuerzas substantivadas que impiden la ,autodeterminación humana, hasta llegara una exigencia "radical" de una sociedad más plural y democrática. En fin, se dice de todo, pero en ningún caso, se plantea con seriedad la salida revolucionaria.

Esto se debe precisamente a que el posmodernismo es la explosión de irracionalidad de una modernidad que subterráneamente, guardaba en su seno. La ideología de la modernidad expulsó al posmodernismo como el grano facial eyecta pus. El capitalismo, después de un largo impulso progresista al desarrollo histórico se ha volcado dialécticamente en su contrario. Transformado en un orden social conservador, agota todos sus recursos para frenar cualquier iniciativa revolucionaria dirigida a avanzar; del fracaso continuo de este espíritu revolucionario, surge el posmodernismo. De tal manera, no es suficiente con mencionar la derrota de la izquierda del movimiento obrero como una premisa para el apareamiento de las nuevas ideologías posmodernas; es preciso señalar también que estas ideologías son producto de su propio fracaso e imposibilidad de brindar alternativas reales a la humanidad sin que continuamente nos estén mostrando teórica y prácticamente los fantasmas de la depredación y la barbarie como algo inevitable.

El posmodernismo cuestiona y conserva. Cuestiona las limitaciones y falencias, y en muchos casos, la falsedad de los grandes principios y valores propugnados por la sociedad burguesa en sus albores. Se siente excitado por la anormalidad, justifica la esquizofrenia social, siempre y cuando estas no se dirijan a trastocar los fundamentos del desorden capitalista. La apocalipsis del capitalismo ha asustado, pues, a gran parte de la izquierda quebrada y admiradora de la democracia burguesa. Lo trágico e irónico aquí es que tradicionalmente, fueron las tendencias de derecha quienes se identificaron con el irracionalismo. Al presente, resulta llamativo ver a un posmodernismo enemigo de la verdad, objetividad y determinación, capaz de seducir a una parte de la izquierda cuando en los últimos dos siglos una característica del pensamiento progresista fue su adhesión a la razón y la ciencia precisamente porque creyeron firmemente que sólo un conocimiento objetivo (le la realidad puede proveer los métodos para su transformación.

La gran parte de la izquierda quebrada por el proceso militar latinoamericano de los setenta, no fue captada, de forma sistemática, como pudiera preverse, por las ideas del posmodernismo. Esto refleja antes que nada la pobreza mental del reformismo. La izquierda quebrada asió sólo algunas de las ideas del posmodernismo. Una de las más frecuentes era (es) aquel planteamiento de los "nuevos actores" en el escenario social y político. O aquella concepción simplona de la

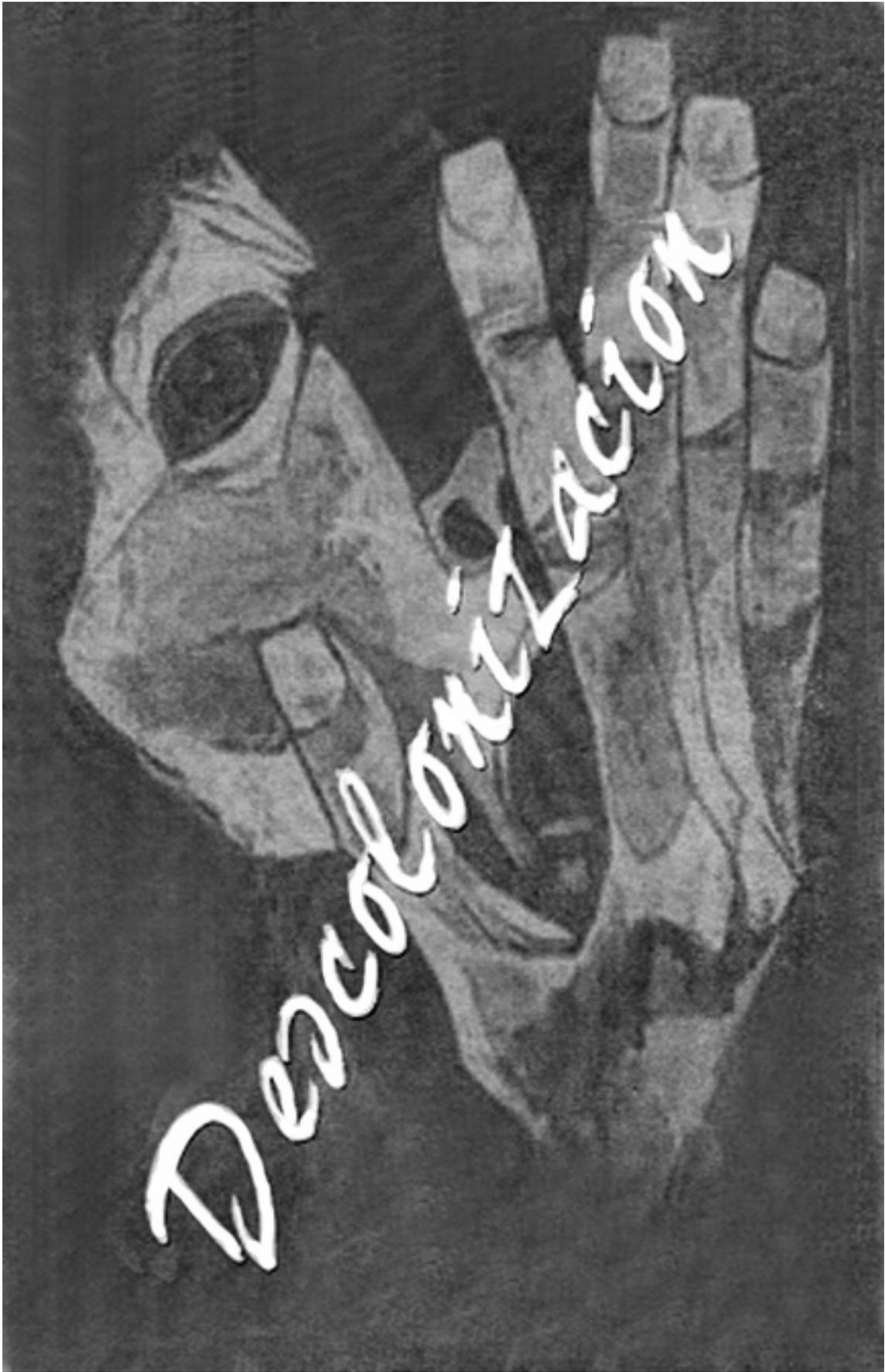
“mutación cualitativa” del capitalismo, la cual tuviera que haber renovado la política del socialismo, todo con el fin de evitar lagunas en la teoría revolucionaria y falencias en su praxis. Aquél que no aceptaba estas ideas maniqueas y pobremente sustentadas por los ex-izquierdistas era nada menos que un dinosaurio. Estas ideas se introdujeron de contrabando en el movimiento sindical (obrero, popular e indígena) en medio de la feroz embestida del neoliberalismo al campo popular y sus conquistas. Si el posmodernismo critica ciertas falencias de la modernidad como su racionalismo, universalismo, el desarrollo, la teleología, etc., cree que su crítica no está obligada a posicionarse en la realidad objetiva. A no todos los posmodernos les interesa demostrar los cambios reales operados en la sociedad, cambios que posibilitaron el tránsito de la modernidad a la posmodernidad. Más bien ven las herramientas que la modernidad ha forjado como insumos ineficaces para resolver su crisis manifestada en ámbitos de la como más arriba se ha detallado.

Si bien el período político inaugurado por el ascenso de Evo Morales y de otras fuerzas políticas similares en Latinoamérica al gobierno de diversos países estuvo sostenido por toda la teoría que aquí evaluaremos, por lo menos en Bolivia podemos constatar incuestionables factores que componen un nuevo ciclo político caracterizado por movilizaciones populares que cuestionan por la izquierda las limitaciones y la política pro-capitalista del MAS y evidencian al mismo tiempo la debilidad de una dirección revolucionaria capaz de apuntalar este proceso a la materialización de la estrategia política de los trabajadores: el gobierno obrero y campesino.

A nivel mundial estamos asistiendo a una crisis estructural del capitalismo de envergadura inédita, la cual está atravesando y modificando las relaciones políticas entre las fuerzas sociales alrededor del planeta. Las huelgas generales en varios países del centro y la periferia europeas, las grandes rebeliones del norte africano y de Oriente, la movilización de vastas capas de obreros y desempleados conocida como la lucha de los “indignados”, la lucha estudiantil y popular reavivada en Latinoamérica, etc., componen un cuadro totalmente distinto no sólo al período neoliberal sino al ciclo iniciado por gobiernos “progresistas” en diversas partes del mundo. Toda crisis capitalista es un proceso complejo de guerras y revoluciones. Esto es, de avances en la lucha de las masas trabajadoras y de golpes atroces por parte de la burguesía a las condiciones de vida de los explotados y también a sus protestas sociales. La actual crisis económica, inaugurada por el crack financiero del 2008, está lejos de haberse terminado y menos de mostrar el conjunto de sus consecuencias sociales y políticas. La polarización política y la intensificación de la lucha de clases revitalizan con naturalidad las mejores armas políticas del arsenal del movimiento obrero y popular. La necesidad de comprender la crisis internacional capitalista ha obligado a volver la

mirada a los valiosos recursos teóricos del marxismo. En el plano de la práctica, son los métodos revolucionarios lo que vuelven a cobrar plena vigencia. Es el mejor escenario para enterrar definitivamente lo peor del mejunje diletante del posmodernismo que buscó extirpar de la mente de los explotados todo vestigio de idea revolucionaria.

Convencidos de que las necesidades prácticas de la lucha social no están desligadas de la lucha teórica, ofrecemos nuestro aporte con el fin de esclarecer las posiciones políticas en el campo popular. Toda la ideología que aparta a los explotados de su liberación sólo será finalmente derrotada cuando éstos consigan sus objetivos históricos. Antes de ello, tendremos que librar las batallas con los fusiles y también con la pluma.



I

Descolonización

En 1913 resonó desde Perú un discurso que iba a causar una gran conmoción social, tanto por la forma apasionada de la denuncia como por el contenido de las ideas. En el discurso se denunciaba la sujeción de las masas indígenas a la servidumbre e ignorancia promovida por una clase dominante señorial y parasitaria. El autor no sólo del discurso sino de haber roto el fuego de un debate ideológico vigente hasta nuestros días -un siglo después- tañía las campanas para despertar no tanto al sujeto que reivindicaba como a la pequeña burguesía intelectual -sobre todo universitaria- que en aquellos momentos libraba la batalla de la Reforma Universitaria. Y aunque el signo de los "defensores" de las masas indígenas era depositar las esperanzas de redención social y cultural de éstas a través de reformas operadas por los intelectuales desde el poder, no se dejó de mencionar que el verdadero fundamento de la nación lo constituían los mismos indios que hasta la fecha habían padecido ser extraños en su propia tierra y que hasta tanto ellos no estuvieran plenamente representados en el Estado no podía haber un cambio de la situación en el país. El autor de estas palabras, cuya potencia social y movilizadora llegan hasta hoy, fue Manuel Gonzales Prada.

Para aquel momento histórico, Gonzales Prada representa un liberalismo radical reivindicatorio del indio. Época muy importante donde se forjan términos que nuestro contemporáneo Evo Morales usará constantemente, tal el caso de la expresión "colonialismo interno". No sería correcto empero sostener que la idea de redención del indio apareció de manera totalmente independiente a la realidad para fundarse en el sustrato intelectual y hacerse realidad material ulteriormente. Un poco antes del primer discurso célebre de Gonzales Prada, había tenido lugar la primera gran insurrección campesina en el Perú durante el período republicano, cuya envergadura tuvo la capacidad de resonar en las fibras más sensibles de ciertas capas de la intelectualidad urbana

prohijada en la cultura señorial de la feudal-burguesía.

Sin duda los términos para representar la defensa y reivindicación del indio han cambiado, aunque también, hasta cierto punto se han mantenido. Gonzáles Prada y posteriormente el indigenismo peruano, representan una corriente que tendrá variables influencias en el resto del continente, y muy particularmente en Bolivia.

Recordar el discurso de Gonzáles Prada y de las generaciones que lo precedieron, es una forma de percibir la resonancia todavía mantenida por la idea de la *descolonización*.

Tal como se lo usa ahora en nuestro país, el término descolonización es bastante amplio y de por sí resulta arduo abordar una crítica en extenso. Tropezamos con el primer problema al constatar que no existe realmente una corriente sustentadora del concepto. Su heterogeneidad teórica pareciera presentarse como una ventaja para los defensores y una incomodidad para los detractores. Sin embargo, esto es solo una apariencia. El relato de la descolonización se ha forjado en Bolivia como una especie de hibridación teórica de corrientes variadas e incluso antagónicas; desde las influencias del posmodernismo, pasando por el "giro decolonial" de las ciencias sociales, hasta el marxismo. Para el caso, no nos parece que ésta heterogeneidad haya confluído en una potencia teórica capaz de hegemonizar ideológicamente de manera larga y firme el movimiento obrero, indígena y popular. Su rasgo central es el de ser una idea sustancialmente ambigua y de fuertes características pragmáticas. Dependiendo del contexto, ya puede matizarse de un discurso tradicional del llamado "nacionalismo revolucionario", ya puede aparecer dotado de ideas posmodernas como el relativismo gnoseológico o, tal cual sucede en gran parte de los casos, de un indigenismo contemporáneo fuertemente culturalista. Pero la debilidad teórica no significa siempre debilidad política. Al menos por cierto tiempo en la presente coyuntura. En el presente ensayo, nos interesa poner el concepto descolonización como primordial (en vez de decolonial, postcolonial u otros) por su importancia actual dado que se ha convertido en un pilar de la plataforma política de Evo Morales y el MAS, una organización de primer orden en la política boliviana y hasta cierto punto, muy importante también en el contexto internacional.

Si se trata de indagar qué nos está planteando y qué busca el gobierno cuando recurrentemente nos habla de descolonización (han creado incluso un viceministerio con ese nombre), nos encontramos entonces con ideas de diversas corrientes intelectuales transferidas en un nivel empobrecido al discurso oficial. Por lo tanto, una de las tareas que se ha planteado este libro es la de introducir al lector a una discusión crítica con las concepciones y corrientes que alimentan la idea de la

descolonización. En otras palabras, se intenta desarmar, desde una perspectiva marxista, los sentidos, concepciones y objetivos de la idea y del concepto, buscando responder si todo su aparato ideológico conduce realmente a la decolonización, en el sentido más "popular" del término, que es, a fin de cuentas, el sentido más estricto, riguroso y realista.

Empecemos realizando una breve consideración de dos corrientes teóricas que están directamente relacionadas con la *descolonización*. La primera es denominada *Estudios poscoloniales*, una serie de ejercicios teóricos de distinta índole que se desarrollan en el ámbito anglosajón a mediados de los 80. Sus representantes vienen de élites intelectuales de países periféricos que emigraron a las universidades europeas y norteamericanas. A grandes rasgos, se puede definir al "paradigma poscolonial" como un programa de investigaciones relacionadas a analizar cuáles son las relaciones entre "occidente" y los países atrasados (denominados post-coloniales) en el marco de un mundo dominado culturalmente por las potencias capitalistas. Esta teoría se desarrolla en el marco de las mismas "condiciones de posibilidad" del posmodernismo al punto de convertirse en una modalidad académica de éste, es también el resultado del "giro cultural" de las ciencias sociales promovido por los "estudios culturales" ³ (Pajuelo, 2001). Como

dice Arif Dirlik, lo postcolonial comienza cuando los intelectuales del Tercer Mundo han llegado al mundo académico del Primer Mundo. Algo similar opina Terry Eagleton, para quien la teoría poscolonial funciona como algo parecido al Departamento de Estado o al Ministerio de Relaciones Exteriores del posmodernismo.

Si el posmodernismo y las teorías poscoloniales comparten algo mucho más importante que el prefijo "pos", es porque ambas se esmeran en situarse "al margen" de las narrativas hegemónicas modernas y las cuestionan, con un agregado específico del poscolonialismo; que se posiciona como una teoría que rescata los sujetos y las historias, herencias y tradiciones coloniales de los países económicamente atrasados. No obstante es difícil aceptar como acertada la condición poscolonial de la periferia cuando las contradicciones mismas del sistema social obligan al imperialismo a ejercitar políticas coloniales (en el sentido estricto de la palabra) como en el caso de la invasión militar de Irak, Afganistán o recientemente Libia, para citar los casos

³ Los *cultural studies* fueron una corriente de investigación promovido entre otros por Stitart Hall, que inspirados en obras de ciertos intelectuales, cuya característica central de, sus teorías es la tensión de estar "dentro" y "fueras" de la doctrina marxista, como Raymond Williams u otros más abiertamente marxistas como Edward Thompson, debutaron declarando su negativa de convertirse en una disciplina académica institucionaliza.

más extremos. O para decirlo de otra forma, no es del todo cierto que la historia haya cancelado la condición colonial de los países y haya transcurrido a una etapa poscolonial. El imperialismo, gravemente afectado por sus crisis cíclicas, puede optar por volver a una época francamente colonialista en tanto así lo requiera su necesidad de supervivencia, hecho que encierra políticas de invasión y saqueo de contornos cada vez más rapaces y bárbaros.

Más adelante analizaremos los trazados teóricos poscoloniales en vínculos de continuidad con el nacionalismo de los países atrasados, en tanto sus reflexiones se asientan en un eje similar de preocupaciones y reflexiones teóricas. Estas preocupaciones (la dominación colonial, las historias locales, las tradiciones originarias, las identidades colectivas de los sujetos subalternos, etc., etc.) vienen desde pensadores tan anteriores y de diferentes posturas como Leopoldo Zea y Enrique Dussel, o si queremos ir mucho más atrás todavía Guaman Poma.

En Bolivia los estudios poscoloniales, en términos de una corriente de opinión rigurosa, no han tenido masiva difusión sino en los pequeños núcleos intelectuales que conforman la academia y la "intelligentsia" vinculada a las ONG. Aclarando que cuando hablamos de academia y ONG nos referimos a una parte minoritaria de todo lo que ambas abarcan. Esto empero se contrarresta con el hecho evidente de una gran parte de la ideología del gobierno del MAS (un partido alimentado por algunos intelectuales universitarios y las ONGs) impregnada con los fundamentos epistémicos de esta teoría, lo que ha conducido a que el gobierno destile esta concepción en varios de los productos de su pretendido "proceso de cambio", sobre todo en algunos de los instrumentos legales que ha creado.

La segunda corriente de importancia que nutre la descolonización, es la vertiente de pensamiento decolonial, una variante latinoamericana de los estudios poscoloniales. Centraliza su reflexión en la colonialidad como un proceso constitutivo de la modernidad (Mignolo, 2005) y por ende de la opresión económica, social y cultural. El famoso "giro decolonial" consiste entonces en fijar la mirada en las formas de vida y pensamiento hasta ahora marginadas por la modernidad y la colonización, refiriéndose muy especialmente a las prácticas culturales de las naciones indígenas.

Tanto los estudios poscoloniales del ámbito anglosajón como su par latinoamericano, poseen un planteamiento central, el cual está relacionado con el papel que juega la cultura en la dominación, y para el caso que tratamos, en la colonización. Muchos de sus representantes no han cesado en insistir en que uno de los pecados capitales de teorías anteriores, como el marxismo, fue no poner la suficiente atención en el

despliegue de mecanismos de sometimiento cultural. El imperialismo, tal como nos lo traza en su forma clásica Lenin, abordaría el problema reducido a su esfera económica, sin extender a profundidad el análisis a las esferas culturales.

Por nuestro lado, podemos decir que el análisis marxista de la realidad no es un ejercicio académico dispuesto a dilatarse ininterrumpidamente. Las reflexiones intelectuales de los revolucionarios generalmente están consagradas a las necesidades de la lucha de clases. En ese marco, su acumulación teórica aparece incomparablemente vasta, aunque siempre insuficiente.

El marxismo acepta la posibilidad de que existan periodos históricos en los cuales la dominación, es decir la hegemonía de la clase dominante sobre el resto de las clases, se asiente y sobreviva principalmente en la esfera cultural y secundariamente en las relaciones económicas. Las experiencias de los movimientos nacionalistas son un caso ejemplar. La hegemonía política y cultural que gozan, principalmente en los movimientos populares, se asienta en un imaginario colectivo en el cual se construye percepciones de la realidad donde se estuvieran operando cambios que producirían la liberación nacional. Imaginario al que siempre se suma el elemento de una autorepresentación por parte de las masas en el Estado y consecuentemente, la necesidad de subordinarse al gobierno nacionalista. ¿Acaso la identificación de Evo Morales como un "hermano" de raza o de etnia por parte de grandes capas de indígenas y campesinos no es la principal razón y el principal obstáculo para que éstas no superen desde el punto de vista revolucionario la política del gobierno del MAS? Una hegemonía cultural y política de este tipo, que lubrica los engranajes de la opresión social y económica para que éstos sean más soportables, crea un estado de ánimo en el cual las estructuras de autoridad regidas por el orden social así como las formas de explotación vigentes -el nacionalismo no suprime ni busca suprimir radicalmente la explotación- parecen formar, en la representación de las clases oprimidas, parte del orden natural de las cosas. Esto no significa que puedan expresarse actos velados de protesta, pero si implica la negación, al menos por un tiempo, de la posibilidad de la rebelión abierta y afirmativa.

