

Rescolds del pasado

Conflictos culturales
en sociedades postcoloniales

Rescoldos del pasado

Conflictos culturales en sociedades postcoloniales

Javier Sanjinés C.



Programa de Investigación
Estratégica en Bolivia

La Paz, 2009

Esta publicación cuenta con el auspicio de la Embajada del Reino de los Países Bajos.

Sanjinés C., Javier

Rescoldos del pasado: conflictos culturales en sociedades postcoloniales / Javier

Sanjinés C. -- La Paz: Fundación PIEB, 2009.

xxiii; 235 p.: 23 cm. -- (Serie Investigaciones Coeditadas)

D.L. : 4-1-2465-09

ISBN: 978-99954-32-61-4 : Encuadernado

CONFLICTOS CULTURALES / INTERCULTURALIDAD / ENSAYO / MESTIZAJE /
COMUNIDADES INTERCULTURALES / NACIÓN - ESTADO / PUEBLOS ORIGINARIOS
/ NACIONALISMO / COLONIALISMO / MODERNIDAD / SOCIEDADES
POSTCOLONIALES / ETNOCENTRISMO / ANÁLISIS DE DISCURSO / ESTUDIOS
SUBALTERNOS / HISTORIOGRAFÍA POSTCOLONIAL / IDENTIDAD CULTURAL /
REALIDAD SOCIOCULTURAL / PROGRESO / DISCRIMINACIÓN / CULTURA DE
LA INTEGRACIÓN / IDENTIDADES SOCIALES / ESTADO PLURIÉTNICO / ESTADO
PLURINACIONAL

1. título 2. serie

D.R. © Fundación PIEB, noviembre de 2009

Edificio Fortaleza. Piso 6. Oficina 601

Avenida Arce 2799, esquina calle Cordero

Teléfonos: 2432582 - 2431866

Fax: 2435235

Correo electrónico: fundacion@pieb.org

Servicio Informativo: www.pieb.com.bo

Casilla 12668

La Paz, Bolivia

Edición: Alba María Paz Soldán

Diseño gráfico de cubierta: PIEB

Diagramación: Alfredo Revollo Jaén

Impresión: Plural Editores.

Av. Ecuador 2337, esq. c/ Rosendo Gutierrez 595

Tel.: 2411018 / casilla 5097, La Paz, Bolivia

E-mail: plural@plural.bo / www.plural.bo

Impreso en Bolivia

Printed in Bolivia

Índice

Prólogo	XI
----------------------	----

Introducción

Los avatares del tiempo histórico	1
1. Tradición y Revolución.....	11
2. La experiencia del pasado.....	13
3. El horizonte de expectativas.....	19
4. El recurso del “Otro”.....	25

Capítulo Uno

La nación, ¿una “comunidad imaginada”?.....	47
1. Nacionalismo, nación y etnicidad.....	49
2. La nación, ¿una “comunidad imaginada”?.....	54
3. La cultura letrada.....	59
4. El Brasil de Euclides da Cunha.....	63
5. Mariátegui y el caso peruano.....	70
6. La contemporaneidad de lo no contemporáneo.....	79
7. Sobre la negatividad: “multitud”, “subalternidad” y “pueblo”.....	82

Capítulo Dos

“El tiempo-ahora”: Pasados subalternos e historicismo conflictuado	99
1. La cara oculta de la modernidad.....	101

2. La necesidad de “provincializar” Europa.....	106
3. El “tiempo-ahora”: mesianismo y redención.....	113
4. Lo secular y lo sobrenatural.....	119
5. En torno a la complementariedad y a la reciprocidad.....	128
6. Los problemas de la traducción.....	139
7. Una “cultura de la integración”.....	147
8. A manera de conclusión.....	153

Capítulo Tres

Nación cívica y nación étnica:

el conflicto espacio-temporal.....	161
1. Las dos caras de la nación.....	165
2. El Estado con “huecos”.....	177
3. La interculturalidad funcional.....	185
4. En torno a la desincronización.....	197
5. Nacionalismo y Estado-nación conflictuados.....	203

Bibliografía.....	215
--------------------------	------------

El autor.....	235
----------------------	------------

Agradecimientos

Rescoldos del pasado. Conflictos culturales en sociedades postcoloniales ve la luz gracias al apoyo del Programa de Investigación Estratégica en Bolivia y, muy en particular, de Godofredo Sandoval y de Nadia Gutiérrez.

Estoy también agradecido con Alba María Paz Soldán por su excelente revisión del texto. A María Soledad Quiroga le debo la lectura crítica de un primer esbozo de esta investigación. Xavier Albó, a quien agradezco su presentación, me ayudó a “iluminar” el libro con el título. Mi hijo, Francisco, se esmeró en corregir la versión en francés que espero publicar próximamente. Naturalmente, ninguno de los aquí mencionados es responsable de los errores u omisiones que el libro pueda tener.

Ann Arbor, octubre de 2009.

Dedicatoria

A la memoria de mi madre
y de Jacinta Gutiérrez, Mama Jaci.

Prólogo

El lector tiene ante sí un ensayo muy sugerente, erudito, que ilustra las diversas corrientes internacionales y locales referidas a su tema, pero además provocador en sus propuestas. Aparece aquí una continuidad y un mayor desarrollo de la reflexión y entrega previa del autor, la cual apareció en castellano como *El espejismo del mestizaje* (2005) y en inglés, pocos meses antes, como *Mestizaje upside-down* con el subtítulo de “estética política”.

Una cualidad peculiar de Javier Sanjinés es que, siendo profesor en la prestigiosa Universidad de Michigan (Ann Arbor), nunca deja de ser a la vez un empedernido y militante boliviano, siempre atento a lo que sigue ocurriendo en el país y presto a interpretarlo desde las nuevas vertientes y perspectivas universales. Sabe del arte interdisciplinario de combinar esa cercanía a los cambios en el país con su especialidad académica en literatura —como estética en el manejo del lenguaje— y con la habilidad de ensayista en una franja que va oscilando entre las ciencias sociales y la filosofía.

Por lo mismo, tiene también en mente a dos tipos distintos de interlocutores y lectores. Por una parte, el mundo más académico de América Latina y el Primer Mundo; por otra, sus compatriotas bolivianos. Esta combinación le lleva a veces a utilizar un estilo

complejo y un vocabulario más propio de iniciados, y otras a remacharlo recordándonos e interpretando datos y hechos más locales. Este no es un libro para ser leído a la rápida. Muchos párrafos y frases hay que releerlos y meditarlos para sacarles bien el jugo. Si uno se detiene para desgranar esa complejidad, no sale defraudado.

Dentro de las vertientes más amplias desarrolladas en el texto —aquí tengo principalmente en cuenta a sus lectores bolivianos, entre los que me cuento— en esta Presentación intento resaltar sólo algunos lineamientos simplificados de un discurso mucho más complejo, como una especie de ayuda memoria para introducirse en este volumen. Por el camino iré añadiendo comentarios adicionales de mi propia cosecha.

Desde esta perspectiva más boliviana, tal vez podríamos reinterpretar el título y el contenido central como una confrontación entre la concepción más modernizante pero excluyente de la Nación-Estado Bolivia y la reemergencia de los pueblos originarios presentes pero invisibilizados en ella. El libro es, en este sentido, un muy oportuno ensayo de interculturalidad conceptual y política.

En esta búsqueda intercultural, primero se desnuda el etnocentrismo de las concepciones uniformizadoras y “mono-... lo que sea”, impuestas desde la Colonia y la neocolonia por su propia perspectiva y conveniencia. De ahí, se resalta el resurgimiento de lo y los que ya parecía/n muerto/s y enterrado/s. Se lo muestra desde las primeras páginas del libro, en que el autor rememora un relato de José María Arguedas en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, donde un inmigrante serrano a ese maremagno (la *lloqlla* o avalancha de barro) que es Chimbote, de repente se siente reencarnando el pasado mítico precolonial. Y, como colofón, en la última página del libro nos recuerda la obra maestra de su pariente cineasta Jorge Sanjinés A., *La nación clandestina*, que dramatiza el desgarre interno vivido por el protagonista Sebastián Mamani y su reencuentro final con su muerte y resurrección en el seno de su comunidad.

Comenta mi tocayo Javier: “Anhelos postergados, enterrados en la memoria, cobran repentinamente su importancia social y política, originando así una conciencia subalterna que, diferente de la ‘conciencia de sí del proletariado’, es el punto de partida del sacudón histórico que vivimos actualmente” (p. 6).

Al autor le gusta hablar de la “conciencia subalterna”, adhiriéndose así a esa creativa corriente ideológica mundial de “estudios subalternos”, originada sobre todo en historiadores y otros pensadores de la India, muchos de ellos con un pie en importantes universidades del Primer Mundo. Se los cita con frecuencia en este volumen y nos satisface poder constatar así que las corrientes mundiales de pensamiento ya no se anclan sólo en grandes escritores clásicos de habla alemana, inglesa o francesa (que los hay y a los que igualmente se cita) sino que nos llegan cada vez con más fuerza como brisa renovadora desde otros países y grupos humanos que sufrieron y sufren el colonialismo. Nuestra Silvia Rivera ha estado metida en toda esta red de estudios subalternos desde ya hace años y José Luis Saavedra acaba de *ch'allar* y brindarnos también una muy oportuna antología de esa corriente alternativa tan reveladora.

Lo que, desde la perspectiva de los mismos pueblos originarios, quizás podría cuestionarse es lo de llamarlos simplemente “subalternos”. Pase, si lo dicho y escrito se dirige a esa comunidad académica dominante en el Primer Mundo y también en nuestros medios académicos. Pero, desde la perspectiva de estos actores surgidos de lo más hondo de nuestros pueblos, no sé si les gustará sentirse etiquetados sólo como “subalternos” cuando por fin expresan algo muy propio que sentían y mantenían pero poco podían expresar. En este mismo sentido, la metáfora del título del libro “rescaldos del pasado” es más oportuna que la de “ruinas del pasado”, que propone Walter Benjamin, a quien cita el autor a lo largo del texto, pues remite a la brasa encubierta en cenizas que nunca llegó a apagarse y que con nuevos vientos vuelve a propagarse con vigor. Esa es la metáfora que usaron, por ejemplo, los guaraní en 1992, en el Primer Centenario de su

derrota en Kuruyuki (y Quinto del “descubrimiento” o “encubrimiento” del “Nuevo” Mundo). La tapa interior de una cartilla entonces distribuida lo expresa así:

Tataendi, el fuego que nunca se apaga... Los cien años que han pasado desde la masacre de Kuruyuki han sido como un montón de cenizas que han querido apagar el fuego de nuestra cultura. Pero no han podido. Todas las lágrimas que hemos derramado bastarían para llenar una laguna pero no han podido apagarlo. Nuestras mujeres lo han mantenido encendido... Nuestros hombres lo han alimentado porque no se han rendido nunca.

La panorámica y lógica argumentativa de este libro se sintetizan sobre todo en la última sección de la Introducción (páginas 25-41) y, de ahí, el autor arma sus tres grandes capítulos. En el primero, va analizando y desmontando la primera gran pieza: la *nación*, como la gran “comunidad imaginada” desde el Estado, como su instrumento clave homogeneizador para imponerse a todos quienes están bajo su batuta. En el segundo capítulo, introduce la segunda pieza dedicada al *tiempo*. Ahí analiza y desmonta también el imaginario homogeneizador de éste como un “progreso” unilineal modernizador al que deben ir ajustándose todos, dejando como “ruinas” a su lado a los “primitivos” o “atrasados”, que a su vez han quedado espacialmente marginados a los lados. Finalmente, en el tercer capítulo, retoma lo que ha ido recuperando en los dos anteriores para reconstruir con ello un imaginario más complejo e inclusivo.

En cada uno de estos capítulos el argumento se desarrolla a partir de determinados autores, unos tomados como paradigmáticos del imaginario que se desea desmontar y otros más cercanos a lo antes ignorado que ahora está emergiendo y que Sanjinés desea recuperar.

Así, en el capítulo primero, se toma como referente del modelo de la gran nación-estado homogénea al libro clásico de Benedict

Anderson (1983/1993) “comunidades imaginadas”, dedicado al surgimiento y consolidación de este tipo de comunidades-nación a las que llama “imaginadas” porque ya “no es posible que todos conozcan físicamente a todos”. Anderson dedica, por cierto, casi todo su capítulo 4 al caso pionero de las nuevas naciones-estado creadas por los “criollos” en las antiguas colonias españolas, porque empezaron a dar este sentido al término *nación* incluso antes que en Europa. Pero en él apenas hay referencias a lo que ocurría allí con los pueblos originarios, en muchos casos mayoritarios. En su Introducción ese autor resalta más bien el potencial que ese tipo de nacionalismo tiene para, pese a las grandes desigualdades y explotaciones que persisten en su interior, motivar a millones de personas “no tanto para matar pero sí para estar dispuestos a morir por tan limitados imaginarios” (Anderson, 1993: 7).

Pero Sanjinés, apoyado en diversos autores —incluido Ranajit Guha, un notable de los estudios subalternos—, va mostrando que esa visión homogénea sólo en parte llegó a consolidarse al interior de muchos países. Al final ilustra este vacío con dos ejemplos más nuestros, tal como los presentan dos escritores clásicos. El primero es el de la rebelión de los *jagunços* en Canudos, nordeste del Brasil, tan dramática y apasionadamente narrada por el inigualable Euclides da Cunha en 1901 y leída desde una perspectiva de sesgo más nacionalista por Mario Vargas Llosa en su novela *La guerra del fin del mundo* (p. 65). El segundo es la manera en que José Carlos Mariátegui descubre el rol indispensable de los indios peruanos en la construcción del Perú: nadie puede liberarlos salvo ellos mismos desde su propia perspectiva. Notemos que el fundador del Partido Comunista llegó a este convencimiento a pesar de que nunca pudo viajar a la Sierra andina, por su salud endeble, y conoció la condición de los indios sólo de manera indirecta, a través de su amistad y largos intercambios con el cuzqueño Luis E. Valcárcel.

Ese último ejemplo se podría complementar con el contraste que en la Introducción insinúa Sanjinés entre Mariátegui y el novelista

peruano José María Arguedas, quien, menos condicionado por ciertas presiones partidarias, se sintió más libre para mostrar el potencial del indio social y políticamente tan oprimido pero culturalmente tan rico. Será útil contrastar también a ambos con lo que en la misma Introducción se dice sobre el “nacionalista” boliviano Carlos Montenegro (1943), ideólogo del naciente MNR.

El argumento global de Sanjinés y de los “subalternistas” podría adquirir todavía más fuerza con un análisis más amplio de lo ocurrido en Bolivia desde su nacimiento como nación. Sus buenas razones tuvo la historiadora Marie-Danielle Demélas (1980) al escoger como título de su libro sobre Bolivia en el siglo XIX y principios del XX, la siguiente pregunta: *Nationalisme sans nation?* Es también digno de mención que los masivos intentos homogeneizadores que hizo el MNR, en la línea esbozada ya por Montenegro, para incorporar a los indios a la nación Bolivia como “campesinos bolivianos”, a la hora de la verdad facilitaron la ulterior emergencia del movimiento katarista a fines de los 60, el cual fue el primero en proponer el Estado plurinacional, ya desde 1978.

El segundo capítulo tiene una estructura más compleja. Como dijimos, la idea de un progreso unilineal modernizador —que estaba también en la base de la nación-estado— condenaba a quienes, por su condición subalterna y colonizada, no entraban por igual en esa modernización. Se los dejaba atrás, marginados e invisibilizados, lo que a su vez imposibilitaba realizar el principio modernizante de que todos debían ser iguales. Chakrabarty, otro hindú de los estudios subalternos, ridiculiza esa visión diciendo que la falaz fórmula del progreso era muy simple: “primero en Europa, después en otras partes del mundo” (p.113). Reclama que, más bien, hay que “provincializar a Europa”, en el sentido de que unos y otros están en un tiempo único y común y que también los aparentemente periféricos tienen mucho que aportar al conjunto. Sanjinés lo recupera retomando el grito de los indígenas y otros sectores populares rebeldes: “¿Cuándo? ¡Ahora, carajo!”. Podríamos completarlo con el lema utilizado

por el MAS en las elecciones de 2005: “¡Ahora es cuándo!”, más expresivo aún en su versión aymara: *jichbhapi jichbhaxa!* (¡ahora es el ahora!).

Sanjinés recapitula todo ello como el “tiempo-ahora”, que contrapone al mal asimilado “abigarramiento temporal” (p.46). De ahí saca una consecuencia parecida a la del relato inicial de Arguedas sobre el inmigrante de Chimbote, pues no se trata sólo de poner en el “ahora” el pasado inmediato tan sufrido por los interesados sino más bien de recuperarlo en su riqueza mítica inicial. Mientras que el progreso modernizante tiene una tendencia secularizadora que “desacraliza” y “desencanta”; aquí, con esa nueva fusión entre el tiempo lineal progresista y el “ahora” real de los rebeldes, reaparece de nuevo cierto tiempo “encantado”.

Yo añadiría que, en cierta medida, se trata de combinar y entrelazar la utopía puesta en clave de un futuro aún desconocido, algo más propio de la visión lineal de la historia, con la utopía puesta en clave de un pasado mitificado. En los pueblos andinos, cuya memoria de un pasado esplendoroso sigue tan visible en los monumentos arqueológicos del contorno, esta utopía en clave de pasado puede incluso ser mucho más movilizadora que la otra. Consiste en tener bien plantados los pies en las propias raíces para, de ahí, lanzarse con vigor, juntos con tantos otros, hacia el futuro y lo nuevo.

El ejemplo local que Sanjinés ha escogido para ilustrar este asunto proviene nada menos que de los mineros bolivianos, que han sido la vanguardia del moderno proletariado revolucionario pero que, a la vez, son los grandes devotos del Tío o Diablo de las minas. Siempre me ha resultado interpellante que, para ellos, no aparezca ni asomo de contradicción entre esta su devoción al Tío-Diablo y su fervor revolucionario por Marx. Ambos saben convivir muy bien en el fondo del socavón y del corazón minero. Los mineros bolivianos se fortalecen entre sí con su solidaridad y militancia sindical y política y, a la vez, apelando al Tío, que es

también el Diablo entre temible y amoroso que les protege y que emerge anualmente de las entrañas de la mina, encarnado en esos mismos mineros que bailan y bailan durante el Carnaval.

Sanjinés aborda esta relación sagrada entre los mineros y el Diablo del interior de la mina desde dos lecturas antropológicas. La primera es la de Taussig (1980/1993), tan difundida y discutida en los círculos internacionales. Su tesis central ya aparece sintetizada en el título de su libro: *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. En efecto, en la parte dedicada a los mineros en las grandes minas de Bolivia, que él conoce sobre todo por fuentes secundarias, Taussig concluye que éstos perciben al Tío-Diablo como una imagen de su pasado, capaz de iluminar su presente como “neófitos proletarios”. Ese pasado-presente sería, por tanto, la “fetichización” de la perversidad inherente al capitalismo por alienar al trabajador asalariado y distorsionar valores previos de la economía campesina, como la reciprocidad. Su pacto con el diablo se convertiría así en un “pacto proletario” (p. 123).

Esta tesis puede que sea demasiado seductora para ser cierta y de hecho muchos la han criticado. Así lo hace también Sanjinés a partir del estudio mucho más cercano y exhaustivo de la antropóloga Pascale Absi (2005), que ha pasado años entre los mineros de Potosí. Para Absi está clara la persistencia de esta relación mítica con el Diablo, que la ilustración liberal quería relegar al pasado. Pero no se debe a la hipótesis lanzada por Taussig sino a que el Tío-Diablo siempre estuvo allí, como parte del poderoso y abundante mundo de los *sagra*, esos “poderes genésicos” “de adentro” a los que pertenece también la Pacha Mama, con los que hay que mantener intercambios y buenas relaciones para que apoyen la producción sea agrícola, minera o incluso comercial. Una particularidad, resaltada por Absi, es que en este caso del Tío hay una especie de alianza más gremial con los mineros. Pero, concluye Sanjinés, el punto central es que este tiempo-ahora es a la vez secular y “encantado”, sobrenatural.

Podríamos complementar el anterior panorama conceptual con una referencia al rico concepto andino de *pacha*, que es tiempo y espacio, se concretiza en el *hic et nunc* (aquí y ahora) pero se va generalizando también en grandes épocas y espacios y en lo que Sanjinés llama el “presente absoluto”, que lo engloba todo y lo va construyendo tanto en el tiempo como en el espacio (*Pacha Mama*). ¿Cómo habrían reaccionado Kant o Einstein, que tanto reflexionaron sobre la relación tiempo/espacio y el carácter de ambos, si hubieran conocido esa concepción andina de *pacha*?

En la parte final del capítulo Dos y en el tercer y último capítulo, Javier Sanjinés empieza a atar cabos encajando las diversas piezas que había ido rescatando hasta aquí. Empieza esta tarea en la sección que él titula “una cultura de la integración” (p. 147ss) donde lanza ya su propuesta programática: “No sería tan aventurado hablar hoy de la necesidad de construir una ‘cultura de la integración’ que, pensada desde la razón pública postsecular, pueda superar los dos aspectos que el historicismo parece haber olvidado: la complementariedad de lo secular y lo religioso, incluidos lo sobrenatural y lo meta-lógico [guión mío], y la solidaridad humana, incluido el respeto efectivo y concreto por los derechos humanos y la responsabilidad que cada uno tiene en lograr el bienestar de los demás”.

Para ello, Sanjinés recurre a otros autores, como Craig Calhoun, Charles Taylor y sobre todo Charles S. Peirce, que reintroducen en la reflexión el viejo concepto griego y cristiano del *agapé*, que podríamos traducir como ‘amor en convivencia’. De *agapé* Pierce, coreado entre otros por Sanjinés, deriva el término “agapástico”. Pero en nuestras latitudes nos comunicaríamos mejor hablando simplemente de amor, convivencia, solidaridad y ahora, a partir del aymara, *suma qamaña* ‘el buen convivir’.

Como en otras ocasiones, Sanjinés ilustra su propuesta con otro ejemplo y texto local, el de la histórica Marcha por el Territorio y la Dignidad de 1990 que, citando a Zulema Lehm (1999), enlaza

a su vez con las múltiples caminatas ancestrales de los mojeños en busca de la “Loma Santa”. Sin negar este vínculo, resaltemos también la significativa transformación que ocurre de unas a la otra. En cada marcha en busca de la Loma Santa los mojeños enfrentados a algún tipo de conflicto iban en pos de su liberación huyendo al monte guiados por alguna niña vidente. Pero en 1990 marcharon todos con la cabeza alta hasta la Sede de Gobierno para defender sus derechos. Fue algo ciertamente pionero y profético. En medio de su fuerte dosis de reivindicación social, cultural y política, fue también un evento profundamente religioso que empezó en la catedral de Trinidad y concluyó en la de La Paz. Convocó a bastantes pueblos minoritarios de tierras bajas y, en medio de un sacrificio ritual de llama en la cumbre de Yungas, selló su alianza con la CSUTCB y otras organizaciones de tierras altas. Suscitó apoyos internacionales y movilizó incluso a las principales autoridades nacionales hasta el rincón del monte en que los marchistas peregrinos estaban descansando.

Podríamos asociar también esas marchas con la búsqueda de “la tierra sin mal” (*iwí maraneĩ*) de los guaraní, que se juntaron también a la marcha de 1990. Tiene incluso ciertas resonancias a contrapunto con aquella fracasada resistencia milenaria de los *jagunços* en Canudos y es la antítesis de la conquista expansiva de los cruceños por todo el oriente, relatada como una “hazaña fascinante” por José Luis Roca (2001). Más aún, a la luz de lo ocurrido años después, aquella marcha fue el motor de arranque para sucesivas marchas de los pueblos dispersos y minoritarios de tierras bajas, incluida la IV que, en 2002, logró colocar en la agenda pública la urgencia de una Asamblea Constituyente.

Este es el trasfondo para acceder al tercer y último capítulo de este libro. Este se concentra en gran medida en lo que estaba ocurriendo en Bolivia en el momento en que estaba empezando el cambio siquiera parcial de paradigma que ha supuesto la elección y ascenso al gobierno del aymara Evo Morales entre 2005 y 2006. Sanjinés lo hace analizando y contraponiendo dos documentos de entonces.

El primero, de junio 2005, es un estudio cualitativo poco conocido que la Unidad de Coordinación de la Asamblea Constituyente (UCAC) pidió a los investigadores sociales Ramiro Molina B, Fernando Mayorga y Julia Elena de la Fuente C. sobre *Las representaciones sociales nación/naciones*, con énfasis en la dinámica de constitución y transformación de estas identidades sociales. Se realizó en un momento de todavía bastante incertidumbre sobre lo que pasaría en el futuro próximo: las entrevistas en profundidad se realizaron en la ciudad y campo de La Paz, Cochabamba, Oruro, Potosí, Santa Cruz y Tarija durante la fase final del gobierno interino de Carlos Mesa (principios de 2005) y la elaboración final concluyó cuando éste acababa de transferir las riendas del Estado a su sucesor, también interino, Eduardo Rodríguez Veltzé. Para entonces ya era evidente el desplazamiento ocurrido del “nacionalismo” y su Estado-nación unitario hacia el reconocimiento de lo pluriétnico y multicultural, por no mencionar otras identidades regionales, generacionales, etc. Estaba, por tanto, de nuevo sobre el tapete el viejo debate entre la nación meramente cívica y las naciones étnicas y, por lo mismo, ya se hablaba de “refundar” la nación.

El segundo documento, a contrapunto, es el voluminoso y muy difundido informe del PNUD *El estado del Estado en Bolivia*, trabajado por un nutrido equipo coordinado por George Gray Molina y publicado en abril del 2007, es decir, cuando la incertidumbre anterior ya se había decantado en las urnas, desde un año largo antes, hacia un nuevo estilo de gobierno y hasta de Estado y la Asamblea Constituyente estaba en pleno debate en medio de sus contradicciones internas. La tapa de este volumen es un inmenso laberinto y éste es también el título del primer capítulo: “Un laberinto de tensiones irresueltas. El Estado al centro del cambio”.

No es necesario entretenerme aquí en detallar la argumentación de nuestro autor en toda esta parte porque se trata de una historia y debate ya mucho más conocido y fácil de seguir en el texto mismo. No se llega a claras conclusiones, ni era posible pues se

trata de un proceso que hasta ahora sigue en marcha con sus flujos y reflujos, su creatividad y sus frustraciones. Naturalmente, al haberse concentrado la discusión en torno a esos dos documentos de 2005 y 2007, queda un poco la impresión de que el libro se cierra demasiado pronto, por cuanto, desde 2009 y después de innumerables episodios de tensión y de ulterior concertación, tenemos ya una nueva Constitución, que arroja nuevas pistas y abre también nuevas discusiones en toda la temática abordada en este libro.

Pero igual quedaríamos con esta misma impresión en el caso de haberse incluido lo más reciente que ya conocemos, porque, por suerte, el país y todos nosotros seguimos llenos de vitalidad en esta búsqueda. Y con, o sin, esos aditamentos más actualizados, los elementos e instrumentos aportados por Javier Sanjinés en estas páginas nos ayudarán a tener un horizonte más amplio e informado para llevar adelante esta tarea.

Concluiré con una pregunta que a algunos podrá parecer una provocación. Frente al antiguo paradigma de la Nación-Estado Bolivia, que la Constitución de 2009 no rechaza de plano (ver su art. 3), ahora va tomando cada vez más cuerpo el nuevo paradigma del Estado Plurinacional, en cuya base está la “existencia precolonial” y la persistencia de un número no definido de “naciones y pueblos indígena originario campesinas”, como se dice en el estilo semántico yuxtapositivo de los constituyentes (art. 2 y 30)¹. Al hablar de la “nación boliviana” está claro que se sigue apelando a la patria común y a la comunidad imaginada de que nos hablaba Anderson, una construcción tan poderosa como llena de riesgos. Pero ¿qué seguirá habiendo también de

¹ Aquí y en otras varias partes los constituyentes prefirieron contentar a todos y cada uno colocando lado a lado los términos que más usan y les gustan a los interesados, en vez de acuñar un nuevo concepto común demasiado abstracto. Este fenómeno, resultado de los tan diversos orígenes de estos constituyentes, daría para un novedoso estudio interpretativo (en la línea de lo que señala Sanjinés respecto de la nominación de Chimbote como *la lloqlla*).

“comunidades imaginadas” en toda esa nueva construcción social del Estado Plurinacional y sus componentes, las “naciones y pueblos indígena originario campesinos” que, junto con las “comunidades interculturales y afrobolivianas” y todas las demás “bolivianas y bolivianos”, conforman la nación boliviana (art. 3)?

El permanente juego dialéctico entre la realidad, más o menos abigarrada, y los diversos imaginarios e instituciones con que se la busca entender, aglutinar y organizar nos seguirá acompañando indefinidamente desde cualquier posición política y sueño utópico. Nuestra tarea es buscar cómo, dentro de ello, logramos ser cada vez más inclusivos y equitativos sin dejar a nadie invisibilizado y anulado en los márgenes ni en un ficticio pasado.

Xavier Albó

Los avatares del tiempo histórico

Más allá de la representación elitista del mestizaje, de su modulación discursiva desde el poder —pensemos, por ejemplo, en México y en Bolivia, en sus concepciones nacionalistas que hacen del mestizaje una propuesta fija y homogeneizadora de la realidad—, se da hoy la necesidad de conflictuarlo con la movediza sintaxis de las migraciones que han tenido lugar más o menos recientemente, ahondando el proceso de las multiculturas fragmentarias.

Antonio Cornejo Polar, quien veía funcionar tanto el mestizaje como la transculturación en José María Arguedas, particularmente en *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1973), la dolorosa novela póstuma de éste, concluye, en *Los universos narrativos de José María Arguedas* (1997: 227-266), que el migrante de la sierra a la costa jamás se asimila a la plena modernidad, ni se adapta con comodidad al tiempo histórico que la orienta.

Moderno periférico, el migrante de la novela de Arguedas nunca deja de serlo del todo, aunque se instale definitivamente en un nuevo espacio y lo modifique a su imagen y semejanza, porque siempre tiene detrás su experiencia fundante, que no es la de su pasado inmediato, sino un rescoldo del pasado que lo obliga a ver la realidad desde un prisma diferente, en conflicto con la mirada prospectiva, rectilínea de la modernidad.

¿Será la trashumancia del migrante un desplazamiento metonímico que conflictúa la estabilidad metafórica que las narrativas de la identidad le dan al mestizaje? Cornejo Polar parecía pensar que sí. La trashumancia está relacionada con la falta de ese eje centrado y fijo, de ese centrismo ocular que otorga la metáfora, ordenadora de variables o disidencias; al revés, el no-lugar del migrante que ha perdido sus raíces —cuyo extremo sería la utopía milenarista— incita al desparrame de signos ubicuos, desterritorializados, que convocan desde su propia confusión intertextos desordenados y poco estables. En otras palabras, si el sector mestizo ubicado en el poder se afana en organizar, con una finalidad política, su complicado orden social y discursivo, sometiéndolo a la búsqueda de una identidad tanto más homogénea cuanto más quebradiza, el migrante como que deja que su lenguaje se esparza, contaminándolo todo. Cornejo Polar pensaba que si la síntesis mestiza era dialéctica —y su retórica interna era sobre todo la de la metáfora—, el desplazamiento del migrante generaría el diálogo abierto e inconcluso caracterizado primordialmente por la metonimia.

Es en este desplazamiento metonímico que se explicaría el actuar de esos soberbios ejemplos de migración serrana que muestra la novela de Arguedas, donde a la alienación que ellos experimentan en la ciudad se le opone la autenticidad de un pasado que, terco y violento, se resiste a irse del todo. No es el pasado inmediato, llamado pasado histórico, el que incumbe aquí rescatar, sino el pasado mítico que es rehabilitado por los personajes densos y conflictivos que pueblan esta novela abierta y sin desenlace. Se trata de múltiples historias, contadas por múltiples voces, donde el mito y la magia tienen una presencia fundamental. En efecto, la alternancia entre el presente y el pasado mítico, el ir y venir entre la azarosa vida moderna y el mundo de la memoria arcaica, expresa la imposibilidad de avanzar en un nivel si no se produce un ajuste de cuentas en el otro. Y cuando dos mundos de desigual poder y prestigio se ponen en contacto, tiene lugar el conflicto cultural que es fundamental para la comprensión de lo narrado. Veamos un revelador pasaje

de este conflicto, de esta lucha espacio-temporal que Cornejo Polar observa en la novela de Arguedas.

Asto, uno de los tantos migrantes serranos de la novela que bajan en masa a la costa, llega a Chimbote encandilado por la leyenda de la riqueza. Chimbote es la realidad con que Arguedas se confronta. Ciudad nueva e intrincada, de vanguardia, entenderla representa un desafío. Es necesario familiarizarse con su desorden y pluralidad. Allí el pasado inmediato, próximo a la historia o a la memoria reciente del migrante, se debilita y cede ante las múltiples oportunidades que el presente le ofrece. Chimbote, tierra de nadie, ciudad de frontera, mito de los desposeídos, representa la posibilidad de un cambio radical. Este cambio es avalado por los altos sueldos que la industria capitalista le ofrece al migrante. Pero la ciudad no sólo ilumina y atrae, también quema y mata. Nada está garantizado y lo único cierto es que migrar significa asumir el cambio como una apuesta.

Pues bien, adaptándose a los patrones de comportamiento de esta nueva realidad socio-cultural, Asto no retrocede ante tal reto; por el contrario, lo enfrenta hasta acomodarse al moderno engranaje capitalista montado en Chimbote. Este engranaje capta la necesidad de armar una estrategia que permita el reingreso del dinero de los salarios, creando cantinas y burdeles que, incorporados a los estratos menos visibles del imperio, implican la destrucción de la fuerza moral de los asalariados. El relato se centra en Asto cuando éste ingresa, por primera vez, al elegante prostíbulo y busca a “la Argentina”. Deslumbrado por el dinero y por la rubia prostituta, el indio se niega a sí mismo —“Yu... criollo, carajo; argentino, carajo. ¿Quién serrano, ahura?” (1973: 40). Este rechazo de su pasado, esta transformación de campesino pobre a próspero pescador, le permite a Asto dejar atrás la inseguridad y el miedo. Pero su aventura, casi perdida en la multiplicidad de voces de la novela, sólo adquiere una nueva dimensión cuando se desplaza repentinamente a otra “historia”, sucedida “hace dos mil quinientos años atrás”. Sostenidas por este sistema de desplazamientos bruscos, las correlaciones entre

el nivel novelesco del presente y el nivel mítico del pasado remoto no pueden pasar inadvertidas por el lector. Asto repite los actos de Tutaykire (Herida de la Noche) y la Argentina vuelve a ser la “virgen ramera” de la leyenda, desapareciendo ambos relatos con la enajenación y aniquilamiento de Asto. El mito se transforma y revive, nuevamente vigente, y el relato adquiere trascendencia, profundidad y fuerza insólitas.

La presencia del pasado mítico en el presente revela la existencia de un hondo conflicto cultural. En efecto, el de Asto, más que de índole individual, es un conflicto étnico que hace trizas la presunción de que pertenecemos a esa homogeneidad nacional a la que dábamos por sentada hasta bien entradas las dos últimas décadas del siglo pasado. Hoy día, sin embargo, hemos tomado conciencia de que lejos de las homogeneidades simplificadoras de la realidad, la etnicidad es una manera compleja de retrabajar, de repensar, de reinventar la cultura, relacionando el presente con el pasado ancestral, “ruinoso”, tan diferente del pasado inmediato, del pasado histórico. Y esta conexión entre el presente y el pasado remoto no está exenta de una enorme ambigüedad que impide que el mundo cultural tenga divisiones claras y contundentes. Por ello los grupos étnicos ocupan espacios dotados de fronteras permeables desde las que se negocia la identidad con gran flexibilidad. En el fondo, ¿quién es Asto? ¿Es un indio o un mestizo? En el conflicto cultural que promueve su migrar a Chimbote, Asto no puede ser categorizado como lo uno ni como lo otro porque se ha vuelto ambos. Así, incluso los más “primitivos” y los más aislados terminan en contacto con otras sociedades, particularmente las dominantes, desde las cuales queda reforzada la colonialidad. De igual modo, la continuidad y la ruptura son facetas que se encuentran en la personalidad del migrante, y tienen una enorme importancia en la construcción ideológica de los grupos étnicos. En tal sentido, la memoria del pasado, aquélla que trae el mito al presente, no puede ser medida bajo los criterios racionalizadores de la verdad o de la falsedad de los acontecimientos, sino de cuán fuerte y convincentemente se da en la conciencia del migrante; de cuánto lo distingue y lo desengancha de la arena política

homogeneizadora. Por ello, el migrante crea un conflicto cultural etno-nacional, no simplemente étnico.

En el caso de la novela de Arguedas, la presencia del pasado mítico en el presente complejiza todavía más la caótica condición de Chimbote. Es precisamente uno de los zorros que, transformado en don Ángel Rincón, no encuentra las palabras en español para definir el caos de Chimbote, y lo llama *lloqlla*, es decir, “avalancha de agua, de tierra, raíces de árboles, perros muertos, de piedras que bajan bateando debajo de la corriente cuando los ríos se cargan con las primeras lluvias de estas bestias montañas” (1973: 55). De este modo, esta “*lloqlla* humana”, única manera de nombrar Chimbote, no es una comparación, sino una metáfora que apréhende y esclarece su realidad.

No hay duda de que el proceso que describe a Chimbote como una avalancha es metafórico. Me gustaría añadir, sin embargo, que migrar, en tanto proceso individual pero también como proceso colectivo, es algo así como añorar desde un presente que debería ser pleno, pero que las más de las veces resulta frustrante; se trata de sentir nostalgia de un más allá y un entonces que de pronto se descubre que no son la experiencia del pasado inmediato propiamente dicho, y a partir del cual tampoco se puede trazar linealmente el futuro. Ese allá o ese entonces que de pronto se descubre —como le ocurre a Asto en la novela de Arguedas— es el “aquí” de la memoria insomne pero fragmentada, y el “ahora” que corre tanto como se ahonda verticalmente en un tiempo espeso que acumula sin sintetizar las experiencias de algún rescoldo del pasado, producto de un tiempo mítico que se dejó atrás y que sigue perturbando con rabia y con violencia el presente.

Hablo, pues, de un presente *sui generis*, de un “aquí” y de un “ahora” que, en lejana semejanza con el quiliaísmo orgiástico de los anabaptistas¹, une hoy sus fuerzas a las exigencias activas

¹ Este quiliaísmo, este “ahora y aquí” absolutos, tuvo, como Karl Mannheim anota, “un período de existencia en el mundo de la Edad Media declinante,

de las capas oprimidas de la sociedad. Éstas, como sucede con los movimientos sociales del presente, llegan a transformarse en los movimientos activistas de capas sociales específicas. Anhelos postergados, enterrados en la memoria, cobran repentinamente su importancia social y política, originando así una conciencia subalterna que, diferente de la “conciencia de sí del proletariado”, es el punto de partida del sacudón histórico que vivimos actualmente. Es a partir de esta incorporación del pasado remoto al presente, de este empleo del pasado como recurso del presente (Eller, 1999), que los movimientos actuales tienen un papel específico en el dinamismo de la totalidad del desarrollo social.

Este presente, que me parece gobierna la actualización de ese pasado soterrado en la memoria, se convierte en agente explosivo dentro de la vida cotidiana. El “aquí y ahora” de millares de migrantes que remodelan la ciudad, que le imprimen otro

una época de tremenda desintegración. Cada cosa estaba en conflicto con todas las demás. Fue un mundo de los nobles, los patricios, los ciudadanos, los artesanos, los vagabundos y los mercenarios, cada uno de ellos en lucha con todos los demás. Fue un mundo de disturbio y de inquietud, en el que los impulsos más profundos del espíritu humano aspiraban a una expresión externa” (1973: 230).

Una de las principales figuras de este mundo en conflicto fue el anabaptista Thomas Müntzer (1490-1525), predicador partidario de la Reforma protestante, defensor del anabaptismo —doctrina que rechazaba el bautismo de niños y recién nacidos. El bautismo debía ser un acto consciente de quienes primero creían— y líder revolucionario de los movimientos campesinos. En 1524, Müntzer, fundador de la “Liga de los Elegidos”, pronunció su famoso “Sermón ante los Príncipes”, en el cual afirmó que laicos y campesinos pobres veían con más claridad que los gobernantes desorientados y corruptos. Particularmente destacada fue su interpretación revolucionaria de Romanos 13: 1-7, pasaje del que concluyó que, cuando las autoridades no cumplen rectamente su papel, “la espada les será quitada”.

Müntzer se unió a los campesinos, y, en 1525, en la batalla de Frankenhausen, en la que más de 6000 campesinos perdieron la vida, Müntzer fue capturado, azotado, torturado y decapitado.

Existe una versión novelada de estos acontecimientos, escrita más o menos recientemente por cuatro jóvenes activistas italianos. Se trata de *Q*, novela publicada bajo el seudónimo de Luther Blissett.

ritmo y le dan otra fisonomía, crea también una “propuesta” que subvierte en profundidad los fundamentos del orden político-social jerárquico. Así, el hecho de “constituirse” lejos de las instituciones sociales tradicionales, muestra que los movimientos gestados por las migraciones indígenas del presente comportan la puesta en marcha de una manera de pensar que, distante de la modernidad plena, está conectada a la escatología (*Pachakuti* y la revuelta del universo). Y nada sería más erróneo que intentar comprender estos movimientos desde el punto de vista exclusivista de la modernidad, pretendiendo encuadrarlos dentro de un tiempo histórico que no se aviene a ellos y que hoy está en crisis. Moderno y arcaico a la vez, es decir, moderno a medias, superficialmente imbuido del ideario que rige el movimiento teológicamente orientado de un tiempo que va en pos de metas establecidas con antelación, el migrante indígena, componente medular de los movimientos del presente, trae un pensar que, en tensión con la modernidad de la cual también participa, tiene raíces en zonas mucho más subterráneas, vitales y elementales de la psique.

Es propio de la experiencia del pasado como recurso del presente el abrupto desplazamiento que notáramos en el pasaje de la novela de Arguedas. Para el migrante indio, el presente se convierte en la brecha por la que aquello que con anterioridad era íntimo, y que, como el mito, residía en lo más recóndito de la psique, brota en estallido repentino, se apodera del mundo exterior y lo transforma. Pareciéndose en algo al quiliasta de antaño, vive anhelando este cambio: sus metáforas, como la *lloqlla* que describe la percepción que el migrante tiene de la ciudad, o como el *Pachakuti*, que expresa el vuelco intempestivo de la realidad, son situaciones psíquicas que no pueden concebirse en términos de la modernidad. En este sentido, sus metáforas, sus símbolos, no se avienen con la moderna “historia de las ideas”. No son, pues, metáforas que coronan la cultura nacional, sino símbolos rudos que los migrantes urden en analogía con las sensaciones de la vida cotidiana. Esta aspiración a unirse con el presente inmediato poco tiene que ver, como lo expresé

anteriormente, con las esperanzas optimistas para el futuro o con la experiencia del pasado que regula el pensamiento conservador. La actitud del migrante que puebla los movimientos sociales, se caracteriza por una expectativa tensa que la defino como la necesidad de reavivar los viejos rescoldos del pasado ancestral y de la catacresis.

Si, como recurso del presente, el pasado mítico transforma abruptamente el mundo exterior, la catacresis es la figura retórica que explicaría su construcción simbólica². Como la *lloqlla* que explica Chimbote en la novela de Arguedas, la catacresis, origen tosco de la metáfora, debe apoyarse en el “quiere decir” que traduce la voz ancestral *lloqlla* en el ejercicio del lenguaje mestizo “avalancha humana”, dando así lugar a la metáfora. Ésta, nacida de la lengua vernácula, tan poco poética como rudamente expresiva, retiene sus cegadoras limitaciones y su perdurable fuerza.

Hay que advertir, sin embargo, que el paso de la catacresis a la metáfora, o la transformación de la catacresis en metáfora, tiene un costo muy alto: en efecto, para sostener el resultado metafórico se ha tenido que restarle a *lloqlla* su origen rústico, catacrésico, mítico, porque de lo contrario la trabajosa sinonimia hubiera quedado obturada. Quiero decir que para que la fusión sea posible uno de los términos debe ceder, adelgazar sus diferencias y alejarse del lugar que culturalmente le corresponde, para facilitar, de este modo, la producción del nuevo sentido. No olvidemos, sin embargo, que siempre queda abierta la opción hermenéutica de revelar las tramas de tan trabajoso proceso de enunciación, de permitir que resurja la catacresis subalterna, y de que se escuchen —como Arguedas lo hace en su novela— los roces de las muchas conciencias y lenguajes disparejos que están en su enrevesado origen. Para Cornejo Polar, esta estrategia sería la que mejor ilumina el tejido multicultural del lenguaje;

² El Larousse define la catacresis como la “figura retórica primitiva que necesita emplear palabras en sentido distinto del propio, por carecer de vocablo que traduzca literalmente la idea”.

también la honda ansiedad política por tornar único lo que evidentemente es vario, disperso, heteróclito.

El pasado como recurso del presente —me atrevo a llamarlo “rescoldero” del pasado— regula mi mirada crítica de la modernidad. El pasado como recurso —que reinterpreto como el mito incorporado en el presente como una “apuesta”, antes que como una certeza racional— organiza la lectura de los capítulos de este libro dedicado a explorar la crisis del tiempo histórico.

Con cierta connotación quiliástica —fue Karl Mannheim quien definió el quiliaísmo como “presente absoluto” (1973)—, la afirmación “ya es otro tiempo el presente” es la proclama que varios movimientos insurreccionales andinos emplearon para expresar el sentir de la conciencia indígena en momentos históricos de insurgencia³. Me pregunto, sin embargo, si este “otro tiempo”, invocado por la conciencia indígena, se aparta sustancialmente del modo cómo los movimientos revolucionarios gestados por las clases medias perciben el tiempo histórico. En otras palabras, ¿observa el indígena el presente insurreccional de manera diferente a como lo hace un revolucionario de la clase media urbana? Pero incluso dentro de la conciencia de la cultura dominante, ¿tiene el revolucionario de clase media una visión del pasado y

³ Bajo esta consigna tuvo lugar la rebelión de Jesús de Machaca de 1795, cuando todavía quedaba fresca la memoria de la gran insurrección de Túpaj Katari en la región de La Paz. La consigna reapareció en 1899, cuando los comunarios de los cuatro ayllus de Mohoza se levantaron contra un escuadrón militar que cometió abusos contra la población. Resurgió nuevamente pocos meses después, en la región de Paria, en una sublevación contra las autoridades nombradas por el gobierno central.

La proclama sirve también de título al estudio de cuatro momentos de insurgencias indígenas en Bolivia, que Forrest Hylton, Félix Patzi, Sergio Serulnikov y Sinclair Thomson publicaron en La Paz, en 2003, bajo el sello editorial de Muela del Diablo. Este libro ilumina la experiencia y la conciencia de las fuerzas indígenas en momentos históricos de insurgencia, desde los movimientos precursores de la gran insurgencia de Tomás Katari y Túpaj Katari en 1780-1781, hasta la insubordinación indígena, campesina, minera y urbana de los primeros años del siglo XXI.

del futuro distinta de la percepción que los conservadores tienen del tiempo?

Puesto que la visión temporal depende del lugar en el que se ubica la conciencia de quien observa, aquélla plantea problemas que son difíciles de resolver. No dudo de que el presente insurreccional indígena es *sui generis*, pero delimitar sus características subversivas y, sobre todo, su lugar en la crisis del tiempo histórico de la modernidad dominante, son temas que ameritan un examen detallado. Llevarlo a cabo es precisamente el propósito de esta introducción. A tal efecto, prosigo este análisis de los avatares del tiempo histórico oponiendo la noción de tradición a la de revolución. Este contraste —la politología actual ha resuelto apropiadamente el conflicto entre tradición y revolución, concibiendo la tradición como algo vivo, distante del tradicionalismo— me permite primero diferenciar, y luego relacionar, siguiendo los trabajos de Reinhart Koselleck (2002; 2004), dos categorías metahistóricas complementarias: la “experiencia del pasado” y el “horizonte de expectativas” (2004: 255-275). Si la primera domina la mentalidad conservadora, la segunda se apega más a la mentalidad revolucionaria, habiendo tenido, desde la Revolución Francesa, un rol importante en la construcción histórica de la modernidad.

Una vez revisados los elementos constitutivos del tiempo histórico, me ocuparé también de polemizar con las categorías planteadas por Koselleck. De este modo, me afincaré en el presente insurreccional indígena, en su peculiar relación con el pasado y con el futuro, desde el aquí y el ahora de la crisis de la modernidad. Ello dará lugar a la reflexión sobre ese “presente absoluto” que se relaciona con la nueva representación —la llamo catacrésica— de la realidad, es decir, una representación que requiere que los oprimidos, los sectores sociales que han sido tradicionalmente sojuzgados, comiencen a nombrar nuevamente la realidad, apropiándose y rearticulando las consabidas construcciones metafórico-simbólicas de la nacionalidad.

1. Tradición y Revolución

Pocas nociones han sufrido tantas deformidades interesadas o inconscientes como la de tradición. Si algunas veces se la concibe como un concepto inerte, anquilosado, propio de un pasado muerto, otras veces se la toma como un modo dinámico de entender la historia. Lo segundo se da en aquellas recientes incursiones en el tema en que la politología boliviana actualiza los resultados de la Revolución Nacional de 1952, rescatando para el presente reformas modernizantes como la incorporación de los indígenas a la vida ciudadana por medio del voto universal. Pero, en el intento de analizar ambos conceptos, no siempre se ha asimilado como algo natural la tradición a la revolución.

Mal avenida, esta mezcla se ha asentado en el pasado en un auténtico oximorón: tradición y revolución son, en la cultura de Occidente, antinomias que implican, como veré a continuación, dos maneras opuestas, aunque también complementarias, de concebir el proceso de la historia, el desarrollo del tiempo histórico. Habría que decir incluso que hoy en día el propio concepto de tiempo histórico parece estar en aprietos como resultado del desgaste sufrido por la modernidad. Son los movimientos sociales que ponen en jaque la utopía del futuro avizorada por la modernidad, contrarrestándola con el presente absoluto del ahora que se aleja tanto de la visión conservadora del pasado, como del ideal liberal del Estado moderno que la politología protege a ultranza.

Comencemos con la tradición y la revolución, conceptos que siendo usualmente antitéticos, se acomodan al flujo del tiempo histórico.

Casi cuatro décadas han pasado desde que el ensayista e historiador Jorge Siles Salinas escribiera, en *Ante la Historia* (1969), sus agudas observaciones en torno a la tradición. Al relacionar la tradición con la ética, Siles Salinas señalaba que tres categorías diferencian la tradición de la revolución, permitiendo que

aquélla sea vivida como promesa de continuidad: son ellas la fidelidad, la admiración y la gratitud (1969: 37).

La triple dimensión ética en que la tradición se fundamenta, se opone a la noción de revolución que, en el caso de Hispanoamérica, proviene de los movimientos revolucionarios independentista del siglo XIX. En efecto, está claro que, desde la mentalidad conservadora, la moral individualista, pregonada bajo el revolucionarismo liberal novecentista, es ajena a la ética de la fidelidad. Ésta, virtud fundamentante de todas las demás, es un imperativo categórico que, incompatible con los móviles individualistas promovidos por la mentalidad revolucionaria, tiene el sentido cuasi religioso de la “dedicación” o “consagración” a una causa divina, única vía por donde los individuos cumplirían su destino de personas, superando la dispersión producida por esa multiplicidad confusa de tendencias y aspiraciones que supone el libre albedrío individualista. Se trata, pues, de la fidelidad a una causa superior que supera las mudanzas del tiempo.

Si la destrucción del pasado con miras a empezar una nueva vida es el programa implícito de todo movimiento revolucionario, podría decirse que, en contra del punto de vista conservador, el odio al pasado y la consiguiente estimación optimista del porvenir están en la base de la psicología revolucionaria, más allá del corte que ella presente, es decir, más allá de que sea liberal, nacionalista o socialista. Por ello, buena parte de los reformadores políticos, aquéllos ajenos a la tradición, han partido siempre de la creencia de que el pasado puede ser destruido completamente. Como nadie ignora, los mismos revolucionarios liberales del siglo XIX —la mayoría pensadores y letrados imbuidos de ideas provenientes del Iluminismo europeo— construyeron las “culturas nacionales” hispanoamericanas bajo procesos de racionalización política que tenían como punto de partida la convicción de que la historia podía ser controlada y dirigida con arreglo a ciertos planes de progreso y desarrollo previamente trazados. Desde entonces, la revolución significa no otra cosa que el

propósito de superar el pasado y de realizar la historia conforme a un esquema utópico, ideal, teleológicamente organizado.

Puesto que la revolución implica la destrucción del pasado, ella también sorprende, bajo la mirada conservadora, por la ingratitud. De ahí que, ingratos nuevos adanes, los usufructuarios de la Revolución de la Independencia, forjadores de los Estados nacionales, considerasen que las respectivas historias nacionales empezaban repentinamente hacia 1809, año inicial de los levantamientos contra España. Y, además de adánicos, de autonombrarse “hombres nuevos”, los revolucionarios de ese momento histórico no reparaban en medios para lograr lo que constituyó su objetivo central: la superación y demonización del pasado hispánico.

A fin de ahondar aún más en las oposiciones entre tradición y revolución, me ocuparé a continuación de esas dos nuevas categorías metahistóricas mencionadas más arriba: el “espacio de la experiencia” y el “horizonte de expectativas” (Koselleck, 2004: 255-275).

2. La experiencia del pasado

Juzgo necesario comenzar este apartado aclarando que la tradición y la experiencia del pasado no tienen dificultad en conectarse cuando el cambio es lento y gradual. De esta manera, existe una ligazón entre el pasado y el futuro que niega la creencia de que la tradición se opone al progreso (Calhoun, 2007: 21). Como proyecto, la tradición no sólo mira el pasado sino que también se proyecta al futuro. Debido a ello, la tradición debe ser reconstruida, algunas veces purificada, y otras agrandada. Hay que aclarar, sin embargo, que, nacida de la Revolución Francesa, la propia modernidad se ha encargado de apartar el horizonte de expectativas de las experiencias del pasado. Entiéndase entonces que es absorbiendo esta típica orientación moderna en torno a la tradición, a la cual considera vetusta y atrasada, que separo tan tajantemente la experiencia del pasado del horizonte de expectativas.

Invocado frecuentemente por el pensamiento conservador, el espacio de la experiencia es el pasado que, incorporado al presente, evita que se pierda la memoria de los hechos históricos. Se trata aquí de una continuidad del pasado en el presente que no admite rupturas ni cortes. Por el contrario, el horizonte de las expectativas es el futuro que se conecta con el presente, que empuja la historia hacia adelante, invitándonos a participar de una utopía que usualmente es de revolución y cambio. Futuro hecho presente, el horizonte de expectativas nos lleva al “todavía no” de lo incumplido, de lo que aún nos queda por experimentar. Véase entonces que a pesar de unirse ambas categorías en el presente, éste pierde su peso específico, diluyéndose el “ahora” de su actuar concreto en experiencia pasada o en expectativas futuras. En efecto, es una paradoja que el presente se vuelva futuro, y que también sea pasado: el presente es el único tiempo que existe y deja de existir, desapareciendo como tal para ser pasado, o porque, en un instante más, será futuro.

Para la modernidad europea, la experiencia y las expectativas no son conceptos simétricamente complementarios. Todo lo contrario, ambos son conceptos que, vistos a partir de la revolución modernizadora europea, terminan siendo tan opuestos como los de tradición y de revolución. Veamos, pues, algunas de estas diferencias.

La modernidad revolucionaria percibe la experiencia pasada como una totalidad ya cumplida, mientras que las expectativas futuras están esparcidas en una extensión temporal que se va cumpliendo a plazos, es decir, poco a poco. De ahí que el peso específico de las expectativas gravite en la órbita del “todavía no”, antes que en la del “ayer” o del “ahora”.

La modernidad tiene sus razones para relacionar la tradición con la experiencia. En ambas, el pasado no tiene nada en común con la construcción teleológica del futuro. Ambas son tan totales y completas como cumplidas sus ocasiones. Tanto para la tradición, como para la experiencia, el pasado está organizado bajo

una totalidad que difícilmente puede dividirse en un antes y en un después. Interesadas más en los registros de la memoria que en la cronología, ambas saltan en el tiempo, despreocupadas de registrar ordenadamente la continuidad de los acontecimientos.

En contraste, la revolución y las expectativas futuras corresponden a un nuevo espacio que, como todo horizonte, no puede ser visto plenamente porque está en construcción. Se afirman en un futuro que no puede ser leído todavía y que solamente puede ser intuido gracias a las nociones de la prognosis y de la “perfectibilidad”.

Categorías opuestas, la experiencia y las expectativas son también complementarias. Por ello, conviene ver a continuación qué las une y qué las separa.

Experiencia y expectativas coinciden en el hecho de no estar ninguna sujeta al tiempo cronológico de los relojes, pudiendo la cronología coincidir o no con el tiempo histórico. Puesto que ambas categorías se ubican en tiempo y espacio, permitiendo que las consideremos como espacio de la experiencia y como horizonte de las expectativas, mayor flexibilidad tiene la segunda, debido a que ella combina sin dificultad la extensión espacial con la proyección temporal. En otras palabras, el espacio de la experiencia es bastante más rígido que el horizonte de las expectativas, porque puede éste último incluir dentro del mismo tiempo cronológico situaciones que serían imposibles si se las juzga desde el punto de vista del tiempo histórico. Me refiero acá a la “contemporaneidad no contemporánea” de civilizaciones que teniendo dispar “desarrollo”, se ubican, sin embargo, dentro del mismo tiempo cronológico. En tal sentido, el tiempo tiene esta dimensión heterogénea, estudiada por Koselleck, a quien sigo en el análisis de estas categorías metahistóricas.

Puesto que no proviene de la naturaleza, ni es cronológico, el tiempo histórico es una construcción humana que hace que coincidan los diferentes espacios de experiencia con las diferentes

perspectivas de futuro, incluyendo las tensiones y los conflictos que se dan cuando ambas categorías chocan entre sí. La diferencia que señalo entre el tiempo cronológico y el tiempo histórico no significa, sin embargo, que el primero deje de influenciar la organización de los acontecimientos históricos. Karl Mannheim ha visto que el orden cronológico en el que suceden los acontecimientos humanos está relacionado con el horizonte de expectativas que constituye la utopía del futuro que moldea la forma en que experimentamos el tiempo (1973: 213).

La experiencia del pasado y las expectativas del futuro no son categorías naturales, sino relacionadas con acontecimientos sociales y políticos, con el actuar concreto de los seres humanos, de sus instituciones y organizaciones. Todas estas acciones tienen formas definidas de internalización de la conducta que imprimen su peculiar ritmo temporal a los acontecimientos, tornándolos históricos.

La experiencia y las expectativas también tienen en común el hecho de que se ocupan del pasado y del futuro desde un presente que es poco activo y que está significativamente empobrecido. En efecto, todo horizonte de expectativas, toda utopía de futuro, debe asumir una serie de continuidades temporales que parten de un presente caótico y empobrecido que estamos llamados a reformar. El argumento teleológico de la modernidad exige un criterio de credibilidad que sea capaz de sacarnos del marasmo que vivimos en el presente, proyectándonos a un futuro promisorio que debemos construir. Del caos presente al cosmos futuro, este movimiento teleológico es, en cierto sentido, una manera de compensar las miserias del presente con el apoyo de lo social, lo político, lo moral, e incluso lo literario, como se verá a continuación, cuando toque el pensamiento nacionalista revolucionario de Carlos Montenegro. Así, nuestro revolucionarismo, empapado en literatura desde el liberalismo romántico del siglo XIX, parece no haber dejado jamás los principios iluministas europeos.

Ahora bien, ¿qué conexiones pueden hacerse entre el presente y la experiencia del pasado? Asentada en la tradición, tiene la historia otra forma privativa de ser y es la de ser “desde” el pasado. Como observara Jorge Siles, “ese pasado que somos se nos presenta bajo la forma peculiarísima de haberlo sido” (1969: 9). Como puede verse, en la mentalidad conservadora el presente es mucho más pasivo. Intangible porque no tiene forma alguna de “existencia real”, el pasado posibilita el presente, es decir, es un “haberlo sido” que tiene una presencia irrecusable en la formación tanto del presente como del futuro. Obsérvese, entonces, que la experiencia reafirma nuestra condición de “herederos”, de legatarios del pasado, no de febriles “ciudadanos” que construimos el futuro de la nada, visión que se ajusta a las expectativas revolucionarias del desarrollo y del progreso. Éstas parten de una suerte de “año 0”, el de la gesta revolucionaria, una experiencia muy diferente de la acumulada por la tradición.

Por ello, en contra de la visión progresiva de los acontecimientos, y, en franca oposición a la visión histórica de *Nacionalismo y coloniaje* ([1943] 1994), ensayo escrito por Carlos Montenegro unas buenas dos décadas antes de *Ante la Historia*, el pensamiento conservador de Siles Salinas plantea que el heredero no estrena la vida, ni la transforma con su trabajo: simplemente la prolonga. Es desde su vivir pretérito que el ser humano emprende el peculiar destino de su persona.

Y porque el presente no es el del trabajo febril que construye el futuro, se puede decir que, de acuerdo con la experiencia del pasado, el presente se entiende bajo una postura diferente. En efecto, éste está ligado a una experiencia que anticipa siempre el fin de la historia. Apegado a la evolución del cristianismo, el presente conservador, fruto de la experiencia del pasado, es también legatario de una manera de ver las cosas que hasta bien entrado el siglo XVI tenía sus expectativas afincadas en el doble juego de anticipar constantemente el Fin del Mundo, y, luego, de diferirlo nuevamente. En otras palabras, el espacio de la experiencia tuvo siempre la presencia anticipada del final de la historia; de

esta manera, el futuro estuvo siempre emplazado como un hito inamovible, al final del camino de las historias empíricas. Para este pensamiento, que desconoce la prognosis que se proyecta a lo desconocido, resulta imposible desligar la experiencia del pasado del *ordo temporum* judeo-cristiano y de la Doctrina de la Salvación. Así, historiadores y teólogos preferían hablar de *profectus*, la profecía que nos revela el más allá, antes que de *progressus*, cuando se referían a la salvación del alma y al movimiento ascendente que llevaba al ser humano de lo visible a lo invisible. Ajena al progreso y a la *perfectio*, la *profectus* se refería al reino de Dios, no debiendo confundírsela con las limitaciones del reino temporal, del reino de este mundo. No era, pues, simplemente circunstancial que la *profectus* conectase la miseria de este mundo con la próxima salvación de los elegidos⁴. En otras palabras, el futuro no era el horizonte de expectativas mundanas conectadas al progreso, sino todo lo contrario: la revelación anticipada que iluminaba el presente desde el pasado.

Apartada del progreso y de la “perfectibilidad”, esta experiencia del pasado no tiene nada de utópica. Karl Mannheim ha visto agudamente que dicha mentalidad “carece de todas aquellas reflexiones e iluminaciones del proceso histórico que provienen de un impulso progresivo” (1973: 233). Por lo tanto, de ella tampoco “surge el ideal del Estado moderno que no aspira solamente a ser un Estado político (*Machtstaat*), sino también un Estado cultural” (234). Despreocupada de la construcción de un nuevo proyecto político y social, y desinteresada del ideal de progreso, fue su oponente liberal que, por así decirlo, forzó a la mentalidad conservadora a entrar en la arena del conflicto ideológico. Resulta aleccionador observar, como Mannheim hace, que las oligarquías conservadoras, las cuales adquirieron su

⁴ En este punto, se da una cierta similitud entre el pensamiento conservador y el pensamiento apocalíptico del quiliaísmo pregonado por los movimientos sociales. Sin embargo, el futuro salvífico de la tradición conservadora, de raigambre cristiana, no es de este mundo. Por el contrario, los movimientos sociales aspiran a instaurar, aquí y ahora, la salvación de sus elegidos.

estabilidad social gracias a la posesión de la tierra, no elaboraran una interpretación teórica del presente, de su propia posición en el mundo, siendo el descubrimiento del conservadurismo posterior a los acontecimientos económicos y sociales que lo originaron.

En lo concerniente a la forma conservadora de experimentar el tiempo, repito que, en oposición al progresismo del pensamiento liberal, para la experiencia del pasado todo lo que existe tiene un valor nominal que ha llegado al punto en que actualmente está gracias al lento, gradual y continuado proceso del tiempo. Para esta concepción, la historia no puede ser pensada como la “flecha del tiempo”⁵ que avanza inexorablemente hacia el futuro, sino como un conjunto de acontecimientos que experimentan el pasado como un presente virtual. Sin cambios ni quiebros históricos, la forma conservadora tampoco puede confundirse con la concepción insurreccional del presente absoluto, es decir, del “ahora” que pregonan hoy los movimientos sociales.

3. El horizonte de expectativas

Me parece que queda claro que la revolución fue el acontecimiento que apartó decisivamente al horizonte de expectativas de la tradición pasada. En efecto, fue a partir de la Revolución Francesa que surgieron otros fenómenos, particularmente la aceleración y el progreso, que le dieron su “ritmo” a la modernidad. En efecto, la aceleración y el progreso reemplazaron el hito histórico inmutable del Juicio Final por un mundo empírico

⁵ Es Étienne Klein quien, en *Las tácticas de cronos* (2003), plantea las consecuencias de considerar la historia como la “flecha del tiempo”. Desde esta perspectiva, sólo somos capaces de observar fenómenos irreversibles, es decir, temporalmente orientados. Afirma Klein que “si filmamos cualquier escena de la vida cotidiana y, a continuación, proyectamos la película al revés, desde las primeras imágenes, caeremos en cuenta de que la película se proyecta en sentido inverso”. Luego, Klein añade “Esto se debe a que, por lo general, a escala macroscópica no podemos recomponer lo que se ha desecho, ni deshacer lo que se ha producido” (2003: 101).

que creció día a día en complejidad. Este “bravo nuevo mundo”, para tomar prestado el título de la novela de Huxley, se articuló como un *plurale tantum* que aceleró el tiempo y acortó las distancias, de manera tal que los acontecimientos humanos fueron cambiando, tornándose interdependientes e intersubjetivos. Fue precisamente este movimiento que le permitió al idioma alemán distinguir entre *Historie* pura y simple, como acontecimiento totalizador del pasado, y el proceso evolutivo de las historias particulares, que recibe el nombre de *Geschichte*. Es este mismísimo movimiento que nos lleva hoy a la paradoja de un proceso histórico tan acelerado que nos deja sin tiempo para tener tiempo.

Es a raíz de los acontecimientos de 1789 que la revolución adquirió el carácter metahistórico que la encarga de ordenar históricamente los convulsivos acontecimientos cotidianos. En otras palabras, a partir de entonces la revolución asume una significación trascendental porque se vuelve el principio regulador del conocimiento de las acciones que ella misma promueve. Así, de 1789 en adelante, el proceso revolucionario y la conciencia que lo condiciona y afecta terminan hermanados.

Puesto que la revolución erosiona y seculariza lentamente las expectativas escatológicas del pensamiento conservador, también transforma el Juicio Final en un objetivo político intrahumano de emancipación social que le da nuevas características espaciales y temporales: la revolución se vuelve “mundial” y “permanente”. Y si el mundo debe cambiar por completo, se entiende que la revolución debe durar hasta que se logre esa meta, hecho que refuerza su carácter permanente.

En resumidas cuentas, la historia del futuro terminó siendo la historia de la revolución. Debido a ello, deduzco que, en tanto que categoría metahistórica, la Revolución Francesa fue el modelo de este cambio acelerado, de este movimiento hacia el futuro que no repara en la tradición pasada. El movimiento también implicó que el peso de la experiencia cediese en favor de las expectativas de un nuevo mundo, perdiendo aquélla su

derecho a guiar la vida humana. Rotas las “cadenas del pasado” —tema recurrente que los himnos nacionales hispanoamericanos repiten hasta el hastío— se abrió en el siglo XIX la vía de la construcción republicana, meta avizorada por el horizonte de las expectativas revolucionarias. Dicho de otro modo, el republicanismo y la construcción de la nación se volvieron las dos aspiraciones del movimiento revolucionario que buscaban conseguir para la acción política aquello que el progreso se afanó en lograr para la historia en general.

Republicanismo y revolución fueron, pues, los conceptos en movimiento que abrieron el nuevo futuro; ambos hicieron que la brecha entre experiencia y expectativas se acrecentase, que se reorganizase la política de acuerdo con la presencia de nuevos actores sociales.

En el curso de los dos últimos siglos, y desde diferentes lugares y posiciones, los conservadores criticarían duramente este movimiento acelerado hacia el futuro que trajo la Revolución Francesa. Pensando en Bolivia, Jorge Siles, por ejemplo, se refiere al espíritu revolucionario como la pérdida de la conciencia histórica (1969: 88), y afirma que “los pueblos insignificantes son los que pretenden empezar siempre de nuevo y viven en un perpetuo estado de reformismo, de radicalismo o de revolucionarismo” (88). Luego, reafirma que “la Revolución se presenta como negación del pasado, como una de las manifestaciones típicas del espíritu antihistórico” (91). El republicanismo y la revolución van también unidos en la crítica de Siles Salinas. Así, el ensayista observa que “la idolatría de la Revolución Francesa tiene en nuestros países hispanoamericanos una muy larga raigambre. Sin duda, su momento culminante fue el Romanticismo... con el indeleble afrancesamiento que el siglo XIX dejó en nuestra cultura” (94).

Como era de esperar, esta experiencia del pasado no se adecua al horizonte de expectativas propuesto por los proyectos revolucionarios de la construcción del Estado nacional. En la producción ensayística boliviana, *Nacionalismo y coloniaje*, obra de Carlos

Montenegro que inauguró la ideología del “nacionalismo revolucionario”, contiene una mirada de la historia que poco tiene en común con la planteada por Siles Salinas.

Nacionalismo y coloniaje hace uso de los diferentes géneros literarios (epopeya, drama, comedia, tragedia y novela) para organizar y dar sentido prospectivo a las diferentes etapas de la historia boliviana republicana. En el ensayo de Montenegro se nota de inmediato la insistencia del ideólogo por abrir un nuevo horizonte de expectativas al pueblo boliviano, horizonte que, al romper con las limitaciones del pasado oligárquico, se apegaba a coordenadas espacio-temporales europeas que, al privilegiar la novela, género burgués revolucionario por excelencia, intenta apartarse de las experiencias del pasado prerevolucionario, a las que Montenegro considera como constitutivas del pensamiento colonialista de la “antinación”.

A principios de la década de 1940, Montenegro buscaba “la verdad del devenir boliviano” (1994: 13), alejándose del criterio “antibolivianista” de la historiografía oficial, que, al interpretar la realidad desde el punto de vista “retrógrado” de la oligarquía, había olvidado que el pueblo es la fuente nutricia de la nacionalidad. De este modo, si el criollaje oligárquico —la antinación— no pudo superar el colonialismo, sino que lo reprodujo, era hora de forjar una nueva construcción social, teleológica y prospectiva, que fuese capaz de representar los intereses de los sectores populares: me refiero a la nación. En este proceso, resulta instructivo observar que Montenegro se hallaba, en 1943, lejos del análisis de la nación desde el punto de vista de la Teoría de la Dependencia. A pesar de ello, y teniendo en cuenta que el pensamiento de Montenegro respondía a un momento populista en que la teorización geopolítica del Tercer Mundo no estaba todavía desarrollada, me parece que uno de los aspectos más atractivos de su ensayo es precisamente ese interés en forjar un horizonte de expectativas que, al romper con la experiencia del pasado, se abría al futuro de la construcción nacional, anticipando así la Revolución Nacional de 1952.

Al catalogar los aspectos más importantes del tiempo histórico propuesto bajo el horizonte de expectativas creado por *Nacionalismo y coloniaje*, salta a la vista la antinomia entre “nación” y “antinación”. Ella se originó en la necesidad que Montenegro tuvo de contrarrestar el caótico presente oligárquico liberal con el promisorio futuro democrático popular. Esta expectativa futura respondió, entonces, al puente que Montenegro, el ideólogo, tendió entre el ideal utópico y la degradada realidad. Dicho puente fue la noción de progreso.

Como Karl Mannheim (1973: 226-227) ha observado, la concepción del progreso —principal característica del horizonte de expectativas puesto en funcionamiento por el tiempo histórico de la modernidad— derivó del desarrollo peculiar del capitalismo. En efecto, el desarrollo desigual del capitalismo, avanzado en ciertas regiones del planeta y atrasado en otras, juzgó prudente reconciliar el universo utópico de las normas con la creencia de que la realidad podía ser transformada y gradualmente aproximada, con su continuo movimiento ascendente, a lo racional. En efecto, hacia 1800, la noción de progreso tenía ya que ver con la existencia de realidades “no contemporáneas” que ponían en conflicto la naturaleza del tiempo cronológico.

En la medida en que se ensanchaba el conocimiento del globo terráqueo debido a las frecuentes expediciones científicas, se complejizaba también el análisis de territorios habitados por seres humanos que se hallaban en diferentes y muy dispares niveles de “desarrollo” cultural, y que la ciencia del momento debía primero comparar sincrónicamente, para luego dar a los datos su ordenamiento diacrónico. En este proceso comparativo, la ciencia europea, la de d’Orbigny y de von Humboldt, tuvo que calificar el grado de desarrollo de la “bárbara” América, e interpretarla en términos de progreso, comparándola con otros procesos civilizatorios más “avanzados”. Por ello, desde principios del siglo XIX, la noción de progreso también se afirmó en las de aceleración y de desarrollo, construyendo la estructura temporal que Petrarca ansiara siglos atrás al afirmar su deseo

de nacer en diferente época (*"Nam fuit et fortassis erit felicius evum"*), y que D'Alembert y Diderot hicieron realidad al construir la historia de acuerdo con un variado espectro de ritmos temporales immanentes. De este modo, y como bien sabemos los hispanoamericanos, los "iluminados" por la civilización se dieron a la tarea de poner en práctica políticas pedagógicas que estuvieran de acuerdo con el proyecto de la Enciclopedia como única posibilidad histórica de construcción del futuro. Ambos, D'Alembert y Diderot, se vieron apremiados por construir este futuro, aunque la premura condujese a la catástrofe, quedando establecido el "antes" y el "después" que la experiencia del pasado no había registrado.

Puesto que la noción de progreso fue abriendo el paso a la temporalización de la historia, no está demás observar que, en el caso boliviano, la relación que Montenegro estableció entre la historia y los géneros literarios, permitió que la temporalización y la prognosis también pusiesen en movimiento la trama de *Nacionalismo y coloniaje*. Así, la épica nacional de principios del siglo XIX cedió ante el drama y la comedia de aquellos gobiernos que tergiversaron, con sus grotescas políticas caudillistas, la posibilidad de construir lo nacional. De este modo, la única posibilidad de recuperar el actuar racional se dio en el momento de relacionar la épica primigenia con "el impulso vitalista que no es otro que el de la novela" (241).

Ligada al tiempo histórico de la modernidad, la novela estuvo, pues, intrínsecamente relacionada con la construcción del Estado nacional. Debido a que Montenegro observaba la realidad andina desde la novela burguesa, veré más tarde que la propuesta de su ensayo no deja de plantear serios problemas epistemológicos.

Más allá de la novela como forma literaria ligada al cambio social, se comprueba que la misma revolución, concepto en movimiento tan caro a la temporalización de la historia, ha perdido su horizonte de expectativas y, por así decirlo, se ha vuelto

demasiado estrecho. Quizás ésta sea la razón por la cual, en Bolivia, algunos politólogos del presente observen con añoranza los viejos tiempos de la Revolución Nacional, y la vistan con el ropaje de la tradición. Este estrechamiento del horizonte de las expectativas, que también experimentó recientemente el liberalismo, afecta hoy a la democracia representativa. Lo comprobamos en el curso que vienen siguiendo los experimentos de Asambleas Constituyentes a las que les resulta muy difícil implantar el diálogo democrático y razonado a que dio lugar la apertura de “esferas públicas” que, en otras latitudes, facilitaron la construcción nacional sobre la base de horizontes de expectativas relativamente homogéneos. Por ello, podría decirse que los intentos más recientes de modificar la organización política y social de nuestros conflictivos países, revelan que vivimos momentos de una honda crisis de la temporalización de la historia.

4. El recurso del “Otro”

Conviene retornar a la proclama de “otro tiempo es ya el presente”. Ella revela la crisis del proyecto propuesto por la modernidad y por su temporalización de la historia; también representa la crisis del modelo que desarrolla Reinhart Koselleck, a partir de sus dos categorías: el “espacio de la experiencia” y el “horizonte de expectativas”. Por ello, estas categorías deben ser reinterpretadas teniendo en cuenta la mirada del “Otro”.

Bajo la pretensión de universalidad, Koselleck estudia ambas categorías desde el punto de vista de la modernidad eurocéntrica; es decir, Koselleck presupone que sus categorías pueden ser igualmente aplicables a la experiencia histórica francesa y alemana, como a la de regiones “no contemporáneas” que, como las del Tercer Mundo, tienen un ingreso dispar en la modernidad (Mignolo, 2007). En este sentido, dudo mucho que el modelo de Koselleck pueda reproducirse sin sufrir alteraciones, particularmente cuando se trata de explicar el actuar histórico de los actuales movimientos insurreccionales que tiene lugar en zonas

geográficas física y conceptualmente alejadas de Occidente, como son las de la región andina.

A lo largo de esta introducción, se ha podido notar que, en su explicación temporal de la modernidad, Koselleck da mayor importancia al “horizonte de expectativas”, fundamentalmente a la noción de progreso. Al afirmar la creciente diferencia que el acelerado progreso va introduciendo entre ambas categorías metahistóricas, Koselleck observa que el horizonte de expectativas se distancia cada día más de las experiencias del pasado. Debo indicar, sin embargo, que este relativo apartarse del pasado no tiene las mismas características para los movimientos insurreccionales del presente, puesto que ellos no siguen a pie juntillas el modo occidental de ver las cosas. Como la modernidad propuesta por Occidente no resulta ser genuinamente universal y homogénea para todos, me parece que estamos obligados a repensar la temporalidad histórica a partir de la crisis del proyecto de la modernidad.

Durante los últimos dos siglos y medio, las constantes insurgencias indígenas en la región andina han estado marcadas por una muy peculiar conciencia que estaría esperando el vuelco catastrófico del tiempo histórico del colonizador. Esta nueva percepción del tiempo —el vuelco intempestivo que se produciría “aquí y ahora”— obliga a que el presente se conecte de manera diferente con el pasado y con el futuro. Se trata, pues, de un pasado que no guarda relación alguna con la tradición, dimensión en la que estriba el pensamiento conservador; tampoco se trataría de un presente transitorio que, como la flecha del tiempo, sólo ve el futuro en el cumplimiento del desarrollo y del progreso. Por el contrario, se trata del tiempo del “Otro” que, como lo notáramos en las novelas de José María Arguedas, aviva aquellos rescoldos del pasado que hipotéticamente servirían para darle un sentido muy diferente al futuro. Con este cambio, el Otro vislumbra la honda transformación de las relaciones sociales y, fundamentalmente, el trastocamiento de las relaciones de poder.

La crisis que aquí comento responde a la profunda discrepancia surgida entre el tiempo histórico de la cultura dominante y el de la cultura dominada, tanto en lo que concierne al espacio de la experiencia, como al horizonte de expectativas. En otras palabras, si las culturas en conflicto parecen confundirse bajo los rituales y las representaciones de la “comunidad imaginada” por la hegemonía dominante, en la práctica la cultura dominada muestra una manera diferente de abordar el tiempo, donde no se da la historia regida por el tiempo homogéneo de la modernidad, sino por la presencia de historias entrelazadas que chocan permanentemente (Gilly, 2003: 28). Así, los movimientos subalternos del presente insisten en plantear, en contra de los esfuerzos frecuentemente homogeneizantes de la politología, la presencia de historias diversas que se entrelazan, a pesar de la ilusión nacionalista que dice haber absorbido, bajo la conducción de su proyecto político, la representación y la organización de las aspiraciones de las clases subalternas. Así, la homogeneización a la que conduce el nacionalismo de los sectores dominantes tergiversa la compleja realidad.

La crisis de la que hablo tiene una doble particularidad: en primer lugar, marca el momento de transición, de “umbral de época”, que introduce la “otredad”, la mirada del “Otro”, en el incierto futuro; en segundo lugar, y en estrecha relación con este umbral de época, también introduce el pasado en el presente como el recurso del “Otro”. En realidad, estas dos características acrecientan la función que la “contemporaneidad de lo no contemporáneo” cumple en la construcción de una nueva política de la cultura, llamada hoy “plurinacional”. En efecto, de la crisis nace una mirada diversa, descentrada del logos de la modernidad, que evalúa de diferente manera el conocimiento histórico; de ella también surge el conocimiento de que vivimos un período de transición en el que es ya difícil reconciliar las tradiciones establecidas por la cultura dominante con las innovaciones del presente, y, finalmente, el que esta no contemporaneidad puede también producir ritmos acelerados que vienen de las demandas sociales que rebasan los límites de la modernidad (ver el Capítulo Tres).

Además de estas particularidades, la crisis también responde al hecho de que queda sin resolver una vasta gama de conflictos; una dispersa demanda —Laclau las llamaría “demandas equivalentes”— que, en el caso boliviano, ha hecho estallar el sistema institucional inaugurado por la “democracia pactada” de partidos políticos, durante las décadas pasadas. Y dada la severa crisis institucional por la que atraviesa nuestra nación, verdadero laboratorio de los nuevos movimientos sociales, deja de ser posible la interpretación única, universal y homogénea, del tiempo histórico, siendo ahora necesario partir de “constantes aisladas” que oscilan entre lo arcaico y lo moderno, y que se ubican en “particulares articulaciones históricas” que no participan exclusivamente del tiempo homogéneo de la modernidad europea.

Elaboradas en torno a la crisis del tiempo histórico de la modernidad, las anteriores observaciones resultan ser útiles porque me devuelven al modelo nacionalista revolucionario propuesto por el ensayo de Montenegro. En efecto, ellas me permiten cuestionar, bajo la mirada del “Otro”, a la que me acojo, el horizonte de expectativas de *Nacionalismo y coloniaje*.

La reconciliación de la epopeya con la novela es, al final del libro de Montenegro, una presencia armoniosa, una síntesis hegeliana que torna la historia de Bolivia en un intervalo trágico-cómico, ubicado entre la pérdida de los valores épicos, durante el transcurso de los diferentes gobiernos caudillistas del siglo XIX, y la retoma de ellos en la novela como género literario. Tengo la impresión de que Montenegro partió de la categoría hegeliana de la totalidad para resolver utópicamente las fisuras históricas producidas por el drama trágico-cómico de una clase oligárquica —la antinación— que fue incapaz de observar, con la debida atención, los pormenores de la realidad concreta. Sin embargo, e intentando superar este obstáculo, *Nacionalismo y coloniaje* cae en la trampa de su propia prognosis utópica. En otras palabras, Montenegro se anticipó a celebrar el final de la historia boliviana con la llegada del nacionalismo revolucionario. En efecto, los movimientos sociales del presente nos enseñan que la historia

no puede ser el ideal abstracto de una trama narrativa establecida de antemano. Su naturaleza plural, conflictiva e imprevisible, ajena a toda temporalidad totalizadora, obliga a verla con otros ojos, desde el exterior de la ortodoxia letrada del nacionalismo.

Puede criticárseme que me refiera al libro de Montenegro, escrito en la década de 1940, con observaciones que provienen de acontecimientos históricos sucedidos en el presente. Consciente de ello, persisto, sin embargo, en hacer la crítica desde este “ahora” en proceso, y no, por ejemplo, desde la perspectiva proletaria de los años 50, porque proletarios y revolucionarios de clase media seguían la “flecha lanzada hacia adelante” de la modernidad, ciegos a los remezones teóricos que se estaban dando en los Andes desde la década de 1920.

Puesto que la obra de Montenegro hizo de la novela el género literario a partir del cual debía observarse el futuro, su mirada crítica seguía, en mi criterio, el mismo rumbo que le imprimía a la historia la estética marxista europea, particularmente la lukácsiano-hegeliana. En este rumbo, entregado a la construcción de las expectativas futuras, Montenegro se quejaba de que, debido al atraso de la antinación oligárquica, Bolivia no podía construir una cultura nacional que estuviese a la par de la argentina o de la chilena, lo que se comprobaba en el hecho de que nouviésemos intelectuales del calibre de Alberdi, de Lastarria o de Sarmiento. En este proceso, Montenegro no observaba bien lo autóctono. Aunque en ese momento los indios no eran sujetos políticos de pleno derecho, no por ello dejaba de haber, en la reflexión de algunos notables intelectuales andinos, importantes trabajos que eran verdaderamente descolonizadores. Montenegro estaba obligado a ponderarlos, sobre todo si esperaba observar correctamente el coloniaje, título de su ensayo. Por ello, me parece que de haber llevado a cabo una justa apreciación del coloniaje, era la novela, como forma literaria, la que debía haber pasado por el registro de la realidad andina, y no que sea ésta la que pasase por el registro de la novela europea, arraigada en la epopeya griega.

Me remito, pues, a los dos casos andinos que, en el momento en que Montenegro escribía su ensayo, llevaban a cabo una radical crítica del coloniaje, desde esa mirada rectificadora de cómo debía observarse la realidad: se trata de José Carlos Mariátegui y de José María Arguedas.

Para ambos letrados peruanos, la modernidad y su tiempo histórico debían pasar por el registro de la realidad andina, no a la inversa. En el caso de Mariátegui, la revolución teórica de su pensamiento —extraño caso es el peruano en el contexto andino, donde los peruanos dominan el campo teórico, pero no así el actuar revolucionario que pone en práctica el pensamiento— aludía constantemente a la función que les competía a los indios en la solución de su “problema”. En 1924, 1926 y 1928, cuando publica sus famosos *Siete ensayos de la realidad peruana*, Mariátegui repetía la frase que nadie en el mundo andino, imbuido de un pensamiento revolucionario, podría ya soslayar, y que, pocos años más tarde, José María Arguedas hizo suya: los indios eran los únicos que podían enfrentar su propia condición colonial. Claro que Mariátegui “apaciguó” la radicalidad de su pensamiento con las críticas que recibió de la III Internacional, particularmente de sindicalistas argentinos que lo obligaron a modificar su estrategia socialista, afirmando que la vanguardia obrera disponía de aquellos elementos militantes de raza india que entraban en contacto con el movimiento sindical y político. Así, Mariátegui terminó aceptando que eran los “agentes históricos” urbanos los llamados a poner en práctica el punto de vista indio.

En 1941, dos años antes de que se publicase *Nacionalismo y coloniaje*, José María Arguedas, en su novela *Yawar Fiesta*, ya refutaba la solución urbana que Mariátegui le había dado al problema indio. Profundamente descolonizadora, *Yawar Fiesta* hace precisamente lo que Montenegro dejó olvidado: pasar la novela por el registro de la realidad, no sólo andina, sino de la compleja dinámica, ya señalada por Mariátegui, entre la sierra y la costa. En ese momento, Arguedas refutaba ya a Mariátegui

y descalificaba la legitimidad de los sectores sindicales urbanos para mediar en la solución del problema indio. En otras palabras, Arguedas negaba que las comunidades indígenas debieran seguir el derrotero ideológico de la modernidad sindical y proletaria urbana. Así, la complejidad de esta discusión superaba ampliamente la mirada de Montenegro, quien no logró producir el tipo de pensamiento descolonizador que ya se estaba dando en los Andes en el momento en que escribía su *Nacionalismo y coloniaje*.

Concluyo, pues, estas reflexiones en torno al ensayo de Montenegro con una última observación a propósito de la *mimesis*. Dado que, en la obra de Montenegro, el “devenir histórico”, “el horizonte de expectativas”, adoptó la linealidad temporal del modelo europeo que le sirvió de instrumento de análisis, su libro tornó la *mimesis* en mímica⁶. Mímica es mirar lo propio sin observar los vericuetos y los pliegues de la realidad; es decir, ver lo propio a través de un “pre-texto” —en el caso de Montenegro el modelo letrado occidental de observación de la realidad— que allana las diferencias porque impone un “antes” que anticipa el significado y que simplifica peligrosamente la lectura de la realidad. Así, *Nacionalismo y coloniaje* le sobreimpone a la realidad la lectura de un modelo que, repito, hoy está siendo seriamente cuestionado por posiciones emergentes que reclaman el derecho a existir desde los nuevos debates epistémicos, políticos y éticos. Estos debates, que no pueden ser reducidos a universales abstractos como la categoría hegeliana de la totalidad, adoptan hoy la perspectiva de los movimientos sociales que, desde ese rearticulador presente que emplea el pasado como recurso, se resisten a ser explicados bajo los principios uniformes de las filosofías de la historia.

Creo que con estas observaciones en torno a Montenegro y a la crisis del tiempo histórico, se va aclarando la necesidad de saber

⁶ Ver el tema de la mímica en el ensayo de Homi Bhabha “Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse” (2002).

si la mirada de un revolucionario de clase media urbana es o no igual a la de un insurgente originario del campo.

Moldeado por la lectura del mismo pensamiento europeo que fue determinante en la construcción del ideario de la revolución, el activista local de clase media observará el proceso desde el “interior” de la modernidad, desde el “horizonte de expectativas” que no cuestiona ni la retórica del progreso, ni el triunfal derrotero lineal de la revolución. En otras palabras, el revolucionario seguirá enmarcando su pensamiento en universales que determinan apriorísticamente la manera cómo debe ser observada la realidad. Al final de cuentas, para él la revolución seguirá siendo un hecho mundial, un hecho universal marcado por el derrotero histórico de Occidente.

En claro contraste, el subalterno venido del campo cuestionará dicha mirada oponiéndole otra que, surgida de su ubicación conflictiva con la estructura de la modernidad, es completamente sensible al hecho de que ésta oscurece ese otro lado de las cosas que se llama “la diferencia colonial”, es decir, la producción de situaciones de sometimiento colonial fundadas en odiosas diferencias raciales que, reproducidas constantemente en el trato cotidiano, el subalterno debe soportar la mayor parte del tiempo. En otras palabras, el pensamiento europeo, por muy revolucionario que sea, no ve ni siente la colonialidad, la mirada local del “Otro”, del oprimido, mirada ésta que, con la presencia de los actuales movimientos insurgentes, está ahí para corregir y modificar las injusticias que la mismísima Revolución Nacional pasó por alto.

Pues bien, pensar y sentir desde esta diferencia colonial significa que también tendrían que modificarse las coordenadas espacio-temporales desde las cuales se organizó el pensamiento de la modernidad; es decir, las nociones de “espacio de la experiencia” y “horizonte de expectativas” tendrían que sufrir cambios fundamentales para que puedan seguir sirviendo en un mundo en el que el tiempo histórico de la modernidad está en crisis.