No dudamos en considerar entonces, que estrictamente, el marxismo es una teoría más plural (en el sentido de la variedad de sus reflexiones) que el mismo posmodernismo. Examina coyunturas bastante específicas de la organización revolucionaria (el ¿Qué hacer? de Lenin) o de la situación política (El 18 Brumario de Luis Bonaparte, de Marx) u otros que estudian la estructura elemental de todo un modo de producción (El Capital, de Marx). La complejidad del análisis, empero, no desecha la necesidad de poseer un enfoque central; las relaciones sociales, políticas

y culturales están atravesadas por las económicas. En tanto las teorías pos y decoloniales hablan mucho de la identidad, la representación y cosas similares, han evadido las cuestiones de la explotación económica, olvidando que lo central en la relación entre "primer" y "tercer" mundo no es precisamente la cultura.

Aportes y límites de la III Internacional respecto al problema colonial

El prefijo "pos" pareciera remitir a la superación un período histórico. Y aunque lo "pos" abunda en la retórica de la descolonización no se puede decir que sus representantes luzcan por su capacidad de evocar el pasado, sobre todo en lo que respecta a la acumulación histórica y política del movimiento obrero y popular. En cierta forma practican algo así como la política de la amnesia; nada de lo anterior a ellos resulta lo suficientemente relevante para el presente y el futuro. Por momentos, dan la impresión que utilizan lo "pos" como una especie de comienzo verdadero. De ahí que manejen la acusación comúnmente masticada hacia el marxismo, de quien dicen, no tiene muchos aportes en relación a temas como raza, etnia o nación. Una acusación, además de ignorante, absolutamente falsa. Como dice Robert Young,

el comunismo fue el primer y único programa político que reconoció la interrelación de estas diferentes formas de dominación y explotación [la clase, el género y el colonialismo] y la necesidad de abolir todas ellas como la base fundamental para la realización victoriosa de la liberación de todos y cada uno (2001, pág. 142)

Una vez victoriosa la Revolución proletaria en Rusia (1917), los dirigentes del flamante Estado Obrero y campesino convocaron a todas las fuerzas revolucionarias internacionalistas a conformar el Partido mundial de la revolución. Desde la palestra de la Internacional Comunista (IC) o también llamada III Internacional, los revolucionarios internacionalistas fueron los primeros en analizar concienzudamente las maneras de intervención de sus distintas secciones respecto al problema colonial y al alzamiento de masas -principalmente campesinas- desarrollado en distintos países de la periferia ⁴. Con este hecho marcaron una gran diferencia respecto a otras tendencias de izquierda, como la Segunda

⁴ Sin embargo, después del Cuarto Congreso de la IC, y a la muerte de Lenin, esta organización sufrió plenamente los efectos del proceso de burocratización de la URSS encabezada políticamente por el stalinismo.

Internacional, que analizaba la cuestión de la colonización como un proceso indefectible y hasta progresista, que jaloneado por el capital, arrastraría pacientemente a los países coloniales hacia la civilización.

Las famosas *Tesis Generales sobre la cuestión de Oriente*, que aprobó la III Internacional en su IV Congreso (1922) empiezan con una interpretación sobre la cuestión colonial:

La reivindicación de autonomía nacional y económica planteada por el movimiento nacionalista colonial es la expresión de la necesidad de desarrollo burgués experimentada por esos países (Documentos, 1980)

Si bien las palabras "necesidad de desarrollo burgués" pueden espantar a los furiosos rivales de la teleología histórica y de las metanarrativas, su sentido no modifica lo elemental de la cuestión: el hecho colonial es causa y efecto del desarrollo de las fuerzas productivas capitalistas, como bien parecen aceptar incluso teóricos no marxistas como Dussel o Mignolo. Lo que supone pensar la malformada "modernidad" implantada por el hecho colonial, como un dispositivo histórico que activa los factores objetivos y subjetivos que hacen posible su superación revolucionaria por parte de las masas oprimidas de los países coloniales y semi-coloniales, sin la necesidad de perfeccionar, restaurar o completar la "modernización". Sobre esta idea, la III Internacional se distanció radicalmente del eurocentrismo de la socialdemocracia para quien la colonización era simple y llanamente la semilla de un proceso civilizatorio en los pueblos bárbaros de la periferia.

Marx se muestra como el genuino antecesor de las Tesis de la I.C. cuando arriba a similares conclusiones en sus análisis acerca de la dominación británica sobre la India. Allí se muestran las dos dimensiones de la colonización; un proceso histórico que paralelamente vincula *progreso*, al momento de trasplantar instrumentalmente los avances culturales de la sociedad opresora, con *explotación y atraso* para la cultura colonizada, en tanto que su condición de opresión le impide cualquier posibilidad de desarrollo propio. De esta forma, para Marx se trata de posibilitar el verdadero desarrollo autodeterminado de la nación oprimida a partir de una salida revolucionaria que asiente la construcción de una nueva sociedad sobre las condiciones materiales más avanzadas heredadas del colonialismo:

Sólo cuando una gran revolución se apropie de las conquistas de la época burguesa, el mercado mundial y las modernas fuerzas productivas, sometiéndolos al control común de los pueblos más avanzados, sólo entonces el progreso humano habrá dejado de parecerse a ese horrible ídolo pagano que sólo quería beber el néctar en el cráneo del sacrificado (Marx, 1975, págs. 53-54)

La metáfora del "horrible ídolo pagano" usada por Marx, nos recuerda también a Lenin y la teoría del imperialismo, la cual considera la internacionalización del capitalismo no como un desarrollo bienhechor de la civilización dispuesto a repartir sus beneficios a todo el planeta, sino como una intensificación de las formas más feroces de dominación sobre los países coloniales y semi-coloniales y una fuente de guerras (inter-imperialistas y de conquista) cada vez más destructivas y criminales (Löwy, 2001)

Con todo, la política de la III Internacional dirigida por Lenin, sufrió de ciertas ambigüedades políticas al plantear la respuesta al núcleo de la problemática colonial. Pese a que el partido bolchevique dirigió la conquista del poder por parte de obreros y campesinos en un país atrasado como Rusia, no pudo generalizar inmediatamente y con claridad la misma estrategia política hacia todos los países con similar estructura social y que además sufren la opresión nacional. La Internacional Comunista dejó sentado en sus documentos fundamentales que concebía la materialización de la liberación nacional de las colonias y las semicolonias como un proceso conjugado con la revolución social en los países avanzados de occidente ⁵. Esto implica, por supuesto, cierto escepticismo hacia la posibilidad de que la clase obrera de los países atrasados pueda hacerse del poder antes que en los países del capitalismo avanzado. La justificación para tal razonamiento está registrada en los hechos de una época, la de los años 20, donde un movimiento comunista inmaduro y una clase obrera sin la suficiente experiencia carecían de la suficiente precisión para analizar sobre todo el rol de las burguesías nativas de los países atrasados.

Pero los presagios realistas acerca de las imposibilidades coyunturales de la clase obrera de los países de oriente de poder liderar una revolución de carácter socialista, no tenían en absoluto que ver con la confianza hacia la clase dominante nativa. Todo lo contrario, las "Tesis de Oriente" afirman claramente la incapacidad de la burguesía

⁵ En el *Manifiesto de la Internacional Comunista a los proletarios del mundo entero*, se puede leer: "La liberación de las colonias no es concebible si no se realiza al mismo tiempo que la de la clase obrera de las metrópolis" (Lora G. , *Obras Completas Tomo IX*, 1996b, pág. 84)

de los países coloniales y semicoloniales de llevar adelante las tareas de la liberación nacional. El marco político sobre el cual los principales documentos de la III Internacional fueron redactados está insertado en los balances del álgido proceso revolucionario de los años 20, donde las tareas de la movilización de los países periféricos están estrechamente vinculadas a la lucha de la clase obrera europea ⁶.

Modernidad y colonialidad

La crítica social de la descolonización se dirige principalmente contra construcciones discursivas "tradicionales", privilegiando visiones alternativas que desarmen las ideas habitualmente aceptadas no sólo por el "sentido común" sino también por aquellas otras representaciones más intelectualizadas y académicas, sobre cuestiones sobre colonización, modernidad, raza, entre otros. Enrique Dussel, por ejemplo, pretende romper el mito de la modernidad mostrando la falsa representación eurocéntrica de la misma y ofreciéndonos otra representación, la otra cara de la medalla: por un lado se tiene el relato provincial eurocéntrico; donde el proceso histórico de constitución de la modernidad se explica como un proceso intra-europeo (Renacimiento Italiano, Reforma e Ilustración alemanas, Revolución Francesa, Revolución Industrial inglesa...), por el otro lado, el segundo concepto -propuesto por Dussel- está referido a una modernidad constituida por la conquista hispano-lusitana iniciada en 1492 en América y la cual posiciona a Europa como "centro" de la historia (por primera vez) mundial. Este desocultamiento de la ideología de la modernidad, denota al mismo tiempo su carácter opresivo, marginalizador y negador del indio:

Al negar la inocencia de la "Modernidad" y al afirmar la Alteridad de "el Otro"; negado antes como víctima culpable, permite "descubrir" por primera vez la "otra-cara" oculta y esencial la "Modernidad": el mundo periférico colonial, el indio sacrificado, el negro esclavizado, la mujer oprimida, el niño y la cultura popular alienadas, etcétera (las "víctimas" de la "Modernidad") como víctimas de un acto irracional (como contradicción del ideal racional de la misma Modernidad) (Dussel, 2000, pág. 49)

⁶ En efecto, en los años 20 se da una suerte de, combinación de levantamientos de masas tanto en Oriente (India, China, p.e.) y Occidente (Alemania, Italia, p.e.)

Ciertamente, la modernidad capitalista es un fenómeno histórico que ejecuta y desarrolla al mismo tiempo dos tipos de lógica; en nombre de nobles ideales progresistas conquista, explota y eleva a niveles inauditos la enajenación humana. Todo este cúmulo de factores contradictorios y complejos está condicionado por el proceso objetivo del desarrollo del mercado mundial y consecuentemente de su ideología que va facilitar la expansión de éste. Precisamente esto es lo que parecen no tener suficientemente en cuenta las corrientes intelectuales de la nueva izquierda, que apegadas en ciertos aspectos a los estudios culturales y al posmodernismo, han procedido a cargar las tintas en la crítica del lado negativo de la modernidad, equiparando las posiciones de marxistas y positivistas respecto a la herencia económica, social y cultural que significan la presencia de naciones indígenas. García Linera, por ejemplo, asemeja los horizontes políticos del nacionalismo ⁷ y del marxismo ⁸ en un solo proyecto, o mejor, "narrativa". Tanto el nacionalismo burgués como el marxismo revolucionario tienen como estrategia la "modernización económica y construcción del Estado nacional" (García, 2007, pág. 2), considerando las herencias de las naciones indígenas como un simple lastre del pasado. En general, la crítica es una trasposición a la historia de las ideas políticas en Bolivia de la repetida fórmula posmoderna de denunciar las "metanarrativas" totalizadoras y de incluir al marxismo como una corriente que no supera los límites de la modernidad.

El capitalismo se va constituyendo de manera concreta en cada lugar que penetra, pero a su vez, refracta en ellos sus leyes generales, asumiendo modalidades de explotación de fuerza de trabajo y de acumulación de capital condicionadas por los factores geográficos, históricos y culturales de las zonas en las que se asienta. Para el caso europeo, las relaciones de producción capitalistas han germinado paulatinamente dentro del modo de producción feudal. Sólo una vez que el seminal régimen burgués hubo llegado al grado de elevar sus contradicciones y choques con el entorno feudal hasta un punto insostenible, se puso a la orden del día el derribamiento revolucionario de los obstáculos que impedían el crecimiento de las fuerzas productivas.

7 El inás grandioso hecho histórico del siglo XX boliviano, la Revolución de 1952, en el cual el protagonismo sino principal del escenario histórico lo tomaron la clase obrera y los indígenas, es generalmente desacreditado por los indigenistas contemporáneos. Como si la revolución pudiese ser encajonada dentro de un único proyecto –el del MNR cuyos rasgos centrales serían el intento de modernización mediante la constitución de un estado-nación, el monoculturalismo, la bolivianización de la ciudadanía multinacional, la castellanización de los indios, etc. Ni duda cabe que la revolución del 52, supera con creces semejante estrechez de miras en su valoración histórica.

8 Tampoco le interesa distinguir entre el trotskismo y el estalinismo, ignorando de liberadamente enconadas luchas políticas durante toda su historia entre estas corrientes ideológicas en el interior del movimiento obrero y popular tanto nacional como mundial.

La colonización de América por parte de España y Portugal fueron causa y efecto a la vez de la expansión capitalista. De ahí su carácter paradójico: responden al crecimiento de la producción capitalista, pero se implantan en la dinámica del mercado mundial en gestación a través de relaciones precapitalistas. Los conquistadores españoles llegaron a lo que hoy llamamos Bolivia a explotar el oro y la plata y no a implantar una sociedad feudal. Fue precisamente mediante esa explotación que participaban de la dinámica de la economía internacional de carácter capitalista. Pese a que la fuerza de trabajo indígena de la época no puede ser considerada "libre" (un rasgo del modo capitalista de producción), tampoco se la puede definir como "sierva". La fisonomía capitalista de la producción colonial está conformada por la producción a gran escala de productos para el mercado internacional. En palabras de Marx, la colonización forma parte de un proceso indispensable para la llamada "acumulación originaria" del capital, dado que procura un empujón importante a la formación del mercado mundial, fortaleciendo el capital comercial, y en general a las relaciones capitalistas de producción:

El descubrimiento de las comarcas auríferas y argentíferas en América, el exterminio, esclavización y soterramiento en las minas de la población aborígen, la incipiente conquista y saqueo de las Indias Orientales, la transformación de África en un coto reservado para la caza comercial de pieles-negras, caracterizan los albores de la era de producción capitalista. Esos procesos idílicos constituyen elementos fundamentales de la acumulación originaria (Marx & Engels, 1987, pág. 42)

Pese a todo este análisis, Lander (2000, pág. 216) insiste en dar cuenta del carácter paradójico de la teoría marxista para el caso de América Latina; por un lado representa una crítica radical al capitalismo y supone una herramienta teórica indispensable para comprender la propia dinámica actual del capitalismo, pero por otro no ha sabido desembarazarse de sus rasgos eurocéntricos y coloniales de la modernidad. Su razonamiento va a concluir en desechar el socialismo como una alternativa política:

Las herramientas teóricas heredadas del marxismo, [...] todavía tienen mucho que aportarnos a la comprensión y crítica de las relaciones de producción capitalistas, pero poco nos pueden decir sobre el diseño del futuro (Lander, 2000, pág. 229)

Resulta poco inteligente borrar de un plumazo la herencia teórica que ha proporcionado el marxismo a poco más de un siglo de luchas sociales en Latinoamérica. Es mejor dejar el viejo e ingenuo argumento del marxismo como "ideología foránea" a los voceros de las dictaduras militares que persiguieron a la militancia revolucionaria teniendo como bandera ese prejuicio.

La lluvia de críticas al marxismo por parte de los teóricos de la descolonización ha venido por el lado de su aparente descuido respecto al significado cultural y simbólico de la rebelión indígena. La idea de la descolonización vendría no sólo a llenar el vacío sino a depositar todo su potencial sólo en esas esferas. Para el marxismo, en cambio, se trata de establecer los vínculos de las reivindicaciones culturales con las demandas económicas y sociales de las naciones indígenas. A esto se refiere Guillermo Lora cuando analiza la imposición de la religión católica a las culturas indígenas como parte de la dominación global que inscribió la colonización española sobre estas naciones, estableciéndose en este marco una lucha nacional y de clase que en ciertos momentos adquiere contornos culturales que, de acuerdo a variables muy complejas, se entremezcla con una hibridación de concepciones occidentales y nativas por parte de los indígenas, así también con una abierta rebelión:

No puede ponerse en duda que la destrucción de la religión propia para imponer en su lugar otra es una forma de opresión cultural, esta vez inseparable de la opresión económica, social e inclusive de la discriminación racial. Durante la colonia la lucha de los indios contra sus opresores importó la defensa de su religión propia y también de sus expresiones culturales. Cuando ahora se rebelan se afirman culturalmente, también en el aspecto religioso: la cobertura formal de las creencias es arrojada por la borda y la religión nativa cobra pujanza. La rebelión social tiende a adquirir contornos religiosos (Lora G., 2000, págs. 42-43)

Condenar en sí mismo el proyecto de modernidad para los países de la periferia, no resulta tampoco del todo acertado. La modernidad ha propagado explotación, aculturación, racismo, pero también hospitales, carreteras y filosofía revolucionaria. La idea original de condenar la modernidad en bloque es un desacierto que se lo debemos al posmodernismo, quien se supone debería estar delante de ella pero muchas veces aparece detrás. Para los países de Latinoamérica, la relación entre modernidad y colonización, es poco menos que paradójica. Si bien el proyecto modernizados vino de la mano de un proyecto

occidental, resulta ser que la colonización terminó por minar las bases de ese proyecto. Aunque suene extraño, las tareas de occidentalización y modernización se pusieron zancadillas a sí mismas. Por lo tanto, proclamar la obsolescencia de la modernidad tanto en occidente como en el "tercer mundo" es emparejar falsamente las condiciones del centro y la periferia capitalistas. Desde el punto de vista teórico se trata de una confusión peligrosa que tiene como efecto prácticas políticas reaccionarias. La modificación de ciertos aspectos en las relaciones entre el capital y los países de la periferia que ha operado recientemente, no es un pretexto para desahuciar como tarea fundamental la liberación nacional y social. El posmodernismo -y todas sus teorías subsidiarias- le hacen un flaco favor al "tercer mundo" al tratar de convencer a occidente que ya ha dado las espaldas a la modernidad, puesto que es precisamente el imperialismo occidental quien sigue cerrando el paso a nuestros países a los beneficios de la modernidad, o lo que en algún momento se denominaron tareas democrático-burguesas; educación y salud universales, vivienda, carreteras, y un largo etcétera.

En esa lógica descrita, si realmente la teoría poscolonial y el indigenismo buscan algún tipo de emancipación, la encuentran, al menos teóricamente, al margen de la modernidad. Esto pese a que es difícil saber qué elementos de la modernidad se pueden abandonar o dejar de efectuar. ¿Puede uno de los países más pobres y atrasados económicamente de Latinoamérica renunciar a su caro anhelo de industrialización? Salvo un ecologista posmoderno que vive en el primer mundo, parece bastante improbable encontrar a un boliviano/a dispuesto a responder afirmativamente. Sin embargo la objeción parece no pesarles mucho. Cuando analizan el ciclo de rebeliones inaugurado el 2000 en Bolivia, el indigenismo posmoderno nos habla insistentemente de una emergencia indígena que puso en cuestión cosas más profundas que la propiedad del agua o de los hidrocarburos pues instaló en el tapete de la discusión el carácter colonial del estado y de las relaciones sociales dominantes. En este relato, el carácter colonial del Estado parece estar más relacionado con su contenido simbólico que con la materialidad opresiva de la sociedad capitalista. De todas formas, el relato resulta bastante parcializado y reduccionista dado que es difícil reducir la importancia de las demandas de modernización en todo el periodo de lucha de clases del 2000 para adelante. Sería difícil de imaginar a un vecino de la zona sud de Cochabamba suscribir los planteamientos de indigenistas y poscoloniales, cuando para él los fines de su movilización se sustentan en la necesidad de tener un servicio de agua barato y de calidad en su domicilio. Demanda a todas luces modernizante.

Si bien el marxismo se asemeja al liberalismo o al nacionalismo de contenido burgués cuando se niega a desechar en bloque el conjunto del proyecto de modernidad, lo que lo diferencia de ambas corrientes es su negativa a desarrollar la modernidad como una etapa o proceso ineluctable para la Historia. La modernidad no es ni un destino irremediable de nuestros países, como piensa el liberalismo, ni una etapa inevitable para arribar a pisos históricos superiores, como creen el nacionalismo y el stalinismo.

Esta conclusión, a la que arribaron de forma distinta tanto el ruso Trotsky como el peruano Mariátegui, es conocida en la tradición marxista como la teoría de la revolución permanente. Marx y Engels, por razones históricas, no legaron una posición totalmente clara sobre el destino que correrían los países que poseen una estructura social y cultural predominantemente no-capitalistas. No obstante, tanto en las cartas de Marx a Vera Zásulich sobre el *mir* (propiedad colectiva de la tierra) ruso como en el "Mensaje al Comité Central de La Liga Comunista" de Marx y Engels, así como en varios otros pasajes de sus escritos, se pueden encontrar nociones referidas a la permanencia de la revolución socialista y a la negación de la linealidad en el desarrollo histórico. Pero en diferentes pasajes de otros libros, como por ejemplo en el mismo Manifiesto Comunista, se pueden encontrar concepciones *etapistas* de la revolución, y consecuentemente un apego a una temporalidad histórica equivalente a la sucesión ordenada de modos de producción. De esta relativa ambigüedad y tensión presente en el pensamiento de los fundadores del marxismo, la Segunda Internacional convirtió en dogma una política procolonialista, puesto que la opresión ejercida por parte de los países capitalistas poderosos sobre las demás naciones se convertía, pese al saqueo, el pillaje y el racismo practicado por los opresores, en un factor progresivo de la historia, que permitía la extensión de la "civilización" a los países atrasados.

Pero la tradición mecánica iba a sufrir un fuerte golpe a partir de la experiencia práctica de la primera Revolución del siglo XX: la revolución rusa de 1905. A partir de sus resultados, León Trotsky eleva a una teoría general -basándose en los aportes de Marx ya mencionados- que denominó *revolución permanente*, la idea en la cual los oprimidos de los países atrasados pueden realizar, a partir de su conquista del poder económico y político, tareas propias de la modernidad capitalista incumplidas por la clase dominante tradicional, sin pasar necesariamente por la modernidad como una etapa históricamente independiente. Asentado en el análisis de la economía mundial como una unidad, Trotsky sostiene que el capitalismo a nivel internacional ha alcanzado la madurez suficiente como para sentar las bases de una sociedad nueva y superior, que socialice los medios de producción y pueda aprovechar la enorme capacidad productiva desarrollada por el capitalismo no para

el beneficio privado, sino para la satisfacción de las necesidades de toda la humanidad, en base a una economía planificada que tenga en cuenta también el cuidado y la preservación de los ecosistemas. Situados en el marco de estas condiciones internacionales, los países coloniales y semi-coloniales, que han tenido una historia paradójica e incompleta con la modernidad capitalista, no tienen por qué tener como perspectiva la modernización de sus estructuras sociales y culturales para poder alcanzar algún día indeterminado la proyección socialista. El carácter permanente de la revolución implica no tanto "saltar" como condensar la etapa burguesa (moderna) del desarrollo histórico, utilizando métodos socialistas que subviertan el régimen de la propiedad privada, a través de la colectivización de la tierra y de las industrias, del monopolio del comercio exterior y de la planificación de la economía, en lo concerniente a la nueva organización económica, y de la puesta en pie de órganos de poder popular a través de asambleas comunales, vecinales, cabildos, etc., en el plano de una nueva institucionalidad política.

En la misma orientación teórica, encontramos los análisis de José Carlos Mariátegui. Desde un punto de vista esencialmente similar, el marxista peruano discute la certeza del indigenismo contemporáneo de la *pluralidad*, tomando la categoría dialéctica de la *totalidad* que comprende la formación social de un país atrasado (p.e. Bolivia) como una unidad específica de elementos contradictorios combinados en el marco de una situación histórica concreta, hibridándose así niveles desiguales de desarrollo que se interrelacionan y condicionan permanentemente. Una totalidad social en la cual no se puede destruir unos de los elementos sin afectar el conjunto y viceversa. Otra certeza indigenista puesta en cuestión desde las herramientas teóricas que nos heredó Mariátegui, es la de modernidad/colonialidad. Mientras el indigenismo opina que la categoría expresa la idea de un capitalismo fatalmente homogeneizante y monocultural, para el marxismo la instalación capitalista en nuestros países se da mediante la combinación de formas sociales y culturales, subordinándolas a su hegemonía. Esto implica que el capitalismo sobrevive y se reproduce bajo la condición de sostener formaciones plurales y diversas. Aunque aquí el uso "pluralidad" y "diversidad" son mas bien eufemismos que ensombrecen la realidad expoliadora y de saqueo que significa la presencia de un capitalismo engendrado por la penetración del capital financiero. Esta línea general del desarrollo capitalista de nuestros países no excluye de ningún modo la posibilidad de incluir en una de sus etapas hechos y factores culturales ajenos. De ahí que una de las formas más extendidas de inclusión en base al "respeto" de las diferencias es generar consumidores plurales y diversos. Para Mariátegui tanto la colonia como la independencia son hechos políticos e históricos trascendentales que cambiaron el rumbo histórico, los cuales abren la posibilidad de la emancipación indígena. Elementos ausentes en los dos anteriores periodos mencionados, que

sin embargo, fueron producidos por ellos, se encuentran presentes ahora, para franquear el camino de la liberación indígena por medio de la revolución socialista.

Pensamiento colonial y eurocéntrico

Por lo menos los más visibles teóricos de la teoría poscolonial como Said, Bhabha y Spivak (que, de todas formas, ven al "tercer mundo" desde las universidades elitistas del "primer mundo") se cuidan de verse a sí mismos como representantes "culturales" de un espacio geográfico exterior a occidente. No podría ser de otra manera, dado que la crítica poscolonial a occidente es la continuidad de la crítica ya desarrollada por otros críticos occidentales como Nietzsche, Foucault o Derrida. Aun así, la teoría poscolonial da muestras de indignación al ver cómo "occidente" estudia nuestro "tercer mundo". Y lo hace en nombre y en términos relativistas. Aunque en términos objetivos éste como todos los demás relativismos no hacen sino revelar el bloqueo a una salida teórica razonable y a una práctica política coherente.

Para las teorías de la descolonización, las culturas son validantes en sí mismas como resultado de la generación propia de sentido que son capaces de realizar, por lo tanto, considera como una clara arrogancia etnocéntrica la pretensión occidental de querer entender las culturas originarias de esta parte del mundo. Sin embargo, se les podría objetar de la misma forma; estas culturas sobre las cuales constatamos situaciones de subordinación y opresión, quedarían invalidadas de hacer juicios sobre sus opresores. De esta forma, el rechazo al eurocentrismo y el supuesto "antietnocentrismo" de las teorías descolonizadoras, dejan a los países imperialistas cómodamente resguardados para no recibir ninguna crítica, cayendo toda la denuncia de la colonialidad en saco roto, todo porque ésta queda planteada en términos irrelevantes para la autosuficiente y autovalidante cultura occidental.

La investigación del hindú Ranajit Guha, uno de los iniciadores de los llamados "Estudios subalternos", se dedica a explorar las distorsiones en la representación del subalterno ⁹ por parte de la cultura oficial y elitista y también a develar el significado de las estrategias y las prácticas culturales de las insurrecciones campesinas (Guha, 1988, págs. 45-

9 La noción de subalterno, en los estudios poscoloniales, es extraída de Gramsci. Pero como casi todas las demás categorías asume una volatilidad sobre la que siempre hay y que estar atento,, en muchos ciertos lugares hace referencia a "pueblo", en otros al movimiento indígena, en otros a los movimientos marginales de las ciudades, etc. Para el caso de Guha, de acuerdo al interés de sus investigaciones históricas, lo subalterno hace referencia al movimiento campesino.

84). En todo caso, el subalterno es un sujeto teóricamente escurridizo que se manifiesta en la escritura, la literatura, la educación y actúa en las fisuras del sistema. Un sujeto epistemológicamente idéntico al del posmoderno occidental Zygmunt Bauman, quien nos habla de un "otro" portador innato de incertidumbre, generador de extrañeza y porqué no, miedo. Estigmatizado por su proveniencia de lugares remotos e ignotos, además por ser portador de suciedad, "el otro" es también

el epítome del caos que el espacio social intenta empeñosamente (...) sustituir por el orden (Bauman, 2004, pág. 171).

Este sujeto posmoderno, del que nos hablan el oriental Guha y el occidental Bauman, es exageradamente abarcativo. Puede estar presente en la clase obrera o en el lumpen, aunque preferiblemente éste último. Líricamente transgresor, pero políticamente inofensivo, casi imaginario. Felizmente abandonado en los últimos años por la movilización popular que se extiende desde el centro de Europa hasta el norte de África y Medio Oriente, donde la lucha de clases ha brotado incandescente como resultado de la catástrofe económica y social por la que atraviesa el capitalismo.

Todas las vertientes que alimentan la idea de la descolonización tienen, como ya hemos dicho, estrecha relación con el desplazamiento general de las preocupaciones teóricas de las ciencias sociales hacia el género, la etnia, el lenguaje, los medios de comunicación, el arte, es decir todo aquello que se podría englobar en una sola palabra: cultura. Pero todas estas corrientes también comparten con los estudios culturales el hecho de ser efecto de un proceso histórico fundamental del siglo XX: las revoluciones anticoloniales y nacionalistas llevadas adelante en los países económicamente atrasados. Las teorías de la descolonización son "pos-clase" porque fijan decisivamente su mirada investigativa en los márgenes, donde encuentran una masa ambigua de sujetos que gustan denominar subalternos. Podemos decir incluso que las teorías "pos" y "de" coloniales son la continuidad teórica del tradicional nacionalismo de contenido burgués, pese a que aparentemente los separa el rechazo a las "élites" criollas y mestizas. Aunque estrictamente hablando, en Bolivia las corrientes de la descolonización fueron forjadas por élites educadas en los centros urbanos, élites de indígenas y mestizos que bebieron de las modas intelectuales del extranjero y las usaron como herramienta de análisis de una realidad, la de los pueblos indígenas, a la que desde ese momento, permanentemente la miraron de afuera (desde las ONG, las cátedras universitarias, etc.)

De similar manera, la élite intelectual que llevó sobre sus espaldas el pensamiento del llamado "nacionalismo revolucionario" no era precisamente de origen aristocrático sino gente proveniente de una educada clase media alta interesada en expresar en su pensamiento el problema de la nación. Lo que vincula a los nacionalistas indígenas y nacionalistas revolucionarios es su interés por diluir los intereses de clase en los de la cultura, de una sola nación, en el caso de los mestizos; de varias naciones unidas por el Estado en el caso de los indigenistas. Ambas versiones del nacionalismo burgués son aparentemente no-clasistas en el sentido de que se niegan explícitamente reivindicar los intereses de una sola clase. Pero detrás de ese pequeño telón teórico se esconde a fin de cuentas la idea de forjar burguesías patrióticas y progresistas como tarea principal de los países atrasados y sometidos por las potencias extranjeras.

Uno de los grandes logros de los llamados "estudios culturales" que se forjaron en la Europa de los años sesenta fue aquel que puso en tela de juicio la hegemonía cultural de "occidente". Hegemonía comúnmente justificada a través del evolucionismo, para el cual el desarrollo histórico de la humanidad consistía en un ascenso lineal de etapas que recorrían desde el salvajismo hasta la civilización, piso que ocupaba por supuesto Occidente. Como quiera que se concibiera esta hegemonía con la idea de ser el correlato cultural del imperialismo económico, las movilizaciones populares en Europa, como Mayo del 68, o de EEUU, como las movilizaciones antibélicas, adquirirían un carácter tendencialmente anti-imperialista y revolucionario. Pero la derrota de estas movilizaciones tuvo como efecto un retroceso ideológico. El posmodernismo se posicionó en el horizonte de esa derrota y despojó a los estudios culturales de su potencial crítico y revolucionario. Las teorías de la descolonización se forjaron no tanto en el espíritu de la primera época sino en el de la reacción teórica y política de los ochenta. Así se hace comprensible la forma en la que elaboraron la crítica a lo "occidental", que en sus propias palabras puede ser definido como

la tradición cultural dominante que se impone en los procesos de institucionalización y que resulta opresora incluso para otras tradiciones también occidentales (FornetBetancourt, 2003, pág. 15)

Esto implica pensar en la ideología dominante a partir de la colonización hasta el presente -desde las Crónicas de Indias hasta la ideología de la globalización- como una expresión de los intereses de la clase dominante centrados en su carácter colonial, esto es, dependiente y subordinado a la dinámica económica que ha sustentado la dominación de las potencias imperialistas sobre América Latina.

En el libro ya clásico de Edward Said, *Orientalismo*, aparece de una manera preclara la piedra angular para la crítica de la narrativa moderna eurocéntrica. Su tesis central es develar la representación de lo colonial y el sujeto colonial como construcciones discursivas forjadas en Europa. Fuertemente influenciado por Foucault, Said plantea que tanto la colonia como sus habitantes colonizados son resultado y creación del discurso europeo, sobre todo del académico. El argumento de Said está diseñado dentro de la concepción estructuralista, donde la realidad social se construye por medio de la ciencia y otras prácticas igualmente discursivas. No se trata de que Europa, se lee en *Orientalismo*, haya creado una fantasía sobre Oriente, sino que ha logrado componer un conjunto de prácticas y teorías, un sistema para conocer Oriente, un filtro mediante el cual "Oriente atraviesa para penetrar en la conciencia occidental" (Said, 1990, pág. 25).

El filósofo estructuralista francés Foucault comparte con el filósofo irracionalista alemán Nietzsche, la afirmación de que la verdad científica es únicamente una especie de particular mentira que coincide con convenciones dominantes o con formas establecidas de creencias (Elboj & Puigvert, 2002, pág. 259). La verdad es el enlace de intereses conectados por el poder. El sentido del desarrollo científico está determinado por la apertura de nuevas posibilidades en este complejo entramado en el que se confunden poder y verdad. En otras palabras la verdad científica es una pretensión falsa de tipo positivista. Este relativismo gnoseológico permite disolver las ciencias sociales en el hecho de que las condiciones de su discurso son esclavas de su contexto, dejando al margen cualquier pretensión de universalidad y de explicación de la realidad objetiva. Para Foucault en suma, no puede existir teoría científica revolucionaria en tanto que todo intento quedaría desacreditado y cooptado por ese algo difuso que llama "el poder":

El poder es entendido entonces como una máquina abstracta y como máquina concreta; esto último en cuento asume una especificidad histórica, aquello en tanto una forma concreta puede proyectarse moviéndose transversalmente en el espacio social (Prada, 2001, pág. 26)

Sin embargo, el hecho mediante el cual Europa ha sido geográficamente el lugar en el que se originó algo que comúnmente se llama "cultura universal"; no se debe entender como un designio de la Historia consagrada privilegiadamente a ese continente. Reducir cualquier "cultura" -no importa si hablamos de cultura guaraní o cultura celta- al registro de una experiencia concreta y condicionada históricamente dentro de sus propios límites resulta grotescamente pobre. Más tosco

es todavía si extendemos este análisis a la caracterización de la cultura "occidental". Todo los productos culturales que han sido resultado de procesos ubicados geográficamente en lo que se denomina "occidente", son resultado no de una sola cultura fijamente situada en ese territorio, sino más bien del desarrollo de una formación social cuyo tendencia general es la universalidad; el capitalismo.

Así como no existe homogeneidad entre los países que poseen "condición poscolonial", tampoco puede hablarse de una sola Europa. En medio de la actual crisis capitalista se han agudizado más que nunca las asimetrías entre los países centrales y periféricos de ese continente al punto que está en entredicho la posibilidad de dar continuidad a la reaccionaria Unión Europea, en cuyo interior se dan también relaciones coloniales directas, como es el caso de Irlanda u otras más veladas como es el caso de la subordinación de los demás miembros a los designios de Francia, Inglaterra y principalmente Alemania.

Correspondientemente al cuestionamiento del occidentalismo, aparece la crítica a sus pretensiones de universalidad. Se propugna el abandono de nociones como "cultura universal" al tiempo que se percata la conformación de un mundo dispuesto a partir de las diferencias y la pluralidad. El indigenismo contemporáneo recurre al rechazo posmoderno de la universalidad en medio de la bancarrota moderna, celebrando la particularidad cultural. Una idea seductora para cierto tipo de intelectuales "radicales", pero ajena a cualquier práctica política seriamente emancipatoria.

La muestra más audaz de superación de la oposición binaria posmoderna entre universalidad y particularidad nos lo ha dado el movimiento obrero en general y el movimiento socialista inserto en él, en especial. El movimiento obrero, fuertemente internacionalista, incluso bajo el lema "los obreros no tienen patria" nunca fue en realidad desarraigado. Y esta condición no está relacionado tan solo con las condiciones objetivas que comparten los trabajadores en el proceso de la producción capitalista mundializada, sino que tiene que ver con el grado de desarrollo de la conciencia de clase, si no, no se podría entender porqué actualmente el proletariado chino parece estar y ser tan lejano y diferente de la clase obrera boliviana. La conformación internacional de un movimiento de clase del proletariado estuvo firmemente influida por la concepción socialista de la lucha política. Esto quiere decir que el movimiento obrero nunca dejó de ser universal y local al mismo tiempo. Su finalidad, la consecución de una comunidad universal, jamás fue antagónica a sus luchas inmediatas en condiciones históricas concretas y particulares que se dan en un lugar. En tanto que los trabajadores están ineludiblemente situados en una zona específica del planeta, la consecución de su finalidad estratégica universal sólo

podrá lograrse de manera particular.

Si bien el Estado-nación que inventó la burguesía es otro intento de conciliar lo particular y lo universal, el socialismo es una forma superior de hacerlo porque se propone eliminar este y todo otro Estado. La política revolucionaria parte de la premisa que el capitalismo, hasta ahora el sistema social de mayor universalidad en la historia humana, crea las condiciones para establecer una universalidad social, económica y cultural superior a él. Pero esta universalidad socialista no puede lograrse sino a cambio de un desarrollo y respeto de la especificidad individual. Aunque así no quieran entenderlo los detractores posmodernos de Marx, el revolucionario alemán dejó bien sentado que no se puede abstraer la universalidad de la diferencia; le negó al liberalismo burgués el derecho de separar al ciudadano abstracto para el cual se hacen leyes, del individuo concreto de carne y hueso y condicionado social y culturalmente. Así también, Marx reseñó una insuperable explicación de porqué el valor de cambio de las mercancías no se podía abstraer de las cualidades tangibles de los valores de uso (Eagleton, 2005).

En suma, para el marxismo, la universalidades una cualidad inherente a la particularidad y no algo opuesto a ella. Aquello por lo que lucha el pueblo de Libia es importante para los profesores y estudiantes chilenos que durante el 2011 ocuparon las calles, pese a las diferencias relativas entre objetivos inmediatos y formas de movilización. En la esfera del arte, algo similar refería cierta escritora alemana contemporánea cuando afirmaba que en el momento de leer *Cien años de soledad*, la penetración en las grafías de Macondo la adentraron en su ciudad natal, un pequeño poblado alemán casi anónimo. Una obra artística bien lograda provoca efectos universales, esto aunque en el caso de la novela citada esté geográficamente situado en un territorio particular.

Cuando el marxismo centra los conflictos sociales particulares, sean éstos económicos, políticos o "culturales" en el área clasista, supone a la clase obrera la única capaz de encarnar los intereses generales de los oprimidos. Pero al suponer esto, ni está planteando que el proletariado por sí solo logrará la liberación universal ni tampoco que toda lucha emprendida por los trabajadores encarna de por sí los intereses generales de los distintos sectores populares.

Pese a todo, el intelectual brasileiro Boaventura de Sousa Santos todavía va a insistir en su preferencia de pensar la emancipación social sin una teoría general. Su razonamiento está justificado por dos razones:

De un lado, como consecuencia de la teoría general, algunas luchas sociales, objetivos o agentes sociales serán puestos en la sala de espera de la historia con la excusa de que su tiempo aún no ha llegado; del otro lado, otras luchas, objetivos y agentes sociales serán reconocidos como legítimos pero integrados en totalidades jerárquicas que les adscriben posiciones subordinadas en relación a otras luchas, objetivos o agentes sociales (Sousa Santos de, 2008, pág. 65)

Si en general el posmodernismo es enemigo del universalismo abstracto. El marxismo también lo es. La diferencia reside en que para el marxismo, la relación dialéctica entre el todo y las partes, la unidad y la pluralidad, la totalidad y el fragmento, configuran algo que se denomina *totalidad concreta*.

En una época en la que las transnacionales atraviesan el globo de un extremo a otro, donde la producción capitalista ha adquirido dimensiones planetarias inéditas y donde la clase obrera ha crecido cuantitativamente, la izquierda culturalista y pos revolucionaria insiste en la localización de las luchas, lo que resulta sin duda un retroceso histórico como consecuencia de la derrota sufrida por el movimiento socialista, que tradicionalmente puso sus pies en suelo internacionalista. La izquierda pos revolucionaria habla de localización en el momento mismo en el que la derecha arremete contra el movimiento obrero, popular e indígena a escala internacional a nombre de la globalización y descargando el peso de la crisis estructural del capitalismo en las espaldas de los trabajadores. La "nueva" izquierda timorata se ha vuelto tristemente pragmática y la derecha temerariamente ambiciosa.