¿Cómo se da ese giro en el “espacio de la experiencia”? La cultura dominante introdujo una clara diferencia entre la tradición conservadora y el progresismo aportado por la revolución. Si, desde Occidente, la cultura dominante apartó la tradición de la revolución, la cultura subalterna se ocupa hoy en día de asimilar a ambas de una manera algo extraña, a la par de novedosa. Se trata de la tradición insurreccional de la multitud, nuevo fenómeno histórico que, en conflicto con la modernidad occidental, articula a los distintos sectores populares en movilizaciones masivas que traen al presente los rescoldos del pasado lejano; un pasado que, oscurecido por la cultura dominante hasta muy recientemente, tenía poca visibilidad (Hylton, 2003: 16). Hablo, pues, de una tradición insurreccional que, al recordar su propia historia —la de sus sucesivas insurrecciones durante largos siglos de sometimiento— no puede tener gratitud alguna con ese pasado que la mentalidad conservadora venera, y a la que el pensamiento insurgente denuncia como colonialista.

Por su parte, el “horizonte de expectativas” de la cultura dominante es el del progreso y del desarrollo. Si lo vemos desde la óptica de los movimientos insurgentes, desde la mirada de los pueblos originarios, ese tiempo homogéneo queda conflictuado por la “contemporaneidad de lo no contemporáneo” que cuestiona la modernidad desde su arcana visión de las cosas, creando así mundos en conflicto. En realidad, se podría decir que el horizonte de expectativas del pensamiento occidental queda cuestionado, conflictuado por una plurinacionalidad que no por ser diferente deja de ser parte del proyecto universal de la construcción de la nación: el Estado plurinacional. Ello quiere también decir que el proyecto nacional no puede quedar en manos de un sector dominante, sino que debe abrirse al diálogo intercultural. En otras palabras, no se trata de recuperar el viejo proyecto nacional, de verlo ahora “desde abajo”, sino de forjar un nuevo proyecto que, visto desde sus nuevas y equilibradas coordenadas espacio-temporales, abarque el tiempo lineal de la modernidad y el otro tiempo, “diferente en sus densidades humanas, sus momentos de condensación y sus claves de significado”

(Gilly, 2003: 27). Así, la historia será objeto de una construcción que, superando el tiempo homogéneo occidental, se llene del “tiempo del ahora”, que, como en sus *Tesis*, quería Walter Benjamin. Es este pasado en el presente que, como recurso del “Otro” finalmente vuelvo a describir.

Ocupado en reinventar el pasado, el “ahora” es el recorte y el achicamiento del futuro: incluye los deseos de ese gran sector subalterno al que le ha sido negado en el pasado su ingreso al festín de la modernidad, y que hoy tiene la impaciencia por cambiar su miseria en paraíso terrenal. Es desde este presente que se pretende repensar el pasado; desde donde se hace posible la percepción de aquellos fenómenos que siempre estuvieron disponibles, pero que no eran suficientemente apreciados. Con la crisis del poder dominante, con el fortalecimiento paulatino de los movimientos sociales, con las insurgencias subalternas, dichos fenómenos del pasado reaparecen en el presente como auténticas “ruinas” acumuladas en el subsuelo de la memoria.

En tanto que modelo semántico de la crisis, el presente, que expresa la premura temporal que se tiene por cambiar la realidad, expresa también las exigencias activas de las capas oprimidas de la sociedad. Se trata de una mentalidad utópica que conflictúa las expectativas futuras de la modernidad. De esta manera, el presente entrelaza historias contrastantes en busca de un nuevo orden que no está ordenado verticalmente, “desde arriba”, sino ceñido a la consecución, mucho más armoniosa, de un propósito espiritual mundano de transformación política y social.

De manera parecida a Karl Mannheim, quien se aproximó a la mentalidad utópica originada en las capas oprimidas de la sociedad europea posmedieval, o a José Carlos Mariátegui, quien buscó en los valores de la comunidad indígena la posibilidad de darle un sentido mítico a la conflictiva modernidad andina, veo, en los movimientos originarios del presente, estallidos del pasado que se entrelazan con el mundo actual, y que buscan, con gran empeño, que sus derechos, perdidos en el pasado, les

sean restituidos. Se trata de la fermentación espiritual de aquellos sectores sociales que piden que se les restituya la tierra y que se les permita gobernar autónomamente su propio territorio. Se trata, entonces, de movimientos que son robustamente materiales, conscientes de sus reivindicaciones históricas, pero también sujetos a un fuerte contenido utópico que pretende unir, desde el presente, pasado y futuro.

El pasado como recurso está alejado del ideal liberal del Estado moderno. Nada sería más erróneo, desde el punto de vista de la mirada del Otro, que intentar comprender el presente desde la tradición conservadora o desde la revolución ilustrada. Por ello, dicho pasado también sirve para replantear el movimiento de los tropos literarios bajo el cual se organizó la cultura eurocéntrica de nuestros pueblos, anclada en la construcción metafórica de lo nacional. En consecuencia, y a fin de conflictuar la construcción metafórico-simbólica de la nación, me parece necesario indagar en el origen rústico, campechano, de la metáfora, por sobre su estabilidad ornamental. Es el origen rudo, primitivo, de la catacresis que ayuda a estudiar, como rescoldo del pasado que también es, el presente de los movimientos sociales. En efecto, si el tiempo histórico de la modernidad está hoy cuestionado por el actuar de los movimientos sociales, también lo está el modelo retórico en el que se asienta y a partir del cual se organiza el Estado-nación. Si éste se funda en el movimiento tropológico que da primacía a la metáfora totalizadora, hoy en día su influencia cede ante la fuerza de la sinécdoque, cuya preferencia por la parte antes que por el todo, pone en marcha la decadencia y la disolución del orden constituido, como lo ha visto Hayden White (1978), marcando, además, las insuficiencias que presentan los conceptos totalizadores en los que se funda el Estado-nación.

Apartándose del pensamiento dominante, la retórica subalterna desanda la cultura dominante y cuestiona sus formas de conocimiento, incluyendo las metáforas que organizan su discurso. Socavando los cimientos de la metáfora patriarcal criollo-mestiza, el lenguaje vernacular —como en el caso de la *lloqlla* humana

que describe José María Arguedas— se las ingenia para desarmar el nivel metafórico-simbólico en el que se asienta la cultura dominante, particularmente el tiempo histórico, la gran metáfora constitutiva de la modernidad.

A propósito de este tema difícil y complejo, habría que añadir aquí, muy sucintamente, que, relacionada con el pasado como recurso ocupado de avivar sus rescoldos en el presente, la retórica espacio-temporal conflictúa la categoría homogeneizadora de “Estado-nación”, totalización construida bajo el privilegio elitista de poder nombrar y representar. Así, la posibilidad de que el propio lenguaje subvierta el modelo de la modernización, responde a que el lado oscuro de la razón escapa al dominio de la metáfora con el *abusio* de lo vernacular, especie de retorno lingüístico de lo reprimido que también es ese pasado que no estaba muerto, sino acallado, acorralado por la retórica montada por el estamento dominante.

Al tener muy presentes estos rescoldos del pasado, concluyo esta introducción diciendo primeramente que abordo los casos de algunas sociedades postcoloniales latinoamericanas con la conciencia de que mi propia realidad boliviana no pudo lograr la construcción de un Estado-nación consolidado. Esta situación me lleva a adoptar una perspectiva crítica que cuestiona los universales abstractos en que supuestamente se fundan nuestras sociedades.

Escrito desde la perspectiva descolonizadora, particularmente sensible al análisis de aquellos temas dejados de lado por el pensamiento de la modernidad, el libro se aparta de la idea generalizada de que la nación es una “comunidad imaginada”, construida homogéneamente. Entiendo la descolonización como el concepto que explica la necesidad de criticar la retórica de la modernidad que niega la diferencia, que excluye al “Otro”. Amparada en la lógica de la moderna racionalidad europea, esta retórica silencia las historias de los otros, reprime sus subjetividades y subalterniza sus conocimientos y sus lenguas. Puesto

que la modernidad europea, la que se practica en Alemania, en Francia y en Inglaterra, construyó sus narrativas de salvación, de emancipación y de progreso, sojuzgando a otros pueblos, desde la profunda colonización de los conceptos de tiempo y de espacio⁷, me parece que la propuesta descolonizadora debe vérselas

⁷ La colonización de los conceptos de tiempo y de espacio tiene una larga historia. En efecto, la concepción de la modernidad es la última etapa de una transición progresiva que recurrió a la colonización de ambos conceptos para crear las narrativas dominantes que aquí menciono. Así, las lenguas imperiales se fundaron en la religión cristiana y en el mundo greco-latino para colonizar el tiempo. Como Johannes Fabian muestra en *Time and the Other* (1982), la diferencia temporal se manifestó hacia fines del siglo XVIII con la idea de que a los pueblos “primitivos” (que reemplazaron la creencia previa en los “pueblos bárbaros”) se les debía negar lo que Fabian llama *co-evalness*, es decir, la posibilidad de que pudiesen ser considerados coetáneos. Pero la negación de la coetaneidad, esta *denial of co-evalness* vino, en realidad, antecedida, como Walter Mignolo explica (2007), por la colonización renacentista del espacio y por la construcción de la “diferencia colonial del espacio”. Si la diferencia temporal se expresó por medio de la noción de “lo primitivo”, la diferencia espacial se dio a través de “lo bárbaro”, idea tomada de la experiencia histórica de los griegos, modificada en el siglo XVI para aplicarla a aquellos pueblos ubicados en espacios tenidos por inferiores. Reconceptualizada, la idea de lo bárbaro apareció en la medida en que el cristianismo occidental empleó el latín y las lenguas vernaculares occidentales para construir las narrativas de la identidad propia. Oponiéndose a ella, ubicados en espacios inferiores, en espacios colonizados, aparecieron los pueblos “sin historia”.

El concepto de “lo primitivo” fue introducido en el siglo XVIII, incorporando la dimensión temporal a la anterior diferencia espacial. Así, la modernidad se asentó no sólo en contraposición a la Edad Media y a los territorios bárbaros, sino también para superar la noción de “tradición”. Hacia finales del siglo XVII, cuando la modernidad ingresaba en la etapa de la Ilustración, en la historia lineal de la Europa cristiana, la explotación del Nuevo Mundo (minas y plantaciones) estaba ya consolidada, y con ella el comercio de esclavos provenientes de África. Holanda e Inglaterra comenzaban a extender sus influencias a lo largo del sur de Asia. En América y en Asia, los grandes asentamientos humanos permitieron que la Europa dominante adoptase una conciencia temporal que concibió como “atrasadas” a estas sociedades, calificándolas como “primitivas”. De este modo, si los “bárbaros” estaban relacionados con el espacio, los “primitivos” quedaron detenidos en el tiempo. Así, los pueblos “primitivos” fueron percibidos como “objetos” foráneos, exteriores a Europa, impermeables

con la imperiosa necesidad de conflictuar el tiempo histórico —la ubicación del Otro siempre “detrás” de la modernidad dominante— reconociendo que las diferencias espacio-temporales estuvieron y están entrelazadas con lo que Aníbal Quijano llama “la matriz colonial del poder”. Por tanto, descolonizar significa develar la escondida complicidad entre la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad. Ello implica incorporar al análisis de la modernidad esas “contemporaneidades no contemporáneas” que son tradicionalmente tenidas por “atrasadas” en el eje temporal, y por “primitivas” y “bárbaras” en el eje espacial.

Finalmente, volcándome ahora hacia el contenido y propuesta metodológica de este libro, creo necesario indicar que sus tres capítulos tienen que ver con conflictos culturales que contrarrestan el “más allá” imaginado por los principios iluministas de la construcción nacional, con ejemplos locales del “aquí” y del “ahora” que cuestionaron en el pasado, y que siguen haciéndolo hoy, el hecho de que nuestra existencia dependa exclusivamente

a los cambios de la modernidad. Es sabido que el invento geopolítico de la exterioridad de los Otros fue concebido para fijar la identidad interior del sujeto europeo; para asegurar la primacía del lugar de enunciación, es decir, la primacía del saber europeo.

Establecida la exterioridad del Otro, quedando éste rezagado en la historia (tiempo) y marginado en la producción (espacio), su situación se agravó aún más a principios del siglo XIX con la idea de que el tiempo, medido en términos de progreso y de la marcha de la civilización occidental, se transformaba. Fue Hegel quien redefinió el sistema clasificatorio de manera tal que la Historia, con “h” mayúscula, se volvió el desarrollo del Espíritu en el tiempo, de igual modo como la Naturaleza fue el desarrollo de la Idea en el espacio. En este reordenamiento del tiempo y del espacio, en los esfuerzos que Hegel hizo por ubicar a Alemania (espacio) como la primera nación del mundo (tiempo), se fue constituyendo, junto con Francia e Inglaterra, el “corazón” de Europa. Al sur, los países mediterráneos ocuparon los márgenes del Imperio. Los Estados del nordeste —Polonia, Rusia y los países eslavos— llegaron “tarde” a la repartija de la Historia, formando y perpetuando la conexión con Asia, constituyendo así la diferencia imperial. Como afirma Mignolo, el corazón hegeliano de Europa (Alemania, Francia e Inglaterra) se volvió el objeto del deseo: pertenecer a la moderna Europa imperial.

de una modernidad que, siendo excluyente, es también falsamente homogénea.

En los capítulos aquí aludidos, me distancio de la noción del pasado como tradición, así como del pasado en tanto que historia puesta al servicio de la construcción lineal, teleológica, del futuro. En el primer capítulo, donde observo críticamente la idea de la nación como una “comunidad imaginada”, me ocupo de dos “ruinas”, de dos asentamientos no contemporáneos: la comunidad *sertaneja* de Canudos, dramáticamente narrada, a principios del siglo XX, por Euclides da Cunha, y la comunidad indígena de los Andes, observada utópicamente por José Carlos Mariátegui durante las primeras décadas del siglo pasado. Ambos ejemplos conflictúan, con una mirada crítica que ha sido juzgada como arcaizante, la idea de que la nación es una comunidad moderna, construida fraterna e igualitariamente.

En lo concerniente al tema espacio-temporal, si el concepto de “comunidad imaginada” está gobernado por la idea de que las “experiencias del pasado” y las “expectativas del futuro” tienen un carácter universal, aplicable a todos los territorios sin preocupar a sus teóricos la irregular condición temporal de los pueblos, me parece que ejemplos como el de José Carlos Mariátegui pueden servir para dar el giro descolonizador a la concatenación histórica lineal de los acontecimientos humanos. De manera parecida a cómo Frantz Fanon, el célebre pensador antillano, crítico del humanismo europeo, explora, en sus ensayos sobre el racismo y el colonialismo, el lado negado u olvidado de la diferencia colonial, tanto Mariátegui, como el brasileño Euclides da Cunha, son otros buenos ejemplos americanos de cómo pensar desde la dimensión descolonizadora que observa la diferencia tanto en tiempo como en espacio. El caso de Mariátegui, cuyas ideas han quedado petrificadas en las primeras décadas del siglo XX, es particularmente sugerente. Su pensamiento, eminentemente fronterizo, asume la disparidad temporal entre dos tradiciones contrastantes: una, la generada al interior de Occidente; otra, la tradición cultural americana, distinta y muchas veces antagónica

respecto de Europa. El pensamiento fronterizo de Mariátegui, su interpretación de la realidad peruana, muestra el choque espacio-temporal permanente entre ambas tradiciones, entre el vivir abstractamente los ideales de emancipación europeos y la dificultad de aplicarlos a la concreta realidad americana. Así, el pensamiento del ensayista peruano duda del horizonte espacio-temporal que obliga a pensar América desde las coordenadas temporales de la Europa en donde se ha gestado, y desde donde pueden concebirse como universales los principios de la modernidad. Distanciándose sustancialmente de aquella comunidad, imaginada a imagen y semejanza de la sociedad europea dominante, el pensamiento de Fanon y de Mariátegui revela la existencia de políticas de conocimiento que no han desaparecido con la muerte de sus gestores, sino que, por el contrario, continúan conflictuando los fundamentos de la epistemología hegemónica. El pensamiento de ambos pensadores sigue abriendo el paso a proyectos descolonizadores particularmente sensibles al hecho de que la lógica de la colonialidad distorsiona, desfigura y destruye aquellos pasados que no coinciden en tiempo, ni en espacio, con experiencias construidas por la versión eurocéntrica de la historia.

El colonialismo y la colonialidad no son problemas menores. Hablando en términos cuantitativos, es mayor la población mundial afectada por el hecho colonial que por cualquier otro tipo de dominación y de sometimiento. Es por ello factible pensar que acontecimientos de primerísimo orden para el desarrollo de la modernidad —tengo en mente la Revolución Industrial— deban ser repensados desde el problema colonial.

Sin cuestionar la validez que el trabajo de Marx tiene en el planteamiento de la teoría crítica de la sociedad, su teoría del valor no es lo suficientemente totalizadora como para contar “toda” la historia del actuar humano. En el segundo capítulo del libro, donde exploro, entre otros temas y autores, el tan interesante análisis del antropólogo Michael Taussig en torno al “Tío” de las minas bolivianas, afirmo que es difícil que los anacronismos, los

pasados “desincronizados”, puedan ser traducidos al tiempo histórico de la modernidad y de la explotación capitalista. Si ello no es posible, ¿cómo deberían ser reconstruidos los pasados subalternos? ¿Acaso no son ellos tergiversados cuando se los incorpora al curso progresivo de la modernidad? ¿Cómo traducimos pasados que están marcados por la “agencia de lo sobrenatural” que no es propiamente histórica?

La racionalidad occidental es incompetente para explicar ese “tiempo de los dioses” que, de acuerdo con los análisis del historiador Dipesh Chakrabarty, nos conduce a pensar lo espacio-temporal lejos de las fórmulas abstractas forjadas bajo universales urdidos en la tradición eurocéntrica que domina el pensamiento. No se trata, naturalmente, de retornar a las explicaciones sacras de aquellos temas que fueron secularizados y emancipados del oscurantismo religioso, sino de comprender que lo secular no es universal y totalizante. En sí misma la secularización no es un lugar seguro, pudiendo conducirnos, como la historiadora Sabine MacCormack (1995) nos explica, a profundos errores de interpretación histórica. Su revelador trabajo sobre cómo se recordaba el pasado en el Perú de la colonia temprana, ayuda a pensar que la inamovilidad del tiempo lineal incluso resultaría incompatible con los principios emancipadores de la modernidad. ¿Qué pasa cuando el tiempo lineal y teleológico es impuesto sobre visiones espacio-temporales que no experimentan el pasado de la misma manera como Koselleck lo concibe? Como exploro en este capítulo, existen conocimientos andinos y amazónicos del pasado que no pueden ser explicados bajo las coordenadas espacio-temporales occidentales. Estos conocimientos afectan el presente, le dan un “espesor” que lo aparta del horizonte de expectativas de la modernidad. No debe sorprender, entonces, que el pasado incaico imponga al presente cristiano una discontinuidad cultural que, como MacCormack explica, registra la ruptura entre el tiempo anterior y el tiempo posterior a la llegada de los españoles. Se trata de una ruptura geo-política en el dominio del conocimiento que nos obliga a tomar conciencia de que las explicaciones seculares responden

a posicionamientos políticos que no coinciden necesariamente con las necesidades, visiones y deseos de todos los pueblos, y que nuevos proyectos (éticos, políticos y epistémicos) pueden surgir de propuestas aparentemente arcanas que trascienden la modernidad secular. Dichas propuestas pueden estar enmarcadas en proyectos descolonizadores que requieren de una renovadora mirada de lo temporal.

Si, como expongo, no se trata de lograr que lo secular explique lo sobrenatural, ¿cabría, sin embargo, la posibilidad de “acercar” ambos dominios? En el capítulo también contemplo dicha posibilidad, acogíendome a los resultados de la investigación de Zulema Lehm, a propósito de la “Búsqueda de la Loma Santa”. Este movimiento de pobladores de las Tierras Bajas del Oriente boliviano es altamente sugerente porque permite acercar lo religioso y lo “sobrenatural” al diálogo político, enriqueciendo la comunicación humana.

Llegado a este punto del análisis, el tercer capítulo comienza con los temas de la nación cívica y de la nación étnica para mostrar que la inconexión entre ambas está relacionada con el conflicto entre el tiempo y el espacio. Metodológicamente, este último capítulo relaciona la descolonización con la urgente necesidad de recuperar, bajo el tema de las nacionalidades étnicas, aquellas subjetividades (culturas en que, a través de sus mitos y de la organización de sus instituciones de gobierno, persisten tiempos en desorden) que, denominadas premodernas, “preexistentes”, son impedidas de participar en la producción, distribución y organización del conocimiento, reforzándose de esta manera las estructuras jerárquicas del poder. Este impedimento se plasma en documentos (informes y diagnósticos) que, aunque renovadoramente críticos del Estado-nación, adoptan posiciones (podrían llamarse postmodernas) que son, en lo concerniente al conflicto espacio-temporal, insuficientes. Ubico en esta situación al interesante informe del PNUD, producido en 2007 con el título de *El estado del Estado en Bolivia*. En efecto, el novedoso y provocador enfoque de este informe no deja de sostener, en

algunos de sus más reveladores capítulos, una conceptualización espacio-temporal que reprime las subjetividades colonizadas desde estructuras de conocimiento que reproducen la matriz colonial del poder. Lejos de mi propósito está atacar las políticas públicas que el informe promueve, ni, menos aún, de reemplazarlas con otras. Mi propósito es simplemente notar que dicho informe, que debe necesariamente hacer una prognosis de la sociedad boliviana, reconoce los espacios de mayor fluidez social, pero deja de observar las asimetrías temporales, es decir, la construcción de subjetividades que son desiguales (la misma noción de “ciudadanía” tiende a esconder las desigualdades) y que dan lugar a la enconada lucha por el reconocimiento y la articulación de una compleja red intersubjetiva de lugares y de sujetos.

¿Cómo plantear alternativas más radicales que conflictúen el orden temporal de la modernidad? El problema no es sencillo porque está relacionado con el encuadre metodológico de la ciencia social. Me parece que la producción de subjetividades exige el reconocimiento de tiempos asimétricos que la modernidad tiende a ocultar (el mismísimo concepto de modernidad no hace otra cosa que encubrir la realidad, es decir, cómo opera el capital). En efecto, resulta imposible hablar de democracia si no se construyen esferas públicas que promuevan el reconocimiento de subjetividades desiguales, que intenten superar las asimetrías temporales (las contemporaneidades no contemporáneas son frecuentemente rechazadas por anacrónicas) mediante la discusión y el diálogo. Pero sólo liberando las subjetividades del anacronismo en que las aprisiona la retórica de la modernidad, seremos capaces de restablecer la necesaria simetría entre el pasado y el presente, de recuperar conocimientos que, como los que describen MacCormack y Lehm, fueron tradicionalmente colonizados, reprimidos, denigrados por la dimensión universalizante y totalizadora de la modernidad.

Una de las posibles objeciones que puede hacerse a la descolonización es que nada garantiza que ella sea auténticamente

liberadora; que logre escapar a las políticas del mercado, que pueda desmarcarse de la “totalidad” capitalista y de la globalización. Creo que esta objeción, frecuente en la argumentación de la postmodernidad, continúa atrapada en el razonamiento de la modernidad. Por este motivo, sólo reclamando la “exterioridad” propia de las subjetividades subalternas es posible superar los marcos espacio-temporales que, como los planteados por Koseleck, corresponden a una modernidad que reproduce constantemente la colonialidad.

Mientras la “exterioridad” subalterna sea acallada por la retórica del progreso y del desarrollo, no se habrá desembarazado de la lógica y de la práctica de la opresión, de la discriminación racial y de la concentración del saber en grupos dominantes que organizan el conocimiento. Sin embargo, algo inusitado está ocurriendo hoy en día: a pesar de informes y de diagnósticos compatibles con esa sensibilidad postmoderna que no supera el encuadre metodológico de la modernidad, aparecen los movimientos sociales que se encargan de darle al “espacio de la experiencia” y al “horizonte de expectativas” un giro inesperado que otorga al tiempo una velocidad que tampoco deja de ser problemática. Si, por un lado, la velocidad que estos movimientos le imprimen a los acontecimientos humanos construye el pluralismo como factor de innovación, de creación, y que conviene explorar como algo positivo, también puede ser un factor de desestabilización, de desdemocratización. Se dé lo uno o lo otro, es claro que el abigarramiento temporal no puede ser olvidado. Vivimos tiempos sobrepuestos, incompletos y parciales, que no responden a una sola lógica, a la razón moderna, sino a la lógica de la incompletitud harto conflictiva que también conviene explorar.

En suma, los capítulos del libro tienen que ver con el hecho de que los movimientos étnicos, originarios, han abierto nuevamente la grieta —el hiato, diría Lacan— entre lo simbólico y lo real. El objetivo de este libro es estudiar el conflicto a que da lugar este doloroso rompimiento, y verlo desde la descolonización del

orden simbólico. Sin lugar a dudas, las propuestas descolonizadoras son muy diferentes de las planteadas por los discursos desarrollistas. Ellas exigen que se cumplan las arcanas demandas sociales que no han sido satisfechas a lo largo de los siglos (el pasado como recurso del presente), que la lengua vernacular y los valores originarios sean respetados y aceptados por la sociedad. Que tenga lugar la transformación del ser con la superación del egocentrismo de la modernidad.

CAPÍTULO UNO

La nación, ¿una “comunidad imaginada”?

Al releer a los clásicos de las ciencias sociales, uno toma conciencia de que incluso aquellos autores que estudian la realidad a partir de la lucha de clases, tienden a interpretar las sociedades como “totalidades” orgánicas, sujetas a reglas de análisis que refuerzan los criterios de unidad y de homogeneidad con que suelen ser evaluados los acontecimientos humanos. Este hecho también se da en aquellos casos en que, como ocurre frecuentemente con el estudio de las sociedades postcoloniales, el análisis histórico olvida las hondas divisiones étnicas y raciales que marcan la vida política de estas naciones. De igual modo, conceptos tan importantes para el estudio de la organización social, como el de “cultura nacional”, se fundan en la aceptación lisa y llana de una supuesta cohesión social que simplemente no corresponde a la realidad. Así, la tríada que relaciona la letradura —la literatura y el periodismo—, la construcción del Estado-nación, y la organización de la cultura, anida en un conflictivo modelo que cifra sus esperanzas en la organización racional y teleológica de la utopía social. Como observé en la introducción, a propósito de la categoría metahistórica de las expectativas futuras, se trata de un modelo europeo de corte hegeliano que afirma la construcción lineal, ilustrada, de una modernidad que, al superar los obstáculos que le impone la realidad presente, terminará necesariamente en la utopía social futura, sea ésta capitalista o socialista. Este curso inalterable de los acontecimientos históricos, esta vía

rectilínea de la captura del Estado, se funda en la convicción profunda de que las crisis de los diferentes ciclos histórico-económicos se sucederán sin poner en duda el carácter lineal y progresivo de la Historia.

Interesado en abordar el discurso sobre la nación que, ocupado de la organización colectiva del pueblo, es el discurso más importante de la construcción ilustrada de la modernidad, repararé en el hecho de que, cuando de imaginar la nación se trata, la relación compleja entre nación y etnicidad no es siempre tenida debidamente en cuenta. En otras palabras, el presente capítulo está guiado por la necesidad de dilucidar si la explicación de la nación requiere también de lo étnico, o si ella, desligada de cualquier situación previa a su organización, es la única fuente del nacionalismo. En mi entender, pensar la nación en estrecha relación con el tema de la etnicidad es una necesidad que va conectada a profundos conflictos culturales que influyentes ensayos contemporáneos pasan por alto. Para Benedict Anderson (1983), el origen de la nación radicaría en un “nacionalismo de imprenta” que proviene de la esfera de la “alta cultura” letrada. Este nacionalismo deglute lo étnico desde una visión eurocéntrica que olvida o minimiza el conflicto local. A fin de contrarrestar esta mirada de las cosas, el presente capítulo tratará los casos del brasileño Euclides da Cunha y del peruano José Carlos Mariátegui, letrados de primerísimo orden en el análisis de la cultura latinoamericana. Ninguno de los dos pudo apartar del estudio de la modernidad el conflicto cultural generado por identidades étnicas que, dada su naturaleza arcaica, entorpecían y cuestionaban la marcha de la nación oficial.

Es la “contemporaneidad de lo no contemporáneo”, feliz definición dada por Ernst Bloch a la presencia simultánea de lo “no moderno” en el tiempo histórico de la modernidad (Bloch [1918] 2000), que muestra, en las primeras décadas del siglo XX, la terca presencia de identidades étnicas en los ensayos de Euclides da Cunha y de José Carlos Mariátegui. Estas identidades, incómodamente incrustadas en el proyecto de construcción de la nación

latinoamericana, revelan el caso de notables excepciones letradas que miraron con reparos la triunfal perspectiva liberal de la historia: se trata de autores que comenzaron a dudar de las bondades ilimitadas de la modernidad; de escritores que auscultaron con mayor cautela la azarosa formación de nuestras naciones.

Interesado en actualizar la temática social planteada por Mariátegui y por Da Cunha, también me ocupó en este capítulo de traer a ambos autores al presente. De esta manera, analizo cómo ambos autores articulan lo étnico a las nociones de “multitud”, de “subalternidad” y de “pueblo”. Creo que Mariátegui y da Cunha ayudan a reflexionar sobre temas que forman parte de la discusión en torno a la naturaleza y composición de los más recientes movimientos sociales.

1. Nacionalismo, nación y etnicidad

Retórica que construye la nación, no cabe duda de que el nacionalismo es el más importante de los discursos desarrollados por la modernidad. Sin origen preciso, es producto de las rebeliones inglesas del siglo XVII en contra de la monarquía, de las luchas que las élites hispanoamericanas iniciaron en el siglo XVIII en contra del colonialismo español, de la Revolución Francesa de 1789, y de la reacción que dicha Revolución provocó en la intelectualidad alemana de fines del siglo XIX (Calhoun, 2007: 52).

Desde su origen en la temprana modernidad, el discurso sobre la nación se ocupó de la organización colectiva del pueblo. De este modo, el nacionalismo construyó la teoría de la legitimidad jurídica que estableció que las fronteras étnicas no debían cortar ni dividir las fronteras políticas. El discurso sobre la nación también hizo hincapié en que los límites étnicos no debían dar lugar a la división entre gobernantes y gobernados. El discurso integró el tema étnico para que quienes detentasen el poder no se apartasen del conglomerado civil por otro tipo de razones. Al superar la fragmentación nacional en múltiples etnias, el nacionalismo logró imponer sus tres propuestas: que la humanidad se

divide naturalmente en naciones; que éstas son reconocidas por ciertas características locales que necesitan ser investigadas; que la única forma de gobierno legítimo es la que se autodetermina nacionalmente (Kedourie, 1993: 9).

Ahora bien, no fue fácil que el nacionalismo englobase lo étnico porque este tema fue y sigue siendo hoy un fenómeno complejo, resbaladizo, de naturaleza eminentemente subjetiva. Lo es aunque invoque tener características históricas y culturales objetivas. Para algunos, la etnicidad es el uso emblemático y simbólico de algún aspecto relevante de la cultura que diferencia a determinado grupo de los demás (Eller, 1999: 8). El carácter resbaladizo de la etnicidad se presenta cuando cada grupo étnico escoge los aspectos culturales que van a representarlo y diferenciarlo, incluyendo los de índole religiosa y lingüística. Por ello, todo grupo étnico reclama ancestros reales o putativos comunes, la memoria compartida de determinado pasado histórico y uno o más elementos simbólicos que dan coherencia a su actuar. Puesto que los grupos étnicos interpelan frecuentemente la cultura dominante, sus demandas de reconocimiento cultural transforman el espacio público y diseñan nuevas relaciones de dominación y de exclusión (Wieviorka, 2001).

La “diferencia cultural” puede ser real o subjetiva, hecho que no compromete la importancia de la identidad grupal. Ella existe como memoria de los orígenes del grupo, sea cual fuese su condición actual. El origen y la descendencia son frecuentemente invocados como elementos diferenciadores. Ellos pueden perfectamente transformarse en una auténtica ideología de la continuidad con el pasado que el grupo promueve. Poco importa, sin embargo, si esta memoria del pasado es verdadera, demostrable. En última instancia, todo grupo étnico fundamenta su actuar en la conciencia y en la autopercepción de la diferencia, sin ocuparse de explorar su grado de “objetividad”.

Es en la relación dialéctica entre la autopercepción que los grupos étnicos tienen de sí mismos y la percepción que los otros

tienen de ellos, que la diversidad va poco a poco siendo homogeneizada por los grupos dominantes que enmarcan y utilizan lo étnico para la construcción simbólica e imaginada de la realidad. Este proceso homogeneizador queda facilitado por el hecho de que las identidades tienden a ser flexibles y negociables. En efecto, los grupos étnicos tienen una clara movilidad, pudiendo cambiar por efecto de la asimilación de otros patrones identitarios y culturales, aunque su autodeterminación y su estatus se mantengan. Por ello Frederick Barth los concibe como grupos móviles que pueden dar lugar a movimientos políticamente activos (Barth, 1969).

Aunque el nacionalismo promueve en su discurso la inclusión de los diferentes grupos étnicos y el fortalecimiento de las instituciones, y, a través de la construcción del Estado-nación, la estandarización de la lengua y la aculturación forzada, es claro que pocos Estados realmente califican como uninacionales. Este hecho obliga a que, con el transcurso del tiempo, el nacionalismo se amplíe y contemple las demandas de los grupos étnicos que no renuncian a su autodeterminación.

Si el nacionalismo se volvió la forma discursiva por excelencia de las demandas sociales que pretenden lograr la autonomía política y la autodeterminación, aquél no logró su cometido con facilidad. En efecto, tuvo que renegociar constantemente su significado. Prueba de ello es que, hoy en día, nuevos nacionalismos proliferan en Occidente, de igual modo como se dan también nuevos intentos nacionalistas de descolonizar el Estado. Esto es particularmente cierto en aquellas sociedades postcoloniales donde hay fuertes movimientos sociales de naturaleza étnica. Puede verse, entonces, que el nacionalismo, siempre variante, no es una cosa del pasado, sino algo vigente que incorpora a su retórica las etnicidades preexistentes¹.

¹ Me ocuparé del tema más detalladamente en el Capítulo Tres.

Todo muestra que la relación entre nación y etnicidad es compleja. En términos académicos, que los estudiosos no se pongan de acuerdo sobre la naturaleza de esta relación, significa que, para unos, la existencia previa de lo étnico no explica la nación, mientras que, para otros, lo étnico es la fuente del nacionalismo. Consciente de la importancia del problema, Eric Hobsbawm afirma que la característica básica de la nación moderna es precisamente su modernidad (Hobsbawm, 1990). Así, no se puede entender el sustantivo desligado de su predicado, es decir, las naciones modernas nada tendrían que ver con las identidades étnicas, con su naturaleza arcaica y primordial. Como veremos a continuación, el influyente ensayo de Benedict Anderson en torno a la nación como comunidad imaginada sigue la línea interpretativa de Hobsbawm.

Para otros autores, como Anthony Smith, la existencia previa de lo étnico es fuente constitutiva de la nación (Smith, 1981). De esta manera, pertenecer a la nación es siempre producto de movilizaciones étnicas previas (Calhoun, 2007: 67). Esta interpretación, opuesta a la de Hobsbawm, coincide, como se verá luego, con el análisis del historiador indio Ranajit Guha, uno de los principales teóricos de la subalternidad, quien también se opone a Hobsbawm y a Anderson en el tema del nacionalismo.

Si se sigue la línea interpretativa que va de Hobsbawm a Anderson, el discurso sobre la nación deglutiría lo étnico del mismo modo como la traducción de la etnicidad en nacionalismo es, en parte, una conversión de las tradiciones culturales de la vida cotidiana en demandas históricas más específicas. Ernest Gellner sugiere (Gellner, 1983) que esta transformación tiene lugar gracias al desarrollo de una “alta cultura” letrada que expande las interacciones humanas que se dan cara a cara en la vida cotidiana. Benedict Anderson desarrolla este aspecto cuando acentúa el rol que el capitalismo de imprenta tuvo, a través de la difusión masiva de periódicos y de novelas, en la constitución de la nación como una comunidad imaginada. Volveré a este aspecto más tarde, cuando toque el tema de la cultura letrada.

Observa Craig Calhoun que los estudios de Herder y de Fichte dieron paso a la “originalidad” del idioma en la formación del carácter alemán. Así, Fichte proclamó el estatus suprahistórico de la nacionalidad alemana. Al relacionar el tema étnico con el lenguaje, Fichte afirmó la superioridad metafísica del espíritu germano sobre cualquier otro carácter nacional (Calhoun, 2007: 64). Esto no quiere decir que Fichte y otros pensadores de la misma orientación hubiesen visto la gloria del pueblo alemán emplazada sólo en el pasado; por el contrario, ellos vieron también la necesidad de construir una nueva historia que corrigiese la carencia de una conciencia reflexiva de la autoconstrucción del Estado-nación alemán. En la consecución de este propósito, la metáfora del despertar comenzó a representar todo el esfuerzo retórico germano por darle a la nación una nueva identidad. El esfuerzo también exigió que la demanda política opacase a la étnica.

Al criticar este enfoque, no se puede, pues, perder de vista el rol del lenguaje, de la “alta cultura”, en la construcción de la nación. Se trata de un lenguaje homogeneizador que, al desechar las lenguas vernaculares, adopta la lengua paterna, la de las élites dominantes. Es por la intermediación de esta lengua dominante que se imagina y crea la nación. Por ello, se puede decir que el lenguaje homogeneizante de las élites se presenta de dos maneras: a) formulando un modelo cívico que deglute lo étnico, y b) marcando una superioridad que se ampara en la estructura colonial del saber y que se opone a la variación lingüística.

En suma, el modelo cívico —la continuidad de lo étnico en la nación moderna— depende, como Anthony Smith lo ha notado, del proceso de la construcción de lo social establecido por el discurso del nacionalismo. Puesto que la etnicidad cambia lentamente, Smith sugiere que es posible trazar una “genealogía de las naciones”, en la cual las variables estructurales de lo cultural y de lo social dan cuenta de cómo lo étnico se transforma en lo nacional. El momento crucial de esta genealogía se da cuando los miembros de una determinada etnia se transforman

en ciudadanos, quedando así asimilados al proyecto nacional impuesto desde la modernidad.

Al valorar el cambio gradual del tiempo histórico, los ideólogos de la nacionalidad imponen la unidad de la nación bajo la perspectiva logocéntrica que impera en la modernidad. Uno de los más importantes teóricos de esta corriente integrista es Benedict Anderson.

2. La nación, ¿una “comunidad imaginada”?

Apartando al nacionalismo de las “ideologías políticas conscientes”, como el liberalismo o el fascismo, Anderson introduce un giro interesante en el tema. En efecto, sugiere que se relacione al nacionalismo con aquellos “grandes sistemas culturales” que lo precedieron, como la sucesión dinástica y la comunidad religiosa. Interesado en observar la nacionalidad, la “calidad de nación”, y el nacionalismo, como “artefactos culturales de una clase particular” (Anderson, 1993: 21), es decir, como fuerzas históricas capaces de ser trasplantadas a una gran variedad de terrenos sociales, incluyendo al de las otras ideologías políticas, Anderson propone que la nación sea tenida como:

una comunidad política imaginada... Es imaginada porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión... La nación es imaginada limitada porque incluso la mayor de ellas, que alberga tal vez a mil millones de seres humanos vivos, tiene fronteras finitas, aunque elásticas, más allá de las cuales se encuentran otras naciones... Es imaginada soberana porque el concepto nació en una época en que la Ilustración y la Revolución estaban destruyendo la legitimidad del reino dinástico jerárquico, divinamente ordenado... Por último, se imagina como comunidad porque, independientemente de la desigualdad y la explotación que en efecto puedan prevalecer en cada caso, la nación

se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal (1993: 23-25).

Se pasa frecuentemente por alto el hecho de que Anderson aborda el lenguaje como la condición cultural más importante de la nación. Su “comunidad imaginada” privilegia el lenguaje promovido por la “alta cultura” de las élites locales que subsumen al interior de su discurso los diferentes dialectos. Este lenguaje de la “alta cultura” viene de los poderes coloniales que, con el paso del tiempo histórico, definido por Benjamin como “vacío y homogéneo”, coincidió con la tecnología de imprenta puesta en marcha por el sistema capitalista. Como Ernest Gellner observa (Gellner, 1983), gracias a la imprenta la “alta cultura” permeó todos los espacios ciudadanos, volviéndose el secreto del éxito del capitalismo. Así, todos leían los mismos productos letrados —novelas y periódicos—, creándose una fraterna y horizontal comunidad imaginaria, simultánea, regida por el mismo momento temporal que sincroniza los acontecimientos humanos que están, en última instancia, sujetos al desarrollo lineal del tiempo histórico. Con el crecimiento ciudadano, la gente, que no podía ya interactuar cara a cara, consumía estos avances tecnológicos que se desprendieron de las relaciones de producción capitalista.

Ahora bien, esta contribución fundamental del texto de Anderson —cómo las formas de comunicación promovidas por el capitalismo son fundamentales para la comprensión de la categoría identitaria de la comunidad imaginada— ha merecido la crítica de tres importantes analistas de la cultura.

El sociólogo mexicano Claudio Lomnitz pone en duda la factibilidad de la comunidad imaginada como “horizontal y fraterna” (Lomnitz, 2001). Para Lomnitz, esta descripción de la comunidad oculta y tergiversa la experiencia concreta de América Latina, donde los lazos entre los diferentes sectores sociales y étnicos ha sido siempre de “dependencia”, no precisamente de “camaradería”. En efecto, Anderson parece

olvidar que en América Latina siempre campeó la división entre una ciudadanía “fuerte” y otra “débil”, sojuzgada y dependiente, compuesta fundamentalmente de las mayorías étnicas. Puesto que la “diferencia cultural” marcó hondamente la naturaleza heterogénea de nuestra realidad, resulta difícil terminar afirmando que el poder del nacionalismo se originó en esos lazos de fraternidad que hasta el día de hoy se inculca a los futuros ciudadanos en las aulas escolares. En los hechos, fueron los ciudadanos “fuertes”, los de primera clase, quienes emplearon su capacidad comunicativa, tanto oral como escrita, para interpelar a los “otros” a través de sus productos culturales: el periodismo y la literatura.

Por otra parte, la crítica cultural Mary Louise Pratt tiene serias dudas acerca de la capacidad comunicativa puesta en marcha por los proyectos burgueses de construcción nacional, generados alrededor del capitalismo de imprenta. Para Pratt, una enorme brecha aparta la homogeneidad de la comunidad imaginada, de la fracturada realidad de la experiencia lingüística de las sociedades modernas estratificadas (Pratt, 1987: 48-51). Pratt también duda de la naturaleza fraternal y horizontal de esta comunidad. Si, por una parte, la propuesta de Anderson es preocupantemente androcéntrica, deja, por otra parte, sin cuestionar el hecho de que la “alta cultura” no crea el ideal nacional de lo propio a imagen y semejanza de la clase dominante que lo forja, sino de la del “otro”, al que subordina. Pratt cuestiona la fuerza nominativa de la gramática, e insiste en promover la heterogeneidad, los lenguajes vernaculares y las formas de vida autóctonas, que son los que representan la diferencia cultural.

Pero la limitación más conflictiva de la teoría de Anderson es no haber incorporado a la comunidad imaginada la interacción de las tan dispares comunidades interpretativas que pueblan las naciones. Pratt considera que Anderson observa deficientemente el fenómeno de la multiculturalidad. Para ella, la comunidad imaginada es una utópica construcción de lo nacional que choca con las distópicas comunidades que no se avienen bien con el

lenguaje unificador de la nación. La crítica de Pratt llega así a postular las “zonas de contacto” y la lucha por el poder interpretativo (Pratt, 1987), promovidas por las subjetividades escindidas de las múltiples culturas. De este modo, los sectores subalternos estarían simultáneamente necesitados de identificarse y de disociarse del grupo dominante.

Estas “zonas de contacto” —el lingüista Roman Jakobson llamaba “contacto” a aquellos acontecimientos del habla que cuestionan la lingüística del código (Jakobson, 1975)— ayudan no sólo a diferenciar las interacciones de las diferentes clases, razas, géneros y edades, sino también a relacionarlas teniendo particular cuidado de que dichas interacciones no forjen relaciones armoniosas inexistentes, ni relaciones distópicas fundadas en la mala fe de los interactuantes.

En suma, Pratt critica a Anderson su desinterés por la heterogeneidad social que, alejada de la academia y de las élites letradas, necesita ser concebida de una manera diferente, distinta de la comunidad soberana, horizontal y fraterna. La concepción de Anderson estaría dominada por una lingüística de la comunidad cuya percepción del lenguaje está normada por la visión moderna de un mundo social unificado y homogéneo.

Forjada desde el punto de vista de las élites letradas, esta comunidad imaginaria es criticada con particular dureza en la breve reseña del historiador subalternista Ranajit Guha (1985). La validez de la tesis de Anderson se funda, como he señalado, en un capitalismo de imprenta que, en la mirada de Guha, tiene un problemático sesgo colonialista. Si no se repara en el hecho de que la difusión de las ideas liberales traídas de Occidente organizó el nacionalismo político de los pueblos colonizados, se cae, piensa Guha, en el error de no poner atención en el testarudo nacionalismo de las masas. En efecto, señala Guha que la comunidad imaginada por Anderson fracasa porque desconoce que el discurso sobre la nacionalidad, forjado en interacción entre la élite local y el colonizador, tropezó constantemente

con el otro nacionalismo, de carácter popular, desentendido de la “alta cultura”, pero igualmente interesado en el poder. En el caso de la India, que, según Guha, Anderson observa mal, la nación y el discurso nacionalista se forjaron en los ámbitos políticos paralelos y relativamente autónomos de la élite y de la subalternidad.