Hay todavía otra fuente ideológica desde donde la teoría de la descolonización examina las deterioradas certezas modernas referidas a la universalidad, generalmente lo hace recurriendo a la noción de "razón instrumental" que emplearon los teóricos de la Escuela de Frankfort, y casi siempre cae en una manipulación de la categoría por su lado más débil. Desde cierta óptica, al insertar en su análisis de la "Dialéctica de la Ilustración" el concepto mencionado, Horkheimer y Adorno suponían una razón moderna intrínsecamente monolítica y enemiga de las particularidades, a tal punto que el abandono de esta razón instrumental por parte de cualquier individuo lo convertiría en un bárbaro irracional. Como sostiene Salomone, uno de los principales equívocos de estas teorías es que

siendo la Razón Occidental y sus ideas de Sujeto y Totalidad nociones características de la modernidad capitalista, ellos identifican todo el pensamiento moderno con una Razón y un Sujeto monolítico y omnipotentes en su voluntad totalizadora e instrumental de conocimiento y dominación. De esta manera, y paradójicamente, [...] contribuyen a reproducir una imagen monolítica y falsamente totalizadora de la modernidad: a la imagen homogénea del progreso indetenible de la Razón, le corresponde la imagen invertida (pero igualmente homogénea) de la crítica del antimodernismo "post". (2007, pág. 55)

No cabe duda que la sociedad capitalista, fuertemente *reificada*, eleva a su máxima expresión este tipo de Razón. Sin embargo, éste sólo es el lado oscuro de la dialéctica. Fue Marx quien se esforzó en mostrar, a través del análisis del *fetichismo de la mercancía*, el lado oscuro y siniestro tanto de la devoción por el progreso como de toda la modernidad. A la inversa, cierta insistencia en ver sólo la dimensión sombría de lo moderno, conduce a los frankfortianos al inmovilismo político y al vacío de una respuesta revolucionaria, puesto que se convierte en el freno a cualquier alternativa a la racionalidad capitalista. Como si todo el proyecto de Occidente no sólo sería único sino absolutamente opresor y disciplinador.

El potencial crítico del análisis sobre la razón instrumental queda castrado si se deja florecer la semilla dogmática que también encierra la idea de Adorno y Horkheimer. Jorge Viaña riega esta semilla y hace crecer la flor:

...las culturas "orientales e indígenas" que han construido otras teorías de la razón, que no son las de la razón subjetiva de la macrocultura occidental siempre tienden a ser sistemáticamente negadas y destruidas por la racionalidad de [la] razón subjetiva, y *de ahí deriva* la crisis de la "razón" actual y, por lo tanto, de su "cultura", *la crisis de esta matriz civilizatoria* (Viaña, 2010, pág. 110), subrayado nuestro.

Las aseveraciones aquí vertidas no pueden menos que confundirnos por su estrechez. La valoración unilateral de la cultura burguesa olvida que es la época romántica, etapa posterior al humanismo burgués, la primera en reivindicar la pluralidad de culturas, de formas y modos de vida y la validez de distintas maneras de configuración social. Paralelamente

a su estrechez, en estas líneas está planteada con claridad la idea sobre la causa de la crisis "civilizatoria" del capitalismo, la cual a juicio de Viaña, se asienta en la incapacidad congénita y atávica de este sistema social de entablar diálogo con las "otras" culturas.

La amalgama de formas de producción que provoca la expansión del capitalismo en su fase imperialista se sucede de una manera hartamente compleja, también en los fenómenos relativos al ámbito superestructural de la cultura. Así como la lógica mercantil invade territorios organizados de otra manera, para subordinarlos sin hacer perder muchas de sus características precapitalistas, en el plano de la cultura, la sociedad burguesa subsume tradiciones, saberes, ritos, conocimientos, etc., confundiendo con ellos, relevando determinados factores y subordinándolos al beneficio de su lógica de la acumulación de capital. Esta comprensión de los fenómenos culturales que obedece a lo planteado por la *Ley de desarrollo desigual y combinado*¹⁰, ofrece una visión mucho más rica y veraz que el simplismo posmoderno de diferenciar culturas dominantes de "otredades" y "alteridades" culturales, inmersas en una relación metafísica y fantasmal.

En Bolivia las heridas del colonialismo han sido y son tan profundas que una de sus consecuencias contemporáneas, sobre todo después del ciclo de rebeliones populares de la década del 2000, ha sido dejar bastante maltrechas muchas de las ideas del iluminismo y del liberalismo, incluso aquellas rescatables. Se comete una injusticia no sólo cuando se equipara al marxismo con las ideas de este liberalismo, sino cuando no se toma en su correcta dimensión el fiasco que resultaron para las clases oprimidas lo más avanzado de las ideas burguesas, las cuales surgieron en períodos históricos de ascenso del sistema capitalista. El aspecto dogmático del planteamiento de la razón instrumental reside en la imposibilidad de reformular, transformar y sintetizar desde un punto de vista dialéctico las ideas de "occidente". Al final de cuentas en esto consiste la superación que elabora Marx respecto a la filosofía burguesa.

¹⁰ Esta ley se utiliza para explicar, en primera instancia, la configuración económica de la estructura económica de una Jbrin acción social, pero también sirve para el análisis de fenómenos "culturales" donde se conjugan diversos componentes disímiles pertenecientes a diferentes culturas. En palabras de George Novack, se puede definir a la Ley de desarrollo desigual y combinado como una ley de aplicación amplia en el desarrollo histórico:

Tiene un carácter dual o, mejor dicho es una fusión de dos leyes íntimamente relacionadas. Su primer aspecto se refiere a las distintas proporciones en el crecimiento de la vida social. El segundo, a la correlación concreta de estos factores desigualmente desarrollados en el proceso histórico (Novack, 1974, pág. 8).

A partir de sus fundamentos, se puede entender el concepto de "razón eurocéntrica" manejada por el postcolonialismo como expresión de la razón instrumental para el caso de Latinoamérica. Ésta se constituye como un telón de fondo de las ideas de los filósofos europeos, componiendo una noción que implica a exponentes notablemente diversos; de Descartes a Kant, de Hegel a Marx. Enmarcándose en la crítica de la modernidad y de la dominación colonial se empeñan en indagar la "razón eurocéntrica" inserta en el pensamiento de los filósofos occidentales. Viaña (2010, pág. 21) denuncia mediante citas textuales el indisimulado racismo de filósofos como Hegel, quien alude, entre otras cosas, la "inferioridad" de la cultura, geografía, incluso plantas y animales de los países periféricos respecto a Europa.

Indagar porqué filósofos como Kant y Hegel aparecen en ciertos lugares abanderando un racismo cínico debe tener el cuidado de no reducir las cosas a una crítica moral. Es precisamente el error en el que caen los indigenistas y los pensadores "críticos" latinoamericanos. La labor crítica en la filosofía, no debe contentarse con percibir el tufillo despectivo que desprende la filosofía occidental respecto a nuestro continente. Se debe cuidar que el núcleo de la cuestión, las posiciones de clase de la filosofía, no quede desplazado por prejuicios unilaterales como el "logocentrismo" griego, el racismo colonial, la "ontología moderna" o, para designar todo en un solo término, el eurocentrismo. Al respecto cabe decir que tanto aduladores de la modernidad como los detractores indigenistas empobrecen, cada cual desde su propio ángulo, el valor de la filosofía construida por pensadores nacidos en Europa. Aquella generación de pensadores latinoamericanos y bolivianos (de Arguedas hasta Tamayo) que se forjaron intelectualmente ensoberbecidos por las corrientes europeas de la filosofía y la literatura, concibieron aquellas como la máxima creación del espíritu humano de la cual no cabía otra cosa que beberla e imitarla, a lo sumo adaptándola a la idiosincrasia de nuestros países. Miraban el desarrollo económico y cultural de sus sociedades en el espejo del desarrollo y avances europeos. Incluso Franz Tamayo, en quien no pocos quieren encontrar erróneamente el distintivo de la originalidad y la bolivianidad de su pensamiento, cayó víctima de lo que tanto criticó sobre todo en materia pedagógica y que Guillermo Lora lo extendió como norma a todos los exponentes de la "cultura nacional": el bovarysmo cultural.

Sin embargo, el registro desde el cual los teóricos poscoloniales evalúan la filosofía desarrollada en Europa, no resulta mas afortunado. Su planteamiento básico es profundizar, en base a la herencia histórica, las teorías locales que tienen el sello distintivo de los pueblos indígenas. Esta "renovación" profunda de la filosofía y el pensamiento latinoamericanos incorporaría o subordinaría los aportes de la filosofía occidental siempre teniendo el cuidado de usar anteojos lo suficientemente apropiados como

para dejar lo estrictamente necesario una vez que se haya realizado la limpieza de todos los componentes o rasgos eurocéntricos ¹¹. Quizá fue el intelectual palestino Edward Said (1990, pág. 33) quien con mayor fulgor evidenció que los filósofos se enfrascan en discusiones sobre Locke, Humell ¹² y el empirismo sin tener en cuenta el nexo interno entre las doctrinas filosóficas clásicas y la teoría racial, la justificación de la esclavitud o los argumentos a favor de la conquista colonial. No obstante, ésta afirmación resulta parcial e incompleta si tenemos en cuenta que no se puede descartar

los aportes fundamentales de la filosofía "occidental" desechándolas a partir de una lectura de tono moralista que se deshaga de ella por completo. De esta forma razonan los marxistas cuando se niegan a invalidar el arte sólo porque están conscientes que las magnánimas obras literarias o arquitectónicas que nos deslumbran se asientan en una historia atroz de explotación y humillación de grandes masas humanas.

Una de las bases teóricas del socialismo reside en su comprensión dialéctica del significado de la filosofía burguesa, y en general de toda la filosofía anterior. Para uno de los eximios representantes de la tradición filosófica burguesa, Hegel, "la realidad, al desplegarse, se revela como necesidad". Esto implica aceptar la realidad en virtud de su necesidad histórica, o como dice Engels:

En el curso del desarrollo, todo lo que un día fue real se torna irreal, pierde su necesidad, su razón de ser, su carácter racional y el puesto de lo real que agoniza es ocupado por una realidad nueva y vital; pacíficamente, si lo caduco es lo bastante razonable para resignarse a desaparecer sin lucha; por la fuerza, si se rebela contra esta necesidad (1985, pág. 225)

Pero la filosofía hegeliana va a tener también un lado conservador:

11 Los indigenistas han ejecutado esta operación en el currículo de la nueva Ley educativa. En Filosofía para secundaria, el estudio de la filosofía "occidental" y todos los problemas que ésta ha desarrollado, prácticamente han desaparecido. En su lugar está el estudio de lo que ellos llaman "cosmovisión", que en realidad es lo que los indigenistas dicen que es la "cosmovisión andina". Incluso se ha priorizado la filosofía oriental (china e hindú). Suponemos porque está libre del pecado del eurocentrismo, esto aunque los indigenistas ignoren que la filosofía "occidental" no sería tal sino fuera síntesis de la filosofía oriental, árabe, egipcia, etc.

12 El filósofo escocés David Hume declaró alguna vez: "Tengo tendencia a considerar a los negros, y en general a todas las otras especies de hombres (porque hay cuatro o cinco tipos diferentes) como naturalmente inferiores a los blancos" (Hume, 1985, págs. 639-30)

Cierto es que también tiene un lado conservador, en cuanto que reconoce la legitimidad de determinadas fases sociales y de conocimiento para su época y en determinadas circunstancias; pero nada más. El conservadurismo de este modo de concebir es relativo; su carácter revolucionario es absoluto, es lo único absoluto que deja en pie (Engels, 1985, pág. 226)

¿Por qué clase de enfoque están dominados los Hegel y los Kant para afirmar, por ejemplo, que hasta los animales americanos son inferiores a los europeos?

La filosofía moderna tiene una línea de continuidad histórica e ideológica en sus tres grandes representantes: Descartes, Kant y Hegel. El primero es el filósofo burgués que, a la par que Colón "descubre" América, él "descubre" la subjetividad humana con su famoso "pienso, luego existo". O para tomar las palabras de Dussel, sin el hecho histórico de la conquista; el "ego conquiro" (yo conquisto), no hubiera podido realizarse la construcción teórica de la subjetividad; el "ego cogito" (yo conozco). Kant, por su lado, es el filósofo incompleto de una burguesía todavía incompleta, porque ésta todavía no se ha apoderado de la totalidad del poder. La filosofía kantiana queda truncada principalmente por su conocida "cosa en sí", que representa la imposibilidad de la burguesía de apoderarse del mundo. Hegel completa el desarrollo porque es el pensador que con su sistema se ha apropiado de la totalidad de lo real, es el pensador de una burguesía que se ha apoderado de la totalidad del poder.

El desarrollo de la filosofía moderna se concibió alrededor de los intereses clasistas de la burguesía, pero esto no implica que pueda reducirse a ellos. Ni duda cabe que varios de sus aportes fundamentales pueden recabarse como valiosos aportes del intelecto humano a la sociedad actual como a las futuras. Allá donde los críticos indigenistas y posmodernos ven muestras de despreciable racismo, es mejor observar la relatividad histórica de éste como de todo el pensamiento humano hasta la fecha. Como diría Hegel la evaluación de los aportes filosóficos debe relacionarse con la necesidad histórica que deben cumplir en determinado momento.

La comunidad indígena ¿comunidad imaginada?

El concepto de comunidad manejada por el gobierno y el indigenismo ha transitado de una especie de idealización de las formas de organización económica, social y política de los pueblos indígenas al margen de su relacionamiento con las relaciones de producción e intercambio capitalistas, hasta llegar a una noción reciamente ambigua. Esto se demuestra en el manejo del concepto al momento de hablar de lo "comunitario" en la nueva ley de educación "Avelino Siñani - Elizardo Pérez". Allí la educación comunitaria aparece como una posibilidad no sólo en los sectores rurales -donde hay formas comunales presentes interrelacionadas con uno u otro repertorio de acción del capitalismo- sino en los mismos núcleos urbanos. El denominado enfoque educativo socio-comunitario del indigenismo se puede entender de dos formas; 1) que la educación comunitaria puede practicarse incluso por los empresarios propietarios de colegios privados que son actores de la administración y gestión del proceso educativo, 2) que el término "comunidad" puede ser tan amplio como vacío; así, al tiempo que puede representar tanto las prácticas sociocomunitarias indígenas como las formas de cooptación de las organizaciones populares por parte del Estado burgués, un enfoque indistinguible de aquel que está presente en la Ley de Participación Popular del neoliberalismo.

No sólo entre los representantes y defensores del indigenismo contemporáneo, sino también entre todas las corrientes que pretendieron colocarse a la vanguardia de los movimiento "étnicos" a nivel internacional -como por ejemplo algunas corrientes políticas del movimiento negro- surgió la idea de sustituir el concepto reduccionista de clase por uno más conveniente: comunidad. Tanto las comunidades ancestrales situadas y dispersas en el altiplano como su transposición citadina, las "formas" comunitarias de resistencia y organización, como las juntas de vecinos en El Alto, se consideran los espacios de mayor relevancia para desarrollar la lucha contra el sistema social. Claro está que en el papel constructor de estas comunidades se adjudica una vital importancia a la cultura:

...las identidades colectivas, expresadas mediante 'raza', comunidad y localidad, son, aún con toda su espontaneidad, medios poderosos de coordinar la acción y crear solidaridad. La cultura "tradicional" construida se convierte en un medio... de articular la autonomía personal y el fortalecimiento colectivo (Gilroy, 1987, pág. 247)

Tal cual están hoy dadas las cosas, sería completamente equivocado ignorar la importancia de los patrones culturales que ofrecen identidad colectiva al movimiento indígena-campesino como a todo el movimiento obrero-popular. La recuperación de la resistencia indígena por más de 500 años, así como la rememoración de las grandes luchas de Tupac Katari, Zarate Willka y otros, es un elemento importante en el objetivo de fortalecer la subjetividad revolucionaria que impulse la movilización política del movimiento obrero y popular. Pero así como la recuperación de esta tradición simbólica ofrece importantes ventajas, el hecho de basarse exclusivamente en ella comporta graves peligros. Uno de ellos el movimiento indígena ya los está pagando caro. Evo Morales y el MAS cabalgaron sobre un discurso elaborado de una manera tal que las reivindicaciones indígenas -abstractamente hablando- se usan para posibilitar desde el poder político la emergencia económica y política de una burguesía culturalmente chola e indígena, igualmente explotadora y antinacional como la k'ara. No se puede realizar el centramiento estratégico en la cultura indígena sin proceder a borrar las diferencias de clase.

El otro grave peligro es que el discurso culturalista que supuestamente persigue unificar, en la práctica también divide. La experiencia boliviana, de una separación de ciertas capas de la clase media urbana respecto al gobierno del MAS se ha relacionado a elementos de prejuicios racistas, pero también con una defección impulsada por un discurso de claros rasgos etnocéntricos y dogmáticos. Esta política que en la práctica tiende a la división de la movilización de los explotados, se la debe superar a través de consignas que la unifiquen, tal cual sucedió en la *Guerra del agua* en Cochabamba, donde detrás de la consigna de expulsión de la transnacional que quería la propiedad privada de la administración de este recurso vital, se logró conformar un poderoso movimiento urbano y rural que dio el primer batacazo a la "globalización" en plena fiebre neoliberal. De aquí se puede concluir, por ejemplo, que hay una relación inversamente proporcional entre la lucha de clases y la intensidad del racismo en una formación social. Cuando las movilizaciones populares resuelven exitosamente sus demandas, existirá una mayor confianza en la organización propia de los explotados y se reducirán las diferencias en su interior. Cuanto más disgregado y menos organizado se encuentra la movilización popular, mayor es la posibilidad de que germinen prejuicios reaccionarios -inyectados por el sistema- como el racismo. Insistimos en que no se trata de descartar una cultura de resistencia capaz de unificar a los explotados en un mismo frente contra el sistema capitalista que crea distintas formas de opresión (cultural, racial, sexual, etc.). Creemos más bien que dicha cultura no puede de ninguna manera estar limitada a una en especial, su horizonte de construcción debe estar establecido en función de la estrategia política. Para el socialismo, se trata de generar una cultura

revolucionaria en el movimiento obrero-popular capaz de aglutinarlo alrededor de la destrucción revolucionaria de un sistema global como el capitalismo y sustituirlo por la sociedad de los trabajadores libres.¹³

Cuando se trata de analizar la problemática de la comunidad relacionada a la cuestión agraria en Bolivia, es decir colocada en su materialidad, tampoco se puede decir que el marxismo latinoamericano se haya caracterizado por ignorar la cuestión. Con toda seguridad se puede afirmar que la lectura marxista de la comunidad, inaugurada brillantemente por José Carlos Mariátegui, supera con creces a los embustes académicos de moda, como los de García Linera, para quien el papel de la comunidad está fundado en su uso destinado a forjar un "nuevo tipo" de modernidad en Bolivia, lo que significa desarrollar un ideal de desarrollo capitalista con características plurales y diversas en lo que respeta a la estructura económica. Planteamiento que históricamente es una repetición variada del proyecto nacionalista, sólo que en grados más modestos, inofensivos y vulgares. Por su lado, Mariátegui iniciaba una lectura creativa en la sociología latinoamericana al considerar a los factores y prácticas socio-comunitarias de las naciones indígenas como elementos de socialismo práctico. El rescate y valorización teórica que hace el marxista peruano de estos factores se distinguen claramente del nacionalismo indigenista como del nacionalismo mestizo, ambos de contenido burgués. La diferencia con el indigenismo reside en que Mariátegui no apuntala estos factores para plantear una suerte de retorno al incario, como lo hace el indianismo de Reynaga,

tampoco para plantear la convivencia recíproca entre "comunidad" y capitalismo en una sociedad plural, tal como procede la vertiente posmoderna del indigenismo. En cuanto al nacionalismo de contenido burgués, como el MNR del 52, Mariátegui no ve en el campo la necesidad de una reforma agraria liberal que reparta la tierra como una forma transicional hacia la modernidad capitalista. La reivindicación de los elementos de socialismo práctico presentes entre las naciones indígenas responde, en el mismo sentido de las valoraciones sobre la comuna rusa que realizó Marx en sus cartas a Vera Zasulich: un móvil presente en las relaciones sociales de los indígenas hacia la revolución socialista.

La propiedad colectiva de la tierra, era la forma predominante de propiedad en todos los pueblos indígenas de esta parte del continente. Las relaciones sociales, políticas y culturales que se configuraron

¹³ *Tampoco se puede pensar en una cultura de clase del proletariado, partiendo de una mala interpretación de la idea de que el marxismo considera a la clase obrera como el principal sujeto revolucionario. En debate contra una corriente a favor de la "cultura proletaria", Troish, observó lo erróneo de la idea y lo perjudicial de su sustento, en tanta que al proletariado es una clase que no le interesa imponer a la sociedad su cultura, sino liberarla de toda opresión de clase.*

de acuerdo a este basamento material, formaron la *comunidad*. Sin embargo, esta comunidad tuvo diferentes mutaciones incluso antes y durante el dominio semi-continental que ejercieron los Incas, realizándose una

absorción por parte del régimen incaico de este núcleo social, como Guillermo Lora anota:

Tanto las comunidad agraria como el ayllu fueron adoptados por el incario de otras organizaciones anteriores. En esta nueva etapa sufrieron profundas transformaciones que tendían a debilitarlos. Se puede decir que se trataba de una etapa intermedia entre la propiedad colectivista y la individual. La transformación más importante en el derecho de la propiedad consistía en el reparto periódico de la tierra en parcelas individuales que eran entregadas en usufructo por toda la vida; la reforma [realizada por el inca, VMM] no alcanzó a modificar el uso colectivista de los pastos, de las aguas y de las tierras destinadas al Inca y al culto. (Lora G. , 1996, pág. 41)

Las mutaciones históricas de la comunidad siguieron desarrollándose a partir de las combinaciones económicas, sociales y culturales con otras formas de producción e intercambio, guardándose como característica fundamental de estas mutaciones la subsunción de la comunidad en otras formas de producción hegemónicas. Esto precisamente sucedió durante la colonia, durante el período republicano y esto sigue sucediéndose en nuestros días.