Aclara Guha que, en las sociedades preindustriales, donde el campesinado es una fuerza social y política indudable, es frecuente dejar de lado y sin sopesar los valores tradicionales que chocan con las propuestas culturalistas liberales y con las aspiraciones políticas de la burguesía. Omitir la experiencia nacional-popular le impide a Anderson llevar a cabo una explicación más equilibrada del “origen” de la nación. Para Guha, sería necesario tomar también en cuenta que, tanto el nacionalismo oficial, como el popular, corren paralelos. Aproximándose a la crítica de Pratt, Guha sostiene que reducir el lenguaje a una expresión del capitalismo de imprenta es problemático por dos razones: primera, porque olvida los usos diversos del lenguaje hablado cotidianamente; en segundo lugar, porque se entrega acríticamente al discurso de la modernidad y del tiempo histórico que la gobierna.

El argumento de Guha en contra del discurso de la nación fundado exclusivamente en el tiempo lineal, es contundente. Para Guha, existen momentos del acontecer nacional cuando la autoimagen de la comunidad deja de coincidir con el horizonte de expectativas de la modernidad. Se trata de momentos en que la comunidad retorna a sí misma y sigue un tiempo cíclico ajeno al flujo de la historia. En otras palabras, el tiempo homogéneo y vacío de la modernidad —homogéneo, porque, independientemente de cualquier acontecimiento particular, tiene lugar “en” el tiempo; vacío, porque es como un saco sin fondo que puede contener innumerables hechos— no puede explicar los atajos que se dan en el curso de la historia. El tiempo histórico tiene sus atrasos, sus *lapsus*, que recogen aspectos propios del milenarismo, del utopismo, y que funcionan como “recursos del

presente” que ponen en entredicho el movimiento triunfal de la historia. Este movimiento domina el recorrido de la cultura hispanoamericana del siglo XIX y de principios del siglo XX.

3. La cultura letrada

En la percepción modernizadora de la construcción del futuro latinoamericano, la mirada totalizadora de la realidad se origina en aquellos importantes ensayos fundacionales de la nación que, como *Facundo*, la obra de Domingo Faustino Sarmiento, construyeron, a mediados del siglo XIX, el paradigma de civilización y barbarie.

Si letrado es el tipo de intelectual que tiene capacidad para representar lo público, Sarmiento es el caso claro del escritor latinoamericano dotado de esa vocación de representar la nación, de reconocer públicamente que representar significa adoptar un compromiso con la sociedad. También significa el riesgo de que el letrado termine perseguido por las ideas que vierte en sus obras. De esta manera, nombramos “cultura letrada” la representación de la moderna vida pública a través de los diferentes géneros literarios. Dedicados al arte de representar, los letrados no fueron sociólogos ni cientistas sociales propiamente dichos, sino “hombres de letras” que estuvieron desde el siglo XIX “en relación simbólica con el tiempo histórico que les tocó vivir” (Said, 1996: 43).

Afirma Luiz Costa-Lima (1992: 152-154) que la obra de Sarmiento puede ser considerada como la más importante del período romántico liberal. El romanticismo instauró en América Latina, hacia mediados del siglo XIX, una relación estrecha entre la política y la creación literaria. Texto híbrido que incorpora en sus páginas la biografía, el ensayo, la historia y la imaginación narrativa, *Facundo* (1845) se publicó originalmente en panfletos que circularon entre los opositores al dictador Juan Manuel de Rosas. Biografía de Facundo Quiroga, un caudillo menor, presuntamente asesinado por Rosas, *Facundo* presenta un diagnóstico general pesimista de

la sociedad argentina de la época². En efecto, *Facundo* parte de la evidencia del atraso en el que vivían la provincias del interior, del flagrante contraste entre los pueblos y las “ciudades letradas”³. Contrastaba Sarmiento los centros urbanos a la zonas rurales del interior de nuestros países. Dicho contraste se debía a que las ciudades y los puertos principales exhibían la modernidad propia de la civilización de los centros de poder, ubicados en Europa, gracias a la estrecha relación comercial con ellos. La “lógica” difusionista exigía, entonces, la exaltación de modelos culturales importados del centro de poder económico internacional, y su transferencia al interior de nuestras sociedades, reemplazando,

² Este diagnóstico, fruto de la observación, y la documentación pormenorizada de la naturaleza y de los tipos humanos que la pueblan, se parece, en este sentido, a *Los Sertones*, de Euclides da Cunha. Pero, como observo en este capítulo, las similitudes no pueden hacernos perder de vista la disparidad de los modelos de observación que regulan a ambas obras: *Facundo* no duda del futuro progreso; *Los Sertones* lo cuestiona con su mirada trágica de la realidad. Dentro del propio Brasil, la visión trágica de da Cunha se diferencia de la construcción de la identidad nacional propuesta por Gilberto Freyre (Rodríguez Larreta y Giucci, 2007).

En Sarmiento y en da Cunha se dio la incuestionable primacía de lo político sobre lo literario. Ello muestra también la naturaleza precaria de las instituciones intelectuales latinoamericanas. Lo que Antonio Candido escribió sobre el Brasil es también válido para la América Hispana: los escritores ganaron prestigio social con el reconocimiento de sus contribuciones “patrióticas y sentimentales” a las causas políticas y sociales (Candido, 1973: 81). Éste es el motivo por el cual la actividad literaria fue, para la mayoría de los intelectuales, un pasatiempo. Incluso José Hernández concibió su tan crítico *Martín Fierro* (1872) como una distracción de sus importantes tareas senatoriales.

³ No cabe duda de que las “ciudades letradas” se contrapusieron a las “orgías” rurales, apartadas de la “civilización”, y, por lo tanto, carentes de racionalidad. De esta manera, la “ciudad letrada” —que, en América Latina, no fue un hecho social orgánico, comparable con la apertura de “esferas públicas” en la Europa del siglo XVIII, sino un auténtico “parto de creación”— surgió para oponerse y cancelar la realidad informe de lo rural. A tal efecto, lo letrado impuso su propio régimen de visibilidad que, fundiendo lo material (el centro de la ciudad) con lo metafórico-simbólico (las instituciones del poder), creó la analogía entre la ciudad y la jerarquía estatal. Dicha analogía hizo de la ciudad un “texto rápidamente legible” de control social. Al respecto, ver Dabove, 2007: 221.

con la mirada totalizadora de su perspectiva "civilizadora", las formas culturales autóctonas.

A partir de obras como la de Sarmiento, estos discursos racionalizadores, organizadores de los Estados nacionales, muy en particular los discursos positivistas de la segunda mitad del siglo XIX, progresistas e irreversibles, se fundaron en la premisa de que la unidad latinoamericana estaba ya prácticamente lograda. Así, los escritores pusieron énfasis en la educación, hecho que reforzó una de las características más importantes de la visión altruista y ennoblecedora de la historia: la buena intención de los educadores (periodistas y hombres de letras) que, instruidos en la doctrina de la Ilustración, buscaban integrar nuestros países a la comunidad de las naciones cultas. Dicha incorporación coincidía con la estrecha vinculación de los recursos naturales con la dinámica económica mundial. Es así que el modelo racionalizador de estos letrados resultó ser coherente con el proyecto de ampliación de los ideales de la burguesía en ascenso. En aquellos países donde el proyecto liberal decimonónico tuvo éxito, éste arrastró consigo a los sectores oligárquicos más tradicionales y estableció las bases para la organización de los Estados oligárquico-liberales.

Sin embargo, cabe reconocer que la lucha entre liberales y conservadores fue más ficticia que real. Debe recordarse que liberales y conservadores pertenecieron a la misma oligarquía, hecho que problematiza su diferenciación en dos sectores sociales antagónicos. En líneas generales, ninguna de las dos fracciones tuvo mayor interés en responder a las apremiantes demandas populares. Sin embargo, y a pesar de ello, es también cierto que liberales y conservadores tuvieron sus diferencias en torno al tema de las demandas sociales. El antiliberalismo de Francia, en Paraguay, y el de Rosas, en Argentina, adoptaron tales características autoritarias que no pusieron reparo alguno en eliminar a los rivales con los medios más violentos posibles. De igual modo, este antiliberalismo cerró las fronteras a la inversión extranjera. Los gobiernos liberales, por el contrario, abrieron

sus naciones a la penetración económica y cultural europea. El liberalismo desarrolló la educación pública y adoptó el estilo de vida de las democracias de Occidente.

Debe enfatizarse que ni liberales, ni conservadores, alteraron el orden colonial. Los casos de los letrados Francisco Bilbao, en Chile, paladín del liberalismo, y Francisco García Calderón, conservador peruano por excelencia, son ejemplos de que no existieron abismos políticos insuperables entre ambas doctrinas. Implícita o explícitamente, ambos estuvieron de acuerdo en que no podían existir masas populares capaces de reivindicar sus derechos. Así, y a pesar de sus observaciones críticas de la realidad, no propusieron alternativas políticas concretas porque no difirieron fundamentalmente de la posición adoptada por las oligarquías dominantes. Lo mismo sucedió en Bolivia, donde, a pesar de las dispares propuestas de Arguedas y de Tamayo, el concepto de raza siguió siendo el factor determinante de la construcción nacional, estando Tamayo y Arguedas ligados a la estructura colonial del poder.

A pesar de la versión liberal, progresista e impoluta de la historia, que hizo de la ciudad letrada el asiento único y verificable de la civilización, la realidad se encargó de mostrar que dicha utopía ocultaba el carácter “atrasado”, fragmentado, de la realidad. Esta situación se debió al fracaso de la burguesía urbana, hecho que permitió que los latifundistas de viejo cuño se aliasen con los militares. El surgimiento de la dictadura de Rosas es un claro ejemplo de ello.

Cabe señalar, sin embargo, que, en Brasil, la situación fue diferente, hecho que también ayudaría a explicar por qué Euclides da Cunha pudo ver más claramente las contradicciones generadas por la modernidad. En Brasil, no se puede hablar del fracaso de la burguesía urbana porque ésta no fue una fuerza determinante en el panorama político hasta bien entrado el siglo XX. Los viejos terratenientes, quienes estuvieron en el poder durante el Imperio, no lo compartieron con los militares. Solamente después de

que fuera inaugurada la República, a finales del siglo XIX, los militares aparecieron en el panorama político y ocuparon el poder junto con la burguesía agro-exportadora. En realidad, esta burguesía perdió el mando después de 1930, cuando los militares lograron establecer un nuevo pacto social que los situó en la cúspide del poder.

Brasil fue también un caso excepcional de colonización europea. En efecto, la administración portuguesa se diferenció de la española, cuyo ejercicio del poder fue más secante y resistente. La administración portuguesa, por el contrario, transigió con el poder local y evitó el fraccionamiento regional a que dio lugar la colonización española. Ello también dependió del hecho de que el propio régimen monárquico portugués debió instalarse en América. Así, Brasil no tuvo un movimiento libertario propiamente dicho; tampoco una insurrección popular. A pesar de las crisis del régimen monárquico —Pedro I abdicó en 1831 y el período de la Regencia duró hasta 1840— el Imperio se mantuvo casi medio siglo (1840-1889), dando a Brasil una estabilidad poco experimentada en la América Hispana. El ejército brasileño había quedado en la retaguardia, hecho que explica por qué los militares adquirieron el poder sólo con el advenimiento de la República, volviéndose agentes poderosos de las oligarquías. El positivismo y el evolucionismo se centraron en la Escola Militar, desde donde su difusión fue generalizada, recibiendo los militares el instrumento intelectual que les permitió imponerse sobre los sectores civiles (Costa-Lima, 1992: 155).

4. El Brasil de Euclides da Cunha

A pesar de los conocidos casos de Sarmiento, en Argentina, y de Bilbao y de Lastarria, en Chile, tan abiertamente comprometidos con el proyecto liberal civilizatorio, aparecieron, sin embargo, notables excepciones letradas que miraron con reparos la triunfal perspectiva liberal de la historia: se trata de obras que, a principios del siglo XX, comenzaron a dudar de las bondades ilimitadas de la modernidad; que auscultaron con mayor cautela

la formación de nuestras naciones. Una de ellas, notable por su mirada crítica, fue *Os Sertões: campanha de Canudos* (Los Sertones. Campaña de Canudos) ([1902] 2003), ensayo escrito por Euclides da Cunha, en momentos en que Brasil consolidaba la Primera República (1889-1930). Bajo el prisma positivista de observación de la realidad, dicho modelo dejaba atrás, completamente superada, la larga etapa de su monarquía institucional, iniciada en 1808. Sin embargo, como lo atestigua la obra de da Cunha, la República no fue creada sin derramamiento de sangre, ni su política liberal, preñada de darwinismo social, pudo sobrevivir sin ser puesta a prueba por la violenta oposición de los movimientos rebeldes y milenaristas. El de Canudos, en el Estado nordestino de Bahía, se opuso tenaz y ferozmente a ser asimilado a la modernidad que promovía la República, bajo una cruenta represión militar. Brasil es simplemente uno de esos casos de crisis de la modernidad que conviene revisar antes de pasar al impresionante ensayo de da Cunha.

Durante la primera década del siglo pasado, América Latina reaccionó en contra de las ideas positivistas imperantes desde la segunda mitad del siglo XIX. Dicha reacción provocó que algunos escritores viesan con ojos críticos el liberalismo. Ciertos hechos históricos —la Guerra de 1898, que dio fin al Imperio español en América, y la rebelión de Canudos, de 1896— estimularon esta reacción (Williamson, 1992: 304-306). En efecto, la humillación sufrida por España, a manos de los Estados Unidos, incrementó en América Latina el miedo de un inminente peligro anglo-sajón que acabaría con los valores del mundo hispano. Este acontecimiento bélico dio lugar a la reevaluación de nuestras tradiciones espirituales y a la necesidad de frenar el materialismo modernizador de los Estados Unidos. *Ariel*, el notable ensayo del uruguayo José Enrique Rodó, se unió al trabajo intelectual de otros grandes escritores modernistas, como Rubén Darío y José Martí, para darnos una prueba clara del repudio intelectual que se tenía en ese momento por los Estados Unidos.

Después del largo período de la monarquía constitucional, la rebelión de Canudos de 1896 mostró, como dije anteriormente, las falencias de la República liberal recientemente instaurada en Brasil. A este acontecimiento histórico-literario, que le sirvió a Mario Vargas Llosa como telón de fondo para imaginar su novela *La guerra del fin del mundo*, le doy aquí una interpretación distinta. A diferencia de Vargas Llosa, quien se inclina por la innegable superioridad del Estado federal brasileño, y retrata la “trágica necesidad” de exterminar a los bárbaros *jagunços* en nombre de la modernidad, el ensayo de da Cunha constituye un impresionante relato de la confusión a la que dio lugar, en América Latina, la presencia de la modernidad preñada de una estructura social y económica todavía colonial.

Euclides da Cunha, notable periodista, ingeniero geólogo e investigador positivista, fue enviado a cubrir, como corresponsal de un periódico de Río de Janeiro, la tercera rebelión de Canudos, acontecimiento que remeció la conciencia ciudadana del Brasil de inicios del siglo XX. Producto de su observación de esta terrible rebelión, da Cunha escribió *Los Sertones*.

Los Sertones: campaña de Canudos es, entre otras cosas, el recuento de las sucesivas campañas, cada cual más feroz que las otras, dirigidas por los militares, entre 1896 y 1897, contra la población de Canudos. Una auténtica “cueva de bandidos”, en palabras de uno de los militares expedicionarios, Canudos estaba ubicado en el corazón del *sertao* de Bahia, defendido, con gran tenacidad y éxito, por *jagunços* guiados por el líder milenarista Antonio Conselheiro. Estas campañas terminaron con la derrota de los *jagunços*, costándole a Brasil miles y miles de hombres en ambos bandos, incluyendo, finalmente, la desaparición de Antonio Conselheiro. *Los Sertones*, auténtica épica de la catástrofe social, puede ser considerado un ensayo fundacional *sui generis* de la nación brasileña, originada, con la llegada de los militares al poder, en la violencia descarnada, antes que en el oropel del amor, representado en las novelas románticas de la época. *Los Sertones* busca revelar las razones por las cuales se originó este

movimiento milenarista, especie de pietismo anacrónico, auténtica “ruina” del pasado que buscó resguardo en un terreno prohibido y aislado, que se resistía tercamente a participar del movimiento histórico, de la “flecha del tiempo” disparada por el arco positivista de los militares.

Los Sertones es también el desenmascaramiento del holocausto producido por un ejército formado y entrenado bajo el conocimiento bélico europeo, es decir, por un ejército moderno que erradicó al pobre pueblo sertanejo de la faz de la tierra. Esta sangrienta campaña sirvió para probar que Brasil no era la unidad romantizada en tantos otros ensayos que observaban y documentaban América Latina. Todo lo contrario, en la pluma de da Cunha, Brasil aparece en su más absoluta y radical disparidad, trágicamente dividida su geografía nacional. Tan cierto es ello que, al marchar contra Canudos, los soldados no concebían la tarea como una cruzada emprendida para recuperar lo más profundo de la heredad nacional, sino que se comprometían en una guerra que tenía por objetivo conquistar una “tierra extranjera”, alejada de los principios que gobernaban “científicamente” la construcción de la modernidad.

Testigo de la heroica defensa que los feroces *jagunços* opusieron al brutal asalto de las tropas republicanas, da Cunha se sintió seriamente cuestionado. Así, confrontó su inclinación “civilizada” por el liberalismo positivista, que le obligaba a creer en la innata inferioridad de lo autóctono, con el compasivo respeto que, poco a poco, su escritura fue adquiriendo por los habitantes de Canudos. Eran éstos unos verdaderos *damnés de la terre* que, en rigor científico, no tenían otra alternativa que la de ser rechazados y categorizados como un grupo social degenerado. Dicho de otro modo: la conciencia de da Cunha entró en conflicto con la observación y documentación positivista de la realidad. El periodista se percató de que la rebelión de Canudos no era el capricho engeguetado de los *jagunços* por volver a la tradición monárquico constitucional, sino el surgimiento de una visión religiosa anclada en mitos ancestrales aparentemente incongruentes con el

mundo de la modernidad. Por ello, atraída por fuerzas opuestas que impedían que Brasil fuese una entidad uniforme, la tragedia de esta situación irresoluta y contradictoria, dio a *Los Sertones* una tremenda fuerza emocional: hizo de la obra de da Cunha un estudio estupendo de cómo los determinismos raciales se venían abajo ante la humanidad de los rebeldes. La obra permite ver los pliegues de una realidad que se resistía, y que se resiste aún, a ser estudiada como una unidad homogénea donde la modernidad supera la naturaleza retrógrada y degenerada de aquéllos que no logran ingresar al festín de la civilización occidental.

De la lectura de *Los Sertones* puede decirse que da Cunha no renunció al progreso; por el contrario, se dio cuenta de que los frutos del mismo no podían estar ahí sólo para el beneficio exclusivo de las élites. Aún más, gracias a su visión trágica de los acontecimientos, da Cunha se sintió atormentado por el hecho de que resultaba difícil explicar cómo este pueblo podría ser preparado para integrarse a la modernidad sin incurrir en la destrucción de su identidad. En la mente de da Cunha quedaba en duda la construcción de la tan ansiada nacionalidad. ¿Acaso no sigue siendo esta búsqueda de principios del siglo XX un tema candente, igualmente problemático a principios del presente siglo?

El fondo de estas preguntas, que explica la debilidad de la "cultura nacional", es la presencia de culturas dispares que ni se fusionaron para dar lugar a un proyecto civilizatorio nuevo, ni coexistieron armónicamente. Entonces, ¿puede todavía afirmarse la comunidad imaginada, teorizada por Anderson? El ejemplo de Canudos, donde lo étnico muestra las insuficiencias de lo cívico, revela todo lo contrario: entre las culturas ancestrales y los sucesivos modelos de civilización occidental que han adquirido hegemonía entre los grupos dominantes, no ha habido nunca convergencia sino oposición. La razón es sólo una: los grupos sociales que detentaron el poder (político, económico, ideológico) desde la llegada de los europeos, afiliados por herencia o por circunstancia a la civilización occidental, han sostenido proyectos históricos donde no había cabida para el crecimiento de

las culturas locales. La posición dominante de estos grupos —incluida la presencia de sus ejércitos modernizadores— originados en el orden estamentario de la sociedad colonial, se expresó en una ideología que sólo concebía el futuro (el desarrollo, el progreso, el avance, la revolución misma) dentro del cauce de la civilización occidental. La diferencia cultural, y, de manera específica, la presencia de las múltiples culturas locales, fueron entendidas siempre como un obstáculo que impedía caminar por el único sendero cierto hacia la única meta válida. La estructura colonial del poder y del saber, expresiones de la mentalidad heredada del conquistador, no permitieron ver o imaginar otro camino: las culturas locales, como la sertaneja del nordeste brasileño, debían desaparecer. La condición de estas culturas era, según la mirada del colonizador, de indiscutible inferioridad, e inadmisibles para la construcción del futuro.

Pues bien, Euclides da Cunha, quien también consideró al mestizo sertanejo “un histérico desequilibrado” (2003: 97), debió reconocer, sin embargo, que la terca defensa campesina de sus costumbres ponía en tela de juicio el método científico de observación de la realidad; que el sociologismo biológico de la época era insuficiente y limitado para enjuiciar los hechos⁴. En efecto, ¿cómo era posible que, según la óptica positivista, un grupo étnico corrupto y degenerado pudiera oponerse con tanto éxito a un ejército moderno, entrenado de acuerdo con la más avanzada de las técnicas bélicas europeas?

Al interior de *Los Sertones*, la figura trágico-mística de Antonio Conselheiro, ese “gran hombre a la inversa” (2003: 142), ese “pietista que anhelaba el reino de Dios” (139), ese temible *ja-gunço* que “reproduce el misticismo del pasado” (137), obligaba a que el evolucionismo de da Cunha se fuese quebrando trágicamente; en efecto, no era el *kronos*, el tiempo histórico lineal y progresivo, que marcaba el derrotero de Antonio Conselheiro y

⁴ Me refiero a la crisis de todo el modelo logocéntrico de observación de la realidad.

de sus rebeldes sertanejos, sino el *kairos* de un tiempo cargado de la honda crisis producida por una dolorosa verdad: había dos Brasiles, dos naciones divididas por la lucha entre las fuerzas opuestas de la modernidad y de la colonialidad. En efecto, el actuar de Conselheiro fue producto de la lucha entre dos proyectos históricos diferentes. No se trataba simplemente de urdir propuestas alternativas dentro del marco de una civilización común —propuestas que, hipotéticamente, podían alterar la realidad del momento, sin cuestionar los valores profundos del mismo proyecto civilizatorio⁵— sino de reconocer que se enfrentaban proyectos diferentes que descansaban en distintas maneras de concebir el mundo, la naturaleza, la sociedad; que postulaban diferentes jerarquías de valores; que no tenían las mismas aspiraciones, ni entendían de la misma manera lo que significa la realización plena del ser humano. Eran proyectos que expresaban dos sentidos de organización social diferentes. Por todo ello, los proyectos de unificación cultural propusieron la unidad a partir de la eliminación de la población sertaneja. A propósito de este eclipse de la cultura local en beneficio de la exógena, la importada, afirmaba da Cunha:

Viviendo cuatrocientos años en el litoral vastísimo, en que perduran reflejos de la vida civilizada, tuvimos, de improviso, como herencia inesperada, la República. Ascendimos de golpe, arrebatados en el caudal de los ideales modernos, abandonando en la penumbra secular en que yacen, en el seno del país, un tercio de nuestra gente. Engañados por una civilización de prestado; hurgando, en ciega faena de copistas, todo lo que mejor existe en los códigos orgánicos de otras naciones, hicimos, huyendo revolucionariamente a la más leve intransigencia con los imperativos de nuestra propia nacionalidad, más profundo el contraste entre nuestro modo de vivir y de aquellos

⁵ La lucha entre liberales y conservadores dio lugar a propuestas alternativas dentro del mismo discurso dominante de la modernidad. Dichas propuestas no alteraron la dominación oligárquica ni la colonialidad del poder.

rudos compatriotas, más extranjeros en esta tierra que los inmigrantes de Europa. Porque no nos separa un mar: nos separan tres siglos...(160)

Como se dijo líneas arriba, da Cunha descubrió que la rebelión de Canudos no tenía por finalidad volver al orden monárquico-constitucional, como lo creían los propulsores del republicanismo liberal, sino que buscaba el resurgimiento de una “religiosidad difusa e incongruente” (161), reñida con la modernidad. La rebelión de Canudos da lugar a la lectura a contrapelo de la propuesta teórica de Anderson⁶. En efecto, la obra de da Cunha introduce la duda sobre la posibilidad de conseguir la tan mentada unidad nacional, esa “comunidad fraterna y horizontal” que Benedict Anderson teoriza como “imaginada” (Anderson, 1993).

5. Mariátegui y el caso peruano

A diferencia del Brasil, la América Hispana del siglo XIX no consiguió constituirse en una unidad política. La particularidad que el Brasil tuvo de llevar a cabo la construcción de un Estado nacional homogéneo y relativamente eficiente, contrasta con la fragmentación de la América Hispana. En el caso de los Andes, se vivió la construcción de Estados que precedieron a la auténtica organización de la nación (Favre, 1998). Si la comparamos con el caso de México, la Independencia del Perú, de 1821, no contó con el suficiente respaldo de las masas populares. Tampoco sirvió para saldar cuentas con el pasado colonial. A esta frustración se añadiría, tiempo después, la derrota militar de 1879, la ocupación chilena del territorio y el colapso económico. Con todos estos antecedentes, es claro que Perú no era una nación y que el proyecto de una república había fracasado. A fines del siglo XIX,

⁶ En su reciente lectura de *Los Sertones* (2007), Juan Pablo Dabove mantiene el marco teórico de la nación como “comunidad imaginada”. Más tarde, en este mismo capítulo, me ocuparé de ver las diferencias que la aguda lectura de Dabove presenta en relación a la perspectiva crítica de la “comunidad imaginada” que guía mi percepción del ensayo de da Cunha.

afirma Alberto Flores Galindo (1989: 55), no se podía saber cuál era la realidad del Perú. En efecto, todo el siglo pasó sin que el país lograra resolver el conflicto cultural entre la élite y las clases populares, ahondándose las diferencias que la estructura colonial había establecido en los aspectos políticos, religiosos, étnicos y de género. A grandes pincelazos, la sociedad giraba alrededor de una clase dominante, rica y privilegiada, de origen europeo, y un amplio sector popular pobre que, además de indígena, estaba compuesto de descendientes de esclavos negros. Éstos, que venían del África Occidental, arribaron al Perú en el siglo XVII para el trabajo forzado en las minas de plata. A la condición de los esclavos negros, se añadió la de los trabajadores chinos, ocupados, a mediados del siglo XIX, en la explotación del guano. Precursor del pensamiento de José Carlos Mariátegui, el anarquista Manuel González Prada llamó a este Perú decimonónico un país "de caballeros y de sirvientes".

Puesto que el siglo XIX se caracterizó por el amplio comercio con las potencias imperiales, particularmente con la inglesa, los lazos que el Perú forjó con la economía mundial fueron estrechos. Los europeos y los oligarcas de la costa se unieron para explotar los minerales de la sierra, para construir ferrocarriles y para establecer las grandes plantaciones de algodón y de azúcar. En esta expansión económica, se empleó el trabajo mal remunerado de indígenas, de negros y de chinos. Las ganancias llenaron las arcas de las empresas inglesas y alemanas, y financiaron, además, las magníficas haciendas y las frecuentes excursiones de la élite criolla a la civilizada Europa. En lo interno, este criollaje oligárquico creó una férrea jerarquía que entrelazó la dominación de clase con la de casta, creando así una pseudoburguesía que asentó las bases ideológicas de un país que negó la representación política y los derechos económicos a las grandes mayorías, quedando ellas excluidas de la "comunidad imaginada", propia de la ciudadanía nacional (Starn, Degregori y Kirk, 1995: 164-165).

En estas condiciones de dependencia, la Guerra del Pacífico (1879-1883) fue un golpe duro porque acrecentó la conciencia

de que el país no había logrado construirse como una auténtica nación. Es posible que en un escenario más favorable, el conflicto bélico hubiese conducido a la transformación de la sociedad peruana, pero, en los hechos, no hizo sino fragmentar aún más el todo social. Recientes estudios, como los llevados a cabo por Florencia Mallon en torno a la región de Comas (Starn, Degregori y Kirk, 1995: 168-186), revelan que la guerra contra Chile fue el acontecimiento que dio lugar a un quiebro cultural muy hondo, donde el nacionalismo, forjado “desde arriba”, poco tenía que ver con el nacionalismo que, “desde abajo”, urdían los campesinos. En efecto, anota Mallon que la invasión chilena de la altiplanicie central marcó el inicio de un complejo juego político que los indígenas, cuyas propiedades estaban amenazadas por el invasor, llevaron a cabo, azuzados por comerciantes, curas, y otras autoridades locales. Se trataba de una tenaz campaña bélica que rechazaba al agresor. Acontecimientos como el que Mallon detalla en su interesante estudio, próximo a los análisis subalternistas que Ranajit Guha elabora en torno a la prosa de la insurgencia campesina, muestran que los indígenas habían desarrollado el sentido elemental de un nacionalismo —se podría hablar de un “nacionalismo otro”— enraizado en el amor por la tierra y en un testarudo sentido de territorialidad que los cohesionaba como grupo étnico diferente, apartado del nacionalismo oficial. En efecto, y como Mallon observa, a partir de esta confrontación el indígena serrano desarrolló su comprensión, tanto de la política nacional, como de la propia concepción del nacionalismo, fundado no en el sentido simbólico de la nacionalidad sino en el amor por la tierra. De esta manera, los chilenos eran enemigos no porque fuesen chilenos, sino porque habían invadido y destruido la tierra, el medio de subsistencia y de vida. El análisis abstracto de la nación había sido sustituido por el asir concreto de lo que el debate político implicaba para la vida de la comunidad indígena.

Es este tipo de conflicto que la cultura letrada peruana no sólo descartó, sino que también encubrió, cuando buscaba organizar la nación moderna bajo el “cesarismo democrático” de principios

del siglo XX. Así, letrados como Víctor Andrés Belaúnde y Francisco García Calderón, prototipos de la intelectualidad tradicional, propusieron a su propia clase social, a la oligarquía peruana de principios del siglo XX, una visión de país que carecía de proyecto colectivo.

Pensando desde Europa, García Calderón repetía la práctica teórica de apartar las ideas del contexto histórico. Así, la impronta anti-yanqui de sus escritos se inscribía dentro de la misma crítica que, en 1900, el uruguayo José Enrique Rodó hizo del imperialismo norteamericano que comenzaba a imponerse sobre América Latina. El “ariélismo” de Rodó, en cuya órbita de influencia se inscribió García Calderón, era parte de esa larga tradición de letrados que he descrito en anteriores páginas, y que desde los escritos del Inca Garcilaso de la Vega, pasando más tarde por los de Sarmiento, forjó una “cultura nacional” que a fines del siglo XIX, se transformó en una crítica del materialismo capitalista. Estas críticas, que no rompieron totalmente con el liberalismo romántico de la época, encontraron en José Carlos Mariátegui a su más riguroso opositor.

A diferencia de los análisis de Francisco García Calderón, Mariátegui no reflexionó sobre su realidad “desde” París, sino “desde” Lima. El lugar de enunciación de las ideas de Mariátegui no fue, pues, algo simplemente circunstancial, sino consubstanciado con las dos razones por las cuales el marxólogo peruano se apartó del “ariélismo”, anclado en una reflexión exclusivamente culturalista del problema de Hispanoamérica y, en particular, del Perú.

En primer lugar, el pensamiento de Mariátegui dejó de ser copia del pensamiento europeo. Al pensar la realidad peruana desde el meollo mismo de la estructura colonial, Mariátegui vio dicha condición desde “afuera” del pensamiento elaborado en Europa o en los Estados Unidos, aunque dijese haber hecho en Europa su mejor aprendizaje. Uno de los resultados de esta ubicación geopolítica fue la insistencia en analizar la realidad a partir de la historia material y político-económica del momento, alejada

de las abstracciones filosóficas. De esta manera, al revelar el fundamento económico del neocolonialismo, su pensamiento puso, de manera original, el dedo en la llaga: Perú no era ni podía llegar a ser una moderna sociedad europea porque el origen mismo de su modernidad estaba preñado de una estructura colonial diferente, de una estructura socio-económica “contemporáneamente no contemporánea” que ponía en entredicho el fluir lineal y teleológico de la Historia.

Pensar a contrapelo el sentido de la historia fue el cambio fundamental que Mariátegui introdujo en la lectura de la realidad latinoamericana. El sentido evolutivo de la historia, impuesto por Hegel —la noción de que el mundo se rige por un solo tiempo histórico, con Europa como su centro motor—, ejercía una poderosa influencia en el marxismo europeo. En contraste, la corriente de intelectuales progresistas y “orgánicos” del Sur —Antonio Gramsci es su más importante pensador— cuestionó creativamente el logocentrismo hegeliano. Es a esta corriente transformadora del marxismo que perteneció Mariátegui, quien inició la nueva tradición latinoamericana de complementar la lectura de la realidad desde la vieja estructura de clases (aristocracia, burguesía y proletariado) con una novedosa comprensión temporal y espacial de las desigualdades materiales (Aboul-Ela, 2007: 26-27).

En segundo lugar, su pensamiento ayudó a sepultar el fetichismo cultural en el que había caído buena parte del eurocentrismo teórico que, volcado a lo cultural, olvidó los fundamentos socio-económicos que condicionan la lectura de la realidad. Marxista heterodoxo en el pleno sentido de la palabra, Mariátegui fue el primero en llevar a cabo un riguroso análisis de la formación social latinoamericana. En los años veinte, cuando Mariátegui elaboraba las tesis del marxismo como un mito de nuestro tiempo, el pensador mexicano José Vasconcelos, junto a otros connotados intelectuales latinoamericanos, empleaba la noción de “indigenismo” para explicar el futuro de América Latina. Junto a otros, Vasconcelos lo hacía desde fundamentos que no tocaban

el verdadero conflicto cultural en el que se hallaban inmersos nuestros países. Diferente fue el caso de Mariátegui, quien, en sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* ([1928] 1979) vio de manera esclarecedora la situación del indígena en conexión con las realidades económicas, políticas e históricas del espacio andino.

Otras razones aumentan la relevancia del pensamiento de Mariátegui, fundamentalmente su intención de flexibilizar la aplicación de principios del materialismo histórico, a fin de que ellos se enraícen en la socio-economía de la historia y de la cultura, sin caer en el determinismo economicista.

Dos vertientes del pensamiento revolucionario de las primeras décadas del siglo XX ayudan a explicar el marxismo heterodoxo de Mariátegui: en primer lugar, el marxismo italiano, al que estuvo expuesto por su relación con el Partido Comunista y su *L'Ordine Nuovo*, y, en segundo lugar, el pensamiento de Georges Sorel, que tuvo gran influencia en él. En la confluencia de estas dos corrientes europeas de pensamiento, Mariátegui forjó su mesianismo y fundió la razón con el mito.

Mariátegui se relacionó con el marxismo italiano gracias a su estadía en Italia, entre 1919 y 1923, resultado del exilio que la dictadura de Leguía le impuso. En este período, en que escribe sus "Cartas de Italia" para *El Tiempo* de Lima, el pensador peruano asistía el famoso Congreso de Livorno, que llevó a la fundación del Partido Comunista Italiano y de *L'Ordine Nuovo*. Nada indica, sin embargo, que en esta relativamente larga estadía en Italia, Mariátegui se hubiese conectado con el pensamiento de Antonio Gramsci. Aunque se presume que Mariátegui tuvo acceso a las ideas de Gramsci en la elaboración de la realidad peruana, no hay registro alguno que sostenga que estuvo directamente influenciado por él. Parece que conoció a Gramsci superficialmente. No lo cita en sus escritos, mientras que otros italianos aparecen regularmente, en particular Benedetto Croce y Piero Gobetti.

Los nexos entre Mariátegui y Gramsci no pueden ser negados. En efecto, el esfuerzo gramsciano por llegar a Marx flotaba en el aire de la cultura italiana y, probablemente lo haya captado Mariátegui a través de la obra de Piero Gobetti, quien pudo evaluar la función de la economía en el surgimiento de un nuevo orden político. Pero la asimilación de la crítica histórica de Gobetti no puede hacernos olvidar que Mariátegui pensaba “desde” el Perú. De este modo, al vincular el problema indígena con el problema de la tierra y con la contemporaneidad de culturas dispares, la reflexión de Mariátegui encontró en la estructura agraria del Perú las raíces del atraso de la nación y las razones de la exclusión de la vida política y cultural de las masas indígenas. De ahí que señalase en la identificación del problema del indio y de la tierra el nudo de una problemática que sólo una revolución socialista podía resolver. Sin embargo, el hecho que vinculó a Mariátegui con el movimiento indigenista, que lo apartó de la ortodoxia marxista, fue la concepción política, antes que doctrinaria, de la confluencia del movimiento obrero “moderno” con las masas campesinas. Al mismo tiempo que Gramsci, Mariátegui comprendió que la cuestión campesina era, sobre todo, indígena (Aricó, 1980: XI-LVI). A ello ayudó mucho su conocimiento e interés por los otros escritores peruanos dedicados al análisis del indigenismo. Fue a través de su investigación, mediada por la lectura de las obras de Castro Pozo, de Uriel García y, fundamentalmente, de las de Luis E. Valcárcel, que Mariátegui se adentró en el mundo rural peruano. Como buen intelectual orgánico, Mariátegui conectó sus lecturas con la publicación de *Amauta*, revista que ayudó a establecer el nexo entre la intelectualidad costeña, influida por el movimiento obrero urbano, el socialismo marxista y otras corrientes del pensamiento europeo, y la intelectualidad cusqueña, representativa del movimiento indigenista.

Conviene ahondar más en las notables similitudes entre Gramsci y Mariátegui, particularmente en la naturaleza espacial de ambos pensamientos. A nivel metodológico, ambas figuras se distinguieron de los letrados porque ambos insistieron en tomar en cuenta la política económica, teniendo cuidado, sin embargo, de

no caer en el determinismo del marxismo ortodoxo, en su rígida división entre la “base” y la “superestructura”. Tanto el texto de Gramsci “Algunos aspectos de la cuestión sureña”, como los *Siete ensayos* de Mariátegui, enfatizan no sólo el espacio, sino también las desigualdades políticas y económicas que generan las diferencias geográficas entre el norte y el sur, en el caso de Gramsci, y entre la sierra y la costa, en el caso de Mariátegui. Mientras Gramsci enfatizaba las desigualdades espaciales, Mariátegui las leía históricamente, temporalmente, como resultado del colonialismo y del imperialismo (Aboul-Ela, 2007: 31). De igual manera, mientras que, en Gramsci, el problema central era la brecha que se había abierto entre el proletariado del norte y el campesinado del sur, Mariátegui sólo menciona el proletariado esporádicamente, como un fenómeno importante del crecimiento de las ciudades del Perú. Mariátegui tenía una clara conciencia del rol que el análisis de clase jugaba en el marxismo europeo: su carácter esporádico, mutante, era uno de los aspectos que señalaba el ideólogo y ensayista peruano.

Ahora bien, una de las características más salientes de esta interpretación de la realidad latinoamericana fue analizar la causa de las desigualdades espaciales creadas por la colonización. En el capítulo de los *Siete ensayos* que se aboca al estudio de la evolución económica del Perú, Mariátegui aclara que la independencia nacional de los pueblos latinoamericanos en general, y del Perú en particular, no hizo nada por liberar la región de la dependencia económica, la cual se consolidó con el comercio y el intercambio financiero del siglo XIX entre las nuevas naciones y el imperio. De este modo, Mariátegui fue capaz de analizar en profundidad la intrusión de la hegemonía norteamericana, allí donde otros ensayistas, particularmente los “arielistas”, solo veían una abstracta y vaga amenaza espiritual que no tocaba la naturaleza económico-social del problema.

El otro aspecto fundamental del pensamiento de Mariátegui es su crítica del tiempo lineal y teleológico, al que declaró poco apto para explicar la situación compleja del Perú. Esta crítica

se agudizó con la posibilidad inédita que tuvo de edificar un “campo cultural” que sirviera de encuentro entre la razón y el mito. Fue Georges Sorel, o, mejor dicho, el mito soreliano, que incursionó en el pensamiento de Mariátegui. Presentándolo, en “El hombre y el mito” (1925: 28), como uno de sus ensayistas claves, como “uno de los representantes del pensamiento francés del siglo XX”, Mariátegui tuvo en Sorel a uno de los más vigorosos continuadores de Marx en el camino seguido por la social democracia parlamentaria. En efecto, la influencia de Sorel fue importante porque reemplazó la ortodoxia marxista en el análisis del proceso de la civilización industrial. Este importante cambio, que también se encuentra en la obra de Piero Gobetti (Paris, 1980: 127), es fundamental para comprender “El hombre y el mito”, ensayo que explica la “teoría soreliana del mito”.

Al criticar la naturaleza exclusivamente racional en la que se basa la percepción del tiempo histórico, Mariátegui justificó la “necesidad perentoria del mito” como un vacío —el espacio infinito en el pensamiento de Pascal— que se oponía e incluso disolvía “la idea Razón” en el plano de lo vivido. Afirmando que el ser humano era un “animal metafísico”, y que “sin un mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico”, Mariátegui, influenciado por sorelianos como Edouard Berth, reforzaba el rol que lo mítico tiene en la explicación de los acontecimientos humanos. Robert Paris afirma, con gran acierto, que la “apuesta” pascaliana, que orientó la concepción del mito soreliano, no tuvo plaza alguna en el interior de una filosofía individualista, alejada de la comunidad (Paris, 1980: 137). Así, el mito, el elemento irracional o místico, heredado de Sorel, apareció en la obra de Mariátegui como el instrumento de esa dialéctica que buscaba traer los valores del pasado al presente. En este retorno de lo pasado, no se podía dejar de percibir un estatuto metahistórico, una paradoja semejante a la que planteaba San Pablo, cuando hablaba de valores que eran del mundo, pero que no moraban en él. Lo que quiere decir que la esfera del mito no podía ser la de la Razón moderna, y que, en última instancia, el discurso racional, lineal y teleológico, tampoco podía explicar

los vericuetos en los que estaban envueltas las complejas realidades latinoamericanas.

A su retorno de Europa, Mariátegui se encontró con una gran convulsión agraria que, como en 1915, afectó a todos los departamentos del sur andino. El enfrentamiento estructural entre las economías campesinas y los terratenientes, la prédica de los grupos indigenistas, los conflictos entre medianos comerciantes y gamonales, fueron hechos que posibilitaron que Mariátegui se percatase de la impronta mesiánica, nativista, de ese terco pasado que se resistía a desaparecer, y que, por el contrario, recorría todas aquellas sublevaciones que aparecían precedidas por el renacer cultural indígena.

6. La contemporaneidad de lo no contemporáneo

Nacido de la conciencia de que Perú estaba enclavado en una realidad muy diferente de la de las sociedades occidentales, el pensamiento de Mariátegui fue particularmente sensible al hecho de que la realidad peruana combinaba, en un mismo territorio, diferentes tiempos que superponían diversos estadios de la historia, desde lo primitivo hasta lo industrial moderno. Para Mariátegui, este Perú abigarrado no reclamaba la elaboración de una teoría modernizadora, sino un mito colectivo que, como auténtica "apuesta", luchase por la realización de valores, pero sin que nada garantizase su consecución. Existía, pues, un trasfondo marcado por el espontaneísmo en su pensamiento. Ello puede observarse en la relación que estableció entre la "apuesta mística", la comunidad indígena y el pasado como recurso del presente. ¿Cómo se explica esta "apuesta" que aproximaba al presente la comunidad indígena arcaica y sus valores constitutivos?

Al confrontar el proceso peruano con el europeo, Mariátegui observó que el criollo latifundista quería saltar una etapa fundamental del desarrollo capitalista: quería volverse empresario sin pasar por la necesaria desintegración del feudalismo. A juicio de Mariátegui ello era irrealizable porque se lo impedía una manera

de ser señorial y rentista que no podía transformarse en un carácter auténticamente burgués. ¿Cuál era, entonces, la vía que se debía seguir? ¿Debía el latifundista desaparecer? ¿Quizás pasar por la dura escuela de la pequeña propiedad? Ello habría llevado a Mariátegui a sostener el típico ideal liberal de la creación de una numerosa pequeña burguesía agraria. Perfectamente consciente de esta solución liberal, Mariátegui se apartó radicalmente de dicha ideología para proponer una solución utópica, cuyo protagonista y realizador no vendría a ser el propietario rentista, criollo o mestizo, sino el campesino indígena.

Los indígenas, pues, con sus formas sociales y culturales del pasado prehispánico, habrían de proporcionar los elementos necesarios para solucionar el problema de la tierra planteado por la dominación española y, luego, por el liberalismo. Se vislumbra, entonces, cuáles eran para Mariátegui las modificaciones que la situación nacional imponía al esquema marxista tradicional: primero, la burguesía no era propiamente tal sino un grupo liberal aristocrático u oligárquico-liberal incapaz de crear las condiciones típicas del capitalismo; segundo, el protagonista de la revolución socialista tendría que ser el proletariado ampliado que incorporaría al campesinado indígena.

Mariátegui partió de la idea de Manuel González Prada de que la cuestión indígena era, antes que filantrópica y cultural, eminentemente económica y agraria: la cuestión del reparto de la tierra, en beneficio de una masa que, en sus cuatro quintas partes, era indígena y campesina. Por supuesto que a Mariátegui no se le escapó el hecho de que el comunismo moderno era algo muy diferente del comunismo incaico, que lo único que podía asimilar a ambos era “su incorpórea semejanza esencial, dentro de la diferencia esencial y material de tiempo y espacio” (Mariátegui, [1928] 1979: 66). Se ve, pues, la modificación que el espacio andino introdujo en la conceptualización temporal, lineal del marxismo europeo. Si se necesitaba importar el socialismo, había que hacerlo descubriendo la tierra adecuada, las condiciones geoculturales precisas que permitieran su crecimiento: el socialismo

no podía ser pensado como un calco. Era una nueva creación europea que exigía el conocimiento preciso del terreno.

Así descrito el problema, surgió en Mariátegui la necesidad de pensar el *ayllu*, la comunidad indígena, no como una estructura análoga a las del socialismo moderno, sino como algo diferente que solamente podía ser entendido si se partía de un cuidadoso análisis del espacio local en el cual estaba inserta, es decir, del análisis de la historia de la propiedad agraria del Perú. Sin embargo, y a pesar de la necesidad de llevar a cabo el análisis razonado de cómo debía incorporarse la comunidad indígena, la estructura no moderna de la modernidad, Mariátegui expresaba su convicción de que el resurgimiento indígena no provendría de un proceso de "occidentalización" material de la tierra quechua, sino del mito.

Esta convicción no dejó de sorprender y dio lugar a la crítica que tildó a Mariátegui de incongruente. En efecto, Mariátegui afirmaba que los terratenientes no eran capaces de "saltar" a la condición de empresarios capitalistas si no pasaban antes por la etapa de desintegración del feudo, pero afirmaba que los indígenas, marginados y explotados, podían pasar de su condición servil a la organización socialista. Es decir, en un caso creía en la necesidad del proceso de occidentalización feudo-desintegración-empresa, y, en el otro caso, consideraba que los indígenas podían pasar por alto todo ello a fin de lograr el socialismo. ¿Existe una contradicción entre ambas afirmaciones? No lo creo. Con su conceptualización de la comunidad indígena, Mariátegui simplemente afirmaba que el poder movilizador de los mitos trascendía el liberalismo para confundirse con el poder de las masas indígenas. Quedaba, sin embargo, la necesidad de organizar un sujeto popular capaz de llevar a cabo la revolución socialista. No es que el indígena debía tomar el rol del proletariado, sino que éste debía adoptar un carácter mucho más amplio e inclusivo. En otras palabras, si la apuesta mística iba más allá del liberalismo individualista y conectaba a Mariátegui con la masa indígena, su marxismo le obligaba a repensar al sujeto de la revolución y a

asignar un rol gravitante a los campesinos. Pero esto no quería decir que fuera sólo un marxismo campesino y que excluyera al proletariado industrial. Todo lo contrario: Mariátegui insistió en la importancia del proletariado y habló de un partido de clase, un partido de trabajadores que estuviese compuesto por obreros y por campesinos.

En suma, el pensamiento de Mariátegui clamó por la revolución total en el Perú. Para lograr dicho propósito, postulaba la fuerza y el arraigo del sentimiento mesiánico, la necesidad imperativa de incorporarlo a su proyecto revolucionario. Consciente de que cualquier posibilidad exitosa del marxismo en el Perú debía pasar por la confluencia con la cultura andina, Mariátegui introdujo en su pensamiento la apuesta mística de la comunidad indígena. En efecto, la defensa de la comunidad robusteció su rechazo del capitalismo. Gracias a la no contemporaneidad de esta estructura contemporánea, Perú podía seguir una evolución histórica diferente de la europea. Es así que Mariátegui se ubicó en un terreno radicalmente diferente de análisis y de reflexión: el problema no era desarrollar el capitalismo, ni repetir la historia de Europa en América Latina, sino lograr la construcción de una vía autónoma. Por ello, puede decirse que el rasgo esencial de su pensamiento fue la recusación del progreso y el rechazo de la imagen lineal y eurocéntrica de la Historia universal.

7. Sobre la negatividad: “multitud”, “subalternidad” y “pueblo”

¿Cómo debería entenderse hoy la problemática étnica de los textos de da Cunha y de Mariátegui? ¿Debería ella aferrarse a la visión de la historia lineal que promueve la modernidad? ¿Quizás ser admirada por la tozudez con la que lo étnico se resistía a desaparecer, admitiendo luego la necesidad de que ello se diese a fin de que se pudiese lograr la tan ansiada cohesión social? Creo que no hay una respuesta clara a estas preguntas porque, como he venido afirmando a lo largo del capítulo, lo étnico no puede ser resuelto por la historia concebida como un avance

unidireccional en pos de un objetivo final, universal y totalizante. No teniendo un avance lineal teleológicamente urdido, la historia de sertanejos y de serranos andinos solamente puede ser comprendida desde una sucesión discontinua de formaciones hegemónicas que es incapaz de ordenarse dentro del marco de narrativas universales que trascienden la historicidad contingente. En tal sentido, las nociones de “multitud”, de “subalternidad” —nombre que se le da a la subordinación, se exprese ésta en términos de clase, de casta, de género, de edad, o de cualquier otra condición— y de “pueblo”, se refieren sólo a formaciones sociales reales que se resisten a ser encasilladas dentro de la teleología hegeliana.

Antes de abordar estas nociones, de ver cómo ellas ayudan a entender hoy los ensayos aquí estudiados, creo que es prudente aclarar brevemente dos puntos. El primero, que la unidad de los actores sociales —sean ellos designados por las nociones de “multitud”, de “subalternidad” o de “pueblo”— no es el resultado de ningún vínculo lógico previo, capaz de subsumir todas las posiciones subjetivas bajo una categoría conceptual pensada con antelación. “Pueblo” es siempre un momento contingente, un “significante flotante” (Laclau, 2005: 163) que se “llena” con una pluralidad de demandas sociales unidas por relaciones equivalenciales (metonímicas) de contigüidad. No teniendo *a priori* constitutivo alguno, estas demandas fluctúan permanentemente.

El segundo punto que quiero dejar en claro es que el pasaje de una configuración popular a otra involucra una ruptura radical, no una cadena de acontecimientos que están ubicados en sucesión lógica, quebrándose así la causalidad temporal de éstos. Ello no significa que los elementos de la formación emergente tengan que ser totalmente nuevos, sino que el punto de articulación —el objeto parcial alrededor del cual la formación hegemónica se construye como una nueva totalidad— no proviene de lógica alguna que esté relacionada con el tiempo histórico de la modernidad. De este modo, lo decisivo para la emergencia del

“pueblo” como nuevo actor histórico es que logre articular las demandas sin que exista una lógica previa que las coordine. Explica Laclau que hablar de pueblo significa referirse a una nueva configuración constitutiva y no derivativa, es decir, a un *acto* en el más estricto sentido del término, que no tiene su fuente en nada externo a la constitución del mismo. Así, la emergencia del pueblo como nuevo actor histórico, es una trasgresión respecto de la situación precedente. Y este acto de trasgresión constituye también la emergencia de un nuevo orden (Laclau, 2005: 91-207).

Sin vínculo lógico previo y sin condicionamientos teleológicos que los ordenen, multitud, subalternidad y pueblo carecen de un principio ontológico trascendental que los haga posibles. Ahora bien, aparentemente habría una cierta analogía entre multitud, tal como Hardt y Negri tienen pensado el concepto en *Empire* (2002) y en *Multitude* (2004), y lo que Ernesto Laclau ha denominado “pueblo”, en *La razón populista* (2005). Pero las similitudes son sólo superficiales.

El punto de partida de “multitud” es la noción deleuziana/nietzscheana de la inmanencia. Hardt y Negri la relacionan con el proceso de secularización que tiene lugar en la modernidad. Puesto que el mencionado proceso requiere de un actor histórico que lo promueva, Hardt y Negri conciben la multitud como un actor “espontáneo y radicalmente inmanente” que hoy alcanza su mayor visibilidad con la constitución del Imperio, entidad “desterritorializada” y sin límites que, en oposición a los imperialismos previos, carece de centro.

Obsérvese, entonces, que la multitud es un sujeto emancipatorio que no está construido política, sino espontáneamente. Se distingue por “estar en contra” de toda forma de organización social sujeta a principios racionales promovidos por la modernidad. Puesto que su objetivo es la deserción universal, se identifica con aquellos movimientos nómadas, rizomáticos, de personas que atraviesan fronteras y que dejan voluntariamente

de pertenecer a un territorio fijo. Al decidirse por la rebelión de una manera natural, el concepto de “multitud” no necesita de la construcción política del sujeto, hecho que lo diferencia del concepto “pueblo”. Al respecto, encuentro cierta similitud entre “multitud” y “desterritorialización”. Ésta está promovida por la resistencia del sujeto colonizado que emerge, de acuerdo con Homi Bhabha, al margen de toda identidad y en el momento de la catacresis (la desarrollaré luego). Híbrida en su articulación de la diferencia cultural, para Bhabha, como también para Gayatri Spivak, la conocida teórica feminista, la subalternidad no puede ser representada de manera jerárquica y está alejada de toda estructuración binaria de los antagonismos sociales.

“Desconstructivistas” en el pleno sentido de la palabra, el concepto de “multitud” elaborado por Hardt y Negri, y el de subalternidad, teorizado, entre otros, por Spivak, tienen en común “llevar la contra” —de ahí su negatividad— a cualquier proyecto elitista que se proponga la construcción social. En efecto, la subalternidad es “estratégica”, en el sentido en que Spivak la entiende, porque, sin una función propositiva, está ahí para deshilar y tornar obsoleto cualquier intento de la cultura y del conocimiento dominantes que pretenda restablecer su autoridad sobre el todo social. Puesto que este “llevar la contra” se opone también al “modo de producción narrativo” del marxismo clásico, lo subalterno es el “límite absoluto” impuesto a cualquier narrativa que construya lo nacional. Ello quiere decir, como John Beverley ha visto a propósito de Spivak (Beverley, 1999: 85-113), que lo subalterno en el mundo colonial y postcolonial debe necesariamente ser algo distinto a la noción de “pueblo”, resistiéndose a cualquier tipo de totalización que sugiera la cópula gramsciana entre nación y pueblo, negándole entonces toda posibilidad a la construcción de lo “nacional-popular”. Para Spivak, lo subalterno es aquello que se resiste a significar. Por ello, y asemejándose a lo “abyecto”, “llevar la contra” repercute negativamente en el orden simbólico, en la representación de lo social.

La alteridad de lo subalterno interrumpe la presunción elitista de creer que los sectores cultos son los sujetos que construyen el significado de la historia. De igual manera, la naturaleza “des-constructivista” de la subalternidad no tiene pretensión alguna de constituirse en proyecto político, ni de transformar al subalterno en sujeto de la historia. De esta manera, el significado que Spivak da a la subalternidad —veré luego la opinión divergente de Ranajit Guha— conecta explícitamente la política subalterna con la “destrucción”. Así, la catacrexis es, para Spivak, el colapso de toda pretensión de significar y el rechazo del orden metafórico-simbólico relacionado con el retorno de lo reprimido, del exceso social que se las amaña para subvertir el modelo racionalizador considerado “desde arriba” como promotor y organizador de la cultura nacional.

Recordará el lector que, en la introducción, me referí a la catacrexis como un tropo literario que difiere de la metáfora. Tenida la catacrexis como *abuso*, y la metáfora como *traslatio*, la catacrexis es el empleo de una palabra en sentido distinto del propio, por carecer de vocablo que traduzca literalmente la idea: los *brazos* de un sillón, el *ala* de un techo, la *hoja* de papel, etc. La metáfora, por el contrario, transporta el sentido de una palabra a otra no por la necesidad, ni por urgencia de hacerlo, sino por el deseo de crear una nueva imagen mental: la *luz* de la ciencia. La diferencia entre necesitar un vocablo por no tener otra manera de expresar la idea, y de trasladarlo a otro vocablo con la finalidad de crear una imagen nueva y mucho más rica, fue, sin embargo, diluyéndose con el tiempo, de manera tal que ya Cicerón consideraba la catacrexis como el uso indebido de un vocablo que sustituía a otro más preciso y apropiado. De esta manera, la catacrexis devino en una figura retórica “audaz y abusiva”, cargada de un sentido claramente peyorativo.

Esta identificación de la catacrexis con el abuso de la traslación metafórica (sobre todo en los casos en que se trata de construir una “metáfora descabellada”), siguió pesando a lo largo del tiempo. Así, la catacrexis, tomada como una metáfora forzada,

extravagante, reaparece en importantes textos de la crítica actual (por ejemplo, en la *Anatomy of Criticism*, de Northrop Frye) como una metáfora violenta e inesperada. De esta manera, me parece que el empleo de esta figura retórica en el análisis “deconstructivista” de la subalternidad sigue el derrotero que conecta la catacresis con el “manejo impropio” de la metáfora, porque, dejando el ámbito del buen gusto y de la medida, propios del ordenamiento social burgués, la catacresis termina reforzando el campo semántico opuesto, relacionado con las apariciones misteriosas, ilógicas, reprimidas en la mente humana, de sensibilidades subalternas que emergen en momentos en que la construcción metafórico-simbólica de lo social está desgastada y en crisis. En efecto, observa Patricia Parker que las violentas e impertinentes intromisiones de la catacresis subvierten, muchas veces sin quererlo, el mismísimo modelo de control creado por el empleo medido y bien administrado de la metáfora social. Reemplazada ésta por el uso abusivo de la catacresis, tiene lugar el retorno lingüístico de lo reprimido, de lo que estaba adormecido y que de pronto renace a la vida (Parker, 1990: 73).

Tanto la noción de multitud, como el análisis “deconstructivista” de la subalternidad, tienen poco en común con la noción de “pueblo”, tal como la practica Ernesto Laclau, o con las “políticas del pueblo”, pensadas por Ranajit Guha.

Mientras “multitud” es la negación espontánea de la dominación, “pueblo” está construido políticamente. Es una negatividad que fragmenta voluntariamente la base social. “Pueblo” es una articulación política de la heterogeneidad que, de acuerdo con Laclau, presupone el establecimiento de lógicas equivalenciales y la producción de significantes vacíos (2005: 300). De este modo, “pueblo” no tiene nada que ver con la tendencia natural de la gente a luchar contra la opresión, porque el *populus* jamás “lleva la contra” en todo, sino que está en contra de determinadas cosas y a favor de otras. De igual modo, la construcción de un “en contra” más amplio —una identidad popular global— requiere una extensa guerra de posiciones que, más que híbrida, es binaria.

Tampoco se adecua a la realidad la idea de una totalidad imperial que carezca de centro, y de la cual se hayan evaporado los polos internos que se enfrentan al poder.

En concordancia con la noción de “pueblo”, la negatividad subalterna, pensada por Ranajit Guha, implica la posicionalidad de un sujeto estable, de manera tal que los términos “pueblo” y “clases subalternas” se vuelven intercambiables (Beverley, 1999: 87).

Bien sabemos que, por su carácter antiimperialista, el discurso nacionalista fija la categoría de “pueblo” alrededor de una cierta narrativa que estabiliza metafórica y metonímicamente el sentido, planteando al *populus* intereses, tareas y sacrificios comunes, aunque las diferentes clases y grupos sociales no compartan igualitariamente dichos intereses. En este sentido, y teniendo en cuenta el discurso nacionalista dominante, Guha se entrega a la tarea de establecer los límites que lo subalterno debería imponerle a esta representación hegemónica. Para Spivak, lo subalterno no puede ser la noción de “pueblo” porque su sentido “deconstructivo” implica imponerle un “límite absoluto” a cualquier narrativa que organice lo social en torno al nacionalismo y a la nación. Por el contrario, para Guha lo subalterno contiene no sólo a la clase trabajadora y al campesinado, sino también al estrato de las clases medias que no son tenidas en cuenta como clases sociales en el sentido marxista del término. Ampliando el criterio gramsciano de lo subalterno —para Gramsci la subalternidad es un eufemismo empleado para el proletariado y el campesinado— Guha aboga por un sentido todavía más amplio e inclusivo de la identidad subalterna, pero sin abandonar la idea del antagonismo binario como principio articulador. La lucha, para Guha, sigue siendo nacional y por la toma del poder. Por lo tanto, la subalternidad, ajena a la comunidad “imaginada desde arriba”, es, en el criterio de Guha, las “políticas del pueblo”, una nueva manera de pensar la hegemonía “desde abajo”.

Pues bien, ¿cómo se revela este “desde abajo” en las obras de da Cunha y de Mariátegui? ¿Vieron ambos el desborde ingobernable

de lo étnico, o, por el contrario, la capacidad de los pueblos originarios para crear una nueva articulación social que renueve el sentido de la nación?

En *Los Sertones*, a la espera del retorno de Antonio Conselheiro, milagro prometido a los trágicos e inmundos *jagunços*, éstos:

Caídos inmediatamente a los primeros pasos, pasaban, suspendidos de las piernas y los brazos entre cuatro plazas. No gemían, no estertoraban; allá se iban inmóviles y mudos, con los ojos muy abiertos y muy fijos, como los muertos (...) Una bruja que asustaba, cobriza y flaca —la vieja más horrorosa tal vez de estos sertones— la única que alzaba la cabeza esparciendo sobre los espectadores, como chispas, miradas amenazadoras; y nerviosa y agitante, ágil a pesar de la edad (...) tenía en los brazos una chiquilla (...) Y esa chiquilla aterraba. Su mejilla izquierda había sido arrancada, ha tiempo, por una astilla de granada, de suerte que los huesos de los maxilares se destacaban blanquísimos, entre los bordes rojos de la herida ya cicatrizada (...) la mejilla derecha sonreía. Y espantaba aquella risa incompleta y dolorosísima hermozeando una faz y extinguiéndose repentinamente en la otra, en el vacío de una cicatriz.

Aquella vieja cargaba la creación más monstruosa de la campaña. Allá se fue con su andar agitante, siguiendo la extensa hilera de infelices... (421).

¿Quiénes eran estos turbulentos y macabros *jagunços*? ¿Eran una multitud?; ¿quizás un pueblo sin nación?. Junto con John Beverley (1999; 2004), me inclinaría por definirlos, tomando en cuenta la idea de “multitud” y la de “subalternidad”, como los “pobres de espíritu” que el Sermón de la Montaña menciona. Sin embargo, hay otra importante diferencia entre ambas nociones: la multitud, como Michael Hardt y Antonio Negri la han teorizado (2000; 2004), designa la cabeza de una hidra, sin cara, o con muchas caras, es decir, un sujeto colectivo surgido de la globalización y

de la “desterritorialización” cultural; la subalternidad, por el contrario, expresa una clase, género y oficio, es decir, una identidad específica, de carne y hueso, que ama, sufre y muere.

Para Maquiavelo, el primer pensador moderno de los movimientos de liberación nacional, en quien la idea de la unidad nacional estuvo detrás de todos sus escritos, la noción “pueblo sin nación” constituía lo heterogéneo, lo servil. Esta noción, que también podía asimilarse a la de multitud, respondía a una manera de hacer política más allá de los límites de la nación y de la representación, tradicionalmente relacionada con la idea de hegemonía. Por ello, la multitud, la noción ajena a la unidad nacional, viene a ser un sujeto social amorfo, engendrado en las afueras del capitalismo global, alejado de las fronteras nacionales. Esta noción de multitud, a la que se recurre hoy en día para definir a los movimientos sociales, da lugar a una de las posibles explicaciones de la naturaleza de los *jagunços* arriba descritos. La estudiaré a partir de una reciente interpretación de la obra de da Cunha.

En su libro *Nightmares of the Lettered City* (2007: 215-228), Juan Pablo Dabove observa a estos *jagunços* como un violento “poder constituyente” que tiene un origen diferente de la violencia ejercitada por el “poder constituido” del Estado. Analiza bien Dabove la paradoja que significa que la construcción nacional tenga que recurrir siempre a una cuidadosa administración de la memoria —se olvida o encubre, bajo un manto imaginario, la violencia con la que se disciplina a “los de abajo”— para imponerles, a los participantes reales de los hechos violentos, una dimensión nacional que ellos desconocen. Pero el pasado olvidado por la historia oficial —especie de “ruina” despreciada por la cultura dominante— se las ingenia para “embrujar” el presente con una fuerza tal que éste no puede ya operar si no la reconoce e integra. Pues bien, esta violencia de los destituidos es, para Dabove, un exceso, un “desequilibrio”, como también lo define da Cunha, que merece ser visto con mayor detenimiento.

Para Dabove, la fuerza diabólica de los *jagunços* era un desborde de la multitud que retrotraía la nación a la condición de horda nómada, quedando completamente derrotada y sin sentido la nación cívica, es decir, la construcción nacional. Como “multitud” —el autor sigue el análisis de Hardt y Negri en torno al tema— Dabove observa que al “poder constituyente” le falta la capacidad “territorializadora”, es decir, la capacidad para intervenir en la reorganización del Estado. La violencia de los *jagunços* era, pues, una muestra de que los desposeídos actuaban de una manera tal que les impedía incorporar su propio pasado en el presente de la organización societal.

Veo dos posibles interpretaciones de la función que cumpliría el “poder constituyente” de la subalternidad. Por una parte, está la que Dabove introduce, observando correctamente la derrota de Canudos. Dabove explica los excesos bajo una lógica “desterritorializadora” que ubica a los *jagunços* dentro de una condición primitiva, arcaica, prepolítica, destinada a desaparecer. En este sentido, la interpretación de Dabove ve el actuar de los *jagunços* como un acontecimiento destructor de la cultura dominante; como una manera radical de desarmar el nivel simbólico de la realidad. Próximo a la propuesta de Gayatri Spivak, que ubica la subalternidad “más allá del Estado”, Dabove también interpreta la violencia del “poder constituyente” como un hecho que corrompe el Estado constituido y que rechaza toda intervención subalterna en su posible reconstitución.

Resalta, en la lectura de Dabove, la estructura colonial del poder que, en el caso brasileño, no desapareció con la construcción novecentista del Estado. En efecto, los intentos elitistas de construir el Estado-nación y de controlar el poder afirmando el inevitable curso de la modernidad, justificaron la violencia como una actividad prioritaria del Estado en contra de aquellos grupos humanos que se negaban a ser incorporados de manera obligatoria dentro de una forma estatal que no los representaba.

El bandidismo fue el resultado de un Estado-nación mal conformado. Fue un reto a la organización metafórico-simbólica de la nación. *Los Sertones* cuestiona no sólo el armazón legal que permite al Estado violentar la vida de los *jagunços*, sino también el lugar de enunciación desde el cual se apoya la violenta incursión en el territorio sertanejo. En este sentido, la obra de da Cunha cuestiona la ley, al juez que dicta la sentencia de muerte de estos *jagunços*, y al legislador que crea la ley que tipifica como delictivo el *modus vivendi* sertanejo.

El tropo del bandidismo se construye como catacresis, es decir, como exceso que desborda la construcción metafórica del Estado-nación. Como auténticos sinsentidos que deja la violencia, los *jagunços*, con Antonio Conselheiro por delante, son ese exceso que pone en entredicho el amor, la relación equilibrada, armónica, del corazón con la cabeza, relación ésta que “sutura”, en las novelas históricas del siglo XIX, las diferencias raciales, las discrepancias entre las diferentes clases sociales, las divergencias lingüísticas y legales.

Catastróficos, los excesos que *Los Sertones* relata a lo largo de la narración, desbaratan cualquier posibilidad de construir metáforas balanceadas que tengan la capacidad de organizar la sociedad. Prima en el texto de da Cunha lo descabellado, lo desequilibrado, hecho que afecta, bajo la mirada positivista, preñada del darwinismo social de principios del siglo XX, tanto al territorio de Canudos, como a los seres humanos que lo habitan. En realidad, todo está desequilibrado en *Los Sertones*: la tierra es una “cruel oscilación” entre los extremos del calor y del frío, de las inundaciones y de las sequías, de lo bárbaramente estéril y lo maravillosamente exuberante. Parecería que la naturaleza encuentra satisfacción en provocar este perverso “juego de antítesis”. La lógica del exceso también abarca una serie de contradicciones internas: las lluvias torrenciales no benefician a la tierra sino que la destruyen con su “acidez corrosiva”; los ríos fluyen a contracorriente y los paisajes son lo opuesto de lo que parecen, permitiendo que la luz del día le dé al desierto la

apariciencia de un glaciar. Como lugar de extremos, el *sertão* es el vacío, metáfora con la cual se abre y se cierra la narración. Inaccesible y desconocido, está poblado de fuerzas que operan fuera de control: lluvias torrenciales, calor que hace que las piedras estallen, sequías que erosionan el suelo. Quienes pueblan el territorio muestran características similares: los sertanejos pueden ser horribles y bellos, crueles hasta la barbarie y devotos en extremo, “pervertidos por el fanatismo y transfigurados por la fe religiosa”. Todos estos contrastes rematan en el hecho de que Canudos, como organización social, no es más que un “bandidismo disciplinado”.

Dados la vuelta todos los principios que organizan la ciudad letrada, Canudos es la “*Urbs* monstruosa”, una ciudad “desterritorializada” porque no muestra el orden en el que se concibe la construcción disciplinada de la ciudad moderna, civilizada. Si el imaginario del Estado-nación implica la homogeneidad de sus habitantes, ciudadanos con iguales derechos y obligaciones, Canudos logra la igualdad en la barbarie, donde ser un *jagunço* representa el monstruoso estado del mestizaje, metáfora ésta de primerísimo orden en la construcción de la nación. En *Los Sertões*, la metáfora se desgasta y se transforma en desequilibrio. De esta manera, los *jagunços* aparecen como una masa uniforme y homogénea de brutos inconscientes, de híbridos desequilibrados. Canudos no es, pues, una comunidad civilizada, sino un monstruoso “pólipo humano”.

Esta lectura aleja a Canudos de la noción de “pueblo”. En este sentido, Dabove observa que, en el violento movimiento sertanejo, en el pietismo de Antonio Conselheiro, se daba la imposibilidad de construir un auténtico “sujeto popular”. Los *jagunços* eran, entonces, un exceso que la modernidad era incapaz de controlar. Pero, por otra parte, y en contraposición a esta lectura “deconstructivista” de la obra de da Cunha, ¿sería posible argüir lo opuesto, es decir, que en el movimiento sertanejo se hallaba el germen de una rebelión que se oponía precisamente a la existencia de la República elitista, de la nación pensada “desde

arriba”, desde las esferas del poder? En otras palabras, ¿sería posible llevar a cabo una lectura diferente del conflicto cultural, señalando que se daba en el movimiento sertanejo explicado en *Los Sertones* una narrativa de insurgencia campesina, en los términos en que Ranajit Guha aborda el problema? Aunque el estudio de Adriana Johnson en torno al tema (2005) afirma que sí, es difícil asegurar que la obra de da Cunha considerara a los rebeldes sertanejos como un “pueblo” que afirmaba su identidad.

Las “políticas del pueblo” son mucho más visibles en el análisis que Mariátegui hace de la realidad peruana. El socialismo que Mariátegui planteaba exigía la construcción de nuevas relaciones sociales y de un nuevo Estado que debía superar el parlamentarismo y la democracia burguesa. La toma de conciencia acerca de las rebeliones campesinas en el área andina, y el debate sobre el indigenismo que ayudó a construir, muestran que Mariátegui advirtió otro asiento posible para el socialismo, alejado del marxismo ortodoxo. Revolucionario, pero no dogmático, Mariátegui hizo que la heterodoxia se contrapusiera a la revolución. En efecto, próximo a Gramsci, su construcción “nacional-popular” estuvo íntimamente ligada al hecho de que la clase obrera peruana era numéricamente reducida. Ello le obligó a prestar atención a otros sectores sociales también explotados. Era posible completar el escaso número de proletarios industriales con la unión de campesinos, de obreros agrícolas que trabajaban en las plantaciones azucareras y algodóneras, y de artesanos.

Mariátegui reivindicó el papel de los campesinos porque fue uno de los primeros en pensar en ellos desde su peculiar condición de clase y de grupo étnico. Eran campesinos, pero también indios, es decir, seres humanos que mantenían tercamente una cultura, a pesar de la dominación colonial española y la persistencia de la feudalidad en la República. Mariátegui vio con toda claridad que si la cultura indígena había logrado permanecer con su lengua y sus costumbres, ello se debía a que las bases materiales de esa cultura seguían siendo consistentes. De esta manera, y como lo ha notado Robert Paris (1980: 119-144), el socialismo

peruano de Mariátegui englobó en su interior a obreros y también a campesinos, comprendiendo a ambos dentro de su visión del "proletariado".

Al incorporar lo indígena dentro de la visión del nuevo sujeto popular, Mariátegui articuló al artesanado con el campesinado pobre, el obrerismo agrícola e industrial y la intelectualidad de clase media. Mariátegui opuso claramente su socialismo a la construcción del sujeto democrático pensado desde los sectores dominantes. Así, su política popular propuso la vanguardia del proletariado constituido por mineros que combinaban su doble condición de obreros y de campesinos. Por ello Mariátegui, lejos de pensar en el partido autoritario, optó por un socialismo que no pretendía solucionar todos los conflictos existentes, sino cohesionar a la masa, otorgarle una identidad. La construcción del sujeto popular fue, pues, un serio intento de replantear el sujeto de la revolución, asignándole en ella un lugar primordial al campesinado. Ello no quiere decir que Mariátegui negase la importancia de la clase obrera, sino que se empeñó en construir un partido de clase que incluyese tanto a obreros como a campesinos.

Otro aspecto importante de esta "política del pueblo" fue que el éxito del marxismo heterodoxo de Mariátegui pasaba por el reconocimiento de la cultura andina: el colectivismo agrario de las comunidades terminó por diferenciar con nitidez la estructura agraria peruana de la de cualquier país europeo. En consecuencia, no era dable importar y repetir mecánicamente razonamientos revolucionarios ajenos. La revolución era imposible sin los campesinos: ellos compensarían con creces la debilidad numérica de los obreros, pero, a fin de contar con la participación campesina, era imprescindible que el socialismo garantizase la vida rural. A diferencia del capitalismo, el socialismo no debía implicar la destrucción de la comunidad indígena. No se podía edificar a costa del amplio sector campesino e indígena.

Puesto que la defensa de la comunidad robustecía el rechazo al capitalismo y la construcción del sujeto popular, Perú no podía

seguir el curso de la historia europea. Es así que Mariátegui se ubicó en un terreno radicalmente diferente del análisis y de la reflexión occidentales. De ahí que si hubiera obviado la relación con los intelectuales orgánicos —poetas y ensayistas de la corriente indigenista— y con las sublevaciones rurales, el marxismo de Mariátegui habría carecido de ese rasgo esencial de su pensamiento: su concepción del pasado como recurso del presente y su rechazo de la imagen lineal y eurocentrista de la historia universal. En efecto, la conclusión más importante que se deriva del socialismo de Mariátegui es la ruptura con esa imagen de la historia impuesta por los europeos a los países atrasados, y que el marxismo clásico siguió aplicando sin cuestionarla. Un país diverso, heterogéneo, resultado de una evolución histórica alejada del modelo clásico, necesitaba una interpretación diferente que resaltase la especificidad del pasado que sigue actuando en el presente, y que, desde el interior de la historia andina, buscarse articular un sujeto popular diferente.

En resumen, la obra de Mariátegui llevó a cabo la reconceptualización de la nación desde el punto de vista de “los de abajo”, alejándose de la comunidad imaginada como fraterna por “los de arriba”. Dicha reconceptualización, provocada por el análisis del espacio andino donde se ubicaban las hondas diferencias temporales de la incipiente modernidad peruana, estuvo estrechamente ligada a la teorización subalterna de lo popular. Para decirlo de otro modo, “pueblo” es el concepto más cercano al reconocimiento de las diferencias temporales que apartan a los sectores hegemónicos de los sectores subalternos. En este sentido, Dipesh Chakrabarty afirma que:

(...) Los estudios subalternos, como yo los concibo, solamente pueden ubicarse en el punto de intersección en el cual no abandonamos ni a Marx ni a la “diferencia”, porque, como lo dije, la resistencia que pregonan es algo que puede ocurrir sólo dentro del horizonte temporal del capital, y que, sin embargo, sólo puede ser pensado como algo que perturba la unidad de dicha temporalidad... (2000: 95).

En efecto, la cita de Chakrabarty ayuda a ver que si la ecuación entre la nación-Estado y lo moderno depende del tiempo histórico que iguala al pueblo con la modernidad ciudadana, la subalternidad rompe con dicha unidad temporal y, al optar por lo opuesto, se afinsa en el concepto de la “ingobernabilidad”. Este concepto expresa la diferencia entre la “heterogeneidad radical” del subalterno y la razón homogeneizadora del Estado. La ingobernabilidad es precisamente el espacio del resentimiento, de la desobediencia, de la marginalidad, de la insurgencia. En esta línea de pensamiento, resulta una quimera creer que el “retorno de lo plebeyo” (García Linera, 2000) se pueda dar bajo la forma modernizadora de la “sociedad civil”. En su sentido usual, la *bürgerliche Gesellschaft* de Hegel, ligada al tiempo lineal y al desarrollo, requiere de educación formal, de conocimiento técnico y científico, de núcleo familiar, de partido político, de negocio y de propiedad privada, hechos todos ellos que excluyen a esos grandes sectores de la población que tienen una enorme dificultad para llegar a la ciudadanía plena. Esta exclusión, esta limitación, es, precisamente, la subalternidad.

¿Qué reemplaza, entonces, la noción de “sociedad civil”? ¿Será la de “hibridez”, como piensan Hardt y Negri? Me parece que, al “desterritorializar” la oposición binaria entre el Estado y la sociedad civil, el concepto de hibridez termina entregándose sumisamente al mercado y a la globalización. Puesto que la subalternidad busca el efecto contrario, habría que decir, a fin de concluir este capítulo, que la crisis de la nación como comunidad imaginada, acompasada de la política de la multitud, bajo condiciones de globalización que han debilitado al Estado, necesita ser repensada, incluyendo en dicha reelaboración los conceptos de nación, de identidad nacional, de ciudadanía y de democracia. Para este esfuerzo teórico renovador, la noción de “multitud” es un paso importante y significativo. Sin embargo, habrá que hilar más fino en torno a la subalternidad como “agencia histórica”. En última instancia, la reconceptualización de la nación sólo será posible si nos ubicamos en los límites de la temporalidad histórica occidental. Como lo vio Euclides da

Cunha a principios del siglo XX, la lucha no resuelta entre la modernidad y la colonialidad crea “excesos” que, difíciles de controlar, pasan inadvertidos si uno se entrega acríticamente a puntos de vista que, como los de la comunidad imaginada de Benedict Anderson, sólo pueden ver la situación desde el razonamiento occidental, y olvidan sopesarlo y contrastarlo con las cualidades subversivas de lo local.

“El tiempo-ahora”: pasados subalternos e historicismo conflictuado

¿Cómo incluir las historias de los sectores sociales excluidos en la narrativa de la nación? O, si se quiere, ¿cómo reconstruir pasados subalternos que se resisten a ser interpretados bajo el aparentemente inobjetable curso progresivo de la modernidad? Relacionadas con el conflicto cultural creado por la visión de la historia pensada desde la racionalidad occidental, estas preguntas tienen que ver con la existencia de “historias menores”, de historias que no siempre preparan, como sería de desear, para el ejercicio de la democracia o para las prácticas ciudadanas que se fundan en la diseminación de la razón en la vida pública. Consideradas extrañas, “ex-céntricas”, por el pensamiento racional que domina las ciencias, estas historias leen a contrapelo el proyecto letrado de la nación, y adoptan, implícita o explícitamente, una mirada crítica de las narrativas de identidad a las que me referí en el capítulo anterior.

Al negarse a representar el logro de una visión totalizadora de la realidad que, en definitiva, es la meta de toda narrativa mayor, hay pasados que se resisten a ser historiados, es decir, explicados racionalmente. En la parte medular de este capítulo, y después de abordar los temas relacionados con el “tiempo-ahora” y con el pasado subalterno como recurso del presente, me ocuparé de algunos ejemplos de aquellos pasados que, guiados por la “agencia de lo sobrenatural”, no son propiamente históricos,

gobernados por el tiempo lineal, sino hechos “encantados”, pertenecientes al “tiempo de los dioses”¹, ajenos al modo de vida de quienes los observan y estudian. Al intentar “explicar” tales acontecimientos encantados, invocando inútilmente las destrezas adquiridas en el estudio de las ciencias para conocer lo sobrenatural, éstos se presentan a quienes los investigan como tercetos nudos, como cuerdas anudadas que alteran la superficie lisa de los acontecimientos históricos.

¿Por qué ocuparnos de estos pasados subalternos? La respuesta es simple: porque existen, independientemente de que creamos en ellos o no. No solamente existen sino que tienen lugar como figuras —“alegorías” las llama Walter Benjamin— que “iluminan” el presente, que lo modifican con una presencia que se resiste a ser historiada. De este modo, comprendemos que, al quebrar el curso lineal de la historia y sus relaciones de causa y efecto, estos “acontecimientos” se las ingenian para insertarse en el presente. Historiar, entonces, no es lo mismo que hacer de estos pasados subalternos un recurso del presente. Hablo de “recursos del Otro” que, ajenos a la posibilidad de pensar desde la modernidad, deben también ser tenidos en cuenta, es decir, incorporados a la práctica histórica. Por muy modernos y seculares que parezcamos, habitamos fragmentos encantados que nos obligan a ver la historia de dos maneras: en la primera, en tanto sujetos modernos, percibimos los pasados “encantados” como simples objetos de observación y de estudio; en la segunda, nos encontramos con “iluminaciones” que alteran y modifican el presente, que imponen límites a la interpretación histórica, que la conflictúan con su terca resistencia a “historiarlo todo”, a traducir lo encantado a una narrativa de la modernidad que se desentiende de estos conflictos y paradojas.

¹ Para precisiones sobre este “tiempo de los dioses”, ver el libro de Dipesh Chakrabarty (2000) que analizo más adelante.

1. La cara oculta de la modernidad

Ya reparé en el hecho de que la modernidad política —fundamentalmente, el manejo de la cosa pública a través de las modernas instituciones del Estado y de la burocracia administrativa— no puede ser pensada sin tomar en cuenta categorías y conceptos que están enraizados en la tradición intelectual de Occidente (Ver el Capítulo Uno). Conceptos como los de ciudadanía, estado, sociedad civil, esfera pública, derechos humanos, individualismo, igualdad ante la ley, democracia, soberanía popular, y muchos otros más, llevan todo el peso del pensamiento y de la historia europeos. De este modo, es casi imposible pensar la modernidad sin tomar en cuenta la Ilustración y el pensamiento político del siglo XIX. Admitidas como universales, las ideas aportadas por el Iluminismo implicaron una visión secular del desarrollo humano que el pensamiento colonizador inculcó a las élites colonizadas. Así, la visión secular, que tuvo un efecto poderoso sobre dichas élites, estuvo imbricada con la plasmación de una modernidad latinoamericana que adoptó como suya la que se le imponía desde Europa.

Nuestra difícil tarea de construir Estados emergió del hecho de que los conceptos modernizadores, “universales”, chocaron, no bien lograda la Independencia, con sociedades que siguieron siendo coloniales. Por ello, en América Latina, la postcolonialidad —más apropiadamente, los estudios postcoloniales— significa la toma de conciencia de que no se puede hablar del “período colonial” como sinónimo de la “colonialidad”. Ésta no desaparece con la Independencia, sino que se prolonga al período de la construcción de las naciones-Estado que, en muchos casos, no se han consolidado hasta el día de hoy. Podemos hablar de Estados independientes, nacidos en el siglo XIX, que siguieron siendo coloniales porque se fundaron sin poder superar el influjo de esa estructura colonial que Aníbal Quijano ha llamado la “colonialidad del poder” (Quijano, 2001).

En el momento de la Independencia, los países que pertenecían al Virreinato del Perú tenían una población originaria que, aunque no toda ella estaba en condición de servidumbre, vivía sin poderse autodeterminar, sin poderse gobernar. Socialmente marginada, a esta población se le negó la posibilidad de participar en la consolidación del nuevo Estado nacional independiente. En aquellos países con población diversa, constituida por negros, mestizos e indios, dicha población era “invisible” para los Estados que giraban en la órbita de la colonialidad. México, por ejemplo, cuya Revolución, de principios del siglo XX, permitió que una parte importante de su población participase en la administración del Estado, también dejó que esta colonialidad persistiese hasta el día de hoy. Incluso en el sur del continente, Uruguay y Chile, sobre todo Chile, tuvieron la oportunidad de construir sólidos Estados nacionales, pero las sucesivas crisis del siglo XX, que reforzaron la tradición autoritaria, camuflada como democracia, dificultaron la modernización plena del Estado².

En los casos de países con gran presencia indígena, es claro que si el Estado hubiera sido efectivamente moderno, el movimiento llamado indígena no habría tenido lugar ni sentido. Puesto que siempre hubo el propósito de operar con la doble política de incluir a esta población en abstracto —bajo las nociones de ciudadanía y de igualdad jurídica—, y de excluirla en lo concreto —bajo una discriminación activa y constante que persiste hasta el día de hoy—, la existencia de los movimientos indígenas es una muestra palpable de que el Estado en América Latina no llegó a ser plenamente nacional, lo que significa que nuestra modernidad tuvo enormes problemas para plasmarse en la práctica.

La modernidad latinoamericana se inició bajo un hito histórico sin precedentes: la formulación de un nuevo sistema de dominación social fundado en la noción de raza. Aníbal Quijano tiene razón en afirmar que la categoría de “raza”, primera categoría

² El autoritarismo chileno está bien documentado por Alfredo Jocelyn-Holt Letelier en su libro *El peso de la noche* (1997).

real de la modernidad, forjó la idea de una estructura biológica que establecía desigualdades y jerarquías entre las personas, y que explicaba las limitaciones de las poblaciones “inferiores” para crear producciones histórico-culturales valederas³.

Las primeras víctimas de esta categoría fueron los indios. A partir de la nominación de la población originaria como india, los europeos establecieron una clasificación básica y universal de todos los miembros de la especie humana. Ubicando a indios y a negros en los puestos “inferiores” de la escala humana, este sistema de dominación social se asociaba, además, a un nuevo sistema de explotación social, compuesto de las formas conocidas de explotación del trabajo —esclavitud, servidumbre, pequeña producción mercantil, reciprocidad y capital— que quedó incorporado a un único sistema de producción de mercaderías para el mercado mundial. Este patrón de poder hizo que Europa controlase el conocimiento y que utilizase el historicismo como una categoría de dominación.

La idea de la igualdad social es una de las paradojas que Europa creó en su afán por consolidar la modernidad. Hablo aquí de paradoja porque los europeos no produjeron una idea de igualdad que fuese aplicable a la humanidad en su conjunto, es decir, que fuese auténticamente universal, porque concibieron la igualdad de todos los seres humanos desplazando a América, a Asia y a África, racializando a sus poblaciones, ubicándolas en un nivel

³ Me refiero aquí a la psicología de masas que dio un cariz racista a las teorías de Gustavo LeBon y de Hipólito Taine. Dicha psicología se encuentra en buena parte de los letrados hispanoamericanos dedicados a explicar el atraso de sus naciones. Si ellos encontraron útiles los estudios de Le Bon sobre la línea divisoria que separa lo normal de lo patológico, justificaron el atraso de nuestros países empleando la descripción que Taine llevó a cabo de la sociedad francesa como un organismo social amenazado por la erupción de las masas populares. El punto importante es que, relacionados con lo indio o con la degeneración mestiza, esas fuerzas masivas carecían de toda consistencia propia: eran simplemente el resultado nefasto de instintivas pulsiones raciales que a la sociedad se le hacía difícil controlar. Sobre el tema de las distorsiones multitudinarias, ver Ernesto Laclau, 2005: 37-88.

inferior. Si sobre la idea de igualdad social nacieron las de libertad individual y de ciudadanía, nociones en las que se asienta la democracia, tenemos entonces que, limitados por el pensamiento europeo, los pueblos catalogados como racialmente inferiores no pudieron acceder a la misma ciudadanía, ni su marco institucional pudo construir lo que llamamos el moderno Estado-nación. Insisto, entonces, en que la paradoja de la modernidad, su contradicción fundamental, radicó en generar la desigualdad entre ciudadanos que tenían una igualdad jurídico-política sólo nominal, situación que no se ha superado hasta el día de hoy.

¿Qué puede decirse del historicismo en el que aparentemente se fundan los Estados? Me parece que el tiempo histórico de nuestra modernidad ha tropezado con enormes escombros, con poderosos rescoldos del pasado, insospechados para el proceso weberiano del “desencantamiento del mundo”. Por ello, a “re-encantarlo” se dirige mi insistencia en tratar temas que, como el recurso al pasado, vienen de lo arcano, y son útiles para comprender el conflicto cultural creado por el desajuste de mundos con desigual poder y prestigio. El retorno de lo reprimido está relacionado con el “aquí y ahora” que cuestiona el desarrollo y el progreso, ambos ligados al tiempo lineal y rectilíneo que conduce al futuro. El “aquí y ahora”, por el contrario, acorta el futuro; permite pensar una diferenciación espacio-temporal cualitativa, alejada del tiempo histórico, teorizado por Koselleck como “horizonte de expectativas”. Esta diferenciación va ligada a la experiencia extática, redentora, de los vuelcos imprevisibles. Así, la modernidad jamás aceptará que existen tiempos preñados de significado que no corresponden a la explicación racional de la historia. Debido a ello, el empleo del pasado como recurso anticipa la realización del futuro en algún punto de éxtasis que está más allá de la historia, que lo asume desde el aquí y el ahora de acontecimientos cotidianos que no corresponden a la prognosis, es decir, que no han sido planificados con antelación.

El “aquí y ahora”, momento y lugar que marcan la aparición del “Ángel de la Historia”, imagen benjaminiana que se le aproxima,

es el presente que aviva aquellos rescoldos del pasado que no han sido aún resueltos. “Aquí y ahora” es una reconstrucción subjetiva del pasado, ajena a la “objetividad” que impera en el análisis de los hechos históricos. Esta reconstrucción, que puede ser pensada como el “Ángel de la Historia”, como una imagen renovada del mesianismo de Benjamin, cumple dos funciones: primera, rescatar del pasado aquel símbolo cultural o histórico que mejor muestra la grieta, la herida abierta por el pasado colonial. Es, pues, este hecho irresoluto que forja una imagen o símbolo que le imprime al pasado el carácter mítico, de resistencia, que el Otro proyecta al presente. El “aquí y ahora” cumple, pues, esta función etno-genética absolutamente creativa.