Enfoques como el de García Linera y su observación de la existencia de varias "civilizaciones" en un solo país o la condición "multisocietal" de la que habla Luis Tapia, se diferencian esencialmente de la teoría del desarrollo desigual y combinado explicitada por Trotsky, en que los primeros describen una realidad múltiple casi sin puntos de contacto entre sus factores ¹⁴, para la teoría marxista, en cambio, se trata de un todo donde las partes se condicionan mutuamente, pero bajo la hegemonía del capital.

14 García Linera ahora en su calidad de vicepresidente no se cansa en insistir que el Estado Plurinacional debe potenciar las formas comunales e ir devaluando de apoco las formas capitalistas, como si se tratara de una granjero que da de comer a unas gallinas para engordarlas y a otras las deja enflaquecer En la letra, este tipo de concepciones niega metafísicamente ente la estrecha interconexión entre ambas, pero en la práctica se traduce en una franca política burguesa de respaldo a las formas privadas, sobre todo a la gran propiedad.

Como sostiene Marx, a propósito de la combinación de formas de producción bajo la hegemonía de una de ellas;

En toda forma de sociedad es una determinada producción y sus relaciones las que asignan a las demás producciones y sus relaciones rango e influencia. Es una iluminación general en la que se mezclan los restantes colores y que modifica sus tonalidades específicas. Es un éter especial que define la gravedad específica de todo lo que existe en él (Marx, 1978, págs. 108-109)

Rossana Barragán (1985) habla de un "modelo comunitario mercantil" para analizar la forma en la que los ayllus de la región cochabambina de Mizque se insertaban funcionalmente al mercado interno creado por la Colonia durante el siglo XVII; donde al tiempo que los campesinos efectuaban colectivamente la producción (trabajo comunitario), cubrían con los excedentes las presiones fiscales tributarias que les asignaba la administración colonial.

Ya durante la república, un mayor ritmo de "modernización" del país a consecuencia de las reformas liberales desplegó una política agresiva en contra del patrimonio territorial y cultural de las naciones indígenas. En el Oriente boliviano las reducciones y territorios comunitarios fueron diezmados por distintos procesos productivos de tipo mercantiles como la explotación del caucho o el crecimiento de la frontera agrícola de la mano de la gran propiedad agroindustrial, otro tanto sucedió y sucede a partir de la explotación maderera que incorporó métodos técnicos avanzados de explotación de ese recurso. Todos estos procesos en distintos niveles y etapas históricas constituyen una devastación intensa de las culturas indígenas en esa región del país. En lo que respecta a la parte de occidental, también llamada de "tierras altas", los territorios indígenas han sido también sometido a presiones bajo el mando del capital que están logrando desestructurarlos aunque en base a modalidades diferentes. La imposición de formas privadas ya sean de propiedad, de trabajo, de circulación de la producción ha tenido un doble efecto; en primer lugar ha sujetado a las formas comunales de propiedad a un proceso de destrucción y un consiguiente desplazamiento a las zonas más altas y áridas, y por otro lado, las ha subsumido al dominio capitalista, donde se realiza una combinación compleja entre formas de propiedad comunal con procesos de trabajo individual-familiar o con una mercantilización progresiva de la tierra y otras múltiples interrelaciones entre formas de propiedad, de trabajo, de organización político-institucional, con repertorios culturales, etc.,

pero siempre tomando en cuenta que éste desarrollo heterogéneo de la realidad agraria está conducida por la penetración del capitalismo y conduce a una subsecuente degradación de las formas económicas, sociales, políticas y culturales comunitarias.

Se puede ver que la posición del marxismo revolucionario, respecto a su visión comunidad indígena está sustentada de dos formas que no tienen nada que ver con un desprecio eurocéntrico hacia la misma. En primer lugar la lucha por la colectivización de la tierra, que desde el pasado se ha presentado en la lucha de las naciones indígenas como la defensa de la propiedad comunal en contra del despojo realizado por la colonia, por la república burguesa, incluido el "estado plurinacional" y como la necesidad de expropiar los latifundios para convertirlos en propiedad social así como desarrollar, en el marco de las medidas socialistas del futuro Estado obrero, el tránsito hacia la colectivización de la pequeña propiedad parcelaria. El énfasis respecto a la cuestión de la propiedad comunitaria es esencial no sólo por el valor histórico que tiene, es parte del programa de la revolución socialista, sino que entronca con las aspiraciones culturales y políticas de los indígenas y facilita la incursión de la política obrera en el imaginario simbólico de las naciones indígenas.

En segundo lugar, la respuesta revolucionaria de la autodeterminación de las nacionalidades indígenas entendida como la constitución de estados soberanos -si así lo deseasen- por parte de las naciones indígenas después de la constitución del estado socialista, es una respuesta infinitamente más categórica al problema nacional y cultural de éstas, que los experimentos culturalistas, que no superan ni siquiera el liberalismo, realizados por el indigenismo en Bolivia a través del gobierno del MAS.

El instrumento de la descolonización, el Estado plurinacional

Se supone que el Estado plurinacional significa la conformación de un estado aglutinados de las diferentes naciones coexistentes en el territorio, funcionando como el mediador entre ellas y posibilitando la construcción de una integralidad "plurinacional", algo así como la materialización del sofisma "unidad en la diversidad" importado a Bolivia por los neoliberales. Lo irónico aquí es que pocos intelectuales, incluidos los de derecha que gustan exhibirse como la encarnación más pura de los principios liberales, no se percataron que la propuesta del MAS es liberalismo recalentado.

Tradicionalmente el liberalismo absolutizó la idea de Estado como entidad representante de la unidad de un país, cuya es misión debe ser aplacar sus contradicciones internas. A esta habitual lectura liberal, el marxismo opuso una teoría del Estado en la cual éste queda imposibilitado realmente -y en último término- de realizar esta represión y aplacamiento todo porque históricamente, él mismo es originado por esas contradicciones. En Bolivia, parte fundamental de esta ruptura entre Estado y sociedad reside en la debilidad de la burguesía nacional, quien no pudo materializar la unidad de un país cuya estructura social está signada por la profundidad de los desgarramientos sociales y por la manera en la que fue incorporada a la economía capitalista; a partir de la penetración del capital extranjero que llegó a subalternizar incluso a la clase dominante nativa, quien no pudo realizar plena y eficazmente el Estado-nación. La compleja y dramática historia de nuestro país es la constatación de que la unidad entre "Estado" y "Nación" no depende del guión que ponemos al medio cuando escribimos las palabras. El indigenismo contemporáneo basó su respuesta política a este problema histórico insistiendo en la necesidad de construir un solo Estado pero pluralizando el segundo término. Ya no se habla de "nación" sino de "naciones".

Este Estado plurinacional, más allá de los calificativos nominales y las condiciones jurídicas que se ha impuesto se asigna a sí mismo el deber de conciliar su exaltación de las culturas originarias y, paralelamente, cumplir la misión básica, si es que quiere sobrevivir, de mantenerlas a raya. En otras palabras, al tiempo que el Estado plurinacional es resultado de la emergencia de la energía étnica de los indígenas, que tienden a disgregar el Estado y la "nación", debe aplacar dentro de límites precisos éstas energías. El éxito o fracaso de semejante tarea depende de la capacidad de este Estado en convertirse en integral. No en el sentido nominal y superfluo con el que se acaramela García Linera, sino en el sentido real e histórico del que habla Gramsci; un estado que para aprehender a la sociedad civil conjugue coerción y consenso, o sea consiga hegemonía. Pero un Estado logra hegemonía sobre bases materiales específicas, la debilidad institucional en Bolivia es el rasgo más expresivo del carácter atrasado de su economía y la condición semicolonial de su Estado, que es tal por ser un instrumento de penetración del capital financiero imperialista ¹⁵.

15 Un error característico en las apreciaciones sobre el Estado plurinacional, en el que incurren tanto lo apologistas como los críticos de derecha, es analizar al Estado como un ente abstracto separado de la llamada sociedad civil. Un ejemplo a(, ello es el análisis de Komadina (2009), quien caracteriza el nuevo diseño estatal como un "régimen híbrido" (pág. 103) que en los hechos ha configurado instituciones liberales, republicanas y comunitarias. Según la idea que estamos defendiendo en este libro, esta "hibridación" es una suerte a(, posmodernismo jurídico que fiorinalmente, expresa el carácter combinado de la estructura social, política y cultural del país, pero en la cual se sobrepone, estructural y superestructuralin ente hablando, la hegemonía

Los recientes conflictos sociales en Bolivia ya arrojan una evaluación seria del nuevo Estado y de sus posibilidades. Éstos conflictos nos muestran a los "pueblos indígena-originario campesinos" como la base del Estado plurinacional pero al mismo tiempo como las fuerzas que amenazan con destruirlo. Hasta ahora el ejemplo más gráfico es el del TIPNIS, donde el Estado debe elegir entre los derechos de los pueblos indígenas, los derechos de la "madre tierra", todos consignados en la nueva Constitución y el respeto a la inversión privada nacional y transnacional, el derecho a la propiedad de los campesinos, que también están reconocidos en la carta magna. Por otro lado, la nueva composición autonómica del Estado, la salida formal que ofrecieron el MAS y la clase dominante al grave problema de la existencia de tendencias centrífugas en el país fue la de constituir autonomías en diferentes niveles territoriales que canalicen una mejor distribución de los recursos. Lo que ha sucedido hasta la fecha es la proliferación de batallas entre distintas entidades de diferente jurisdicción (entre departamentos, entre municipios, incluso entre distritos) por la captación de recursos. Lo interesante de estos conflictos, generalmente por linderos, es que no se desenvuelven como pelea entre los actores directos (una de las consecuencias' más peligrosas y reaccionarias de las autonomías), sino que se dirigen como demanda al Estado, que no ha borrado de la subjetividad de las masas el rasgo histórico de su incapacidad.

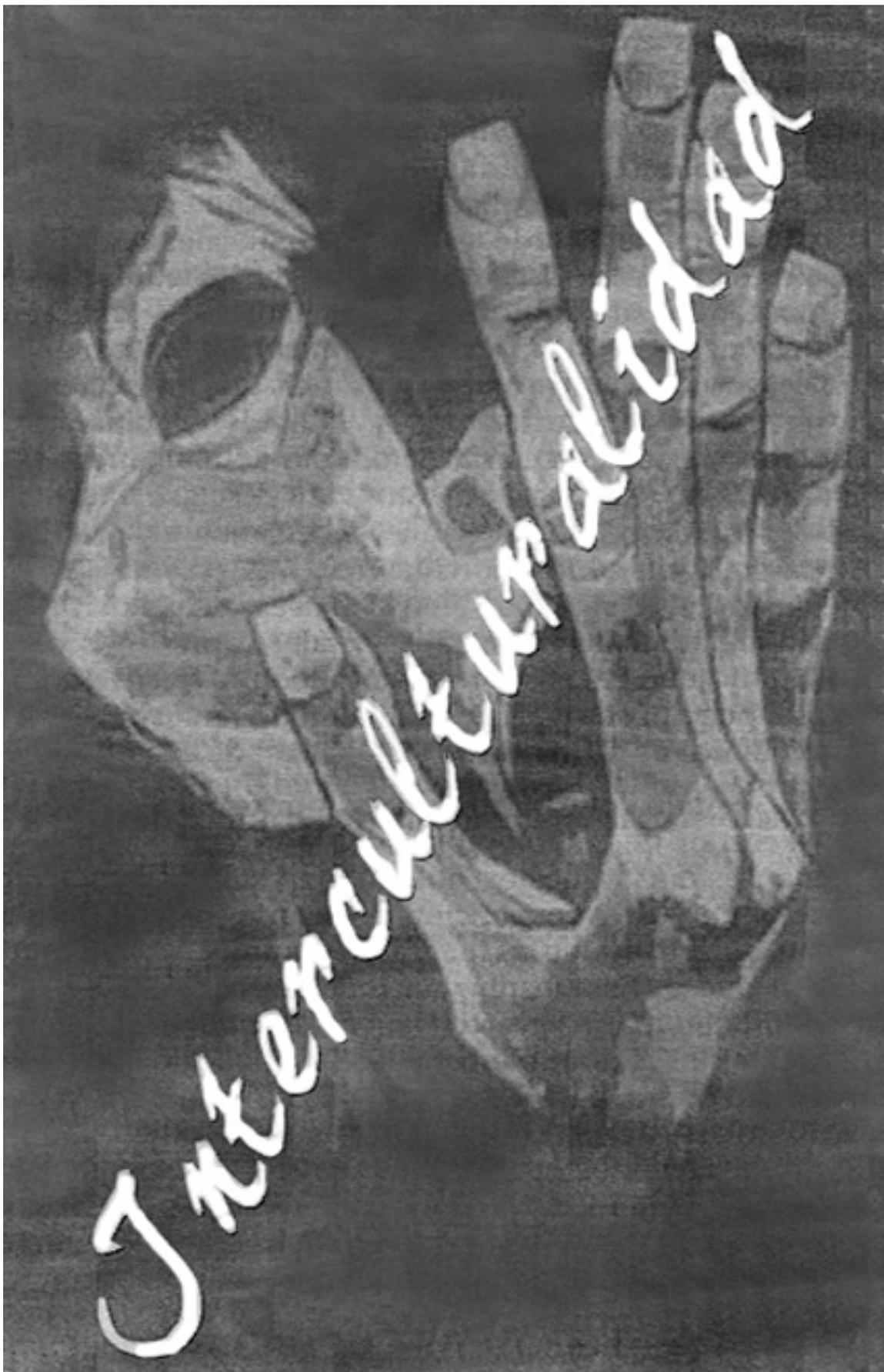
Al mismo tiempo, la manera en la que las reformas del MAS han redistribuido el poder entre las distintas culturas se da fundamentalmente a través de las autonomías indígenas. Presentadas como una manera de democratización del poder, este tipo de descentralización, tal como se lo presenta desde el gobierno, oculta el hecho de que en tanto sigan vigentes relaciones sociales desiguales que producen poder social y político a favor de la clase dominante, las autonomías (indígenas y departamentales) serán una vía para descentralizar el poder en manos de esa clase dominante explotadora y racista.

En todas estas muestras de desgarramiento social que se están dando y que proseguirán el futuro de manera ampliada, está develado el carácter instrumental del Estado, esto es, su naturaleza de clase. La ficción jurídica de la "igualdad" de los ciudadanos al margen de su condición social y cultural, y también la ficción de la "reciprocidad" en el relacionamiento de culturas, se hace añicos una vez que la sociedad despierta las contradicciones latentes y obliga al Estado a posicionarse a favor de uno de los bandos en conflictos en relación a su contenido de clase. Por eso, las contradicciones que están desgastando el "proceso de cambio" no son para nada creativas -como cree el vicepresidente- sino mas bien la expresión explosiva de la caducidad de las relaciones sociales capitalistas y de un Estado que las sostiene y no puede ni

capitalista.

desgastarlas poco a poco ni socavarlas gradualmente, puesto que su razón de ser es fungir como el guardián de ellas.

El Estado plurinacional es tanto para el más conservador de los miembros del MAS, como para sus disidentes más radicales, una entidad sin contenido de clase definido. Su concepción de Estado se basa en un campo abierto donde las fuerzas se disputan hegemonía, de ahí que el Estado plurinacional se convierte en la oportunidad para revertir la correlación de fuerzas entre las clases dominantes y los "grupos subalternos". De esta manera, bajo una sola y misma idea de Estado, los "críticos" del MAS plantean sus discrepancias a lo sumo en términos cuantitativos. Unos y otros parten de la idea común de la democracia como plataforma fundamental de todo proyecto de democracia, que mal adornada como democracia "plural", es una democracia burguesa.



II

Interculturalidad

El término "interculturalidad" se empezó a usar en el ámbito educativo a inicios de la década del 80 y se generalizó a diversas disciplinas. En Bolivia su ingreso fue a través de la Ley de Reforma Educativa del Banco Mundial a mediados de los noventa.

Tanto en el plano nacional como internacional, el interculturalismo pasó por dos etapas. En la primera estuvo vigente bajo el término de *multiculturalismo*, llegó al "tercer mundo" como una transposición de las políticas estatales de las naciones imperialistas para apaciguar sus conflictos "culturales" internos y se contextualizó con el mismo espíritu en los países atrasados. Los estados imperialistas como el de EEUU validaron la multiculturalidad desde el momento en que la migración masiva había traído como una de sus consecuencias la persistencia de las identidades culturales que la cultura dominante no podía amoldar del todo en el "modelo americano de vida" y por ende, fijar patrones culturales unitarios. La segunda etapa rescata más el concepto de interculturalidad y abandona el de multiculturalismo denunciándolo como una política de segregación positiva. En sus vertientes más radicales, el proyecto intercultural refiere a la necesidad de construir convivencia cultural sobre la base de la igualdad social y una reimplementación institucional que permita la misma. Políticamente, radicales de la interculturalidad y conservadores del multiculturalismo sólo van a poder diferenciarse en relación a la actitud que asuman respecto a la necesidad -o no- de acabar con el sistema capitalista en su conjunto a través de métodos revolucionarios.

Dado su consenso intelectual -al menos en las esferas académicas- centraremos nuestra crítica al término interculturalidad, y prestaremos especial atención a las corrientes más radicales, que han venido a denominarse "proyecto de interculturalidad crítica". Procederemos también a una breve revisión de la noción de intraculturalidad presente en la nomenclatura oficial del gobierno.

Vale la pena sin embargo detenerse a examinar algunas aristas de la categoría cultura, puesto que la problemática intra e intercultural debe abordarse por el lado de la cuestión esencial: cuál es el concepto que las corrientes sustentan sobre cultura.

El espinoso concepto de cultura

La izquierda culturalista justifica haberse centrado en el concepto porque dice estarle siguiendo pisada a las mutaciones del capitalismo contemporáneo. La notable relevancia actual de temas como los conflictos étnicos, las identidades sexuales, las configuraciones sociales resultantes de las migraciones contemporáneas, respaldan sus tesis. No obstante, sostener teóricamente la primacía del concepto cultura en relación a temas como las oleadas de migrantes de la periferia al centro capitalista no es un argumento convincente. No olvidemos que la clase obrera norteamericana que conquistó con duras luchas la jornada de 8 horas era estrictamente -tomando en cuenta la "nación de migrantes" que era EEUU- una clase pluricultural ¹⁶. Sin embargo, el hecho no conspiró para que tendencias internacionalistas y clasistas como el anarquismo y el socialismo lideren esta monumental lucha. Parece ser que las deficiencias y falencias teóricas del socialismo se reprochan siempre y cuando haya de por medio una derrota política. Por lo menos hasta ahora no abundan los reproches al socialismo y anarquismo de principios de siglo XX "haber descuidado" el aspecto cultural del vigoroso movimiento obrero estadounidense o argentino, ambos alimentados por una masa importante de migrantes de diversas naciones.

Ya dijimos más arriba que el traslado de las preocupaciones políticas hacia el terreno de la cultura tenía como correlato el desplazamiento del sujeto clasista para transferirlo por uno étnico. En Latinoamérica este traslado de las preocupaciones teóricas de la izquierda fue justificado por la presencia fundamental del racismo como una forma "estructural" de dominación. Tal como nos presentan el fenómeno, el racismo es un componente central desde donde se configuran las relaciones económicas, sociales y políticas. Una afirmación que desde el marxismo podemos suscribir con algunos reparos.

¹⁶ La gran manifestación del Iro de mayo de 1886 realizado a escala nacional en EEUU (el primer primero de mayo de la historia), compuesta de 340 mil trabajadores. Esta poderosa movilización unió codo a codo no sólo a trabajadores migrantes provenientes de distintas partes de Europa, sino también a los trabajadores negros junto a ellos.

El capitalismo sustenta las bases económicas y sociales del racismo desde dos puntos de vista: en primer lugar, como una necesidad material que requiere la estructura económica, por ejemplo porque el capital emplea fuerza de trabajo abaratada (puede ser mano de obra migrante o a través de la deslocalización de empresas de los países industrializados para instalarlas en la periferia) de la que extrae beneficios económicos mediante plusvalía absoluta y relativa, inaccesibles si recurre a las condiciones locales normales. En segundo lugar, y esto es más importante para la lucha de clases, el capitalismo precisa del racismo como un soporte ideológico capaz de justificar la anterior situación. Para el caso de la migración ya mencionado, la conformación de una clase trabajadora dividida entre "nativos" que trabajan dentro de la legislación laboral vigente y migrantes que trabajan en "negro" permiten el fraccionamiento del proletariado sobre bases raciales, más aún si éste se asienta en ciertos puestos que ocupan "nativos" y migrantes en la división técnica del trabajo (trabajos cualificados y no cualificados). Tal segmentación se ofrece en dimensiones gigantescas en el plano mundial en tanto la clase trabajadora encuentra distintos niveles de dificultades para su organización por las duras condiciones que imponen los emporios transnacionales. Marx hacía los siguientes comentarios respecto a las divisiones "raciales" y "culturales" entre "nativos" ingleses e inmigrantes irlandeses en el movimiento obrero de Inglaterra, haciendo énfasis en la importancia de la lucha por la autodeterminación de Irlanda como una tarea prioritaria de la clase obrera inglesa:

Cada centro industrial y comercial de Inglaterra cuenta con una clase obrera dividida en dos campos hostiles. Los proletarios ingleses y los proletarios irlandeses. El trabajador inglés normal odia el trabajador irlandés, al que ve como un competidor que empeora su forma de vida. En relación con el obrero irlandés, se siente como un miembro de la nación dominante y se convierte en una herramienta en manos de los aristócratas y capitalistas de su país contra Irlanda, reforzando así el dominio de aquellos sobre sí mismo. Celebra los prejuicios religiosos, sociales y nacionales contra el obrero irlandés. Su actitud hacia éste es la misma que la de los «blancos pobres» contra los «niggers» [negros, VMM] en los estados ex-esclavistas de los Estados Unidos. El irlandés le paga con la misma moneda. Ve en el obrero inglés un cómplice y una herramienta estúpida

del dominio británico en Irlanda. La prensa, el púlpito, las revistas cómicas, en pocas palabras, todos los medios a disposición de la clase dirigente mantienen a este antagonismo artificialmente vivo. Este antagonismo es el secreto de la impotencia de la clase obrera inglesa, a pesar de toda su organización. Es el secreto mediante el cual la clase capitalista mantiene su poder. Y esta clase es plenamente consciente de ello (Marx & Engels, 1965, págs. 236-7)

En todos los casos, nos estamos refiriendo a que el racismo es una construcción ideológica de la clase dominante, en este caso la burguesía, para fortalecer su dominio clasista sobre la sociedad; el objetivo es conseguir beneficios de la representación social del racismo y justificar la explotación al tiempo de disgregar las fuerzas de la clase trabajadora por medio de su división a partir de prejuicios raciales y culturales. En este sentido, la preeminencia adquirida por el concepto de cultura en las ciencias sociales y particularmente en gran parte de la izquierda, resulta menos una fortaleza que una debilidad política.

La política intra-intercultural parece asentarse en buenas intenciones más que en una rigurosidad científica al momento de proponer términos como cultura. La intención de los estudios culturales de abarcar un conjunto de factores ahora conocidos como "culturales" para complejizar el análisis de los fenómenos sociales resulta, desde una perspectiva histórica, tanto una conquista de la teoría como un estancamiento con jalones de retroceso. La razón es que en determinado momento, en manos de ciertas corrientes, la cultura ha cobrado connotaciones excesivamente amplias y por ello se ha tornado ambigua. Y la ambigüedad, por lo menos desde el punto de vista político, resulta hartamente peligrosa ya que generalmente está acostumbrada a llevar agua al molino de la reacción. Pero por más esfuerzos que haga la mente humana en escaparse de la realidad por medio del pensamiento y de los conceptos que construye, al punto de querer formar una "otra" realidad paralela, su empresa queda frustrada por el simple hecho de que la mente actúa siempre echando mano de los objetos que le eyecta la realidad material. Quizá no encontremos casos más paradigmáticos al respecto que las nociones de intra e interculturalidad.

No resulta exagerado pensar que el proyecto intrainter-cultural aparece bloqueado ni más ni menos qtw por el mismísimo concepto de cultura que sustentan. En la tradición antropológica, el campo donde mIII, uso de hecho del concepto, se puede ver que desde Franz Boas, pasando por Marvin Harris hasta rematar en Clifford Geertz, está latente una

noción de cultura entendida como unidad implícitamente delimitada cuya lógica interna de funcionamiento, determinada por su composición estructural, es el mecanismo donde se originan y decretan la acción individual y colectiva.

El concepto de cultura adquiere significados de acuerdo a tareas de investigación específicas. La antropología, por ejemplo, armó el concepto en relación a los iniciales estudios sobre los "pueblos primitivos" (Neufeld, 2001). Curiosamente, esta especificidad no ha inhabilitado la posibilidad de usar el término de una manera ampliamente general, tanto que en ciertos casos cobra demasiada opacidad. Hasta casi valdría la pena decir que no sirve de nada por su poca utilidad para designar concretamente un fenómeno de la realidad humana. Pero como apunta Edward Thompson, hay otros términos como "política" que son también amplios y utilizados en contextos tan distintos que puede adquirir significaciones ampliamente variadas. Paradójicamente así como la idea de cultura puede adquirir una abundante gama de significaciones, tanto que puede nombrar todo y nada al mismo tiempo, también consigue ser reducido y corre el riesgo de perder riqueza y cobrar notoria unilateralidad. En esta especie de entrampamiento respecto a la idea de cultura, el primer paso para superarlo consiste en ir más allá tanto de las nociones excesivamente amplias donde el concepto pierde utilidad, así como de las excesivamente rigurosas que empobrecen la noción (Eagleton, 2001)

Básicamente, se pueden agrupar en tres los sentidos que ha tomado la palabra cultura durante la modernidad (Williams, 2000). En primer lugar, a partir de sus raíces vinculadas al trabajo en el mundo rural, el término cultura adquirió una significación de prácticas que "cultiven" el espíritu, refinamiento intelectual y moral, en una palabra, algo así como "civilidad". Posteriormente, el concepto se extendió en (dimensiones sociológicas, usándose como sinónimo de la palabra civilización, es decir como parte de aquello que nombra procesos sociales, que apuntan al progreso material, intelectual y moral. Esta equiparación entre civilización y cultura está directamente relacionada con el optimismo de la Ilustración y su consabido culto al progreso y al desarrollo.

Paradójicamente, el tercer sentido que históricamente adquiere la palabra cultura en el curso de la modernidad es uno en el que se contrapone a cierta forma a civilización. Si antes eran conceptos aliados, casi hermanos, después resultaron enemigos. Este sentido crítico surge principalmente en las corrientes liberales pre-marxistas con cierta vinculación con las corrientes utópicas del socialismo, que se posicionaron antagónicamente a las primeras consecuencias de un germinal imperialismo que actuaba en nombre del progreso y la civilización. Al interior de estas corrientes se incubaba también un pesimismo profundo que será una característica

importante del movimiento intelectual a fines del siglo XIX. Una de las implicancias de este giro conceptual del término tendrá que ver con la concepción de cultura como una forma particular de vida. Asistimos a la primera reacción contra el universalismo de la Ilustración, la reivindicación -en contra del linealismo histórico- de peculiares leyes de evolución para cada cultura y la atención a la cultura y tradiciones populares, en una palabra, un antecedente con una distancia de casi un siglo, del posmodernismo, siendo el hilo de continuidad entre ambos un romanticismo que exalta lo exótico y el potencial utópico de las culturas "primitivas". Se configura de este modo la paradójica semántica de cultura, como sinónimo de la civilización capitalista pero también en contra de ella.

Quizá una de las más valiosas conclusiones que se, pueden extraer de la evolución del concepto cultura, es que en su desarrollo y variación, es algo más que un sistema de significados y valores compartidos de los que emanan productos simbólicos y materiales. Una cultura también es un escenario donde se ponen en conflicto elementos antagónicos, que recoge recurso de los más variados lugares, cuya presión confluye en un "sistema" que no se parece en nada a un conjunto homogéneo. Esto pese a que en ciertas ocasiones el uso mismo del término "cultura" al aparentar una imagen de consenso oculta intencionadamente las contradicciones económicas, sociales y políticas (Thompson, 1980, págs. 18-19).

La cultura es siempre permeable a la influencia externa. La construcción de un núcleo o red de lo que ahora se designa como "cultura popular"; por ejemplo, se hace en el marco de la lucha de clases, esto es, de la pugna y los intercambios de los explotados con las imposiciones o diseños de la clase dominante. Para que la cultura de un grupo social se convierta de una generalidad abstracta, basada en la "producción de sentidos y significados", a una entidad concreta, debe basarse en el equilibrio de las relaciones sociales que establece ese grupo social con los demás.

Desde un punto de vista marxista, la cultura no puede ser reducida al ámbito de la superestructura, pero tampoco ser del todo insertada en la estructura económica. En tanto que la cultura está indisolublemente ligada a la actividad humana que concibe al ser humano social como constructor de su historia a través de la producción de sus medios de vida, también lo está con la producción simbólica, que se expresa fundamentalmente a través del lenguaje; al cual entendemos como una elaboración social de sentido y significaciones ligada a la actividad material práctica que produce objetos materiales, pero también representaciones sociales e individuales.

Lo que comúnmente se conoce como el despliegue de lo cultural, es decir el proceso y la realización de la cultura sobre la sociedad; organizando de determinada manera la actividad material y también produciendo obras de arte, ciencia, instituciones como los medios de comunicación, moda, etc., para el caso de las sociedades de clase, se da concretamente en lo que Gramsci denominó hegemonía. La instauración de la hegemonía de la clase que posee el poder económico y político, incluye el proceso de subordinación y dominación de toda la sociedad.

En tanto que la hegemonía esclarece la cultura dominante, no se puede confundir a ésta con toda la cultura. Las disímiles prácticas materiales de los diversos grupos humanos (clases sociales), crean espacios sociales y simbólicos con los que la cultura dominante, su hegemonía, se entrecruza combatiendo, reduciendo, integrando o neutralizando a las demás expresiones culturales.

Intraculturalidad o el encierro metafísico de la cultura

Como veremos en detalle más adelante, el término cultura genera grandes dolores de cabeza a los teóricos de la interculturalidad, pero más arriesgada todavía ha sido la incursión del indigenismo boliviano en la noción de intraculturalidad, cuyos sentidos expresan de manera más estática y osificada aun el congelamiento y rigidez conceptual que perpetran cuando hablan sobre cultura.

En la parte argumentativa del Currículo Base del Sistema Educativo Plurinacional presentado por el Ministerio de Educación, los autores presentan a la intraculturalidad como un proceso "multireferencial", esto es,

como un proceso de transmisión cultural i n t e r g e n e r a c i o n a l condicionada por los contextos Capítulo II - Interculturalidad históricos y geográficos, por la incorporación de elementos culturales apropiados, por la innovación de acuerdo a los cambios socioculturales, económicos y políticos, y el cambio que se genera a partir de las interfases culturales (2010, pág. 18).

Pese a que la intraculturalidad es presentada aquí como capaz de incorporar elementos "externos" de otras culturas, la línea rectora de la orientación es la linealidad en el desarrollo histórico la separación rígida de una a otra cultura, así como la homogeneización de las entidades culturales. Para que el término intraculturalidad pueda tener algún

funcionamiento, parece ser imprescindible que las culturas tengan que ser estancos coagulados perfectamente diferenciadas unas de otras. Sólo así se explica que en el mismo documento se manifieste como uno de los objetivos de la intraculturalidad el de la "afirmación de las identidades culturales y al desarrollo de la ciencia y tecnología propias" (pág. 19).

El tema en debate es que es imposible determinar, con la contundencia deseada por los indigenistas, hasta qué punto son propias de los aymaras las formas organizativas e institucionales de su cultura, que funde importantes raíces en sociedades anteriores como la Tiwanaku, que a su vez estuvo precedida por las culturas Wankarani y Chiripa. El panorama se complica todavía más si consideramos que la colonización española re-implementó instituciones y formas organizacionales indígenas, como la sucesión de los Mallku ¹⁷, promoviendo una hibridación de formas políticas entre lo "occidental" y lo originario, con el fin de sujetar a lo última a la corona española. Esto solo para mencionar una parte del recorrido histórico de transformaciones que sufrió la comunidad indígena y sus instituciones ¹⁸ en una de las nacionalidades: la aymara. De esta manera, la idílica e incontaminada "comunidad" indígena que nos muestran los indigenistas existe solamente en su imaginación. En la realidad no existen cosas como particularidades locales totalmente puras y encerradas. Los contextos locales son indefinidos y de márgenes borrosos, todos se amalgaman a través de sus fronteras permeables a múltiples influencias tanto que si uno busca su genealogía histórica nunca podrá encontrar un solo hilo que lo conduzca a la historia de la constitución de la cultura particular.

Hay todavía una manera en la que se presenta importante la tarea de la intraculturalidad, se trata del fortalecimiento de la cultura propia a través del conocimiento de lo que ella es, o como está de moda decir, de su identidad. Aquí el vínculo entre intraculturalidad y descolonización parece ser sólido; el objetivo es ahondar en la historia y el conocimiento "locales" de las culturas originarias con el fin de sensibilizarlas acerca de las tareas que debe cumplir su particular descolonización. A este argumento podemos presentar la

misma objeción. Pese a que existe el hecho evidente de las diferencias importantes entre la colonización española sobre los quechuas y la colonización inglesa sobre Irlanda, no es necesario que cada cultura se

17 Denominación de las autoridades políticas de una Marka (o provincia) aymara.

18 Otro dato importante del desarrollo histórico de las comunidades es la disposición de "reducción" ejecutada por el virrey Toledo, la cual consistió en el nucleamiento de poblaciones dispersas con el fin de facilitar los cobros y el reclutamiento de mitayos, que tuvo como consecuencia fundamental una importante modificación de la estructura organizacional de los ayllus.

encierre sobre sí misma para comprender el hecho de tal cuestión. Fue ese el espíritu que influyó en la Tercera Internacional dirigida por Lenin y Trotsky al convocar a la unidad de los pueblos colonizados del mundo contra el imperialismo. Ellos pensaron así porque la descolonización puede llegar siempre a través de ir más allá de las historias propias.

De esta forma, la lógica del "primero adentro, después afuera" que viene a plantear la intraculturalidad es un paso completamente en falso. La identificación de la propia cultura se halla en directa relación con el conocimiento de la visión de otro grupo sobre nosotros. Yo me identifico como quechua porque me percibo diferente de los aymaras. Esta idea es el puntapié inicial en el debate sobre la identidad cultural de los pueblos indígenas, ya que sus reivindicaciones identitarias se movilizarán a partir de la interiorización y la toma de conciencia sobre las formas en la que los opresores y colonizadores identifican, nombran y construyen su discurso sobre los indígenas en general.

La izquierda culturalista, al tiempo que fijó en la etnia su sujeto primordial puso en los primeros lugares de su plataforma la denominada política de la identidad. Una política que cuaja con la ambigüedad táctica y estratégica del posmodernismo, teoría que no explícita a favor de quién, de qué manera y contra quién debe aplicarse las reivindicaciones identitarias:

La política de la identidad es una de las categorías políticas más amorfas que pueden existir, rayando en lo inútil, pues abarca tanto a quienes quieren liberarse de los patriarcas tribales como a quienes quieren exterminarlos. Sin duda, este tipo de política difícilmente puede acometerla un posmodernismo que anda ocupado liquidando el pasado y el futuro en nombre de un presente eterno. (Eagleton, 2001, pág. 130)

Marcar una línea central de continuidad entre cultura e identidad, como la tarea central de las reivindicaciones indígenas, resulta políticamente nocivo para la izquierda en tanto que no diferencia a los grandes empresarios aymaras de los obreros aymaras y les brinda a ambos polos sociales la misma identidad, englobándolos en una esfera cultural y una simbología que termina instru mentalizánd ose a favor de los intereses materiales más poderosos.

La valoración de la identidad indígena, no es un tema de romanticismo reaccionario. Si lo que se persigue es, por poner un ejemplo, valorar los saberes ancestrales de las nacionalidades oprimidas, se debe proceder

a caracterizar el conocimiento acumulado de estas culturas desde el punto de vista de asumirlo como producto de prácticas sociales, siempre vinculadas a un desarrollo histórico determinado de las formaciones sociales originarias que no se forman ni progresan de espaldas a las demás, sino en estrecha combinación e hibridación con las mismas.

Las ilusiones de la interculturalidad

La exaltación del pluralismo por parte de la teoría posmoderna resuena fácilmente como una despolitización de las diferencias culturales. Cuando se ve a la pluralidad de culturas e identidades como un valor positivo en sí mismo, se olvida la heterogeneidad existente al interior de esas mismas culturas. Negar la homogeneidad cultural es reconocer, aún en minorías o subculturas, mecanismos de opresión sexual, racial o social que se ejecutan muchas veces sutilmente. No se debe olvidar además que no existe una sola cultura que sea pura y monolítica. Pero por encima de todo, la izquierda no puede dejar de saber que hasta la fecha, la cultura más heterogénea y plural conocida por la humanidad es un sistema generador de profundas divisiones sociales y de explotación irracional del hombre y la naturaleza, el capitalismo.

Los críticos de la interculturalidad, o mejor los proponentes de una "interculturalidad crítica", en el fondo no zanján ninguna de las interrogantes que se plantean y terminan por esconderse detrás de las dificultades con que tropiezan. La paradoja insoluble que traba el proyecto intercultural nace de su premisa básica. Ninguna tendencia al interior de este proyecto escapa a la concepción de que las culturas contienen una lógica propia de funcionamiento, una producción única y particular de sentido. La pregunta que no pueden responder los teóricos de la interculturalidad es cómo puede haber comunicación e intercambio entre dos peculiares e infranqueables formas de ver el mundo. Como alternativa a una situación tan embarazosa, Fornet-Betancourt (2009) decide realizar una gambeta al problema fundamental de su corriente y nos propone "deconstruir" el concepto de cultura. Sin embargo, termina duplicando la complicación, puesto que, como teórico de la interculturalidad, lo primero que tendrá que hacer es deconstruirse a sí mismo.

El hecho es que no se puede ocultar la tensión evidente al interior de esta corriente, la cual termina abortando su propio proyecto. Partir de la crítica al universalismo como una visión de cultura donde el todo determina las identidades particulares de las partes, les lleva irremediabilmente al otro extremo, es decir a la homogeneización de los elementos de una misma cultura, así como al problema del relativismo que impide toda

comparación y también todo intento de íter-relación entre culturas. El supuesto estructuralista que antecede a la interculturalidad, aquel que erige a la cultura como una estructura generadora de visión de mundo, convierte a esta última en un lenguaje intraducible dado que las cosmovisiones terminan siendo ínconmensurables ¹⁹.

La falacia de la inconmensurabilidad, no toma en cuenta que no es necesario fijarse en un punto especial para proceder a comparar dos culturas. No es necesario ser culturalmente neutral (aunque tal cosa en realidad no existe) para reconocer que los derechos conquistados por el movimiento feminista "occidental" son axiológicamente superiores a los valores nauseabundamente patriarcales de muchas culturas originarias. Las culturas se constituyen también a través de su posibilidad de mirar más allá de lo que son. Es decir la "comparación" misma es un proceso constituyente de la cultura. La identidad cultural de los indígenas laymes del norte potosino se configura gracias a su relación con los que no son laymes. Indudablemente, existen determinadas dificultades para traducir algo de una cultura a otra, pero no es imprescindible situarse estratégicamente en un punto neutral para hacerlo, del mismo modo que no se necesita del inglés para traducir del quechua al castellano. Pertenecer a una cultura no se parece en nada a estar dentro de una prisión, esto aunque nuestros barrotes no sean de hierro sino significantes simbólicos, que al final, por lo menos para los teóricos de la interculturalidad, terminan funcionando de similar forma.

Las deficiencias del proyecto intercultural bien pueden ser superadas por lo que el marxismo denomina *Ley de desarrollo desigual y combinado*, que opera también en relación a los elementos superestructurales de la sociedad. Tomemos como un ejemplo de esta composición heterogénea de prácticas simbólicas la famosa danza de "La diablada" ²⁰. Esta danza tiene sus raíces en milenarias en el mito de Huari, Supaya, la ñusta Wara y de la nación Urus. Con la imposición de la cosmovisión católica, estas divinidades se convirtieron en lo que la tradición cristiana se denomina demonios, los seres malignos que habitan el infierno. El resultado de esta hibridación es una particular danza donde se mezclan componentes tanto de la visión andina como occidental. Pero esta heterogeneidad de contenidos no confluye precisamente en un sincretismo feliz, en un producto intercultural, como quisieran ver los representantes de la actual iglesia católica e incluso algunos indigenistas contemporáneos, sino representa en el fondo la lucha cultural de los pueblos ancestrales

¹⁹ La inconmensurabilidad es un concepto manejado por el relativismo intercultural, el cual presupone cada cultura con límites visibles y delimitados. Donde sus atributos específicos terminan imposibilitando la equiparación de lógicas cualitativamente distintas.