La segunda función es lograr que el pasado, el presente y el futuro se relacionen, pero que no se confundan con el carácter lineal del tiempo histórico de la modernidad. En este sentido, el “todavía no” que nos proyecta al futuro es contrarrestado por un presente que Mannheim llama “absoluto”, y que prefiero explicar como el recurso del Otro que trae el pasado con la finalidad de conseguir justicia y de lograr la autodeterminación. Éstas son demandas del presente, a veces violentas, no exentas de un impaciente machismo, que tienen su valor instrumental. El violento e impaciente ¡Ahora, carajo! sirve, pues, como instrumento de lucha y de comunicación, es decir, como un recurso que la subalternidad encuentra en las luchas económicas, políticas y sociales del presente. De esta manera, el conflicto cultural —lo definimos como conflicto de carácter etno-nacional— sólo tiene sentido si se lo estudia en el contexto de estas luchas, de estos retos, y de las circunstancias que lo originan.

Es importante tener en cuenta que “aquí y ahora” es un recurso que el Otro “inventa” para traer lo arcano, lo mítico, al presente. Uno de los grandes errores que se comete al interpretar el concepto “otro tiempo es ya el presente” es tomarlo como si fuese una mera sobrevivencia del pasado, y así se lo tergiversa al entenderlo como una necesidad de volver a lo arcaico. No se trata de retornar al pasado para quedarse en él, sino de transportar dicho pasado

al presente con una finalidad social y política clara. Los pasados subalternos nos recuerdan y muestran que lo no moderno y lo moderno son contemporáneos, que comparten un “ahora” que se expresa en el plano histórico, pero que, en realidad, tiene un carácter ontológico previo. Este “ahora” ontológico precede al vacío histórico que el método histórico asume que existe entre el “allí y entonces” y el “aquí y ahora”. En realidad, nos acercamos al “tiempo de los dioses” debido a que éste no nos es ajeno, que, de algún modo, nos habita: los dioses son indicios que se entrometen en el tiempo histórico, que lo conflictúan y hacen que sea incongruente consigo mismo.

Si la “entrada” en el banquete de la modernidad seguía el compás del tiempo lineal urdido por los filósofos y los teóricos sociales (Hobbes, Bossuet, Turgot, Condorcet, Kant y Hegel) —tiempo que tenía la virtud de medir el paso por diferentes “estadios” de perfeccionamiento hasta, finalmente, acceder a la “mayoría de edad” a la que llegaron las modernas sociedades europeas—, resulta que, siguiendo los pasos del historicismo, nuestros letrados no tuvieron la posibilidad de cotejar sus conocimientos con la realidad social en la que vivían; tampoco de sopesarlos, encandilados como estaban por el Iluminismo, con los hallazgos de importantes pensadores “ex-céntricos”. En efecto, fue sólo más tarde que comprendimos, leyendo a Benjamin, esa paradoja histórica de la modernidad que radica en el hecho de que mientras más se insiste en la linealidad del progreso, más se tropieza con “espacios encantados” que nos devuelven la “otra cara” del proyecto de la modernidad. De este modo, la “invisibilidad” de estos espacios ha constituido en América Latina uno de los signos más claros de los tropiezos sufridos por la modernidad; de las limitaciones conceptuales de que su historicismo adolece, no pudiendo dicho historicismo dar sentido a la “otra cara” de la modernidad.

2. La necesidad de “provincializar” Europa

En su revelador estudio *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference* (2000), el historiador indio

Dipesh Chakrabarty afirma que, si no se tiene en cuenta el modo cómo los sectores disidentes se apropiaron de la Ilustración, la crítica del colonialismo se volvería impensable. Así, por ejemplo, Frantz Fanon retuvo, en sus estudios descolonizadores ([1961] 1963), la idea ilustrada del individualismo, a pesar de que dicha idea había quedado reducida por el imperialismo a la imagen del colonizador, del hombre blanco. De igual modo, en este capítulo insisto nuevamente en el análisis del “tiempo histórico”, en el hecho de que es indispensable, pero también insuficiente cuando se trata de abordar el estudio de las nuevas manifestaciones políticas que tienen lugar en sociedades fragmentadas.

Buscando comprender mejor el pensamiento ex-céntrico y su relación con el “ahora”, insisto en la necesidad de escuchar las voces de algunos pensadores marginados por la Historia, porque ellos, con su mirada descentrada, alejada del logos de la modernidad, cuestionaron dos supuestos regalos conceptuales del siglo veinte, ambos ligados íntimamente a la noción de modernidad: por una parte, el historicismo —la idea de que todo acontecimiento humano debe ser estudiado como una unidad en desarrollo linealmente dialéctica— y, por otra parte, la propia noción de lo político, ligada al desarrollo del liberalismo, y apegada a los conceptos forjados por la Ilustración. Por pensamiento excéntrico, me refiero al de algunos intelectuales que, devaluados en la geopolítica del conocimiento, sujeta a parámetros establecidos por las lógicas de Hegel y de Kant, observaron críticamente la centralidad y la universalidad de la alta modernidad europea; la confrontaron con un pensamiento alternativo que provenía de experiencias marginales, periféricas, aparecidas tanto en América, como en la propia Europa, legándonos un bagaje teórico indiscutible⁴.

⁴ Debo resaltar aquí el hecho de que la cultura occidental no es homogénea. Cuando las geopolíticas de conocimiento hablan de ella como una cultura dominante, se refieren al conocimiento logocéntrico que impera desde que el racionalismo organizara su visión de mundo, su *Weltanschauung* de carácter universal. Pero Europa es, como Milan Kundera expone acertadamente (2007), también un conjunto de pequeñas naciones, con diferentes

Este pensamiento alternativo no puede ser olvidado o soslayado en momentos de profunda fragmentación social que, como los actuales, obligan a repensar los conceptos tradicionales de nación y de Estado. Me refiero acá al caso de originalísimos pensadores que no tuvieron en vida la fortuna de ser apreciados en su justa medida por las instituciones académicas, pero cuyo pensamiento, de gran actualidad, me permitirá cuestionar la modernidad política. Hablo, pues, de los filósofos Walter Benjamin y Charles Sanders Peirce. Ambos fueron pensadores y activistas de raigambre intelectual completamente metropolitana, pero cuyo trabajo provee una conciencia alternativa a la corriente historicista ortodoxa que prevalece hasta el día de hoy en Europa y en los Estados Unidos. Como se verá a continuación, podría decirse que el pensamiento de ambos no abandona el universo discursivo de la cultura occidental, pero participa de un gran movimiento liberatorio.

En la Alemania de los años veinte, Walter Benjamin, Franz Rosenzweig y Gershom Scholem, imaginaron una nueva visión de la historia que, guardando las debidas distancias, puede ser

destinos. Si la “gran Europa”, la de la modernidad logocéntrica, la que hizo la Historia, es la que mejor conocemos, no por ello dejan de existir las pequeñas naciones que se quedaron en la “antesala” de la Historia, dando lugar a la irreparable desigualdad de las Europas. Y es precisamente en contra de la Historia que naciones como Polonia, Checoslovaquia o Rumania, afirman su identidad.

A diferencia de Francia, donde no se puede distinguir la nación de la construcción del Estado, las pequeñas naciones son un mosaico de identidades heterogéneas que no logran organizar el Estado-nación, debiendo recurrir ellas a la construcción de contextos mediadores que les sirven para darse una identidad. Así, Europa Central es un concepto identitario parecido al de América Latina, zona geográfica donde tampoco se logró construir el Estado-nación homogéneo y plenamente moderno.

En resumen, la “gran Europa”, la que imagina los universales, resulta “provinciana” porque termina incapacitada de ver la cultura propia en el contexto más grande que contiene a las naciones pequeñas. Por su parte, éstas tampoco dejarán de ser, como Benjamin lo ha percibido, el “otro lado” de la modernidad.

útil para el análisis de las más recientes rebeliones indígenas, críticas de la modernidad. (Moses, 1997)⁵. En efecto, a la visión optimista de la historia, concebida como una marcha permanente hacia la realización final de la humanidad, visión tan afín al idealismo hegeliano, Walter Benjamin opuso la idea de la historia discontinua, donde los desgarramientos son más significativos que la aparente homogeneidad. En las *Tesis de filosofía de la historia* ([1940] 1973), que corresponden a la etapa final de su pensamiento, Benjamin reflexionó sobre la historia desde su experiencia directa de los grandes trastornos que marcaron la historia del siglo XX⁶. Pero, paradójicamente, el pensamiento de Benjamin también recuperó la esperanza desde los escombros de la razón histórica. En efecto, Benjamin retomó, a través de las categorías de la “rememoración” y de la “redención”, la utopía de un pasado lejano que espera su cumplimiento repentino e inesperado. Aunque la leyenda talmúdica asigna a cada instante del tiempo su ángel específico, la esperanza mesiánica judía, que Benjamin alegorizó en la figura del Ángel de la Historia, no cumple con las etapas de la historia, pensadas como una concatenación lógica de acontecimientos, sino que, por el contrario,

⁵ Más tarde, entrado el capítulo, introduciré la diferencia entre utopía mesiánica y utopía milenarista.

⁶ Es interesante ver que las razones por las cuales recupero las *Tesis de la filosofía de la historia*, de Benjamin, coinciden, en muchos aspectos, con las de Fernando Coronil, quien vuelve a las tesis de Benjamin para repensar el rol académico que debería cumplir el Departamento de Antro-Historia de la Universidad de Michigan. En su primera tesis —“modelos para armar” llama Coronil a sus once tesis—, el antropólogo venezolano exige una evaluación autocrítica de la “historia, premisas y políticas de conocimiento occidental; de sus narrativas, de sus clasificaciones curriculares, y de su complicidad con el eurocentrismo, el racismo, el sexismo, el elitismo y otras formas de poder de dominación”. Incliniéndose más por “las representaciones del mundo como fragmentos de una totalidad que se va desplegando (quinta tesis), Coronil pide que la vida sea restaurada desde la imagen de los “nietos liberados”, y no de los “ancestros esclavizados” (octava tesis). Los “silencios del pasado” que recupera para el presente (notas relacionadas con la tercera tesis), siguiendo las reflexiones sobre el tema de Michel Rolph-Trouillot, se parecen mucho a la función que le doy al “aquí y ahora”, en pos de la recuperación de las ruinas del pasado.

incide en los desgarrones de la historia que dejan al desnudo los miles de hilos sueltos que, como jeroglíficos arcanos, forman su trama. Se podría decir que hay, en el trabajo de Benjamin, una cierta propensión hermenéutica, surgida de las crisis del carácter ocular-céntrico de la modernidad (Jay, 2003), a derrumbar los criterios historicistas de unidad y de identidad. En su reemplazo, sólo habría comunidades interpretativas que se aproximan a los acontecimientos de acuerdo con sus propias normas de juicio, sin tomar en cuenta las cualidades intrínsecas y supuestamente “objetivas” de los hechos históricos.

De igual modo, Benjamin introdujo su crítica a la noción filosófica de la especularidad, cuya fuente se remonta hasta los griegos, contrastándola con la perspectiva que la concibe próxima a la noción judía de la contemplación.

Versión latina de la *theoria* griega, la especulación tiene su raíz en el término *specio*, mirar u observar. En la filosofía más moderna, el ejemplo más conocido de la especularidad se halla en los filósofos idealistas de la identidad, particularmente en Hegel, quien situaba la raíz de la unidad dialéctica de sujeto y objeto en el *speculum* del Espíritu Absoluto. Así es como en el febril trabajo intelectual de la filosofía moderna, ajeno a la noción de la contemplación, la visión se entiende, desde el racionalismo cartesiano del siglo XVII, no como un ojo físico que ve un objeto exterior a él, sino como el ojo de la mente que se ve a sí mismo en una reflexión infinita.

Afirma Martin Jay (2003: 210) que las implicaciones problemáticas de la especularidad no fueron menos evidentes para otros críticos del historicismo ocular-céntrico, entre los que aquí ubico al filósofo analítico norteamericano Charles Sanders Peirce. En un sentido, la especularidad evoca todos los peligros del narcisismo, con su resultado solipsista. En efecto, Peirce consideraba que era problemática la excesiva autoabsorción subjetiva en la que degenera el individualismo. Si, como advertían los moralistas medievales, la observación demasiado frecuente en el espejo

conduce al pecado mortal de la soberbia o del orgullo —pecado que se agrava en los tiempos modernos con la perversión del prudente mandato de conocerse a uno mismo— Peirce añadió a los efectos perversos del narcisismo, sus observaciones en torno a la avaricia.

Precursor indiscutible de la moderna teoría semiótica, y relativamente poco conocido en lengua castellana (el *Larousse Illustrado* no consigna a Peirce en su lista de “notables”), Charles Sanders Peirce (1839-1914) fue el autor de una obra monumental y de gran rigor en los más diversos campos: matemáticas, lógica, física, química y filosofía. Alcohólico empedernido, las extravagancias de su personalidad le costaron a Peirce la carrera académica. Pero la extraordinaria profundidad de su pensamiento permite afirmar que Peirce dio una respuesta fríamente analítica a la disyunción histórica que vivimos en la actualidad.

El agresivo ensayo de Peirce sobre la *agentia* histórica —se entiende por *agentia* la búsqueda de un sujeto que propulse el movimiento de la historia, sea éste un individuo o la colectividad secular que adopta la forma del Estado o de la nación—, fue publicado en 1893 bajo el título de “Evolutionary Love”, su quinto y último artículo escrito en *The Monist* ([1893] 1935), contiene el “agapasmo”, la doctrina de que la Ley del Amor es la única realmente operativa en el mundo. Peirce argumenta en el ensayo que, de los tres tipos de evolución (por variación fortuita, por necesidad mecánica y por amor creador), el tercero es el fundamental.

Acogiendo el odio no como su opuesto, sino como un estado imperfecto del amor, Peirce polemiza con el “evangelio de la avaricia” y lamenta el hecho de que el sentimentalismo pareciera haber dejado de ser algo fundamental en el comportamiento humano. Dice Peirce que el sentimentalismo es “la doctrina por la cual debería tenerse un gran respeto por los juicios del corazón inteligente” (Peirce, 1935: 200), e interpela a sus lectores “a considerar si condenarlo no es de todas las blasfemias la más

degradante” (205). Compara su propuesta con los puntos de vista expresados por el cristianismo y finaliza con su análisis de la continuidad de la mente y la precaución que debemos tener con el peligro del individualismo. La historia economicista de la segunda mitad del siglo XIX y de las primeras décadas del siglo XX no parece haber tenido suficientemente en cuenta este peligro.

Como se puede apreciar, la aproximación peirciana al sentido evolutivo de la historia nada tenía en común con las otras teorías evolucionistas de la segunda mitad del siglo XIX, particularmente aquéllas que fueron influenciadas por la economía política y por la teoría de la evolución de las especies.

En contra de la economía política, Peirce afirmaba irónicamente, que ésta, al servicio de la avaricia, “asegura los precios más ajustados, los contratos más justos, la conducta más inteligente en todos los tratos entre los hombres” (1935: 207). Pero, los beneficios de la avaricia del individualismo condicionarán “los resultados desafortunados del sentimiento” (210). Por ello, desde que la Revolución Francesa tuvo la insensatez de presentar a los sentimentalistas como seres incapacitados, carentes de lógica, la teoría de la Ley del Amor no ha encontrado el campo propicio para florecer como es debido.

Aunque Peirce atacó el peso que la economía política tenía sobre la moral, estuvo lejos de ser un defensor del idealismo, tanto en el análisis capitalista de la sociedad, como en las duras críticas que también le propinó al marxismo. Aproximándose al pensamiento posterior de Benjamin, Peirce ligó la historia con esa forma de redención negativa que expresaba que la sociedad no podía trascender su propio momento histórico, signado por la avaricia del capitalismo. Vincular la *agentia* histórica con el interés individual trivializaba cualquier intento de explicar el cambio histórico a través del perfeccionamiento moral.

Me interesa dejar aquí planteada la hipótesis de que, de haberse difundido “Evolutionary Love” entre los letrados hispanoamericanos de fines del siglo XIX y principios del siglo pasado, las ideas de Peirce habrían ayudado a reflexionar, de un modo diferente, sobre la organización social de nuestras naciones. En este sentido, las ideas sobre el amor evolutivo nos habrían obligado a pensar críticamente el interés histórico en construir Estados nacionales sometidos a lógicas evolucionistas que, fundadas en la avaricia, extendieron el conjunto de la vida animal y vegetal a los puntos de vista político-económicos del progreso. En ello cayeron los evolucionistas más connotados de la época. En Darwin, por ejemplo, el individualismo mecánico quedó reforzado por la avaricia sin ley de los animales. Para Peirce, Darwin pudo haber agregado al título de *El origen de las especies*, el lema: “¡Cada cual a lo suyo y al Diablo el prójimo!”, mensaje opuesto a las enseñanzas de Jesús en el Sermón de la Montaña. De este modo, Peirce criticó duramente la teoría de la evolución de Darwin, quien “sólo veía un modo de evolución en el que el único agente de cambio verdadero en todo el proceso que va desde el mono hasta el hombre es la variación fortuita” (Cochran, 1996: 17). Esta noción de “variación fortuita”, cambio sin causalidad, no coincidía en absoluto con el sentimentalismo que Peirce promoviera, argumentando que la única evolución válida era la que transformaba lo peor en lo mejor, a través de la noción ahistoricista, aunque sí universal, del amor.

3. El “tiempo-ahora”: mesianismo y redención

Un hecho histórico característico de América Latina es que los nacionalismos produjeron versiones locales de una terca estructura narrativa europea que pide que toda nación forje la “imagen de su futuro”. Esta imagen no es más que la forma histórica, vestida de progreso, que, como ha anotado Chakrabarty, sigue la fórmula “primero en Europa, luego en otras partes del mundo”, y que los nacionalismos tercermundistas copiaron, reemplazando “Europa” por otro centro localmente construido (Chakrabarty, 2000: 7). De este modo, el historicismo hizo del tiempo histórico

la medida de la distancia cultural que el pensamiento docto afirma que existe entre Europa y los países del Tercer Mundo.

No hay duda de que el pensamiento de Benjamin chocó con este modo de entender el mundo: apegado a un progreso histórico en ascenso y modelado por el pensamiento de la modernidad europea. Opuesto a la manera unilateral y progresiva de ver los hechos humanos, Benjamin introdujo la inestabilidad en toda concepción fundada en la idea del “devenir” y de la continuidad histórica. En sus *Tesis de la filosofía de la historia*, de 1940, Benjamin negó los procesos históricos en su evolución diacrónica, y se concentró en las articulaciones sincrónicas del presente, en la “instancia del presente del historiador”. Al alejarse de la concepción del tiempo histórico de la modernidad, la tarea del historiador era articular al presente todo lo que el pasado tiene de cuestionador y de perturbador. A la “imagen del futuro”, Benjamin opuso, en estas sus tesis, la “imagen del presente”, fundada en el doble modelo, teológico y político, del mesianismo y de la revolución. Como ha visto Theodor Adorno, Benjamin, quien criticó lúcidamente el centro desde la periferia del propio pensamiento occidental, se negó a trabajar los documentos de la cultura desde el punto de vista historicista que acumula acontecimientos como si fueran bienes materiales (Adorno, 1991); por el contrario, Benjamin, quien en este punto se acercó al pensamiento de Peirce, percibió, desde una posición crítica, la decadencia de la sociedad industrializada que convertía los valores culturales en mercancías.

En las *Tesis de la filosofía de la historia*, la emergencia de un modelo político de la historia no supuso la anulación de lo estético, ni mucho menos de lo teológico. La meta de esta obra fue purgar radicalmente la historia de toda “imagen de futuro”, de sustituirla por una nueva imagen: la del “despertar”.

Iluminación y despertar quieren decir que lo que ha sido y el “ahora” presente se encuentran, por vez primera y única, como si fuesen un relámpago, prestos para construir la nueva

constelación. Entendamos que la relación entre lo que ha sido y el ahora es de naturaleza figural —Peirce la llamaba “indicial”—, un “impulso ciego” que tiene un impacto epistemológico que no necesita significar algo, y que tampoco precisa que lo relacionemos causalmente con los agentes que lo producen. Es como si Benjamin hubiese traducido el indicio de Peirce a su propia versión de la historia (como “impulso ciego”). En su tesis IV, sobre el concepto de la historia, la reunión secreta entre el pasado y el presente tiene lugar en figuras que son históricas, pero no temporales. En otras palabras, la redención es simplemente la oportunidad del presente para “indicar” el pasado de una manera tal que éste reclama el futuro. Este pasado, señalado o “indicado” por el historiador, es una aparición conflictiva, disruptiva, con la cual el historiador construye una figura nueva. Todo esto ocurre en un “tiempo-ahora” que nada tiene que ver con la temporalidad de la historia representacional. El concepto de historia de Benjamin genera el conflicto porque, aunque adelanta la reivindicación de la verdad, no es la verdad de la verificación epistemológica. Su carácter indicial obliga a que el historiador, el “traductor”, solamente lea la figura, que la indique leyéndola. Así, el Ángel de la Historia, una figura poderosa que ha sufrido numerosos intentos de representación, da su espalda al futuro, a la meta creada por la estructura de la temporalidad. El Ángel mira fijamente el tiempo histórico en su singularidad, y nos recuerda que no debemos confundir lo temporal con lo histórico. Lo temporal se presta a lo narrativo; lo histórico, sólo a la figuración (Benjamin, 1973: 183).

El historicismo se mide en un tiempo lineal y homogéneo. Es el tiempo “homogéneo y vacío” de la modernidad que, como lo expuse en el capítulo anterior, le sirvió a Benedict Anderson para llevar a cabo su estudio sobre las “comunidades imaginadas”. Este tiempo causal, listo para ser llenado con una serie de hechos ordenados que acompañan la *agentia* histórica, recibió de Benjamin la más dura de las críticas. Precisamente, el tiempo lineal, esencial para las construcciones nacionales europeas fundadas en la idea de progreso, es una temporalidad abierta que

corresponde a la dirección que la humanidad debe tomar en pos de su infinita perfectibilidad.

Ahora bien, asimilado por el “pensamiento latinoamericano”, este tiempo homogéneo afianzó la *agentia* histórica de las burguesías locales para llevar a cabo sus anhelados, y aún truncos, proyectos de “cultura nacional”. Noción ingenua —inclusive ahistórica, si la observamos con los ojos de Benjamin—, el tiempo proporciona, sin embargo, una estructura narrativa estable para la comprensión histórica de la modernidad: el presente está transitoriamente ubicado entre el pasado y el futuro que lo sustituirá.

Es un hecho que el materialismo histórico no se ocupó de superar esta idea de progreso que mueve al pensamiento occidental. A la luz de los acontecimientos actuales, Benjamin no estaba equivocado al rechazar la idea de progreso que, vista desde la ortodoxia marxista, afirmaba que el proletariado, encarnado en el partido de vanguardia, ejercería su voluntad colectiva en el momento en que alcanzase su autoconciencia como agente de los cambios históricos. Esta idea de progreso, que articula la *agentia* en la teoría materialista de la historia, también le pareció falsa a Benjamin, porque quedaba atorada en un aparato incontrolable que tergiversó la fe depositada en él por las masas. En conjunción con su futuro ideal, es a ese poder domesticador del progreso que Benjamin le opuso, a partir de una comprensión distinta de la *agentia* histórica, la refundación de lo político.

El historicismo le roba a la acción en el presente su propia presunta *agentia* porque pospone su significado perpetuamente. Conectado a este posponerse de la modernidad —hoy se habla de la modernidad como un proyecto incompleto— está la idea del “no todavía”, que el estudio de Chakrabarty elabora sobre la diferencia histórica. Para este autor, el historicismo no es otra cosa que la manía que tiene el sector dominante de posponer las aspiraciones del sector dominado de la sociedad (Chakrabarty, 2000: 8).

Como se puede observar en los ensayos civilizatorios de buena parte de los ensayistas latinoamericanos dedicados al tema de la nación, algún tiempo histórico, fundamentalmente pedagógico, tenía que darse para que los sojuzgados, indios y negros, pudiesen ser considerados ciudadanos. El argumento historicista postergó —y posterga aún hoy— los derechos de las grandes masas, relegándolas a la “sala de espera de la historia” (Chakrabarty, 2000: 8), hasta que los sojuzgados adquirieran “conciencia histórica” y se civilicen. Lo interesante del caso es que este “no todavía” ha encontrado ya la contrademanda anticolonial del “ahora” que marca el actuar de los sectores populares otrora rechazados y relegados por el Estado civilizatorio.

Expresión empleada por las clases subalternas postcoloniales, el “ahora, carajo” es, como dije anteriormente, el recurso que pone en tela de juicio la construcción política de la modernidad. Vivimos, pues, el “tiempo-ahora” como conciencia del incumplimiento del tiempo histórico de la modernidad.

El “tiempo-ahora” es claramente político porque marca la forma violenta e impaciente en que las masas sufridas y humilladas ingresan en la historia. El “tiempo-ahora” lee en nuestro presente la huella del pasado olvidado y reprimido. En tal sentido, reanima un momento del pasado, le da una nueva vida, trata de realizar hoy lo que faltó ayer. Como el “ahora”, que defino como recurso, el “tiempo-ahora” de Benjamin no implica proceso acumulativo alguno porque no trata de recuperar el pasado, sino de salvarlo del olvido. Como lo observé en el caso de Mariátegui, a propósito de la teorización del *ayllu*, el énfasis está en el hecho de que, al saltar el *continuum* de la historia, el historiador-traductor salva el pasado para conferirle, a la luz del presente, una significación nueva. La imagen rescatada es lo que Benjamin llamó “la historia de los vencidos” (Benjamin, 1973: 182).

Benjamin no invocó la dialéctica de la lucha de clases; todo lo contrario: desde su punto de vista, la historia, en lugar de ser un movimiento irreversible de progreso, es ahora una lucha siempre

recomenzada entre el retorno de lo Mismo y la aparición de una novedad absoluta: la Redención. Al respecto, decía Gershom Scholem que, contra el progreso, el salto dialéctico al vacío de la historia era el salto al pasado de “un tigre que abandona la continuidad histórica para ingresar en el tiempo revolucionario y mesiánico del ahora” (Scholem, 1991: 85). Esta visión de la historia actualiza el conflicto que enfrentan, en cada instante del tiempo, los dos principios de la repetición y de la revolución, de la continuidad y de la ruptura, de lo inmutable y de lo nuevo. Así, la ruptura de la temporalidad histórica, la aparición de lo imprevisible, recibe el nombre de “redención”.

Frente a la visión cuantitativa y acumulativa del tiempo histórico, se dibuja aquí la idea de una utopía que surge en el corazón mismo del presente, de una esperanza vivida hoy. No se trata ahora de que la historia, en el sentido hegeliano, juzgue a los hombres, sino de que éstos juzguen la historia. Reactualización del pasado en la experiencia del presente, la historia de los oprimidos es discontinua, mientras que la continuidad es la de los opresores. Cuando se asume la historia de los vencidos, se toma de la tradición sus rasgos más específicos: su carácter no lineal, sus rupturas, su negatividad radical. Es el Ángel que interrumpe la historia y que jamás aparece al término de una evolución por etapas.

En resumen, el “ahora” es aquel momento que se vive como una reactualización permanente del pasado, como la tentativa siempre reiterada de devolverle a la vida todo lo que en otro tiempo fue despreciado, humillado, vejado. Este movimiento de la conciencia histórica arrastra hacia el futuro toda la tensión utópica; es decir, anticipa la utopía en el seno mismo del presente. Su categoría central es la “rememoración”, que no debe ser confundida con la memoria porque la redención es un acto de la conciencia. La rememoración, acto político más que estético o religioso, no se contenta con evocar los hechos del pasado, sino que busca transformarlos, reinterpretarlos en el presente. Como instrumento de la eficacia retroactiva del presente sobre

el pasado, el tiempo histórico deja de ser irreversible. De este modo, que la ley del tiempo histórico se enfrente al tiempo físico es una particularidad de la teología: la capacidad de cambiar retrospectivamente su pasado. Como Benjamin lo afirmó, esta concepción del tiempo no es “inmediatamente teológica” porque no progresa inevitablemente hacia la salvación final, pero es teológica —no teleológica— porque recupera la concepción religiosa de que la historia es reversible y que puede modificar el antes. Así, el “ahora” asesta un serio golpe al tiempo homogéneo, progresivo, de la modernidad.

En el transcurso de su accidentada búsqueda de la modernidad, América Latina rechazó dos veces el “no todavía” con el que las potencias occidentales la situaron en la antesala de la historia. En primer lugar, estuvieron los movimientos independentistas del siglo XIX. En estos casos, se trató de una primera descolonización que fue sólo política porque de ella no surgió, con la excepción de José Martí, pensamiento anticolonialista alguno. A este proyecto le siguió otro, de naturaleza también política —los movimientos nacionalistas del siglo XX— que permanecieron interesados en la construcción de Estados modernizadores, más que en la posibilidad de forjar un proyecto otro que los obligase a mirar críticamente la modernidad ajena, al igual que su tiempo lineal de evolución y de progreso. Da la impresión de que ambas búsquedas modernizadoras olvidaron esos pasados subalternos que, cual verdaderos atajos en el camino, irrumpen en el presente y lo obligan a pasar por un proceso de traducción que obliga a tomar conciencia de la necesidad de modificar el mismísimo texto de la modernidad que “lee” la historia. Veamos este proceso con detenimiento.

4. Lo secular y lo sobrenatural

Pocas veces tenido en cuenta, uno de los aspectos de la cultura es el hecho de que las historias seculares discurren sin que nos percatemos de la existencia de dos sistemas interpretativos de los acontecimientos: uno, “desencantado”, en el cual sólo los seres

humanos son los agentes históricos que propulsan los cambios. Este pensamiento desencantado es básicamente vacío y homogéneo, como lo definió Benjamin, pretendidamente natural y ajeno a los avatares introducidos en la historia por la diferencia cultural. El otro sistema, venido a menos por ser acientífico, es el pensamiento “encantado” que se da en el “tiempo de los dioses” que pueblan el mundo.

Para las historias seculares que tropiezan con estos mundos “encantados”, el conflicto entre sistemas se resuelve de un modo tal que el pensamiento científico y “desencantado” termina traduciendo el pensamiento “encantado”, incorporándolo dentro de su lógica, explicándolo racionalmente, de acuerdo con un principio newtoniano que, siendo hoy obsoleto, sin embargo sirve de fundamento a la “transparencia de la traducción”. Según este principio, el lenguaje de la matemática y de la física, considerado superior en la clasificación de las ciencias, controla el conocimiento de los otros lenguajes, catalogados como dependientes e insuficientemente racionales. En el universo newtoniano, que regulaba la imaginación histórica, los acontecimientos científicos eran plenamente traducibles de las matemáticas, reina de las ciencias, a la prosa de las otras lenguas dominantes, y, luego, de éstas a las lenguas tenidas como menos importantes en la escala del conocimiento. Cosa parecida sucedió con la relación entre la física newtoniana y la economía capitalista⁷. Ésta reguló la vida de los seres humanos desde los controles impersonales que las leyes del mercado —otro “sistema solar”— impusieron a la sociedad. Las leyes de Newton, admiradas por Adam Smith, fueron, pues, el instrumento más preciso de medición de los fenómenos individuales y sociales, aplicable no sólo a la gravedad de la materia inerte, sino también a todas las realidades que eran explicadas desde centros irradiadores de conocimiento. Profundamente logocéntrica, la física de Newton se consagró como la ciencia reguladora de los demás conocimientos humanos. En

⁷ Al respecto, ver el texto de Michael Taussig (1980: 34-35) que analizaré en este capítulo.

efecto, Newton impuso el principio mecánico de la unión y de la armonía total del universo. Puesto que en dicho universo no cabía la reflexión acerca de lo sobrenatural, la traducción newtoniana quedó estrictamente controlada por los poderes visualizadores de la “mente humana” y por el ideal de objetividad que, como dije, dictaminaba que los hechos fuesen traducidos a las diferentes lenguas bajo la tutela del lenguaje científico que se reputaba como superior. Este lenguaje científico fue determinante en la construcción de una historia sin dioses, continua, vacía y homogénea, que, además, se relacionaba estrechamente con las otras ciencias sociales y con la moderna filosofía política. Había una “mismidad” entre todas ellas.

Pues bien, conviene ahora cuestionar esta “transparencia de la traducción” que reduce todo a hechos racionales y objetivos. En otras palabras, si las ciencias positivas apuntan a la mismidad del conocimiento de las cosas, regulada por la superioridad de lo científico, habría que concebir el “tiempo de los dioses” como la irrupción de la “diferencia” en el orden racional, conflictuando así su objetividad. Se genera, pues, un serio desfase cultural cuando lo divino, lo “encantado”, se vuelve el “aquí y ahora” que interroga el proceso de la historia secular. Sin embargo, para que el cuestionamiento del mundo profano tenga lugar, lo “encantado” debe ser traducido a una prosa “desencantada” que simplifica y, las más de las veces, tergiversa la esencia de lo sobrenatural.

Hace ya más de veinte años que el antropólogo norteamericano Michael Taussig escribió su polémico *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (1980), donde se propone explicar lo que significa para el moderno mundo industrializado la idea exótica del demonio. Al preguntarse cómo era posible que, dadas las relaciones capitalistas de producción y de intercambio que envuelven nuestro mundo cotidiano, la conciencia campesina representase estas relaciones de una manera tan poco natural, incluso de una manera maligna, Taussig se aproxima a lo demoníaco desde las *Tesis de la filosofía de la historia*, de

Benjamin. En efecto, al ver en el minero andino un sujeto histórico en formación — lo llama “neófito proletario”—, ubicado en “el instante de peligro” en que se desmorona su conciencia campesina, debido a la transición del modo de producción campesino al modo de producción capitalista, Taussig concentra su análisis de lo sobrenatural en la figura del “Tío”, deidad maléfica que mora en el interior de las minas⁸.

⁸ Explica Pascale Absi (2005), quien me da los elementos que me permiten mirar críticamente la visión que Taussig ofrece del demonio en la minas, que el término “Tío” no tiene un origen único y que contiene múltiples connotaciones. Campo semántico heterogéneo —se verá más tarde que lo conceptúo como una estructura de significación reversible— el Tío sugiere, en la mente del minero, una serie de connotaciones lingüísticas y simbólicas que significan, desde la posibilidad de encontrar el mineral en las minas, siendo el diablo una deidad positiva y solidaria con el minero, hasta el engaño y la tentación, relacionados con el excedente de producción y la plusvalía capitalista. Sea lo primero o lo segundo, Tío alude al lazo familiar de los mineros con su amo subterráneo y la tendencia de éstos a concebir sus relaciones con las deidades en términos de parentesco. El término *lari*, por ejemplo, asociado al mundo de los *sagras*, es decir, al mundo de las deidades diabólicas, primitivas y salvajes, que moran en el interior de la montaña, también significaba antiguamente tío materno (Bouysse-Cassagne y Harris, 1987: 258). No deja de sorprender el hecho de que el personaje que arrebata la grasa a los humanos —y que en los Andes recibe el nombre de *Karisiri*, *Lik'i siri* o *Pishtaku*— se llame, en Andalucía, Tío Mantequero (Molinié-Fioravanti, 1986: 174).

El Tío no deja de evocar el personaje del “familiar” español que, en el siglo XVII, era un demonio menor, que hacía pequeños favores en el hogar. En los Andes, este diablo menor se traduce como *supay* (Estenssoro, 1998: 83).

El Tío también es un personaje habitual de la tradición oral de los países andinos (Paredes Candia, 1972). Aparece en los cuentos populares quechuas como la figura del zorro, depredador ligado al mundo *sagra* de las montañas, y que encarna a un personaje seductor, astuto y embaucador. A veces se lo asocia a la figura del mestizo que engaña a los indígenas.

La presencia del Tío, construida en estatuas que lo representan en las galerías de las minas, se manifiesta como una figura diabólica, con cuernos, cola larga y patas de macho cabrío que, según Bouysse-Cassagne (1998) viene de estereotipos del diablo que datan del Renacimiento europeo.

En todo caso, el Tío es el amo ctónico de las vetas y la fuerza animante del mundo de las minas.

Fiel a la tesis benjaminiana de que articular históricamente el pasado no significa conocerlo “tal y como verdaderamente ha sido”, Taussig ve en el Tío de las minas una imagen del pasado subalterno que es capaz de iluminar el presente, es decir, el instante de peligro que amenaza con desmoronar la vieja tradición campesina y con hacer de estos neófitos proletarios los nuevos “instrumentos de la clase dominante”. Interpretada la figura del Tío como la “fetichización” de la perversidad inherente al capitalismo, Taussig convierte el pacto con el diablo en un “pacto proletario” que estigmatiza la distorsión de los valores tradicionales de la economía campesina (control familiar de la producción, intercambio, reciprocidad, ideología del valor de uso) cuando entra en contacto con las relaciones de producción capitalista y con la alienación del trabajador asalariado en las minas. Taussig denuncia el sistema económico que obliga a los hombres a cambiar el alma por los poderes destructivos de la mercancía. De esta manera, la asociación del pacto con el Tío habría surgido en ese “instante de peligro”, ese “aquí y ahora” revelador de la contradicción entre el modo de producción campesino y el modo de producción capitalista de las minas (Absi, 2005: 124).

La sugerente interpretación de Taussig ha generado muchas críticas. Se le reprocha el maniqueísmo económico, idílico y reduccionista que subyace a la dictonomía entre modo de producción capitalista y modo de producción campesino precapitalista, así como el desconocimiento de los mecanismos de la penetración mercantilista en los Andes (Godoy, 1984; Platt, 1983). No es mi interés reproducir aquí esta crítica, sino concentrarme en el tema de la traducción. ¿Será posible no violentar lo sobrenatural cuando se trata de darle una explicación secular? ¿Cómo debería ser narrado el presente en el que irrumpe el acontecimiento sobrenatural?

Taussig establece claramente que su interés en el mundo de la minería boliviana tiene como objetivo explicar históricamente la razón por la cual ciertas deidades maléficas habitan la conciencia de los incipientes proletarios que allí trabajan. Su meta es

traducir la realidad “encantada” a prosa “desencantada”, a fin de que los que vivimos en la modernidad podamos tomar conciencia de que las deidades están ahí en respuesta a lo que los mineros conciben como una manera envilecida y destructiva de ordenar la vida económica. El Tío es una representación colectiva de cómo la vida pierde sentido; es, pues, una manifestación sobrenatural que está permeada de un sentido histórico que, arropado en un símbolo —la alegoría de Benjamin—, explica lo que significa perder el control de los medios de producción, dejando que ellos controlen la vida humana. Este fenómeno —el “fetichismo de la mercancía”—, del que los modernos no tenemos conciencia, queda registrado de manera maravillosa en un contexto histórico (lo premoderno) previo al nuestro, en el cual un modo de producción y de vida está siendo suplantado por otro, y cuyo proceso destructivo, de alienación, queda dramáticamente representado por la figura catacrésica del diablo⁹. En dicho proceso de degeneración, el diablo representa no solamente los profundos cambios que se están dando en las condiciones de la vida material, sino también el cambio que se registra en los criterios de verdad y de falsedad que gobiernan la razón de ser de la existencia de seres humanos habituados a conceptos radicalmente opuestos de la creación y de la vida, ligados a condiciones materiales y a relaciones sociales ajenas al modo de producción capitalista. De este modo, la creencia sobrenatural en el Tío permite a Taussig afirmar que la naciente cultura proletaria de las minas era en muchos aspectos antagónica al proceso de formación de la mercancía.

Al traducir lo sobrenatural al razonamiento secular, Taussig elabora su concepción del demonio como una creencia que explica la dinámica mediación de oposiciones que se dan cita en un momento particularmente crucial del desarrollo histórico. Regulado por el flujo histórico de la modernidad, Taussig deja que

⁹ En el sentido “deconstructivo” en que se emplea el término. A propósito de la catacrésis y de la “destrucción”, las reflexiones que sobre el tema hace Spivak pueden ser nuevamente consultadas en el Capítulo Uno.

lo sobrenatural se traduzca como la conflictiva mediación entre dos opuestas formas temporales de aprehender y de evaluar el mundo de los seres humanos y de las cosas. Siguiendo a Marx, llama “valor de uso” y “valor de cambio” a estas formas opuestas de evaluación de la realidad (1971). El análisis de las distintas connotaciones metafísicas y ontológicas de ambos conceptos le ayuda a contrastar el misticismo popular precapitalista con la forma de mistificación capitalista que Marx denominó “fetichismo de la mercancía”¹⁰. La explicación dada por Taussig, resistida y criticada por otros investigadores del área andina, queda emplazada en el flujo histórico lineal que ubica la creencia sobrenatural como algo intrínseco al proceso de proletarización y de mercantilización del mundo campesino.

Otra faceta interesante de esta traducción de lo sobrenatural a prosa “desencantada” es el encubrimiento de los valores de uso. Si lo sobrenatural es, debido a la imposición de valores de cambio forjados bajo el modo de producción capitalista, conceptualizado por los trabajadores de las minas como algo diabólico, entonces cabe preguntarse por qué nosotros, quienes también vivimos inmersos en el modo de producción capitalista, no reaccionamos de la misma manera y, por el contrario, adoptamos el proceso económico que oculta y distorsiona los valores de uso como un fenómeno normal y completamente natural. ¿Por qué, con la maduración del sistema capitalista, se ha disipado el escándalo moral que significa la explotación del hombre por el hombre? ¿Por qué las leyes del mercado que regulan dicha explotación se han vuelto categorías cuasiobjetivas, del orden de la naturaleza, que aseguran la plusvalía y la desigual distribución de las ganancias? Al hacerse estas preguntas, Taussig interpreta lo sobrenatural, lo demoníaco, como una iluminación¹¹, como un recurso del pasado precapitalista, del pasado subalterno, que

¹⁰ Para el desarrollo del tema, y su conexión con el concepto de “reificación”, ver Georg Lukács ([1923] 1960).

¹¹ Nuevamente, recalco la importancia que las *Tesis de la filosofía de la historia*, de Walter Benjamin, tienen en el pensamiento de Taussig.

expresa la reacción mágica de los incipientes proletarios ante esa distorsión valorativa que produce en la sociedad el fetichismo de la mercancía.

Visto desde este punto de vista, el demonio, deidad relacionada con la producción de lo mágico en el presente, no es un retorno al pasado, ni una vuelta a la utopía arcaica. Por el contrario, lo sobrenatural deja de ser un simple testimonio de la fuerza de la tradición, un mitológico ritual inalterado del pasado precapitalista, para transformarse en un “aquí y ahora” que responde creativamente al conflicto surgido del choque entre los valores de uso y los de cambio. Así, la magia de la producción del valor de uso contrarresta la práctica del valor de cambio, tenida como la forma más importante de interacción en la sociedad capitalista.

Describir el contraste y la interacción dialéctica entre el precapitalismo sobrenatural y el capitalismo secular deja de ser, en el análisis de Taussig, un asunto simplemente retórico y se transforma en el meollo de la división social entre los grupos dominantes y los dominados. Esta división no puede ser comprendida si no se tiene conciencia de las diferencias existentes entre el sistema de valores de uso subyacente en la economía campesina y la economía de mercado capitalista. Por sobre todo, resulta necesario comprender las maneras en que el sistema de mercado del capitalismo moderno engendra esa mentalidad mercantil que hace que los seres humanos se vuelvan mercancías, y que, a su vez, las mercancías sean vistas como entes animados que dominan a los seres humanos¹². Esta paradoja es el resultado de que, a diferencia de las formas precapitalistas de organización, en las cuales los seres humanos consumían directamente su producción de intercambios, el mercado capitalista se interpone entre las personas e introduce las leyes abstractas que obligan a que las personas ya no se relacionen directamente, sino que lo hagan a través del valor de cambio de las mercancías.

¹² Precisamente, el tema de la “reificación” desarrollado por Lukács.

Ahora bien, el modo de producción campesino, que no había sido dejado del todo por los neófitos proletarios de las minas de estaño, difería del modo capitalista en muchos aspectos. Con la irrupción del capitalismo, la incipiente fuerza proletaria comenzaba a perder el control de los medios de producción, de los que había gozado como fuerza de trabajo campesina. Si, como productores campesinos, estos proletarios habían vivido en un sistema que tenía como meta satisfacer una cantidad de necesidades cualitativas, ahora, como trabajadores de las minas, el nuevo sistema los obligaba a cumplir con las metas de la ilimitada acumulación capitalista. El ingreso en este sistema no podía dejar de producir un inmenso desarreglo en la conciencia de este campesinado que estaba en proceso de transformarse en una fuerza laboral proletaria. Era esta conciencia que percibía mágicamente el cambio y que "iluminaba", con su percepción sobrenatural del acontecimiento, algo que la mentalidad moderna, inmersa en el modo de producción capitalista, ha perdido: la conciencia del profundo choque afectivo producido por la pérdida de los valores campesinos y la adopción de los valores degradados del mercado capitalista.

De acuerdo con Taussig, el golpe afectivo sufrido por los nuevos proletarios era aún mayor porque la concepción orgánica de la sociedad que ellos tenían comenzaba a disolverse como resultado de su ingreso al nuevo sistema de explotación. El comunitarismo y la solidaridad, valores supremos del sistema pre-capitalista, cedían el paso a la avaricia, al interés personalizado, al mundo de las mercancías que comenzaba a dominar las relaciones sociales, devaluando la función de los seres humanos. De este modo, las relaciones sociales interpersonales comenzaban a ocultarse como si fueran simples relaciones entre cosas. De ahora en adelante, la vida de estos proletarios dependería de las relaciones establecidas por las mercancías, y el mercado se volvería la única garantía de su coherencia espiritual.