²⁰ Nos basamos en los datos brindados por el investigador O. Sainz (Lora G., 2000)

contra sus opresores: en la diablada se representa al ángel, el cristianismo "civilizado", con su máscara blanca característica de los españoles y k'aras; por un lado, y por otro a los diablos (mineros hijos de la divinidad Thiula ²¹, hijos del demonio, salvajes, defendidos por otras divinidades como el Kuntur Mallku (cóndor) y el Jukumani (oso andino), todos ellos combatidos y castigados a su vez por el ángel español. Aunque cualquier interpretación de estas danzas folklóricas pueden ser discutibles, lo cierto es que significa la fuerte presencia de la cultura autóctona disfrazada sutilmente por la cultura del conquistador y en lucha contra ella.

Todo lo dicho no desdeña admitir que desde el punto de vista ético, **interculturalidad** es un término casi inexpugnable; así como lo son otros como "derechos humanos", "libertad", "igualdad", etc. Pero aun en ese ámbito la realidad social nos exige no subir demasiado hacia las nubes el concepto. Ética y políticamente, le decimos sí a la interrelación recíproca entre obreros argentinos e inmigrantes bolivianos. No opinamos lo mismo cuando los indigenistas invitan a extender este tipo de relación entre empresarios privados cruceños y aymaras o quechuas pobres. La terrenalidad de la lucha de clases nos obliga a distinguir a una y otra interrelación. Sólo un reaccionario incurable, oculto bajo el ropaje de un tolerante, puede predicar a los oprimidos convivir en reciprocidad con sus verdugos.

Analizado a partir de una mayor rigurosidad teórica, la categoría de interculturalidad tiene varias aristas que le restan crédito científico. Aun así, este hecho no permite desechar la necesidad de la tolerancia a las expresiones individuales y sociales culturales que son, por exigencia de la praxis social concreta, naturalmente diversas. Bajo el capitalismo, esta tolerancia de la política revolucionaria está en proporción directa de su función social e histórica y su papel relativo a la lucha por un mundo mejor.

La futura sociedad socialista no puede menos que plantearse de manera seria el ejercicio y la práctica ética de la interculturalidad. Para el caso de Bolivia la revolución nacional y social combina tareas incumplidas por la burguesía semicolonial -que será desplazada del poder político y económico-con la perspectiva socialista. En el ámbito cultural, el socialismo se distingue seriamente de las ilusiones posmodernas puesto que no se deleita expectando cómo las culturas diversas se Interrelacionan" como estancos coagulados, respetándose y complementándose en el marco de un absoluto como falso relativismo. La sociedad socialista, que será internacional o no será, tendrá como uno de sus objetivos la construcción de una cultura común.

²¹ Palabra del idioma Uru, de la cual desciende etimológicamente la famosa representación simbólica de los mineros bolivianos conocida como el "tío de la mina".

Aunque el término de cultura común pueda espantar a los académicos de las ciencias sociales, sobre todo a los más dogmáticos amantes de la diversidad irreductible, el marxismo lo entiende como la síntesis dialéctica de la relación entre unidad y pluralidad. La teoría, pero sobre todo la dramática experiencia histórica, nos ha enseñado que la exaltación de uno de los polos, como es el caso de la unidad, conduce a fenómenos de paralela similitud como el estalinismo o el fascismo. Por su lado, el posmodernismo cuyo fetiche es la pluralidad, caricaturiza la realidad con la convivencia armónica de intereses materiales y/o espirituales completamente antagónicos.

La construcción de un núcleo común de cultura será abordada por el socialismo sobre la base de la democratización de la participación del individuo y de las colectividades a través de los órganos de poder obrero-popular, que serán las instituciones fundamentales de la democracia socialista. Como sugiere Raymond Williams:

Una cultura común no es, en ningún nivel, una cultura igual [...] Una cultura común, en nuestros días, no será la simple y todopoderosa sociedad de los viejos sueños. Será una organización muy compleja que requerirá permanente ajuste y rediseño [...] Tenemos que asegurar los medios de vida y los medios de comunidad. Pero lo que entonces se viva de ninguna manera podemos saberlo o decirlo (1985, págs. 304-318-320), subrayado nuestro.

Garantizar la abundancia material para todos los individuos, en base a la propiedad social de los medios de producción, así como garantizar la participación plena de todos en las decisiones de la sociedad permiten establecer los pilares sobre los cuales el socialismo forja, a través del sujeto individual y colectivo, la cultura común. Esta apertura integral a la democracia tendrá como consecuencia natural una pluralidad de valores y formas de vida. La diversidad surgida sobre la base de la comunidad internacional que creará el socialismo, es una virtud en sí misma. Las relaciones sociales nuevas, que impulsaran nuevas relaciones políticas y culturales, permiten señalar con firmeza y sin una pizca de charlatanería, que serán la única oportunidad para que la humanidad efective el ejercicio pleno y libre de la autodeterminación personal y grupal.

El vaciamiento teórico: Etnia

Todo el período en el que gran parte de la intelectualidad boliviana siguió el "giro cultural" de las ciencias sociales, lo hizo en el momento de auge del posmodernismo. Su ocupación del saber y jerga posmodernas osciló entre los rasgos celebratorios más cínicos pero también aquellos radicales de esa corriente. Ni duda cabe que durante los noventa, los rasgos más reaccionarios de la teoría posmoderna, aquellos destinados a darle funcionalidad ideológica a las políticas neoliberales, cobraron mucha fuerza en universidades y ONGs. Un ala izquierda sin embargo empezó a gestarse en el cuadro ambiguo de algo parecido al posmarxismo y al post-estructuralismo.

De entre los episodios de la lucha de clases más relevantes de aquella coyuntura, fue el gran bloqueo de caminos protagonizado el año 2000 por aymaras del altiplano uno de los que mayores consecuencias trajo al escenario del debate político boliviano. El suceso terminó por configurar las concepciones nuevas sobre el movimiento indígena, las cuales iban a cobrar notoria relevancia en la polémica desde ese momento hasta nuestros días. Se podría decir que el indigenismo posmoderno terminó por extraer las conclusiones teóricas más importantes en lo que respecta a su valoración del movimiento indígena. En síntesis se puede decir que la izquierda culturalista daba cuenta de manera integral y acertada acerca de las características del movimiento indígena. Según su lógica, hasta ahora las grandes narrativas que dijeron su palabra sobre los indígenas; el nacionalismo y el marxismo, no supieron comprender ni la estructura del hábitat social de los pueblos indígenas, ni sus formas organizativas y mucho peor, la importancia de su imaginario simbólico en todo ello.

Sucedió entonces que anteriormente a las lecturas del posmodernismo de izquierda, el movimiento indígena fue algo así como una veta teórica cuasi virgen. Sin importar las diferencias conceptuales entre los distintos autores de este discurso, independientemente de los matices políticos, todos coincidieron en aceptar la insolvencia teórica del "marxismo ortodoxo"²² en su lectura del movimiento indígena. Su crítica esencial es que el marxismo ha sostenido una visión reduccionista de la cuestión indígena; reduciéndolo a una estrecha visión clasista del campesino.

22 Estas corrientes usan el término "marxismo ortodoxo" como denominativo de los principales referentes que reclaman su pertenencia al campo marxista en la política boliviana; el trotskismo (POR) y el estalinismo (PIR, PCB, PCML). La nivelación política de estas corrientes antagónicas, no tiene en cuenta que en la historia de Bolivia, el estalinismo fungió como ala izquierda del nacionalismo de contenido burgués, dándole sustento ideológico en los sectores populares en los que se encontraba presente y fungió consecuentemente como un flirioso enemigo político del trotskismo.

La supuesta estrechez de miras del marxismo sobre los indígenas, tiene que ver con una incorrecta apreciación por parte del indigenismo respecto al desarrollo del movimiento indígena en relación a sus condiciones sociales y culturales modificadas históricamente, así como sus formas de auto-representación adquiridas a lo largo de ese recorrido. Uno de los aspectos en la idea de cultura aquí brevemente expuesto ha sido la manera cambiante de este concepto en las formas de nombrarlo y de remitir a ciertos ámbitos de realidad que tiene. Las condiciones de vida modificadas por el desarrollo del capitalismo, cambiaron notablemente nuestro concepto de la cultura. Condiciones creadas por la misma acción histórica de los seres humanos que brindaron variables significados de la palabra:

La historia de la idea de cultura es un registro de nuestras reacciones, en pensamiento y sentimiento, a las cambiantes condiciones de nuestra vida común [...] Pero las condiciones fueron creadas y han sido modificadas por los hombres. El registro de los eventos yace en otra parte, en nuestra historia en general. La historia de nuestra idea de cultura es un registro de nuestros significados y nuestras definiciones, pero éstas, a su vez, son entendidas solamente dentro del contexto de nuestras acciones (Williams, 1985, pág. 295)

Raymond Williams nos muestra la interconexión entre la estructura social y la actividad humana. Relación que tiene como producto la dinámica del lenguaje y su capacidad de designar la realidad. La supuesta inatención del marxismo revolucionario a la dimensión "cultural" del movimiento indígena, se debe más a las prioridades políticas de la dirección política de este movimiento que a las propias exigencias y demandas del mismo. Es inobjetable la importancia de los factores "culturales" al momento de fortalecer la identidad política de un movimiento o de varios, como es el caso de Bolivia, donde lo indígena-popular es una dimensión que atraviesa la subjetividad no sólo del movimiento indígena, sino también del movimiento obrero y popular. No obstante, la dinámica histórica del problema central del movimiento indígena y campesino, el problema de la tierra, ha determinado qué objeto de demandas asume mayor importancia en determinada época y coyuntura históricas. O para decirlo en otras palabras, las modificaciones históricas que ha sufrido la estructura agraria en Bolivia ha determinado de manera fundamental la forma que despliegan las representaciones simbólicas del movimiento indígena, y la importancia que asumen. Sólo a los representantes más románticos del indigenismo se les puede ocurrir que todas las luchas indígenas (desde las rebeliones de 1781 hasta los levantamientos del

período 2000-2005) representan la demanda de reconstitución del antiguo imperio Inka. Si bien la reivindicación nacional de los indígenas es un componente central en el objeto de sus demandas, ello no implica e ninguna manera que invariablemente aparezca como tal en cada episodio de lucha. Si tomamos como ejemplo la mayor experiencia de insurrección campesina del siglo XX, el levantamiento de los indios que fortaleció el período revolucionario iniciado el 9 de abril de 1952, evidenciaremos que la movilización indígena si bien se centró en la consigna lanzada de "ocupación de tierras"; desplegó formas de lucha y de conquista de este derecho en directa relación a sus condiciones económicas:

Los campesinos se movilizan bajo el acicate de su objetivo inconfundible, la conquista de la tierra que trabajan. Una serie de experiencias aisladas (Valle de Cochabamba y el Altiplano) permiten descubrir el sentido que en la práctica adquiere esta reivindicación. Los colonos se encaminan de la parcela que trabajan, el pegujalero desposeído por el latifundista, lucha por volver al pegujal, la comunidad desea la reintegración de las tierras que le fueron usurpadas, el arrendatario quiere la destrucción de todo vínculo con el propietario, que le permita dejar de pagar la renta por la tierra (Lora G., 1995, pág. 144)

El trotskismo boliviano (POR) jugó un papel fundamental en los acontecimientos desatados por el levantamiento indígena de 1953. Su presencia como dirección física de los campesinos insurrectos -sobre todo en el Valle de Cochabamba, uno de los epicentros- se rigió por la agitación y organización alrededor de la consigna central de ocupación de tierras. Pero además, como fuerza política pugnó hasta el final para materializar en un solo frente de la lucha la alianza obrero-campesina. Todas las objeciones a la política desarrollada por el trotskismo en el sentido de "descuidar" los factores "comunitarios" y "culturales" del movimiento indígena, que llevaron al POR a abrirle camino a la homogeneización que pretendió establecer la política emenerista una vez que cooptó el levantamiento indio, sólo demuestran una total falta de honestidad al momento de evaluar el papel de la dirección revolucionario en los eventos. La falta de sensatez intelectual de los detractores de la política porista sobre las sublevaciones indígenas, no toma en cuenta el arduo debate al interior de la COB sobre el destino de la reforma agraria una vez consumada la insurrección de abril ²³.

23 En julio de 1953, la Central Obrera se reunió para discutir su postura sobre el carácter que debiese tener la Reforma Agraria, para tal discusión se presentaron tres

Dadas las características de la estructura económica agraria presentes en la Bolivia de mediados de siglo XX, las reivindicaciones nacionales aparecían, no por caprichos de las fuerzas políticas actuantes en el movimiento indígena, sino por sus necesidades mismas, *subordinadas al problema económico-social de la tierra*. Posteriormente a la revolución, la política nacionalista del MNR desarrollada en la Reforma Agraria, confluirá resultados con las posteriores políticas neoliberales, mas o menos a partir de finales de la década del 70: estancamiento de la producción agrícola del pequeño propietario campesino, como resultado del lastre que significa la pequeña parcela agraria, apertura de las políticas estatales hacia la libre importación de productos, profundos desequilibrios en el intercambio económico urbano rural, etc. En resumen, las formas económicas y políticas de organización social indígenas se verán duramente afectadas. Precisamente a partir de la defensa de éstas formas abatidas por los factores capitalistas de la economía boliviana, emanaran como componentes palpables en el movimiento indígena, reivindicaciones que remiten directamente a su identidad cultural; defensa de los lazos comunales y por ende de las costumbres y tradiciones originarias. Son los cambios económicos producidos en la estructura agraria lo que provoca una peculiar manifestación de las reivindicaciones indígenas. En este contexto, el indigenismo boliviano (en todas sus vertientes) aparece como un modo particular de enfocar esta problemática y de ninguna manera como la única representación política de los indios.

Y si bien para el marxismo las manifestaciones políticas de los indígenas están en relación de las modificaciones históricas que ha sufrido el

problema de la tierra, para el indigenismo la importancia del factor étnico se encuentra en el asunto cardinal de la cuestión racial en Bolivia.

proyectos de resolución; del MNR, del PCB y del POR. Entre los puntos resaltantes, el proyecto trotskista sostenía:

2. *Se nacionaliza la tierra sin derecho a indemnización alguna.*

3. *Los latifundios, las haciendas pertenecientes al clero, son confiscados y su usufructo pasa al control de las organizaciones campesinas.*

6. *el objetivo de la política gubernamental en el campo no puede ser la iniciación de un largo ciclo capitalista, sino el paso a el formas sociales superiores...*

7. *[...] La revolución agraria toma como punto de partida lo ya hecho por las masas: profunda movilización, organización sindical, armamento y formación de piquetes de combate, ocupación de la tierra, expropiación de las cosechas, incautación de las armas de los patronos, de material de labranza, de ganado, etc.*

13. *Reintegración a la comunidad indígena de las tierras que le fueron usurpadas por el gamonalismo. Acción directa de masas para lograr este objetivo (Lora G., 1995, págs. 170-73)*

Al final, lo sustancial de estas tesis del POR son aprobadas con el apoyo de los obreros de base del MNR, sin embargo, éstas fueron escamoteadas en su cumplimiento por la cúpula dirigencial encabezada por Lechín.

Según su forma de pensar, la racialización de las relaciones sociales es la evidencia del signo colonial de la dominación social y cultural. Por tal motivo, una de las nociones que goza de gran consenso entre todas estas corrientes y que sirve para remitir a las relaciones entre capitalismo, modernidad y colonialidad es el de colonialidad del poder. Un término que enuncia la idea de "raza" como fundamento universal de clasificación y de dominación originada con la conquista europea sobre América (y que a su vez "crea" las ideas que tenemos sobre "Europa" y "América"). Un factor que en resumidas cuentas sirvió como constituyente del capitalismo. La colonialidad del poder se instaura como el factor mundial de poder que impregna todas y cada una de las formas de existencia social, siendo así la base intersubjetiva más

universal de la dominación. Asimismo, juega un rol histórico fundamental en los países de la periferia capitalista en tanto que muestra el modo y la medida inconclusa de sus Estados, esto es, la manera "incompleta" en la que se han desarrollado como Estados-nación, según los parámetros modernos (Quijano, 2003). En otros términos, la opresión indígena acaece como parte de la colonialidad, cuya diferencia étnica

...no es una diferencia simplemente asentada sobre la cultura y tampoco es el reflejo de una dominación enraizada sólo en cuestiones de clase, como ha venido argumentando gran parte de la intelectualidad latinoamericana. Mas bien la matriz de la colonialidad afirma el lugar céntrico de la raza, racismo y racialización como elementos constitutivos y fundantes de las relaciones de dominación y del capitalismo mismo. Es en este sentido que hablamos de la "diferencia colonial" sobre la cual está asentada la modernidad y la articulación y crecimiento del capitalismo global (Walsh, 2010, pág. 91)

Por parte del marxismo, podemos decir que ningún concepto, en tanto que representa una abstracción, se da, según su definición, químicamente puro en la realidad. Aun así, no se debe perder de vista que los conceptos sirven para aprehender las características de ciertos objetos de la realidad que poseen rasgos comunes, de ahí que existan algunos de ellos que son más abarcativos y/o esclarecedores que otros. No es difícil comprobar que "clase" es un concepto más preciso y homogéneo que "etnia" en el momento de designar determinados grupos sociales. Si nos detenemos al menos un momento a analizar las características del movimiento indígena, nos vamos a dar cuenta que éste se homogeniza en tanto hacemos referencias a ciertas "pautas culturales"

y construcción de discursos, pero que, contrariamente, se heterogeniza a medida que atendemos sus componentes económicos. Si observamos la diversificación social operada al interior de una parte del movimiento indígena -por ejemplo los cocaleros del trópico cochabambino- las diferencias de clase empiezan a tomar una importancia determinante al momento de evaluar los intereses colectivos de los cocaleros. Lejos de constituir un conjunto unitario y estático y pese a poseer cierto registro cultural compartido, el movimiento indígena a lo largo de su desarrollo -desde la colonia hasta nuestros días- ha sufrido complejos cambios y mutaciones. El movimiento indígena y campesino de los andes y valles bolivianos se constituyó fundamentalmente alrededor de su petición de reforma agraria, vinculada -aunque con menos intensidad en determinados períodos- a la demanda de autodeterminación. Por su lado, el movimiento indígena del oriente y del sud, quedaron como al margen de este proceso durante un largo periodo histórico pero sin embargo emergieron a partir de las consecuencias del fracaso de la reforma agraria movimientista de los años 50 y tuvieron una importante emergencia alrededor de la demanda de derechos jurídicos colectivos.

Este complejo contexto social, permite relativizar la importancia de la cuestión meramente étnica, pero sobre todo, nos permite descartar la aseveración indigenista de que el tema étnico es el central. Silvia Rivera nos muestra la dimensión absolutamente extensiva del concepto de etnicidad, en cuanto a situaciones sociales:

Según esta perspectiva, la etnicidad se ejerce tanto en los espacios de la comunidad de parentesco y territorio, del ayllu o de la organización étnica, pero también en los barrios marginales urbanos, en la zafra, los mercados, los cicales yungueños y piquerías cochabambinas [...] Es por eso que, en un país como Bolivia, que ha impuesto de un modo tenaz a su población el abandono de sus referentes culturales propios, la etnicidad debe relacionarse con la huella prolongada del colonialismo interno, el cual ha ido moldeando las inclusiones/ exclusiones a la vez étnicas y genéricas... (Rivera, s/f, pág. 3)

Como se puede ver, la opresión colonial, es el hecho por el medio del cual se instala el desarrollo capitalista. Ha configurado la presencia de la etnicidad en la estructura social boliviana; donde la etnicidad es una práctica cultural no restringida a aquello que hemos denominado nacionalidades indígenas, es decir comunidades territoriales, económicas, políticas, sociales y culturales, sino también a una amplia gama de situaciones y espacios sociales (desde las tradicionales

chicherías hasta las modernas fábricas), todo esto en el marco de un capitalismo colonial que impone formas de ejercer dicha etnicidad. Esto último quiere decir que si bien la etnicidad está presente en un espacio social tan amplio como el de un mercado popular, digamos "La cancha" en Cochabamba, los diferentes sujetos en virtud de muchas variables, siendo una de las fundamentales la clase social, pueden afirmar o negar y ocultar su identidad cultural.

Por otra parte, nos parece que a causa de sus variados y muchas veces mal interpretados significados, el término raza debe ser cuidadosamente analizado en relación a la dominación fundamental que ejerce el capitalismo, que es la dominación de clase. El concepto de raza, tal cual lo conocemos ahora aparece en la modernidad junto a una de sus derivaciones no sólo morfológicas sino políticas: el racismo. O para decirlo de otro modo, el racismo, para practicarse, tuvo que construir su concepto de raza. Se desarrolló a fines del siglo XVI y principios del XVII a fin de justificar ideológicamente el uso de mano de obra esclava y servil de la que aprovecharon los conquistadores europeos en América, aspecto que fue medular para la emergencia y constitución del capitalismo como sistema dominante en el mundo. El desarrollo de la idea de raza y racismo están ligados, entonces, al desarrollo del sistema capitalista. Pese a todas las corrientes que tienen en su contra el análisis de clase del racismo, éste es el punto de partida para una correcta comprensión del problema y de sus soluciones.

El racismo se define como una forma de discriminación hacia un grupo de personas teniendo en cuenta determinados atributos "inherentes". Los estereotipos racistas son construidos simbólicamente, por lo que no siempre se asentarán en cualidades físicas de las personas, asentándose más bien en un conjunto de diferencias entre opresores y oprimidos, diferencias entre las que pueden o no estar contrastes físicos. Esto pese a que la ideología racista tradicional se impone en base a una pseudo teoría que diferencia al género humano en razas -esto es, características biológicas distintivas- donde el dominio de la Europa colonialista reflejaría la superioridad de la raza blanca.

Desde el punto de vista marxista, la primacía del aspecto clasista frente al racial se explica en el hecho de que el racismo se instauró históricamente por la anormal dependencia del capitalismo respecto al trabajo esclavo de los negros e indígenas de América. La esclavitud era un código no aceptado entre la ideología burguesa ascendente a partir de la Revolución Francesa y la Ilustración, sin embargo sí era materialmente necesario para la estructura capitalista; la industria de textiles inglesa impulsada por la revolución industrial no hubiera podido prosperar sin la importación de materias primas que ofrecían las plantaciones trabajadas por esclavos en Norteamérica. Es éste el

primer plano donde la idea sobre la subhumanidad de los negros e indios se impone, para quienes el capitalismo inhabilitó la igualdad de derechos que proclamó la Gran Revolución.

De esta forma operó en Bolivia la lógica oligárquica que impulsó uno de los embates de cuño racista más feroces contra la masa indígena. Basada en las ideas reaccionarias del social-darwinismo, surgido a partir de fines del siglo XIX, la "ciencia positiva" que manejaban las mentes señoriales introducía en el imaginario social la ley del más fuerte -la raza blanca- y con ello la ineludible necesidad de extinguir a los pueblos indígenas. Estas ideas sirvieron de cobertura ideológica para justificar el proceso masivo de expropiación de tierras comunales, refrendadas por la Ley de Exvinculación de 1874. El sentido ideológico del embate racista, se verifica al momento de constatar que la clase dominante no precisaba precisamente exterminar a los indios, sino sólo someterlos a sus designios, para expoliar sus tierras y su fuerza de trabajo en provecho propio.

Pero la relación históricamente directa entre racismo y esclavitud sobrevive obviamente hasta la abolición de la esclavitud. Después deviene una relación mucho más compleja entre capitalismo y racismo contemporáneos. Para develar tal relación se nos impone la cuestión ¿Cuáles son las bases materiales del racismo actual? En primer lugar, hay que señalar que la misma ideología racista ha cambiado, hasta cierto punto, su carácter. La idea del diferencial biológico entre razas ha perdido toda credibilidad no sólo científica sino del sentido común. Tanto es así que los fanáticos de la "nación cambia" deben ocultar para un círculo íntimo, ideas, que en el fondo, están de acuerdo con las doctrinas racistas de Nicomedes Antelo y René Moreno. Las horribles consecuencias del nazismo a nivel mundial y de la colonización en nuestro continente hicieron definitivamente que la idea de las diferencias biológicas sea nauseabunda. De ahí el paso de la biología a la cultura y de la raza a la etnia (Callinicos, 1996).

No obstante, no conviene perder de vista que el racismo biológico aún funciona como una ideología subterránea tanto en niveles de la clase dominante como en substratos sociales populares. Slavoj Žižek (1997) analiza audazmente esta permanencia del racismo biológico cuando observa la significación política implícita en el mensaje de los políticos de derecha (como por ejemplo, los dirigentes de la "nación cambia"). Se trata de un tipo de discurso populista cuya efectividad reside, primero, en la necesidad de "auto-censurar" sus verdaderos contenidos reaccionarios y segregacionistas, y segundo, en no borrar del todo estos mismos contenidos con el fin de no perder la referencia de los sectores a los que se dirige. Los fascistas contemporáneos, si quieren escapar de la marginalidad, deben tenerla cautela necesaria de no decir

abiertamente lo que en realidad creen, pero esto no implica velar del todo su discurso que bien puede calar en ciertas capas de la población que por determinadas circunstancias aprehenden las representaciones racistas.

Cuando Marx develaba los mecanismos ideológicos de la religión, mostrando cómo el discurso religioso se impregna hondo en la mente de las personas por el hecho de brindar una solución imaginaria (ofrece el consuelo de un paraíso en el que los sufrimientos van a evaporarse) a las contradicciones reales de la vida, estaba exponiendo uno de los mecanismos centrales de todo dispositivo ideológico de la dominación, incluido el racismo. La ideología racista ofrece a una parte de los oprimidos -que en la nomenclatura popular son denominados como "mestizos" y "cholos"-, el bálsamo de representarse como parte del grupo dominante k'ara. Al tiempo que en momentos de crisis y polarización política, puede proporcionar también un chivo expiatorio a punto: el grupo oprimido identificado racial y culturalmente como "indio". Este mecanismo suspende los intereses de clase -la capas más vastas de la clase media boliviana están social y culturalmente mucho más cerca de los indígenas que de la burguesía k'ara para elevar a los sujetos prisioneros del discurso racista en un mismo nivel identitario que los explotadores "blancos".

En Bolivia, históricamente la estructura social y de clase se ha configurado en estrecha relación con la colonización (española, inglesa y norteamericana), asignándose así roles y puestos en la producción social en relación a estratos raciales (blanco, mestizo, indio, negro, etc.), lo que nos lleva a concluir que el racismo ha funcionado como parte de la hegemonía cultural de la clase dominante para construir y funcionalizar la sociedad. Empero, no es menos cierto que las leyes de acumulación del capital no tienen límites en el color de piel de las personas o en su procedencia étnica; en las cooperativas mineras del país se está forjando ahora mismo una germinal burguesía minera que ya no participa del proceso productivo sino como patronal, es decir, como empleadora de fuerza de trabajo. Se da el caso explícito donde un sujeto de una misma identidad cultural, en su condición de burgués se separa económicamente de otros para explotarlos, aunque permanezca a su lado en ciertas acciones culturales, como la ch'alla. Similares casos se da en las medianas empresas de la ciudad de El Alto o en las textileras en Argentina, donde los patrones de los bolivianos súper explotados son otros bolivianos muchas veces con los mismos colores de piel y apelantes de una misma identidad étnica.

En este marco tan complejo, resulta sorprendente la facilidad con la que el indigenismo manipula conceptos tan espinosos como el de etnia. Esto a pesar de que la ausencia de criterio científico y lógico al hacer

uso de una categoría como "indígena" no es exclusivo del indigenismo. Organismos internacionales como Naciones Unidas o la OIT que han normado una larga lista de derechos de los pueblos indígenas, en ningún momento se molestan en decirnos exactamente a qué sujetos le están dando esos derechos. Ya que la ambigüedad es de carácter internacional, el indigenismo ha extendido el uso del término etnia y otros intrínsecamente relacionados, como indígena a niveles tales de confusión conceptual que en muchos ámbitos, los conceptos pueden suponer cosas muy distintas o simplemente carecer de sentido. En todos sus contornos se trata de mirar a los sujetos "subalternos" desde el punto de vista de la posmodernidad (Castro-Gómez, 1998, pág. 35)

La identidad colectiva se construye a partir de las prácticas sociales materiales que involucran al grupo y que se simbolizan y representan colectivamente, imprimiéndoles sentido. La unidad entre prácticas materiales y simbólicas conforma la estructura social del grupo, la permanencia y continuidad de esta estructura, permite la reproducción y generación de la identidad colectiva. En esta lógica de reproducción histórica-cultural se suscita un permanente conflicto entre la autonomía personal y los requerimientos y necesidades de la estructura social, lo que supone la identidad no como algo estático y definido de una vez para siempre, pero tampoco como algo que fluye incesantemente de manera contingente.

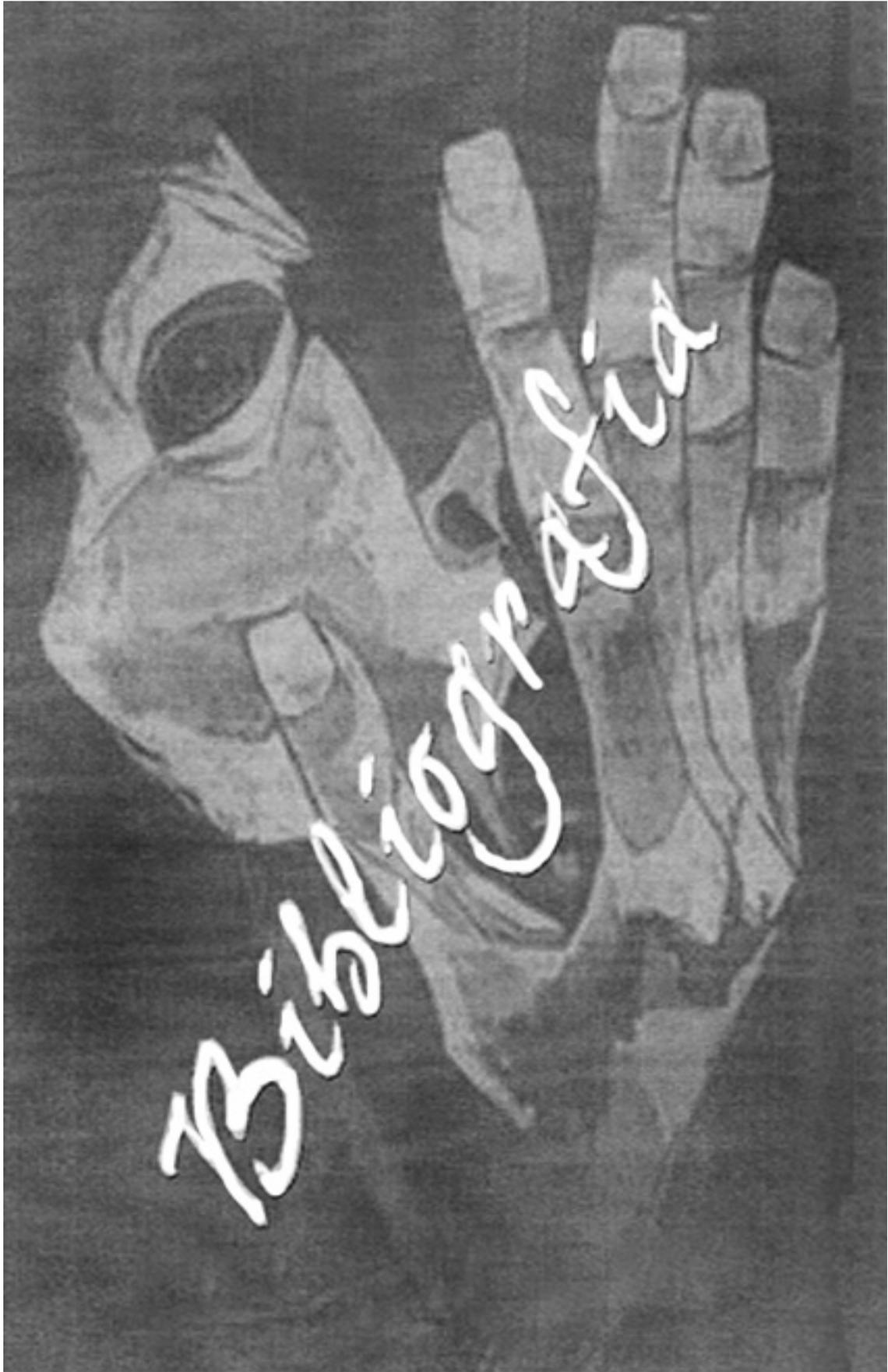
Este problema de definir la identidad colectiva se complejiza más todavía si tomamos en cuenta que la subjetividad social e individual está marcada no sólo inmediatamente por la estructura social sobre la que están insertados los sujetos, sino también por la memoria histórica, la cual es capaz de marcar la subjetividad. En Bolivia es parte de la identidad de extensos grupos sociales la identificación subjetiva, cultural con lo indígena²⁴. Parece ser que es la memoria histórica, resignificada por las tradiciones y costumbres populares, la que revive la pertenencia étnica de muchos bolivianos y bolivianas. No obstante, el embrollo de definir la pertenencia o identidad colectiva de los bolivianos en base a conceptos étnicos, llevó al amplio como estéril debate iniciado por el planteamiento del MAS que buscó el reconocimiento de 36 naciones indígenas en el texto constitucional. La derecha, apoyándose en una imaginaria marginalización jurídica de ciertas capas de la clase media urbana, reaccionó a la propuesta argumentando que los "mestizos" quedaban relegados y ausentes en la nueva Constitución. Desde un punto de vista formal (o más bien superfluo), la objeción derechista era válida. Sin embargo, para la política revolucionaria, interesada en reivindicar los intereses materiales e identitarios de las naciones

²⁴ Esta parece ser la razón por la que en el Censo del 2001 el 60% de los bolivianos se identificaron como "indígenas"

oprimidas, la nueva Constitución apenas representa el remozamiento - eso sí incongruente- de la ficción jurídica de la igualdad lírica basada en la vigencia de derechos constitucionales, como disfraz de la verdadera opresión que supone el estado burgués Plurinacional sobre el derecho a la tierra y territorio y prácticas culturales de los indígenas.

La maniobra realizada en este sentido por el indigenismo es lo que se podría llamar una radical politización de la cultura. Esta operación teórica, atractiva a primera vista, tiene ciertas consecuencias prácticas contradictorias. En primer lugar tenemos que una sobre-atención a las cuestiones culturales -eso quiere decir fundamentalmente simbólicas- contiene ya la política de la heterogeneidad, tan agradable a los ojos del posmodernismo más inofensivo, políticamente hablando. En último término, la política de la heterogeneidad plantea que diferentes formas de opresión suponen diversas formas de resistencia, como caracteriza Terry Eagleton (2001, pág. 93), "La política unifica, pero la cultura diferencia", una concepción inofensiva en términos de su intención disgregadora de la lucha popular.

Una segunda consecuencia hace referencia a la hiperbolización de la cultura, cuyo resultado directo es prestarle al estado burgués las mejores herramientas para la cooptación de las movilizaciones indígenas, en tanto que se utiliza como un instrumento poderoso de negociación la posibilidad de reconocer las demandas simbólicas por parte del Estado burgués, que al final de cuentas terminan siendo menos costosas y más fáciles de acceder para la clase dominante. El indigenismo fantasea con el significado de una grandiosa revolución; el establecimiento del Estado Plurinacional, en sus propias palabras, la transformación más trascendente de todas en la historia del país, cuando en los hechos, antes que el vaciamiento del contenido colonial del estado, la constitución del MAS significa su remozamiento. Es como si de pronto los teóricos del Estado plurinacional se hubieran olvidado del Gramsci al que tanto gustan citar. Para el marxista italiano, la cultura es una herramienta destinada a la construcción de hegemonía por parte del poder e intrínsecamente ligado a él, quien no puede basar su dominación exclusivamente asentado en la coerción y la represión sino también en base al consenso, la inclusión de los sometidos al orden dominante. Para realizar esta maniobra histórica de supervivencia, Evo Morales y los suyos le han prestado un gran favor al sistema capitalista.



Bibliografía

- Amorós, C. (1997). *Tiempo de feminismo*. Madrid: Cátedra.
- Barragán, R. (1985). *En torno al Modelo Comunitario Mercantil: el caso de Mizque (Cochabamba) en el siglo XVII*. Arica: Chungará.
- Bauman, Z. (2004). *Ética postmoderna*. Argentina: Siglo XXI.
- Callinicos, A. (1996). *Racismo y clase*. Madrid: En lucha.
- Castro-Gómez, S. (1998). *Teorías sin disciplina (Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Documentos. (1980). *Tesis Generales sobre la cuestión de Oriente*. La Paz: Masas.
- Dussel, E. (2000). "Europa, modernidad y eurocentrismo" en Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Eagleton, T. (1997). *Las ilusiones del posmodernismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Eagleton, T. (2001). *La idea de la cultura*. Buenos Aires: Paidós.
- Eagleton, T. (2005). *Después de la teoría*. Barcelona.
- Educación, M. d. (2010). *Currículo Base del Sistema Educativo Plurinacional*. La Paz: Ministerio de Educación.
- Elboj, C., & Puigvert, L. (2002). *No se puede hacer sociología desde la postmodernidad: diferencias entre las perspectivas postmoderna y sociológica, en Acciones e Investigaciones Sociales*. Buenos Aires: Edición digital.
- Engels, F. (1985). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, en Obras Escogidas Marx y Engels*. México: Grijalbo.

- Fornet-Betancourt. (2003). *Interculturalidad y filosofía en América Latina*. Aachen.
- Fornet-Betancourt. (2009). *Supuestos límites y alcances de la filosofía intercultural, en Cuadernos de Investigación histórica, No. 27*. La Rioja: Cuadernos.
- García, A. (2007). *El desencuentro de dos razones revolucionarias. Indianismo y marxismo*. Buenos Aires: Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano no.3. CLACSO.
- Gilroy, P. (1987). *There Ain't No Block in the Union Jack*. Londres.
- Guha, R. (1988). *Prefacio, en Los Estudios subalternos, escritos seleccionados*. Buenos Aires: Edición digital.
- Hume, D. (1985). *Ensayos. Políticos, morales y Iterarlos*. Madrid: Akal.
- Komadina, J. (2009). *Identidad democrática y proceso de cambio, en Rojas, G. (Coordinador): ¿Nación o naciones boliviana (s)? Institucionalidad para nosotros mismos*. La Paz: CIDESS-UMSA.
- Lander, E. (2000). *Marxismo, eurocentrismo y colonialismo*. Buenos Aires: CLACSO.
- Lora, G. (1995). *Obras Completas Tomo IV*. La Paz: Masas.
- Lora, G. (1996). *Historia del movimiento obrero boliviano*. La Paz: Masas.
- Lora, G. (1996b). *Obras Completas Tomo IX*. La Paz: Masas.
- Lora, G. (2000). *Obras Completas, Tomo 50*. La Paz : Masas.
- Lówy, M. (2001). *Historia abierta y dialéctica del progreso en Marx*. Edición digital: Fundación Andrés Nin.
- Marx, K. (1975). *La dominación británica en la India, en Marx y Engels Acerca del colonialismo*. Moscú: Progreso.
- Marx, K. (1978). *Lineas fundamentales de la crítica de lo economía política*. Barcelona: Crítica.
- Marx, K., & Engels, F. (1965). *Obras Escogidas, Tomo 11*. Moscú: Progreso.

- Marx, K., & Engels, F. (1987). *Materiales para la historia de América*. México: Pasado y presente.
- Mignolo, W. (2005). *El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: Un manifiesto*. Creative Commons.
- Neufeld, M. R. (2001). *Crisis y vigencia de un concepto: la cultura en la óptica de la antropología*. Buenos Aires: Edición digital.
- Novack, G. (1974). *La ley del desarrollo desigual y combinado*. Buenos Aires: Pluma.
- Pajuelo, R. (2001). *Del "poscolonialismo" al "posoccidentalismo": una lectura desde lo historicidad Latinoamericana y andina, en Comentario Internacional No. 2*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Prada, R. (2001). *Genealogía política. Plan de consistencia, en Pluriverso, Varios autores*. La Paz: Muela del diablo.
- Quijano, A. (2003). *Colonialidad del poder, globalización y democracia*. Lima: Edición digital.
- Rivera, S. (s/f). *Bircholas. Desafíos para una democracia étnica y de género*. La Paz: Mama Huaco.
- Said, E. (1990). *Orientalismo*. Madrid: Liberta rias/Prod h ufl S.A.
- Salomone, M. (2007). *Estudios culturales o crítica de la cultura: notas sobre la dialéctica y el punto de vista de la totalidad, en Utopía y praxis latinoamericana N°12*. Maracaibo: Universidad del Zulia.
- Sousa Santos de, B. (2008). *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. La Paz: Plural.
- Thompson, E. (1980). *Costumbres contra el capitalismo*. Barcelona: Crítica.
- Trotsky, L. (1971). *Escritos sobre España*. París: Ruedo Ibérico.
- Trotsky, L. (s.f.). *Bolchevismo y stalinismo, en Documentos*. La Paz: Centro de Estudios "El obrero".

Viaña, J. (2010). *Fundamentos para una Interculturalidad crítica, en Construyendo Interculturalidad crítica*. La Paz: Ed. Instituto Internacional de Integración del Convenio Andres Bello.

Walsh, C. (2010). *Interculturalidad crítica y educación intercultural, en Construyendo Interculturalidad crítica*. La Paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello.

Williams, R. (1985). *Culture and Society 1780-1950*. Harmondsworth.

Williams, R. (2000). *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Young, R. (2001). *Postcolonialismo: Una introducción histórica*. Madrid.

Zizek, S. (1997). *Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional*. <http://es.geocities.com/zizekencastellano/artMulticult.htm>.