5. En torno a la complementariedad y a la reciprocidad

Me parece que es importante ahondar en el tema de la pérdida de los valores de uso, hecho que, de acuerdo con la explicación marxista, se da con el proceso de transformación de la sociedad, de precapitalista a un sistema centrado en leyes mercantiles abstractas que degradan las relaciones humanas. Como Taussig explica en su libro, la transición de un sistema a otro queda registrada con la presencia del Tío en la conciencia proletaria, no como un hecho del pasado, ni como una superstición primitiva, sino como un acontecimiento alegórico sobrenatural que ilumina las insuficiencias del presente secular. Taussig, quien traduce lo sobrenatural a una explicación racional y secular de por qué dicho acontecimiento tenía y tiene aún lugar en la conciencia proletaria, se apega a la trayectoria lineal de los acontecimientos, guiada por la explicación de la teoría del valor del marxismo europeo, la cual se somete al sentido progresivo del tiempo histórico. Pero, como veré luego, esta explicación, por cierto interesante, tiene falencias que ponen en duda la veracidad de traducciones que desconocen los atajos de lo local, prefiriendo explicar la realidad desde modelos importados, pensados desde la historiografía europea. En este sentido, el argumento de Taussig contiene errores que, al observar insuficientemente la solidaridad y la reciprocidad mineras, olvida darle, como dije, suficiente peso al análisis alternativo que brota de la realidad local. Buscando corregir esta insuficiencia que, en el fondo, es un problema de traducción, recurriré, más tarde, a un revelador ensayo escrito por Sabine MacCormack a propósito de la historia incaica. También ocupada en dar sentido al pasado, MacCormack explica cuán difícil resulta traducir a un lenguaje occidentalizado los conflictivos pasados soterrados en la memoria subalterna.

Contrariamente a la explicación dada por Taussig, que reduce lo campesino y lo minero a una dualidad regida por irreconciliables modos de producción que se suceden con el paso del tiempo, los campesinos jamás estuvieron necesariamente horrorizados

ante la mercantilización de su economía. Por el contrario, se dio, como Pascale Absi afirma (Absi, 2005: 125), una dimensión voluntaria en la participación de éstos en los mercados. En los hechos, el propio *kajcheo* —práctica que, durante la Colonia, permitía a los trabajadores explotar ilegalmente las minas abandonadas durante los fines de semana— apareció como una invención mercantilista indígena que contribuyó a la reproducción de las comunidades andinas. De igual modo, la aparición del dinero tampoco implicó, como lo revela Olivia Harris (1987), la obligatoria adopción de la plusvalía en detrimento de la reciprocidad y del valor de uso. Hay que recordar, además, que la formación de una clase minera tal como la descrita por Taussig (asalariada, proletarizada, etc.) fue posterior a la irrupción del mercado en las comunidades campesinas, lo cual refuta el argumento de que los indígenas hubieran descubierto el capitalismo en las minas.

Además de las críticas aquí señaladas, me interesa reforzar el hecho de que la existencia simultánea de lo moderno y de lo no moderno cuestiona el historicismo en el que se funda el análisis de Taussig. En efecto, la continuidad, el proceso lineal del universo semántico del Tío, el cual habría dejado atrás la cosmología campesina, fundamentalmente la creencia en la Pachamama, la madre tierra, deidad asociada a la fertilidad del suelo, es insostenible¹³. Para afirmar su tesis, Taussig argumenta que el tránsito de la Pachamama al culto al Tío sólo pudo darse gracias a la transformación de los campesinos en proletarios

¹³ Tanto la Pachamama como el Tío están estrechamente asociados a las deidades andinas de las montañas. La identificación de una montaña, el Cerro Rico, con la Pachamama es, sin embargo, específica de Potosí. En efecto, en Potosí, donde Taussig lleva a cabo su investigación, la Pachamama es la esposa del Tío (Absi, 2005: 87-88). La conexión entre la Pachamama y el Tío tiene que ver con el hecho de que aquélla es un arquetipo germinante del mineral que el minero extrae del subsuelo. Así, se da la imagen de la montaña-Pachamama como un vientre femenino en el que crecen y maduran los minerales, representando una visión obstétrica de la actividad minera (Absi, 2005: 88-89).

novatos. Es, pues, una explicación secular que, al enmarcarse en el proceso lineal de la historia, resulta poco convincente. En efecto, lejos de ser una especificidad de neófitos proletarios, el carácter peligroso del Tío y su poder de devorar a los hombres, que Taussig interpreta como la expresión de la malignidad del modo de producción capitalista, remite, en realidad, a su identidad de *sagra*, es decir, de ser parte de las entidades salvajes y no domesticadas del mundo (Absi, 2005: 125).

La historia secular del diabólico mundo andino, practicada por Taussig, tiene enormes dificultades para percatarse de que el trabajo no produce solamente metal y mineros, sino que él también ejerce su influencia en la socialización de las fuerzas sobrenaturales del universo. Habitantes del espacio subterráneo de las galerías mineras, el Tío y la Pachamama son deidades arrancadas al universo violento y maligno de los *sagras* e incorporadas a los circuitos reproductivos de la sociedad humana. Ello desdice la idea de que la Pachamama, como deidad andina, habría cedido su lugar y sido reemplazada por el Tío, representación simbólica del maleficio capitalista. Olvida Taussig que ambas son deidades complementarias que influyen directamente en la relación entre lo salvaje y lo doméstico. Fuerzas vivas del universo, ambas deidades desempeñan un rol complementario, descuidado por la historia secular que olvida incorporar la interacción entre el hombre y el inframundo a su análisis. Y esta interacción se percibe en términos de una relación de producción que no puede ser explicada por la secular transformación de lo precapitalista en el maléfico fetichismo capitalista de la mercancía. Una explicación racionalizada como ésta queda desvirtuada, desplazada, por el ritual que convoca los poderes genésicos del Tío y de la Pachamama, al igual que la protección de otras deidades andinas que habitan las montañas y que se las ingenian para alterar la vida de los seres humanos. Al mismo tiempo, el ritual de cada minero y la relación que entabla con la deidad confirman su ubicación en la organización social de la producción.

Como formas presentes que provienen de pasados subalternos, la Pachamama y el Tío, como explica Absi (2005: 81), no son deidades trascendentes, sino principios dinámicos que adquieren sentido social cuando se relacionan con los trabajadores: la fertilidad del mineral, por un lado, y el ordenamiento que rige la interacción entre el minero y las fuerzas vivas de la mina, por el otro. Se ve, pues, que existe una estrecha relación entre la Pachamama y el Tío: la primera se identifica con la montaña, en cuyas entrañas se encuentran los minerales. El segundo, con apariencia de diablo, es el amo ctónico de la mina y de las vetas, cuya explotación organiza. Hay una relación de estrecha reciprocidad con los trabajadores de las minas, quienes reciben de las deidades protección y seguridad, y que, a cambio, deben alimentarlas mediante sacrificios y satisfacerlas con su devoción. Romper dicha reciprocidad implica sufrir castigos que pueden incluir la desaparición de las vetas y el padecimiento de enfermedades y de accidentes mortales.

Se da, pues, como lo explican Tristan Platt (1983) y Carmen Salazar-Soler (1990), la continuidad entre la cosmología de los mineros y las creencias relacionadas con la agricultura de los campesinos andinos. Ambas asocian el subsuelo con las fuerzas violentas y salvajes del mundo, con la riqueza y con el peligro. Y esta unidad simbólica, que favorece la integración de los campesinos en la mina, y que se ha nutrido de los constantes intercambios entre las minas y el campo, rompe con la linealidad del tiempo histórico y se aparta de las explicaciones racionales de lo secular que reducen dicha unión a un dudoso sincretismo entre el universo religioso prehispánico y las creencias religiosas de los colonizadores españoles.

Como arquetipo del trabajador minero, el Tío encarna la dialéctica de la ruptura y de la continuidad entre la mina y el campo. Su figura, urdida, junto a la de la Pachamama, por las representaciones rurales del inframundo, refleja el legado agrario de los mineros, quienes, en este sentido, no han dejado de ser campesinos totalmente. Pero, al mismo tiempo, su especialización

profesional, su dominio del dinero y su intimidad permanente con el mundo subterráneo, son una clara señal de la ruptura entre la mina y el mundo campesino. Herederos rurales del Tío, al que tienen como una fuerza viva y virulenta, los mineros están mucho más próximos al mundo agrícola que al citadino. Sin embargo, a diferencia de la Pachamama, y de otras deidades de la montaña, el Tío no está ligado, como observa Absi (2005: 313), a ningún linaje o región, sino a un gremio. Su cimient, más que familiar o étnico, es profesional y corporativo, fundado en una división sexual del trabajo —las mujeres no pueden ingresar en la mina sin causar la ira del Tío— desconocida en el mundo agrario. Asociado exclusivamente a los socavones mineros, el Tío no puede salir, salvo en contadas ocasiones, como la época de Carnaval, del mundo subterráneo, estándole prohibida su intrusión en el campo, donde su presencia, temida por los campesinos, produce estragos. Por lo demás, campesinos y mineros coinciden en que los campos sembrados por un minero poseído por el Tío son estériles. De esta manera, y coincidiendo con Taussig en este aspecto, puede decirse que la intimidad que lleva al minero a fusionarse con el Tío, es la ruptura socio-cultural que marca el paso de la categoría de campesino que trabaja temporalmente en la mina a la categoría de minero. Al devenir Tío, el minero deja de ser campesino, pero no por ello adopta el espíritu de burgo, ni se vuelve un ser citadino como cualquier otro. De ahí la naturaleza ambigua del minero —es un comunario desclasado y un “indio refinado”— que confirma su carácter marginal.

Además de lo hasta aquí indicado sobre lo limitada que resulta la explicación “desencantada” del mundo de las minas, existen otros aspectos que conflictúan la visión secular que Taussig aplica a los pasados subalternos: está, por supuesto, la complementariedad entre los poderes genésicos de la montaña y el papel orientador del Tío (Absi, 2005: 99); también la distinción que hacen los mineros, y que Taussig no toma en cuenta en su análisis, entre los “pactos colectivos” con el Tío, que son admitidos como normales por los mineros, y los “pactos particulares” percibidos

como amorales y negativos. Habría aquí una cierta similitud entre el repudio de la avaricia de aquellos socios capitalistas que, en la mentalidad de los mineros, se aseguraban el acceso a vetas excepcionales por medio de ofrendas al Tío que también eran excepcionales, y la necesidad de reprimir los impulsos egoístas que Peirce, cultor de un pensamiento ex-céntrico, cuestionador de la modernidad capitalista, invoca en su ensayo sobre el “amor evolutivo”, pidiendo sacrificar el interés propio en beneficio de la colectividad, de la comunidad. Solo quebrando el mundo de la avaricia puede tener lugar el “agapismo” de Peirce, especie de solidaridad humana que también se acoge a la mediación de lo sobrenatural para contrarrestar el darwinismo social. De igual modo, es la solidaridad minera la fuerza que permite, gracias a la capacidad organizativa del Tío, quien distribuye las tareas del trabajo diario, afrontar la ardua y peligrosa lucha con la montaña. Los “pactos individuales” desequilibran este orden impuesto a la comunidad sobrenaturalmente. Por último, queda por señalar ese otro aspecto que, en torno al tema de la circulación del dinero, conflictúa la explicación “desencantada” que, en el intento de traducir lo sobrenatural, le “roba” al minero su capacidad para relacionar lo monetario con las divinidades tutelares. En fin, todos estos aspectos, imbricados, aumentan la dificultad que el análisis de Taussig tiene para traducir a una lógica estrictamente racional los temas subalternos que aquí concierne.

Ya he abundado en el hecho de que el Tío, el más diabólico y sociable de los *sagras*, pone en evidencia, debido a su estrecha relación entre los poderes genésicos de la montaña y la capacidad para ordenar la vida cotidiana de los mineros, el acontecimiento que más claramente refuta la linealidad del tiempo histórico: la complementariedad y dependencia de los mundos sobrenatural y secular en las relaciones de producción. Gracias a la detallada investigación de Pascale Absi, he podido también establecer los atributos en común que tienen la Pachamama y el Tío. En efecto, los trabajos pioneros de June Nash (1979) y de Olivia Harris y Thérèse Bouysse-Cassagne (1987), ayudan a Absi a enumerar las coincidencias entre el Tío y la Pachamama. Las coincidencias

entre el diablo minero y el espíritu de las montañas se deberían al papel unificador de las montañas que habrían articulado el conjunto de las fuerzas *saqra* del mundo. Pero el trabajo humano socializa lo sobrenatural por medio de la actividad minera. Relata Absi (2005: 277) que, hace algunas décadas, cuando el trabajo de la explotación del Cerro Rico de Potosí era menos intensivo, las mineros que se desplazaban descansaban en lugares precisos, lugares de respiro llamados *samanas*, que constituían enclaves domésticos dentro del entorno violento y bárbaro de la montaña. En estos lugares, los mineros recuperaban el aliento, fuera del alcance de los *saqra*, deidades cuya violencia quedaba aplacada por las ofrendas de los hombres que acullicaban (masticaban) coca y realizaban libaciones. De este modo, el recorrido de los mineros era una permanente peregrinación que domesticaba, mediante la actividad humana, la existencia del Tío y de la Pachamama como deidades socializadas del mundo *saqra*. La complementariedad de lo sobrenatural y de lo secular era clara. No obstante, apenas el minero se alejaba de su trabajo, o si la relación con el Tío se interrumpía, éste volvía a su estado *saqra*, violento y salvaje, revirtiendo su inserción en la red social de transacciones que domestican a las deidades y le dan poder civilizador al trabajo humano.

Puesto que el trabajo humaniza a las deidades, se da también la complementariedad entre el dinero y los dioses, quienes siguen recibiendo el tributo de los mineros. En claro contraste con el capitalismo y con su ética de trabajo, el dominio del Tío y de la Pachamama sobre el metal se extiende al dinero. Esto se traduce en la idea de que los beneficios de la mina pertenecen al diablo y están, como tesoros enterrados, condenados al despilfarro. Ajenos al ahorro y a la inversión, los mineros ingresan en un sistema de reciprocidad que busca aplacar los deseos desenfrenados del Tío, quien reclama alcohol y mujeres. El dinero de los que pactan colectivamente con el Tío se dilapida en las cantinas y en los burdeles de la ciudad, estando los mineros conscientes de que, en las minas, las vetas están condenadas a desaparecer.

Muy diferente parece ser la relación que las mujeres de los mineros tienen con el dinero. En efecto, Absi muestra recientemente (2009) que mientras el minero vende su fuerza de trabajo, gana dinero, “fabrica dinero” que luego despilfarra, su mujer, volcada al comercio minorista, genera ingresos que “ya no aparecen como una producción de dinero sino como la reproducción de un capital” (2009: 120). Y el rol del dinero en la feminización del comercio también aúna lo secular con el rito sobrenatural. En efecto, expresa Absi que, tanto en español como en el quechua de las comerciantes minoristas, el campo semántico de la reproducción del capital se construye mediante el préstamo del vocabulario de la ganadería. El capital se llama “su madre del dinero” (*maman*) y su reproducción es “la cría” (*uñan*).

En suma, el contacto con el subsuelo transmite al minero la fuerza *saqra* que le permite ejercer su oficio. La transferencia de la fuerza del Tío a los trabajadores da lugar a una relación de reciprocidad en la cual éstos, imbuidos de la fuerza del Tío, exhalan una energía vital y sexual que revela los poderes genésicos de la mina y que permiten al diablo existir como amo del trabajo. Así, la función del trabajo no es exclusivamente material porque el aspecto económico inmediato también implica la participación humana en la reproducción cósmica. En otras palabras, el Tío depende de los trabajadores, y éstos, del Tío.

Dado que el Tío organiza la actividad de los mineros, no es una deidad maléfica, simple y llana, sino ambigua y, a veces, contradictoria. Dueño de las vetas y del trabajo minero, el Tío permite a los hombres descubrir el yacimiento a cambio de sus ofrendas. Día tras día, distribuye el metal a los que son merecedores de sus favores, desplazando las vetas de un lugar a otro de las galerías, trayendo a veces el mineral de otras montañas, a lomo de vicuña, amarrado con víboras, fertilizando así a la Pachamama. Obrero infatigable, es el compañero de trabajo de los mineros, solidario con ellos.

Relacionado con la naturaleza sobrenatural de quien la prodiga a los mineros, el tema de la solidaridad es otro de los aspectos que puede ser visto como una fuerza benéfica, como una energía que mueve la comunidad. El análisis de Taussig no puede ver que, opuesta al mero individualismo mecánico del modo de producción capitalista, la solidaridad sobrenatural del Tío equilibra la avaricia desmedida de los “pactos individuales” promovidos por los socios capitalistas. Esta solidaridad sobrenatural, tanto sexual como, en cierto sentido, religiosa, es un argumento de cierto peso a favor de la teoría agapástica, desarrollada, entre otros, por Peirce y por Charles Taylor, a quien me referiré más tarde. Es un freno al utilitarismo, aliado de la teoría individualista que promueve la modernidad. La solidaridad que el Tío brinda es una fuerza propulsiva, especie de “proyaculación energética”, término inventado por Peirce, que, como fuerza animante, transmite a los mineros la fuerza (*callpa* en quechua, es decir, fuerza, valor, ánimo) para afrontar la lucha con la montaña. En consecuencia, la energía y el coraje desplegados por los mineros son cualidades indisociables de la relación solidaria con el Tío.

La donación de energía, que es el fundamento del “agapasmo” de Peirce, viene aquí conectada a la fuerza cohesionadora que transmite lo sobrenatural. Como observa Carmen Bernard (1986: 185-186), esta energía se debe entender como la cualidad intrínseca del mundo salvaje. Es el poder de los lugares y de las entidades no “civilizadas” del mundo, de la fuerza que armoniza la vida y que se comunica con los seres vivos, incluyendo los animales y las plantas. De esta manera, la fuerza que transmite el Tío correspondería a una energía que actualiza los ancestros míticos, poderes animantes del *otorongo* —felino del siglo XVI, al que los mineros pedían fuerza— que habrían sido transmitidos al Tío.

Al invocar dicha energía, los mineros que Taussig analiza seguramente insistían en la humanidad del Tío, en su cualidad de minero y de compañero de trabajo. La manifestación más humana del universo *sagra*, el Tío es, de acuerdo con las observaciones

de Absi (2005: 276-277), un intermediario entre el mundo salvaje y el del trabajo. Con sus atributos heterogéneos y contradictorios, personifica la incómoda ambivalencia que los mineros reconocen a su práctica religiosa, que no ha podido superar las contradicciones de su adhesión al cristianismo y la continuación de antiguos cultos satanizados. Sería un error, sin embargo, aplicarle al Tío el tradicional concepto del sincretismo, es decir, explicar su existencia como una fusión de elementos provenientes de tradiciones históricas diversas. Y aunque su figura yuxtapone, sin mezclarlos, elementos de orígenes diversos, se puede decir que la distinción entre “deidad indígena precapitalista” y “deidad proletaria” no explica su estructura reversible, especie de continuidad dinámica que permite que la energía vital del Tío circule entre los trabajadores, exaltando unas veces sus cualidades *sagras*, otras veces su naturaleza humana, doméstica y social, y que se adecue, pues, a la lógica de la transfiguración sobrenatural. Veamos esta reversibilidad más detalladamente.

Visto desde el modo de producción capitalista, el Tío puede pasar, como Taussig afirma, por factor de alienación, de separación, es decir, de disyunción; pero el Tío es más que eso: es una estructura reversible que, al fluctuar entre el modo de producción capitalista y el precapitalismo campesino, busca armonizar la vida cotidiana del minero y ser solidario con él. Ello quiere decir que las diferencias pueden ser asimiladas y conducidas hacia un punto en común que tiene la capacidad de superar las asimetrías y la diferenciación alienante que hasta el día de hoy caracterizan la división del trabajo y el fetichismo de la mercancía, intentando, por el contrario, invertir dicha alienación. De este modo, entre el mundo precapitalista campesino y el capitalista, el Tío es un modelo que discurre como disyunción y como conjunción. Es como el borde de un vaso que, al separar el interior del exterior, también los une y les dota de sentido. Es lo Otro que, cual *differance* mediadora, divide y une.

Factor social totalizante, en el sentido en que condensa, como símbolo e “iluminación” que es, varias dimensiones y sentidos,

el Tío, reversible y ambivalente, es parte del sistema de reciprocidad precapitalista marcado por intercambios —dones y contradones— que dejan de lado la mediación abstracta del valor de cambio. Y en este sistema, que plantea la obligatoriedad del dar y del recibir, el Tío está más allá de toda explicación lineal de la historia porque simboliza una forma espontánea e impulsiva de acción, una energía vital que, viniendo del mundo *sagra*, no admite control racional alguno. El sistema de reciprocidad evalúa la división del trabajo desde una simetría sagrada preexistente que entiende que la aceptación de un don sin la entrega de un contradón desequilibra la justa medida de las cosas. Sin embargo, y a pesar de ello, la reciprocidad precapitalista está obligada a coexistir con las asimetrías sociales que el poder y la dominación capitalista generan. De este modo, la reciprocidad debe enfrentarse a la fuerza igualmente continua y disgregadora de la división del trabajo que introduce la dominación capitalista. Fuerzas opuestas, ambas se resisten a ser comparadas y crean una manera de actuar muy parecida a la que Elías Canetti —“ex-céntrico” sefardí que, como otros escritores y pensadores de la Europa oriental, traducía sus ideas al alemán, es decir, a un idioma adoptivo— describe cuando estudia el ejercicio del poder social.

En *Crowds and Power* (1978), Canetti liga el poder al mandato, el cual estaría compuesto del “ímpetu” y del “aguijonazo”. “Ímpetu” es lo que motiva a actuar; es la dominación que unos ejercitan sobre los otros, creando así el mundo asimétrico y desequilibrado. “Aguijonazo”, por el contrario, es el recurso, muchas veces sobrenatural e invisible, que tiene el dominado para equilibrar imaginariamente lo que la economía de mercado ha desestabilizado. Agazapado, el aguijonazo espera pacientemente, enquistado quizás en la memoria del dominado, la oportunidad de vengarse y de invertir el mandato original. En consecuencia, es la manera de expresar la idea del retorno de la otredad como estructura *apriorística* de la organización social.

Asemejándose al aguijonazo de Canetti, el Tío es también la forma de oponer a la alienación capitalista el trabajo de reconstrucción

imaginaria y de reestructuración ideológica que se empeña en mantener el todo social indivisible. Cabe señalar, sin embargo, que dicha acción no tiene lugar en la realidad inmediata y tangible, sino en un estado de suspensión sobrenatural y metalógico. Ahora bien, no está demás plantear aquí la hipótesis de que, como modelo de la estructuración humana, el Tío, maestro que regula el desarrollo de la cotidianidad subterránea del minero, podría serle útil a la elaboración de una nueva manera de enfocar la “esfera pública”, entendiéndola como la estructura de la organización pública de la experiencia donde lo religioso y lo sobrenatural serían también tenidos en cuenta como posibles “agentes” históricos.

6. Los problemas de la traducción

Es sabido que la modernidad consideró a la religión como la “supervivencia” de una era ya superada que nada tenía que ver con los avances del conocimiento¹⁴. Pero aunque fue relegada a un segundo plano, la religión se dio modos para no desaparecer de la política de las sociedades capitalistas más avanzadas. Incluso teóricos liberales tan importantes como John Rawls han tenido que reconocer la necesidad de incorporarla a su quehacer reflexivo. En efecto, mientras que Rawls inicialmente excluyó a la religión de la política, considerándola como un asunto que debía ventilarse en la esfera de lo privado, en su trabajo posterior reconoció que los argumentos religiosamente motivados debían ser tomados en cuenta como públicamente válidos, siempre y cuando fuesen susceptibles de ser traducidos a demandas seculares que no requerían de una interpretación religiosa. Yendo incluso más lejos que Rawls, los trabajos recientes de Jürgen Habermas han aceptado que la religión es un recurso importante del ejercicio de la política en sociedades democráticas (Calhoun, 2008: 221-252).

¹⁴ Hoy se habla de un “pluralismo razonable” que incorpora lo religioso al análisis secular de la esfera pública. Al respecto, ver Habermas (2006).

El hecho de que la religión haya sido parcialmente reconocida en la esfera pública, y que haya dado lugar a que hoy se diga que la sociedad industrial transita a una era “postsecular”, en la cual ya no se aconseja que la razón pública admita argumentos de orden exclusivamente laico, no implica, sin embargo, que persistan las dificultades para que lo religioso sea traducido al lenguaje secular. Habermas, por ejemplo, reconoce que hay enormes dificultades para que la traducción de los argumentos religiosos tenga la misma “igualdad simétrica” que los argumentos seculares tienen en las discusiones políticas que se dan en la esfera pública. Esto nos obliga a cuestionar si la “traducción” es, por sí sola, una conceptualización adecuada de todo lo que implica hacer que los argumentos religiosos, complejos como son, sean también accesibles a los otros participantes laicos del discurso público. Sin restarle importancia a la traducción, afirma Craig Calhoun (2008) que se requiere que en los participantes se produzca la “transformación”, es decir, que los interactuantes estén predispuestos a cambiar, a ser diferentes y mejores, como resultado del proceso de la interacción. Solo así se podría aspirar a una “cultura de la integración”, fundada en la solidaridad ciudadana, y para cuya construcción el utilitarismo individualista es una mala receta. En el caso de las sociedades occidentales, ello también involucraría el abandono de la noción de una esfera pública secular, para la cual los argumentos religiosos son ilegítimos porque no dan lugar a una acción comunicativa racionalmente fundada.

La traducción implica que las diferencias entre lenguajes puedan ser superadas sin que interfieran otras desigualdades más complejas y problemáticas, como son, por ejemplo, las diferencias culturales¹⁵. Si bien la traducción de un sistema de conocimiento a otro comprende la construcción de un modelo altamente complejo, la situación se complica todavía más cuando se trata de traducir argumentos religiosos a un lenguaje que sea accesible a la ciudadanía laica. Pero la situación se vuelve incluso más

¹⁵ Para un detallado análisis de este aspecto, ver Calhoun (1995).

dramática cuando el sentido de los argumentos se halla incrustado en situaciones culturales mucho más vastas y complejas como las prácticas sobrenaturales que provienen de pasados subalternos como los que vengo analizando en este capítulo. Véase, entonces, lo difícil que resulta traducir situaciones “encantadas”, como las que relata Taussig, a la prosa “desencantada” de la modernidad, para la cual el proceso histórico se explica en términos seculares que no pueden dar cuenta de la complejidad de los múltiples aspectos que caracterizan lo sobrenatural.

En “‘En los tiempos muy antiguos...’ Cómo se recordaba el pasado en el Perú de la Colonia temprana” (1995), Sabine MacCormack se ocupa de revelar precisamente los desfases de la traducción, cuando señala que el pasado que interesaba al pensamiento occidental era muy diferente del que ocupaba la memoria de los pasados subalternos. Al oponer el pasado histórico (el de los peruanos españoles) al pasado subalterno (el “conocimiento andino del pasado”), MacCormack revela la enorme disparidad entre ambos modos de concebir la historia. Los primeros, eurocéntricos, porque eran pensados desde Europa, no podían dejar de orientar linealmente el proceso histórico. Efectivamente, “consideraban su propio pasado y su propio orden social como el almacén necesario al interior del cual el orden social y el pasado andino podían ser comprendidos y juzgados” (1995: 5). Así, y en concordancia con ello, “vieron la invasión al Perú de Francisco Pizarro y sus seguidores como la culminación de un proceso histórico que comenzó en España y que consideraba al imperio de los Incas como una cuestión lateral, como un preludio” (1995: 5). Mucho más enterado de lo local, el “conocimiento andino del pasado... cambió notablemente en el proceso de traducción al español y en el registro como escritura por parte de extranjeros” (1995: 5). Puesto que este conocimiento se guardaba en quipus, su reemplazo por documentos coloniales escritos en español produjo los problemas de traducción que MacCormack analiza.

Quienes tenían el mencionado conocimiento del pasado eran los *quipucamayoc*, poetas astrólogos que interpretaban “el

ruedo del sol y de la luna y eclipse y de las estrellas y cometas” (Guamán Poma, [1615] 1987: 883) y guardaban los registros públicos del Inca. Con la presencia de los funcionarios coloniales, estos *quipucamayoc* perdieron su rol tradicional, que consistía en retener la información que estaba registrada en los quipus —información numérica y narrativa, histórica y de calendario, lista de deidades, lugares sagrados y poblaciones, además de las prestaciones de trabajo que el Inca demandaba de sus súbditos— y en llevar la cuenta de los sacrificios ofrecidos a las *buacas* (ancestros y divinidades prehispánicas) y de los que ya habían tenido lugar. De esta manera, se puede afirmar que el pasado subalterno estaba contenido en estos quipus, cuya información, preservada por los *quipucamayoc*, difería de la europea.

A diferencia de los gobiernos europeos de la modernidad temprana, los Incas no imponían ningún tributo a sus súbditos. Requerían, sin embargo, que éstos, a manera de reciprocidad con los gobernantes, les dedicasen una cierta porción de su tiempo, en forma de mano de obra. Esta capacidad productiva del pueblo andino, puesta a disposición del Estado, fue registrada en quipus que, además, llevaban la cuenta de los recursos y la población de las diferentes regiones del imperio, delegando, además, la organización de diferentes trabajos a administradores de menor importancia. Como relata MacCormack, treinta años después de la Conquista, los funcionarios españoles estaban todavía admirados por la eficiencia de este sistema de almacenar información, de delegar y de distribuir responsabilidades para la realización de varias obligaciones públicas entre las autoridades de mayor y de menor jerarquía. Los quipus, sin embargo, fueron reemplazados por nuevos documentos que, redactados por los funcionarios coloniales, perdieron la capacidad comunicativa de los *quipucamayoc* para dar cuenta de las responsabilidades que los miembros de una comunidad tenían entre sí y en su entorno más amplio. Reemplazados los quipus por los nuevos documentos escritos en español, cambió profundamente el sentido mismo de la información: ella ya no surgía del interior mismo de la sociedad, por el sencillo motivo de que las preguntas que

los funcionarios españoles hacían provenían de las necesidades del Estado colonial y de las inquietudes administrativas y fiscales de sus representantes. En la medida en que los funcionarios españoles comenzaron a acomodar el conocimiento andino del pasado a su propio pasado y a su propio orden social, dicho conocimiento cambió notablemente en el proceso de traducción al español, quedando la información registrada en una escritura ajena que la distorsionaba. Me parece que los problemas de traducción que MacCormack hábilmente expone a propósito de los funcionarios españoles, también se dan en el modo cómo Michael Taussig "occidentaliza" el tema del Tío, cuando lo traduce al proceso histórico que promueve el modo de producción capitalista.

Los pasados históricos y los pasados subalternos surgen de sistemas económicos diametralmente opuestos. El conocimiento andino del pasado respondía a un sistema laboral que beneficiaba a los Incas con el trabajo de sus súbditos. Éstos, a su vez, se aprovisionaban de sustento, ropa y otros bienes materiales necesarios para la subsistencia. De esta manera, los súbditos daban al Estado una parte de su tiempo, pero retenían su propiedad intacta. En cambio, la Corona española exigía de los indios no solamente trabajo, sino también artículos acabados y el pago del tributo en moneda (Spalding, 1982: 321-342). Como señala MacCormack, este nuevo principio de extracción de la riqueza cambió profundamente la relación entre el Estado colonial y sus súbditos y, por ende, la naturaleza misma de la información registrada en los documentos públicos, en la cual no cabía ya la noción de la reciprocidad.

Por otra parte, el trabajo que los Incas exigían de sus súbditos sostenía el funcionamiento de las comunidades en un todo coordinado que, en última instancia, significaba la reafirmación y la validación de la identidad social del individuo y de su grupo. En *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru* (1991), MacCormack observa que el trabajo era evocado como una celebración pública: la gente recordaba ir al trabajo

cantando, y regresar a celebrar con fiestas la tarea cumplida. Naturalmente que esta visión “agapástica” del mundo desapareció con la irrupción de la economía monetaria, asestándole la mercantilización un golpe duro a la solidaridad comunitaria.

Los cambios en la organización económica del pasado prehispánico también afectaron las prácticas religiosas que celebraban el trabajo para el Inca y para las deidades del Estado. Despojadas de validación pública por los funcionarios de la Corona, los significados que habían sido socializados y compartidos por la colectividad se volvieron privados y hasta secretos. No puede ser una sorpresa que hacia fines del siglo XVI, el culto a los dioses andinos se hubiese convertido en una ofensa para el Estado colonial. Este hecho fue de enorme importancia porque la discontinuidad religiosa y de culto entre el presente cristiano, ligado al tiempo histórico, y el pasado subalterno, relacionado con el tiempo de dioses que fueron expulsados de lo público, se amplió a una discontinuidad cultural y social de enormes consecuencias. El tiempo anterior, de los dioses, entró en conflicto con la historia, hecho que quedó registrado en el modo cómo el pasado subalterno fue comprendido por los Incas y sus súbditos antes de la Conquista, y traducido por los funcionarios de la Corona, después.

La comunidad indígena, el *ayllu*, era importante no solamente porque constituía la unidad fundamental de la economía prehispánica, sino porque formaba un grupo de parentesco que instituía y mantenía la memoria del pasado por medio del culto de su antepasado muerto. Así, el *ayllu* perpetuaba la memoria de un hecho importante que era contado de generación en generación, en una tradición oral que quedaba registrada en quipus. En el caso de los *ayllus* reales, las momias de los reyes más antiguos, guardadas en el santuario del Imperio, el Templo del Sol en el Cusco, eran exhibidas en las grandes celebraciones y recibían ofrendas alimenticias. Además, recitales poéticos rememoraban los logros de los muertos, quienes eran no sólo recordados, sino que estaban presentes como momias entre los vivos. Al igual

que éstos, las momias poseían rebaños de llamas y propiedades de tierra que proveían los medios para la celebración de sus cultos, y sus intereses no desaparecían porque seguían siendo representados por sus *ayllus*. Lo importante de todo esto, su relevancia para la comprensión del “tiempo-ahora”, es que al articular los intereses de un antepasado muerto, los miembros del *ayllu* representaban, a su vez, sus propios intereses. Como afirma MacCormack en otro trabajo (1992), el pasado era, para la mentalidad subalterna, un recurso del presente; por tanto, vivir en el presente conllevaba un compromiso con el pasado, con el “tiempo de los muertos”. De este modo, podría decirse, junto con las reflexiones de Benjamin sobre el “tiempo-ahora”, que los miembros del *ayllu* no solamente recordaban su pasado, sino que también lo rememoraban en el presente.

Es un hecho que, producida la Conquista, los súbditos subyugados exigieron que su memoria fuese respetada. Las notarías comenzaron a registrar relatos de las conquistas y de las victorias de importantes personajes que seguramente eran recitaciones históricas que representaban dichos acontecimientos no simplemente con el objeto de celebrar la memoria de los difuntos, sino con la intención de actualizarlos, de traerlos al presente (Rowe, 1985: 193-245). Durante el siglo XVI, y después de que se hubo efectuado repetidas gestiones similares en el Cusco colonial, los historiadores españoles comenzaron a interrogar estos extraños pasados andinos. El resultado fue la elaboración de narraciones de muy diferente naturaleza porque ellas alteraron el esbozo básico de la declaración de méritos ancestrales, la cual contenía la secuencia de temas registrados en quipus. La narrativa histórica en español tendía a alterar esta secuencia, transponiendo, interpolando u omitiendo su ordenamiento. Con notables excepciones, como la de Juan de Betanzos (Salomon y Urioste, 1991), los historiadores españoles tendieron a construir sus narraciones según principios retóricos muy diferentes de aquéllos que gobernaban el quechua, dejando de conservar la voz del narrador original. Está claro que, en el proceso de traducir la información, chocaban dos visiones históricas irreconciliables,

hecho que se evidenciaba en preguntas que, planteadas por los españoles, diferían radicalmente de aquéllas planteadas por el pueblo subyugado. En el fondo, los tiempos en que las historias se contaban eran diferentes. MacCormack lleva a cabo un recuento pormenorizado de los problemas con los que tropezó la traducción de las memorias ancestrales al español. Me referiré solamente al tema cronológico, que es fundamental.

Acostumbrado a contar los años desde la encarnación de Cristo o de la creación del mundo, el historiador europeo concebía la cronología como la unión de la cultura clásica y la tradición judeo-cristiana. Tal sistema, que hizo posible la conexión entre las diferentes civilizaciones del Mediterráneo y las historias nacionales de Europa, podía también ser aplicado a cualquier otra realidad. Así, la primacía de la cronología, de la linealidad de la historia, creó esa aparente continuidad entre los acontecimientos míticos y los históricos. Ello significó que los mitos bíblicos podían servir de marco histórico para contar el descubrimiento de América y la conquista del Perú¹⁶. Y dado que en la región andina no existía un sistema cronológico que pudiera ser correlacionado con el sistema lineal europeo, las preguntas que los historiadores españoles hacían no podían ser respondidas satisfactoriamente. De este modo, los historiadores se dieron a la tarea de comprender el pasado andino ubicando el imperio de los Incas en las coordenadas históricas europeas. Integraron, pues, las historias conservadas por los diferentes *ayllus* reales de los Incas a una narración continua que, iniciada con el Génesis bíblico, estaba arreglada de acuerdo con el orden cronológico ajeno. Los mitos andinos terminaron siendo versiones indistintamente recordadas de la historia europea.

En suma, los historiadores españoles encararon el reto de incluir, en la historia continua europea, los quipus y las tradiciones orales de los diferentes *ayllus* reales. Con ello, crearon una narración histórica que, vigente en España, nunca había existido

¹⁶ Ver Don Cameron Allen (1949).

en los Andes. En otras palabras, al incorporar los registros de quipus, guardados por los *ayllus* reales del Incario, en una narrativa única, tradujeron la realidad andina en lengua española y europea. En este propósito, el problema no fue que solamente distorsionaron la historia Inca, sino que, al aplicar categorías historiográficas ajenas a las evidencias halladas, los historiadores terminaron atendiendo menos a lo sobrenatural, a lo que no les era familiar, que a los temas usuales de la historiografía europea.

7. Una “cultura de la integración”

El conflicto cultural que plantea la traducción de lo sobrenatural a lo secular obliga a reflexionar sobre el hecho de que la modernidad no explica plenamente nuestro paso por el mundo. La problemática decisión de dejarlo todo “a manos de la historia” está hoy en conflicto porque la esfera pública secular debe ceder ante la evidencia de que lo sobrenatural, lo metalógico, tiene argumentos que también participan de la vida pública. Ello obliga a revisar los postulados que nos conducían a hacer la tajante distinción entre lo público y lo privado, lo religioso y lo secular. No sería, entonces, tan aventurado hablar hoy de la necesidad de construir una “cultura de la integración” que, pensada desde la razón pública postsecular, pueda superar los dos aspectos que el historicismo parece haber olvidado: la complementariedad de lo secular y de lo religioso, incluidos lo sobrenatural y lo metalógico, y la solidaridad humana, incluidos el respeto efectivo y concreto por los derechos humanos y la responsabilidad que cada uno de nosotros tiene en lograr el bienestar de los demás. Me parece que esta “cultura de la integración” requiere de la Ley del Amor, y que el “agapismo” de Peirce no es un concepto superficial que merezca ser olvidado. Todo lo contrario, hoy está siendo repensado y actualizado.

Soy consciente de lo ingenuo que puede parecer contraponer la “evolución del amor” a la avaricia generada por el sistema capitalista. Sin embargo, por descabellada que parezca la propuesta

de Peirce, ella, vista desde Occidente, constituye un principio religioso fundamental, sin el cual la propia doctrina cristiana dejaría de tener su razón de ser. Por otra parte, y en combinación con dicho principio, la misma ciencia está dejando de ser una fe ciega en la razón secular, invocando el continuo perfeccionamiento del conocimiento y proyectándose hacia una mejor comprensión de la totalidad humana. Deseoso de continuar esta reflexión sobre la solidaridad fundada en el amor, sigo las observaciones que Craig Calhoun lleva a cabo a propósito de *A Secular Age*, la obra más reciente de Charles Taylor, el teórico multiculturalista canadiense que insiste en repensar el ágape, la ley del amor.

Uno de los argumentos centrales del libro de Taylor, en el que Calhoun pone particular énfasis (Calhoun, 2008: 303-317), es que el secularismo europeo se ha acostumbrado a considerar el mundo como una realidad inmanente que es casi imposible transformar. A esta inmanencia, Taylor opone la trascendencia, es decir, la necesidad de ir más allá del mundo presente, buscando modificarlo espiritual y materialmente. Al anclar su pensamiento en este mundo, en lo que llama “la trascendencia espiritual de lo material” —recuerde el lector que algo parecido decía Mariátegui cuando reflexionaba sobre la religión andina—, Taylor afirma que el mundo actual adolece de graves limitaciones: en primer lugar, está la estrechez del ego individual que lo reduce todo a la necesidad de satisfacer las necesidades propias, olvidándose del bien común. En su crítica a la modernidad, Alain Touraine reflexiona también sobre el divorcio que ella ha establecido entre lo espiritual y lo temporal (1995: 104). Si lo primero se guía por la necesidad de satisfacer necesidades colectivas, lo segundo queda circunscrito al lucro individual. Este conflicto entre necesidad colectiva y lucro individual lleva a plantear la pregunta que está relacionada con el tema del ego: ¿cómo podría superarse la estrechez del ego y disipar la ilusión de un orden social que olvida la necesidad de construir valores éticos que defiendan la vida, a veces en contra de la tecnología, y la continuidad de los intereses colectivos por sobre la

discontinuidad de lo individual? Taylor responde esta pregunta con la necesidad de construir un “más allá” terrenal, agapástico, amoroso, que trascienda las limitaciones del ego individual que impiden el mejoramiento de la condición humana.

La segunda limitación sería la pérdida de la noción del bien común, y, con él, lo que Taylor concibe como la falta de un horizonte moral capaz de superar los logros materiales medidos cuantitativamente. Trascender el ímpetu humano que se reduce a acumular bienes, sería un imperativo categórico que exige que el interés propio no se contraponga al de la comunidad humana. De esta manera, lo agapástico pretende que el ser humano, movido por los valores predominantemente fiduciarios de la modernidad, trascienda la pasividad con la que asume el mundo, y la limitación de observarlo tal cual es. Hannah Arendt ya hablaba del deber que tenemos de “hacer el mundo”, no de observarlo como si fuéramos simples espectadores. Se trasciende cuando se transforma al propio ser, cuando se lucha solidariamente por un mundo mejor, y cuando se participa en la construcción de valores humanos que mejoren la vida de los demás.

¿Qué repercusión tendría esta transformación propuesta por Taylor en sociedades postcoloniales con grandes dificultades para construir auténticas esferas públicas generadoras del bien común? ¿Tenemos ejemplos de cómo se podría construir el bien común, equilibrando el presente secular con pasados subalternos que se apoyan en lo religioso y lo sobrenatural? ¿Es posible superar las limitaciones de la traducción impuesta por la modernidad?

En su libro *Milenarismo y movimientos sociales en la amazonía boliviana* (1999), la investigadora Zulema Lehm hace una interesante conexión entre el movimiento milenarista de la Búsqueda de la Loma Santa, que tuvo lugar en el pueblo mojeño de las tierras bajas del Oriente y de la Amazonía bolivianos, y la Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad, acontecida a fines de la década pasada. Ambos sucesos, particularmente la Búsqueda de

la Loma Santa, reavivaron el interés de las ciencias sociales por el estudio del mesianismo y del milenarismo. Como se verá, y en ello radica el principal mérito de la investigación de Lehm, esta conexión le permite contrarrestar las posturas evolucionistas del historicismo. Estas posturas consideran que los movimientos milenaristas son anacrónicos, y que deben ser superados por movimientos políticos modernos. Contrario a esta posición dominante, el trabajo de Lehm muestra que el movimiento milenarista es un recurso del pasado que el presente, el “ahora y aquí” de la Marcha por el Territorio y la Dignidad, recupera. El trabajo de Lehm muestra, además, que lo secular no presenta las drásticas rupturas que supuestamente lo apartarían de lo sobrenatural.

La Búsqueda de la Loma Santa es un movimiento milenarista que corresponde a los anhelos libertarios del pueblo de Mojos, oprimido por una sociedad neocolonial insensible al dolor ajeno. Sagrado y también profano, este movimiento, como todo milenarismo, se caracteriza, en la opinión de Lehm, por ser terrenal, colectivo, inminente, total y milagroso (Lehm, 1999: 131). Así, más que mesiánico, en el sentido en que tiene lugar la redención social en las *Tesis de la filosofía de la historia*, de Benjamin, la Búsqueda de la Loma Santa es un movimiento milenarista, centrado en el hallazgo de una “tierra sin mal” que no espera la llegada del Mesías. Se trata de un espacio, de un lugar de la selva, de las zonas boscosas cercanas a la Amazonía, en el suroeste del departamento del Beni, donde tendría lugar la utopía de un mejor futuro para el pueblo mojeño. Al superar la dominación de blancos y de mestizos, fuente del mal que supuestamente desaparecería con un cataclismo parecido al que, en el siglo XVI, el movimiento milenarista conocido como Taqui Oncoy esperaba que sucediese en el Perú, los mojeños supuestamente encontrarían en esta Loma Santa su paraíso e inaugurarían, en dicho lugar, un tiempo de abundancia, de tranquilidad y de libertad. Muestra este movimiento milenarista un contenido anticolonial que apunta a revertir la dominación del sector blanco-mestizo que invadió el territorio mojeño y le arrebató al indígena la posibilidad de administrarlo autónomamente. Pero, como Lehm

observa, este movimiento tendría también la particularidad de restaurar el equilibrio en las mismas comunidades originarias, superando los conflictos internos gracias a la permanente revitalización de la cultura mojeña.

Al articular la doctrina cristiana con las creencias guaraní y mojeña prehispánicas, la ideología de la Búsqueda de la Loma Santa ha sabido interpelar a un amplio sector aborígen que trabaja en la explotación del caucho, sirviendo entonces como elemento catalizador de la conciencia indígena; también como instrumento de primerísimo orden para la transformación del movimiento milenarista en movimiento social fundado sobre la base de la explotación socio-económica de la población mojeña. Esta conexión entre ambos movimientos, el milenarista y el social, los aleja de los procesos históricos lineales con el recurrente interactuar entre lo secular y lo sobrenatural.

Producto de varios congresos departamentales, de encuentros y de cabildos que tuvieron lugar entre los pueblos originarios del Beni, se dio la Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad, de 15 de agosto de 1990, con la consigna de llegar a la ciudad de La Paz llevando la protesta del pueblo mojeño que pedía la reivindicación de su territorio y el derecho a la autodeterminación.

Aunque los movimientos milenarista y social estaban mutuamente relacionados y comprometidos con esta marcha, ambos eran de naturaleza diferente. Si el movimiento de Búsqueda de la Loma Santa tenía como objetivo internarse en la selva, fuera de cualquier contacto con la sociedad nacional, el nuevo movimiento social buscaba el reconocimiento del Estado, para lo cual contaba con la amplia cobertura de los medios de comunicación social. En otras palabras, la Marcha por el Territorio y por la Dignidad se propuso ingresar pacíficamente en la esfera pública.

Autorizada la marcha por el propio Estado, ella despertó una solidaridad pocas veces vista en la historia del país. En efecto,

recibió el apoyo del sindicalismo obrero, a través de la Central Obrera Boliviana, de las organizaciones no gubernamentales que conformaban la Coordinadora de Solidaridad con los Pueblos Indígenas, y de los colonizadores andinos de las zonas tropicales. En el momento culminante de la marcha, los caminantes fueron recibidos por representantes de los pueblos andinos (Aymara, Quechua, Uru y Chipaya), que se desplazaron desde diferentes puntos para protagonizar ese “encuentro intercultural” que puede ser considerado como un ejemplo de la “cultura de la integración” descrita por Taylor. En efecto, en la Cumbre altiplánica, el punto más alto de la Cordillera Occidental, lugar que abre el paso a la ciudad de La Paz, se realizó el ritual andino de la *wilanch'a* —sacrificio ritual de una llama para propiciar a la Pachamama—, hecho que creó un ambiente profético y de sobrecogimiento general que no solamente fue percibido por los mojeños, imbuidos de la ideología milenarista de la Búsqueda de la Loma Santa, sino también por los andinos. Como explica Lehm, podría también decirse que la reunión de la Cumbre significó el encuentro de dos tradiciones milenaristas: la andina y la amazónica, relacionándose el contenido utópico de ambas propuestas con la esperanza de un mundo mejor, mediado por una nueva participación colectiva.

Dedicado a lograr el ingreso de los originarios mojeños en la esfera pública, y a luchar por los derechos ciudadanos, el carácter secular de la Marcha por el Territorio y la Dignidad contrastaba con la naturaleza sobrenatural de la Búsqueda de la Loma Santa; sin embargo, ésta no dejaba de tener una fuerza política importante. De esta manera, la Búsqueda de la Loma Santa, que promovía la recuperación del territorio, coincidía con el propósito secular de la Marcha. Se produjo, pues, un proceso en el cual la traducción de lo sobrenatural alimentaba las demandas seculares del movimiento social. De igual modo, los dirigentes originarios interpretaban las aspiraciones sobrenaturales de los buscadores de la Loma Santa, cuyas demandas las traducían y las volvían inteligibles para que el Estado y la sociedad civil pudiesen conocerlas. Como se puede apreciar, tenemos acá una

interesante interacción entre lo sobrenatural y la esfera pública secular. En efecto, el proceso de traducción del milenarismo a códigos secularizados implicaba también el proceso inverso: lo secular participaba de la búsqueda milenarista, de la búsqueda de lo sobrenatural.

En conclusión, podría decirse que los problemas de traducción, que MacCormack aborda en su análisis del pasado incaico, son superados por el movimiento milenarista que estudia Lehm. En efecto, tanto la Búsqueda de la Loma Santa, como la Marcha por el Territorio y la Dignidad, llevaron a cabo el intercambio entre lo secular y lo sobrenatural desde la misma matriz cultural milenarista, y lograron un interesante ejemplo de cómo lo religioso creaba la ideología que permitía a la dirigencia indígena demandar la ciudadanía que le había sido negada al pueblo mojeño desde hace siglos de dominación colonial. Así, mientras los dirigentes del nuevo movimiento pretendían que sus demandas seculares fuesen oídas, los buscadores de la Loma Santa construían la ideología que posibilitaba que la misión secular estuviese afirmada en lo sobrenatural. En este cometido, ambas fuerzas, la secular y la sobrenatural, tenían lugar en un “aquí y ahora” que, de la parte de los dirigentes indígenas, implicaba traducir las demandas seculares a un código milenarista. Este código, dirigido al “mundo interior”, legitimaba el liderazgo de éstos y hacía posible la reproducción del nuevo movimiento social.

8. A manera de conclusión

El análisis de Lehm permite ver que el acatamiento de la modernidad no es una condición indispensable para que los sectores sociales oprimidos ingresen a la esfera pública que organiza lo nacional. De igual modo, debemos tener mayor cautela cuando afirmamos que todo movimiento histórico debe ser construido por etapas que se suceden linealmente. La historia subalterna que Zulema Lehm relata también cuestiona de raíz la creencia de que superar lo no moderno, lo sobrenatural, debe seguir siendo la condición *sine qua non* que permite acceder a la ciudadanía.

De igual modo, negar lo sobrenatural es quedarse en el dominio de una historia y de una politología que la mayoría de las veces desconoce el proyecto historiográfico de la subalternidad. Por ello, me parece que los diferentes casos presentados en este capítulo —los de MacCormack y de Lehm— miran críticamente la modernidad y niegan el recorrido lineal que está implícito en el historicismo. Estos casos son, además, ejemplos de otros posibles acontecimientos sociales en los que lo sobrenatural se resiste a desaparecer. Así, influenciados, en parte, por insurgencias como la Aymara, se dan innumerables casos que funden el retorno de creencias y de mitos ancestrales con el actuar de fuerzas presentes que asestan duros golpes a la historiografía tradicional. Debido a ello, ubicar las prácticas ancestrales como vetustas reminiscencias de un modo de producción previo que debe ser superado, nos devolvería a una concepción histórica evolutiva y a un marco historicista que no explica bien la realidad. En efecto, ese marco modernizador impide que respondamos con creatividad a los retos planteados al pensamiento político y a la filosofía por la participación reciente de novedosos movimientos originarios.

Alimentado por lógicas ancestrales, el actuar de las masas campesinas nos obliga a cuestionar la premisa de que la modernidad capitalista, inaugurada por los movimientos nacionalistas, construye necesariamente relaciones burguesas de poder que puedan ser consideradas hegemónicas. Si la modernidad andina yuxtapone lo burgués a lo preburgués; si lo secular vive junto con lo sobrenatural, y si ambos se ubican en la esfera de lo político, esto no ocurre porque el capitalismo y la modernidad política hubieran quedado “incompletas”. Siguiendo acá el juicio de Ranajit Guha, se trataría, más bien, de un capitalismo de Estado que no pudo construir hegemónicas relaciones burguesas de dominación; por el contrario, vivimos en el interior de una “dominación sin hegemonía” (Guha, 1997) de las élites modernizadoras que no pudieron lograr que sus intereses de clase fuesen creídos y sentidos como propios por los grandes sectores nacionales. Y, como también observa Chakrabarty, se

piensa incorrectamente, bajo el influjo de la modernidad, que la humanidad es una totalidad que se guía por un tiempo histórico secular y homogéneo. A esta concepción occidental que simplifica las cosas hasta desdibujarlas, se le opone el hecho de que pensar la modernidad política en y desde las sociedades post-coloniales implica necesariamente admitir lo opuesto: el tiempo histórico no es integral y tampoco se aviene consigo mismo. Así, el discurso lineal y celebratorio de la modernidad, el del avance de la raza humana, impulsado por la tecnología, hacia nuevos y magníficos destinos históricos, es seriamente cuestionado. Por ello, decimos que el pensamiento europeo es necesario, pero inadecuado; que hay necesidad de renovarlo “desde” las periferias, tanto europeas como postcoloniales.

Al seguir el espíritu de los estudios de Peirce y de Taylor sobre la evolución del amor, me pregunto si sería hoy posible reincorporar los valores humanos al funcionamiento de la economía. Tratar el tema obliga a ir más allá de la teoría occidental del “capital social”, que sigue la visión monoteísta de la economía, y aceptar la alteridad y polaridad de las economías indígenas, creadoras de lazos sociales que ponen en circulación dones, palabras, sentimientos y rituales, todos ellos ajenos al razonamiento logocéntrico de Occidente¹⁷.

Conscientes del hecho colonial, de lo que Edgardo Lander ha denominado “colonialidad del saber” (Lander, 2000), que obliga a ver el mundo desde el punto de vista epistémico occidental, tendríamos que comenzar a pensar desde la “diferenciación colonial” que, agazapada detrás de la modernidad, organiza y da forma a un mundo alternativo de entender las cosas. En este sentido, habría que pensar la “diferenciación colonial” (las comunidades originarias y sus modos de reproducción ética y económica) desde una liminalidad fronteriza crítica que relacione

¹⁷ Ver el prólogo de Javier Medina a *La reciprocidad y el nacimiento de los valores*, primero de tres tomos titulados *Teoría de la reciprocidad* (2004), escritos por Dominique Temple.

la racionalidad económica moderna con valores y saberes que fueron suprimidos y subalternizados durante siglos de dominación colonial. Se trata de saberes no epistémicos, de acuerdo con el canon de la modernidad, tales como creencias religiosas, los dones y los rituales, y, en general, los saberes no académicos.

Me parece que la lectura de la reciprocidad debe ubicarse en un lugar de conocimiento que se aproxime al de Peirce o al de Taylor. Peirce demostró muy claramente, como lo anota Terry Cochran, que el problema histórico contemporáneo deriva de la división que se da entre la noción de *agentia* y la comprensión histórica (Cochran, 1996). A pesar de que la noción de *agentia* es discutida más frecuentemente como un atributo de la subjetividad, en realidad está ligada a la discusión actual de la desaparición de los universales de la modernidad. En la época crítica en que vivimos, que corresponde precisamente a la profunda inestabilidad de estos universales, se da hoy el esfuerzo por compensar la incapacidad de la historia para entender su propio movimiento. Consciente de esta búsqueda en tiempos de crisis, el pensamiento descolonizador cuestiona todos aquellos discursos de la identidad cultural que captan como un hecho el progreso, es decir, la implacable continuidad histórica entre el pasado, el presente y el futuro. Si, como sucede con Peirce, el amor explica la evolución histórica de una manera opuesta a la regida por el autointerés regulado por el intercambio económico, la *agentia* histórica también debería tener lugar más por la armonía que por el conflicto. De este modo, los valores humanos nacerían de la reciprocidad con el otro y con la naturaleza, y no exclusivamente del intercambio económico, fundado en la avaricia. Así, apartándonos del razonamiento crítico occidental, tendríamos que relativizar el secularismo, el empirismo y el individualismo, es decir, los valores dominantes de la modernidad. Puesto que ellos nos dan las herramientas teóricas para racionalizar la producción, el trabajo y el consumo, habría que ponerlos en conflicto con el principio de la complementariedad de los opuestos, que suaviza y equilibra el peso del intercambio económico con la reciprocidad.

Hay, naturalmente, diferencias entre el modo como Peirce percibió la modernidad desde la sociedad occidental de fines del siglo diecinueve, y el modo como se la presenta hoy desde las sociedades pobres, periféricas y todavía colonizadas. Y, porque pertenecemos a tiempos diferentes, también vivimos diferentes tradiciones filosóficas y epistemológicas de la modernidad. Hoy en día, cuando escribo estas páginas, estoy consciente de que no se puede ignorar la subalternización histórico-epistemológica de los intelectuales postcoloniales, y, por tanto, tampoco se puede tomar a Peirce y a Taylor como “modelos” interpretativos de nuestra realidad. Si así lo hiciéramos, seguiríamos ocultando la diferenciación colonial a través de la promoción de intelectuales que, no cabe duda, contribuyeron decisivamente a la crítica de la modernidad, pero en quienes la diferenciación colonial no puede tener la misma fuerza opresiva y violenta que tiene para los que sufren la subalternización. Teorizar a partir de Peirce y de Benjamin significa hacerlo en forma paralela, teniendo muy en cuenta la crítica que ambos intelectuales hicieron a la modernidad y a su modelo económico, inspirado en el contexto de una civilización cristiana que inició su visión temporal de la historia con el pensamiento de San Agustín.

A mi parecer, la originalidad de los trabajos de Peirce radica en que el filósofo analítico norteamericano se opuso a que todos los conocimientos fuesen traducidos al lenguaje de la racionalidad económica de la modernidad, relegando otras formas de conocimiento igualmente válidas. Efectivamente, el código secular del tiempo histórico de las humanidades, ajeno a dioses y a espíritus, termina siendo, en la mentalidad racionalista, un universal irrenunciable, donde las “diferenciaciones” no son reconocidas por el código y la *agentia* histórica de los dominados es negada. Pero los dioses, los dones y los rituales expresan la diferencia del sojuzgado, la diferencia colonial que se resiste a dejarlos morir. Tratándose de opuestos, resulta muy difícil traducir este mundo mágico al lenguaje secular de la historia. Es como traducir a un lenguaje universal lo que en realidad pertenece al campo de las diferenciaciones.

¿Acaso los *apus*, los dioses de la montaña, no están insertos en prácticas que son tan reales como la creencia en las ideologías que gobiernan la vida moderna? Sin embargo, ellos son invocados en rituales comunitarios que no pertenecen al mundo de las creencias racionales. La *ch'alla*, ritual que “santifica” taxis y minibuses, tan real como la adquisición de una póliza de seguros para vehículos, encuentra grandes dificultades para ser traducida al lenguaje de las transacciones comerciales modernas. En efecto, traducirla no sería más que la prueba de la pobreza de una aproximación funcionalista que, promovida por la “explicación” de la narrativa secular, desdibujaría por completo su sentido. Al existir el conflicto entre culturas, es, pues, difícil traducir estos mundos particulares a categorías económicas y sociológicas universales. También resulta difícil creer en historias que hablan de pasados míticos que se saltan la continuidad lineal de la historia.

La historia institucional, la del tiempo lineal, y la subalterna, la del “ahora”, no corren paralelas, sino que, opuestas, viven entrelazadas. Este entrelazamiento no es choque sino “proceso de movilización social desde abajo y de transformación política desde arriba” (Gilly, 2003: 30). Y en este entrelazamiento, en esta peculiar combinación del recurso a la modernidad, de sus leyes y de sus instituciones, con el carácter inmemorial de los lazos, de la experiencia y de las costumbres, reside la originalidad propia de la política autónoma de los indígenas frente al Estado y sus autoridades.

Esta interacción permanente de la política y la economía de las clases dominantes con los usos y costumbres de las comunidades y pueblos indígenas, transforma la actividad política subalterna y le da una “notable capacidad para combinar legalismo y violencia, organización horizontal y mediación con la esfera de la dominación, movilización social autónoma y negociación” (Gilly, 2003: 37). Surge así una extraordinaria actividad que, como el Ángel de la Historia, se torna visible cuando menos se la espera, y reaparece, como una estrella fugaz, en cada nuevo e imprevisible presente.

Sería de esperar que esta interacción también repercutiese en el ámbito de la modernidad; que su apego a la formula de Newton se acogiese más al sentido de la “gravitación” que al de la “gravedad” (González, 2004). Como el amor y la reciprocidad, la gravitación nos aproxima, allí donde la gravedad nos mata con la condena física (mecánica) de la caída de los cuerpos. Como ya lo vio Peirce, hace algo más de un siglo, y nos lo recuerda recientemente Touraine, se trata de no caer de bruces en el engorde del ego, sino de lograr que la vida grave en la “órbita de lo digno”, alejada del discriminatorio y excluyente ejercicio de la subordinación.

Nación cívica y nación étnica: el conflicto espacio-temporal

Una investigación relativamente reciente de la dinámica de constitución y transformación de las identidades sociales en Bolivia, muestra que éstas se modificaron de manera significativa en las últimas décadas. A este respecto, afirma el estudio de *Las representaciones sociales de nación/naciones*, publicado en 2005 por la Unidad de Coordinación de la Asamblea Constituyente (UCAC)¹, que la expresión formal de este desplazamiento es “el reconocimiento constitucional del carácter pluriétnico y multicultural de la sociedad” (UCAC, 2005: 19). La pluriétnicidad, que interroga la capacidad del Estado para representar la diversidad social, se expresa, además, “en la emergencia de nuevas identidades —étnicas, de género, generacionales, regionales, etc.— y nuevas demandas de ciudadanía” (2005: 19). Estas nuevas demandas no responden a una pasajera falta de comunicación entre el Estado y la sociedad civil, sino a un urgente cuestionamiento de “las pautas de pertenencia a la nación como comunidad política (por ello las propuestas de reforma integral del Estado)” (2005: 19).

Es pues evidente que pasado más de medio siglo de predominio de la concepción populista de la nación, representada por el

¹ El estudio fue realizado por un equipo de profesionales conformado por Ramiro Molina B., Fernando Mayorga U., y Julia Elena de la Fuente Caussin.

discurso del “nacionalismo revolucionario” —entrado el capítulo, lo llamaré “frontera dura” de la nación—, asistimos hoy a una resignificación de los sentidos asignados a la nación boliviana². Este acontecimiento tiene mucho que ver con el hecho de que las “fronteras blandas” —una o más prácticas culturales de aquellos grupos étnicos “no contemporáneos” que también participan de la modernidad y la viven a su modo— plantean modificaciones sustantivas, tanto a las formas institucionales de organización del Estado, como a los criterios identitarios —por ejemplo, al mestizaje como discurso del poder— de pertenencia a la nación.

El estudio de UCAC sobre las representaciones sociales afirma con cierta cautela que la nación no significa lo mismo para todos; que puede connotar diferentes cosas, dependiendo de quién plantee la problemática y cómo lo haga. Así, “la nación adquiere una connotación determinada en el discurso reivindicativo étnico según se trate de la región andina o de los pueblos indígenas del oriente” (2005: 19). De igual manera, diferentes son también los discursos que, sobre esta temática, plantean las regiones autonómicas y los movimientos sociales cuando se refieren a la soberanía y al empleo de los recursos naturales.

Al puntualizar que toda nación es el proceso de modernización que adecua las sociedades a la “forma Estado” y al discurso del nacionalismo (2005: 31), el estudio de la UCAC pone en evidencia que dicha concepción del Estado-nación está hoy en crisis. Su debilitamiento se debe a procesos que, vinculados a la

² Los conceptos “frontera dura” y “frontera blanda” han sido teorizados por el historiador Prasenjit Duara (1995: 151-177). Duara explora los discursos que disputan el sentido de la nación. Fuertemente influenciado por el desconstruccionismo, Duara afirma que las tesis de Gellner y de Anderson se desentienden injustamente de las comunidades políticas premodernas. Duara propone estudiar las comunidades nacionales como relaciones fundadas en inclusiones y en exclusiones. ¿Cuándo es que las fronteras blandas se transforman en fronteras duras? Para Duara, el endurecimiento tiene lugar cuando las comunidades aceptan el discurso dominante que establece quiénes están dentro de la nación y quiénes son los excluidos.

globalización, propiciaron tanto el fortalecimiento de identidades particulares, como el surgimiento de demandas autonomistas y/o separatistas en todos los países donde coexisten diversos grupos étnicos y religiosos. En América Latina, particularmente en Bolivia, el debate relativo a la viabilidad del Estado-nación ha sido nuevamente planteado por los pueblos y naciones originarias que cuestionan que dicho Estado sea una lograda comunidad jurídica y política, capaz de producir la ansiada integración social. Observa el estudio sobre las representaciones que “la crítica del carácter excluyente y homogeneizante del Estado-nación ha dado paso a la formulación de propuestas de un nuevo pacto entre pueblos indígenas y Estado” (2005: 31), habiendo sido éste uno de los temas más importantes de la controvertida Asamblea Constituyente del año 2006, cuyos resultados en torno a las demandas autonómicas de las regiones y de los pueblos originarios fueron intensamente debatidos.

No es simplemente circunstancial que el estudio de la UCAC ubique la raíz del conflicto en las “distintas concepciones de nación, entre las cuales se perciben dos definiciones predominantes que influyen en los discursos políticos contemporáneos: nación cívica y nación étnica” (2005: 31).

Puesto que vienen de tradiciones diferentes —la nación cívica corresponde al modelo voluntarista francés, mientras que la étnica viene del modelo organicista alemán— los propios politólogos parecen no estar de acuerdo sobre cuál de los dos tipos de nación debería primar en el análisis. La nación cívica acentúa la construcción de la “comunidad imaginada” (observada críticamente en el Capítulo 1), la novedad introducida por los medios de comunicación, y el cambio geo-espacial que se experimenta con el transcurso del tiempo y que da lugar al historicismo, es decir, al pensamiento desarrollista. Por el contrario, la nación étnica bucea en tradiciones (a veces se las tilda de situaciones “preexistentes”) que obligan a pensar la nación desde un “genio étnico-genealógico organicista que remite a la comunidad ancestral respetuosa de la sangre y la lengua” (2005: 32).

Como se ve, resulta imposible pensar que ambas concepciones se hubiesen podido complementar, que ambas hubiesen coincidido en construir el Estado-nación; que tanto la organización de la comunidad moderna de ciudadanos, fundada en normativas vinculantes; como la de la comunidad cultural, asentada en el lenguaje, la educación y la religión, hubiesen aunado esfuerzos en pos del bien común. La realidad, sin embargo, terminó siendo diferente y la búsqueda de la ecuación entre ambas resultó ser infructuosa. El enfrentamiento dio lugar al conflicto temporal y espacial que es el tema central de este capítulo.

Es obvio que toda manera de ver el mundo tiene que hacerse en tiempo y espacio, que no existe espacio fuera del tiempo, ni tiempo sin espacio. Sin embargo, argumento en este capítulo, que la “espacialización del tiempo”, es decir, la revisión del Estado, hoy llevada a cabo por historiadores y cientistas sociales, privilegia la “territorialidad” de lo cívico por sobre el análisis de aquellas tradiciones étnicas que se ubican en registros temporales diferentes, es decir, no coetáneos. Me interesa explorar la creciente inclinación postmoderna por lograr que el territorio “fluya” sin que se tenga que poner atención en “atajos” temporales tan importantes como los que Ernst Bloch ([1918] 2000) y Reinhart Koselleck (2004) teorizan bajo la noción de la “contemporaneidad de lo no contemporáneo”.

Al propio tiempo en que coincido con los estudios que analizan el movimiento que se da entre fronteras espacio-temporales que parecen ser “porosas”, me preocupa que se deje de lado el asunto de la temporalidad, cuyo relativo abandono, y su supeditación a la reflexión sobre el espacio, no deja de repercutir en el análisis sociológico e historiográfico. En otras palabras, el giro espacial que, a propósito de la “refundación” de la nación, están dando algunas investigaciones recientes, tiene que ver con la creciente importancia adquirida por los movimientos migratorios. Este acontecimiento social me lleva a pensar que la “espacialización del tiempo” (Harootunian, 2005), relacionada con la crítica de las principales categorías del Estado-nación (cultura,

civilización, modernidad), oscurece las asincronías temporales que, con igual fuerza, plantean las migraciones sociales a partir de las cuales se repiensa también lo espacial.

Si la relación entre el espacio y el tiempo debiera ser de capital importancia para quienes buscan darle un sentido equilibrado a la realidad (Harootunian, 2005), me parece que todo esfuerzo analítico terminará siendo infructuoso si no contempla lo que Bloch describió como:

el elemento objetivamente no contemporáneo (...) de viejas circunstancias y formas de producción, de viejas superestructuras que son distantes y ajenas al presente (...) de diferentes temporalidades que vienen de un pasado que no ha sido resuelto en sentido capitalista (Bloch, 2000: 108).

Creo también importante considerar para el análisis lo que el mismo Bloch afirma sobre la historia:

la historia no es una entidad que avanza en línea recta, ni tiene al capitalismo como etapa final resolutoria de las etapas previas; es, por el contrario, una entidad polirítmica y multiespacial, con atajos no dominados, resueltos o revelados (Bloch, 2000: 62).

Aunque este criterio no parece ser compartido por muchos historiadores y cientistas políticos, se debe enfatizar, sin embargo, que no es lo mismo iniciar el debate de la construcción nacional desde lo cívico, que hacerlo desde lo étnico. Entrar en el tema obliga a ver con mayor detalle el conflicto entre ambos conceptos.

1. Las dos caras de la nación

Como observara el estudio de la UCAC, la nación cívica y la nación étnica son entidades que, al oponerse entre sí, pesan sustancialmente en el desarrollo del nacionalismo. Anthony Smith

(1981) y Benedict Anderson (1983) coinciden en que los dos tipos de nación no siguen el mismo derrotero. Smith se apega mucho más al pasado, al hecho de que las tradiciones étnicas continúan actuando en el presente, mientras que Anderson, siguiendo la lógica de su comunidad imaginada, se desentien- de de las tradiciones pasadas que nada tienen que ver con los medios de comunicación y con el rol modernizador del Estado (Calhoun, 2007: 28).

La nación cívica se funda en la lealtad que los individuos, trans- formados en ciudadanos, sienten por el Estado-nación. Para lo cívico, el Estado-nación es íntegramente político. Inclinado ha- cia la corriente liberal, lo cívico considera que el nacionalismo es todo menos pasado enraizado en la retórica de etnicidades preexistentes (Calhoun, 2007: 53). Inventada por la Revolución Francesa, la nación cívica se asienta, pues, en la noción de ciu- dadanía que, amparada en la igualdad de los hombres, procla- ma la soberanía del pueblo en todo el territorio patrio como la única forma de legitimación del poder. De este modo, la nación se convierte en una concepción voluntarista, en un “contrato electivo cívico-territorial que conduce al Estado-nación y que supone una sociedad civil, un pueblo de ciudadanos, libertad e individualismo” (UCAC, 2005: 31-32).

Benjamin describió la característica temporal de la nación cívica como el tiempo “vacío y homogéneo de la modernidad” (Ben- jamin, 1973: 187). Reinhart Koselleck también la exploró como tiempo histórico, es decir, como “horizonte de expectativas” que asimila y subordina el pasado y el presente al futuro utópico que nunca llega porque siempre está en construcción. De esta mane- ra, la temporalidad roba al presente la posibilidad de que pueda ser experimentado como presente, transformándose éste en una prognosis racional de posibilidades finitas que se van tejiendo poco a poco (Koselleck, 2004: 18).

Puesto que la filosofía del progreso orienta la temporalidad de la nación cívica, ésta se vuelve una predicción racional que

elimina todo pasado asociado con tradiciones ancestrales que quedan fuera del alcance de la conciencia histórica. En tanto que la prognosis obliga a que el pasado y el presente se integren al futuro, éste trasciende necesariamente el espacio natural del tiempo, obligando a que el presente solamente pueda ser captado mediante el esfuerzo mental que implica la construcción de la filosofía de la historia (Koselleck, 2004: 21-24). En este tiempo homogéneo, los acontecimientos se vuelven una secuencia cronológicamente medible, irreversible, guiada por el “antes” y el “después”, el “pre” y el “post”, que ordenan los acontecimientos históricos y los distinguen de los meros incidentes circunstanciales. Es de suponer que estos últimos incluyen los fenómenos que no pueden ser medidos por la historia porque son fragmentos del pasado imposibles de ser racionalmente categorizados. Organizada la secuencia temporal de los acontecimientos, es lo cronológico que se subordina a lo histórico, y no lo inverso.

La apertura de este “horizonte de expectativas” es pues la característica espacio-temporal más importante de la nación cívica. Ella se opone totalmente a la naturaleza fragmentada de la nación étnica, cuya esencia no puede ser captada por la noción de progreso. Nacida en el seno del romanticismo alemán, la nación étnica es un concepto organicista que resalta la cultura —la lengua, la sangre y la tierra— como el fundamento de la nacionalidad.

Desde que Hans Kohn (1944) opuso abiertamente la nación étnica a la nación cívica, el concepto de nacionalidad étnica terminó siendo considerado, por buena parte de los especialistas en la materia, opuesto al liberalismo ilustrado³. Más específicamente, dicho concepto fue considerado como un atentado a la posibilidad de construir una humanidad unificada. Dicha unificación

³ Hans Kohn fue la fuente más importante tanto de la oposición interpuesta por el nacionalismo cívico al nacionalismo étnico, como de la oposición de lo occidental a la versión oriental de la modernidad. Su *Idea of Nationalism* (1944) está muy bien explorada en el libro de Craig Calhoun (2007).

significa que el nacionalismo no debe ser tenido por enemigo del cosmopolitismo, sino por importante elemento mediador entre la individualidad local y la ciudadanía global (Calhoun, 2007: 124). De esta manera, lo cívico termina siendo una manera de expresar la emancipación del individuo, su liberación de viejas ataduras arcaicas, y su posibilidad de construir una comunidad vinculada por intereses intelectuales antes que por lazos tribales. De esta manera, el nacionalismo cívico se distingue de la nacionalidad étnica porque no es la extensión natural de la nacionalidad, sino su transformación, a través de las nociones de soberanía y de participación popular.

Se puede apreciar que nación cívica y nación étnica son conceptos diferentes, históricamente diferenciados. Para Boaventura de Souza Santos “el primero es el concepto liberal que hace referencia a la coincidencia entre nación y Estado” (2007: 31). Habría que añadir que la nación cívica reconoce la existencia de las distintas nacionalidades como una suerte de multiculturalismo incluyente (Walsh, 2009: 118) que no tiene el peso ni la fuerza necesarios como para construir la nación. Espacial antes que temporal, la nación cívica está claramente planteada, en el caso boliviano, por los escritos del politólogo cruceño Isaac Sandoval, quien afirma que:

...simplemente el país seguirá como Dios lo creó hace siglos, dando lugar en su territorio a la existencia de una población de seres racionales que, en su relación humano-espacial viven bajo normas de convivencia civilizada y formas de organización política (Sandoval, 2007: 112).

La segunda tradición, la nación étnica, mucho más comunitaria que la primera, obliga hoy a refundar el Estado moderno. En efecto, ella conlleva el reconocimiento de las estructuras pre-coloniales que se reconstruyen en el presente (Walsh, 2009: 115). Al cuestionar la idea de la nación como una “comunidad imaginada”, la nación étnica se apropia del concepto de auto-determinación para proponer la reconstrucción de las naciones

originarias y la transformación del Estado de acuerdo con un modelo endógeno, un modelo indígena. Hoy en día, la nación comunitaria tiende más a repensar el Estado que a ser pensada por él. Su apuesta por la plurinacionalidad no se restringe al reconocimiento del multiculturalismo, de lo “pluri-multi”, sino que se vincula con una realidad plural, diversa, a la que busca articular (Zegada, Tórrez y Salinas, 2007: 20).

En suma, las concepciones de nación cívica y de nación étnica deben ser consideradas como dimensiones problemáticas de un mismo fenómeno: la construcción del Estado-nación. La búsqueda de una ecuación entre ambas nociones, entre, por una parte, la nación como una comunidad política de ciudadanos, y, por otra, la nación como una mezcla de culturas, fue en el pasado, y sigue siendo hoy, una lucha constante en el imaginario político de las sociedades latinoamericanas. Ello se da particularmente en aquellas que fueron objeto del “colonialismo interno” —la modernidad cedió ante una serie de prejuicios raciales que sirvieron para justificar la dominación de las élites sobre la población indígena— no superado durante los siglos XIX y XX. En estos casos, tanto la idea de nación cívica, como la de nación étnica, fueron asumidas parcialmente por las élites locales. Apegadas a la “contemporaneidad no contemporánea” de una población étnicamente poco equilibrada, las élites locales no construyeron Estados-nación unificados. Lo que hicieron fue construir proyectos de dominación que, sin ser hegemónicos en el sentido gramsciano del término, fueron discursos de dominación. En el mejor de los casos, estos discursos dominantes se apropiaron de los valores culturales de los pueblos originarios, a los que negaron, durante la primera mitad del siglo XX, el derecho a la ciudadanía.

Tanto en los estudios de Eric Hobsbawm (1990), como en los de Benedict Anderson en torno a la comunidad imaginada, la nación moderna se organiza como una única “comunidad de individuos”, liberada de pasados y de tradiciones que la conflictúan. La “comunidad imaginada” supuestamente supera la oposición

entre lo cívico y lo étnico. Nuevo y soberano sujeto de la historia, la nación se vuelve, en el criterio de Anderson, una fuerza moral capaz de superar las limitaciones de los reinos dinásticos y de la comunidad religiosa. Ambos sólo habrían logrado una representación incompleta, parcial, de la sociedad, porque le negaron al pueblo su participación. Gracias al nacionalismo, a la construcción de nuevas fronteras de representación ciudadana, la nación se vuelve una unidad capaz de integrar la voluntad popular. Por ello, el nacionalismo, la narrativa más importante de la modernidad ciudadana, legitima el desenvolvimiento del pueblo, de la “comunidad de individuos”, dentro del marco territorial que el Estado-nación organiza y controla, siguiendo las reglas establecidas por la democracia representativa.

Hoy en día, se percibe, sin embargo, la necesidad de ir “más allá”, de superar la naturaleza dura, fija y homogénea de este Estado-nación. De este modo, surgen argumentos nuevos, posicionamientos ideológicos y discursivos de diversa índole (postmodernos, postcoloniales, etc.) que cuestionan la rigidez de las fronteras construidas por el nacionalismo, la moderna narrativa reguladora de la historia. Al contrarrestar esta fijeza con la naturaleza mucho más fluida y cambiante de las múltiples identidades que viven dentro de la nación —hoy día empleamos los términos de la “nación plural”, de la “plurinacionalidad”—, la tarea de extraer al Estado-nación de las “fronteras duras” de la modernidad es una posibilidad que, aunque necesaria, no deja de ser problemática. Como elaboraré más adelante, las soluciones postmodernas no logran el equilibrio necesario entre las categorías de tiempo y espacio, sino que dan lugar a la “espacialización del tiempo”, es decir, a que la noción de espacio domine la de tiempo. Me parece que este dominio de lo espacial sobre lo temporal, este desequilibrio espacio-temporal, abre nuevamente el viejo dilema entre lo cívico y lo étnico.

Ahora bien, pensar la nación como el sujeto colectivo de una comunidad que no está atada a ningún tipo de identidad “pre-existente” a su constitución, que vive exclusivamente en el

tiempo de la modernidad, es una manera de ver las cosas. Esta opción, más cercana a lo cívico que a lo étnico, debe ser juzgada teniendo en cuenta la opción opuesta, es decir, aquélla que sale del marco temporal de la modernidad y recupera la “distancia” de las identidades que vienen del pasado. Éstas antagonizan con la mirada de la modernidad que las niega, que las pospone, que las ubica en el “mañana”. El choque es agudo porque ambas visiones pretenden “refundar” la nación. Las identidades “preexistentes”, sin embargo, parten de un lugar de enunciación diferente porque cuestionan radicalmente el criterio de unidad que subyace a toda mirada que proviene exclusivamente de la modernidad. Y este choque entre ambas visiones da lugar a preguntas que renuevan el dilema entre lo cívico y lo étnico: ¿son las identidades rechazadas una fuerza motriz de la historia que tiene la capacidad de imponerse a la racionalidad modernizadora?; ¿es suficiente argumentar la pertenencia a un núcleo o “sentido común” para disipar fragmentos que existen alejados de la lógica cohesionadora de la realidad?

Afirma el ya citado estudio de UCAC que, en el caso boliviano, tanto la nación cívica, como la nación étnica, fueron asumidas por élites que no pudieron construir proyectos hegemónicos de “cultura nacional”⁴. Las élites debieron entonces reducir sus aspiraciones. De este modo, construyeron el Estado-nación sujeto a discursos de dominación que “confluían en la negociación de los valores culturales de los pueblos indígenas o en la exclusión de la mayoría de la población respecto a los derechos de ciudadanía” (UCAC, 2005: 32). Si la nación cívica fue un proyecto limitado a la expansión burocrática del Estado, sin la correspondiente ampliación de los derechos de ciudadanía, la nación étnica también fue elitista porque buscó incorporar al indio bajo un idealismo abstracto que negó a éste en lo concreto. Así, la nación étnica pretendió ser modelada bajo el proyecto de una

⁴ El concepto de “cultura nacional” (lo vimos en anteriores capítulos) está ligado a la construcción cívica de la nación. Al respecto, ver el libro de Calhoun (2007).

nación mestiza —es el caso de Franz Tamayo, quien dio lugar a la corriente “mística de la tierra” (Francovich, 1956)— promovida mediante propuestas pedagógicas y culturales de “corte civilizatorio”.

Las tensiones entre lo cívico y lo étnico se mitigaron con el “nacionalismo revolucionario”, surgido en la década de 1940 y sostenido ideológico de la Revolución democrático burguesa de 1952. El “nacionalismo revolucionario” fue el proyecto boliviano más cercano a la construcción de una “cultura nacional” y a la incorporación del pueblo a la esfera política. Sin embargo, este intento de superar las diferencias entre lo cívico y lo étnico —Lacan hablaría de una problemática “sutura” que evade “lo Real”— no fue exitoso, como bien observan los investigadores de UCAC, “bajo parámetros ciudadanos, sino, más bien, corporativos, y la diversidad étnica pretendió ser superada mediante el mestizaje” (UCAC, 2005: 32-33).

Para la práctica homogeneizadora del “nacionalismo revolucionario”, que redujo la compleja realidad a una cuestionable unidad, la nación cívica, sometida a la presión del corporativismo del Estado, no se consolidó. La nación étnica quedó postergada, sustituida por una cultura estatal férrea, autoritaria. Cuestionada hoy en día la supuesta unidad nacional, la “sutura” llevada a cabo por el nacionalismo vuelve hoy a abrirse, a mostrar la “herida”. De este modo, nuevas demandas de ciudadanización, provenientes de los procesos migratorios internos de las últimas décadas, de la construcción de complejos asentamientos urbanos, así como las reivindicaciones étnicas asumidas por los movimientos sociales, construyen esa “otredad” que pone en evidencia las limitaciones de la nación concebida como comunidad homogénea⁵.

⁵ Para el análisis del desarrollo de lo nacional en Bolivia, ver René Zavaleta Mercado (1986) y los trabajos colectivos de *Comuna*, particularmente los de Álvaro García Linera y Luis Tapia (2005).

Al no haber desaparecido la oposición entre nación cívica y nación étnica, al haberse tornado más complejo el conflicto, se ha visto también recrudecer la tendencia que afirma el carácter homogéneo de la nación. Lo propio ocurre con el discurso del mestizaje. Lamentablemente, dicho conflicto entre lo cívico y lo étnico tiene un hondo prejuicio racial porque muestra que los viejos atavismos biológicos no se han ido del todo, habiendo vuelto con el argumento cívico del presente. Vuelve, pues, la oposición que, superada por el nacionalismo sólo en apariencia, obliga a que presenciemos el conflicto traumático de naturaleza etno-cultural —lo “Real” en Lacan— del que no nos podemos sustraer. Es algo que “preexiste” al Estado-nación y que lo acecha con violencia y sin compasión.

Para los que, como Hobsbawm, creen que la nación es pura modernidad, y parten exclusivamente del nacionalismo revolucionario, de su discurso integrador, resulta falso ampliar el panorama a otros momentos constitutivos de la nacionalidad. Se niega, por ejemplo, la posibilidad de estudiar el conflicto desde los albores del siglo XX y se descalifica la posibilidad de incluir la alta cultura letrada —la novela y el ensayo— en el análisis. De esta manera, se menosprecia la estética política y se olvida que ella es otro campo de investigación del tema de la nación. El estudio del punto de vista estético revela que no tiene sentido hablar de la construcción de la nación si se la desliga de su relación con la noción de raza, es decir, si se olvida el punto de vista de la élite criolla de principios del siglo XX. Dicho de otro modo: no es lo mismo estudiar la construcción de la nación desde una élite que plantea el conflicto entre lo cívico y lo étnico, que mete el dedo en la llaga cuando revela los hondos prejuicios raciales sobre los que se construye la nación, que hacerlo a partir de los ideólogos relacionados con la contraélite de la Revolución de 1952. Estos ideólogos oscurecieron el debate racial y prefirieron, con justificable sentido práctico, acentuar la necesidad de construir lo popular como el principal argumento cohesionador de la nación.

Como se ve, no tiene hoy el mismo significado “refundar” la nación desde el conflicto étnico de larga data, puesto en evidencia por la alta cultura letrada de narradores y de ensayistas, que hacerlo desde la Revolución de 1952. Los epígonos de la Revolución, que declaran el conflicto étnico resuelto, dedican su tiempo al análisis de las matrices institucionales, territoriales y culturales del poder del Estado. En tal sentido, no tiene el mismo peso abordar la nación desde la estética del indigenismo, detenida en el análisis de la naturaleza fragmentada de las culturas originarias, que hacerlo desde la perspectiva del nacionalismo. Éste plantea el crecimiento de la ciudadanía, no el retraso que significa ocuparse de lo “preexistente”. Sin embargo, la “otredad”, lo no resuelto al interior de la cultura ciudadana, sigue dando lugar a acaloradas discusiones en torno al tema racial. El mestizaje, por ejemplo, sigue siendo un tema de la realidad, del cual no todos tienen la misma opinión: para unos, sigue siendo el acontecimiento cohesionador de la nación; para otros, debe ser superado por el análisis de las múltiples identidades, análisis que implica una teorización diferente de la nación.

Es indudable que los marcos demasiado estrechos del nacionalismo deben ser superados. Cómo lograrlo es, sin embargo, un dilema que está lejos de ser resuelto. Ello obliga a ver la historia no como algo que está ya establecido, sino como el conflicto que se da entre las diferentes maneras espacio-temporales de percibir la nación. Para teóricos como Prasenjit Duara, se trata de “recuperar la historia de la ideología del Estado-nación” (Duara 1995, 152), es decir, del marco que la retiene prisionera y que no le permite ver la ambivalente naturaleza de lo actual, a caballo entre lo nuevo y lo viejo. Hablo, pues, de “la historia de las múltiples historias” que contiene el presente. El estudio de UCAC se refiere a la necesidad de pensar la “nación plural” (UCAC, 2005: 33). No me queda suficientemente claro, sin embargo, cómo proceder con subjetividades que entrelazan el pasado, el “tiempo del otro”, con el presente, y que viven el conflicto espacio-temporal.

De Kedourie ([1960]1993) a Gellner (1983), hay muchos autores que aconsejan dejar de lado el tema de las identidades ancladas en el pasado⁶. Paradójicamente, este consejo no aminora el hecho de que existen formas encontradas de percibir la nación.

⁶ La de Ernest Gellner es una teoría decididamente moderna porque afirma que el nacionalismo inventa naciones, más que cualquier otra vía. La intuición fundamental de Gellner fue que el nacionalismo no es un efecto de la nación, sino su esencia. Su enfoque acentúa desproporcionadamente el progreso, el desarrollo. Gellner creyó que la filosofía moderna trataba “realmente” de la industrialización, del impacto del futuro sobre la vida humana. Su teoría, que ejerce influencia en los diagnósticos desarrollistas, presta invariablemente mayor atención a los factores de progreso que a la “materia prima” misma, es decir, a las masas campesinas que experimentan el cambio.

Contrapuesta a la de Gellner, la teoría de Anthony Smith (1981) postula que esta “materia prima” jugó un papel mucho mayor en la génesis del nacionalismo de lo que consiente la teoría gellneriana. A partir de las etnicidades preexistentes, el tipo de elaboración que realiza el nacionalismo moderno no es una creación *ex nihilo*, sino una reformulación determinada por parámetros concretos de ese pasado que no se quiere reconocer. Smith insiste en que el nacionalismo sería inútil si no se apelara a esta comunidad étnica preexistente, lo que contrasta con la posición más constructivista de Gellner.

Si, para Gellner, el nacionalismo y las naciones no existían antes de las revoluciones norteamericana y francesa —consideraba que no había espacio para éstos en las sociedades agrarias premodernas—, para Anthony Smith la mirada “cívica” de Gellner dejaba en el limbo los elementos culturales, étnicos y sociales del nacionalismo. En el criterio de Smith, Gellner no se daba cuenta de la importancia que tiene la prioridad temporal de lo étnico. Incluso en los casos de Inglaterra, de Francia o de la España del siglo XVI, la unidad étnica fue un factor importante (no el único) para la construcción de estados fuertes, con múltiples identidades. Para la nación étnica, teorizada por Smith, la unidad no implica en absoluto la homogeneidad.

De igual modo, la ideología del nacionalismo no debe confundirse con el concepto de nación. Los nacionalismos pueden ser seculares, pero la nación, su objeto de estudio, es religiosa: una comunión sagrada del pueblo.

Tarde vio Gellner la fuerza de lo étnico. En *Conditions of liberty* (1994), observa con aprensión que, dado el colapso del socialismo, las fuerzas de la sociedad civil se organizan más lentamente, en contraste con el sentimiento del nacionalismo étnico que le parece hoy preparado para la movilización.

Afirmar, como Prasenjit Duara (160) hace, que la historicidad es ambivalente, ayuda a observar una auténtica aporía en el pensamiento de quienes cuestionan el peso de lo “preexistente”: si el pueblo estuvo presente en la historia desde siempre, incluso antes de que existiese el Estado-nación, ¿qué derecho tiene la nación moderna para postularse como la única, legítima, forma de representar la relación entre el pueblo y la nación? No hay duda de que el pensamiento nacionalista ha hecho enormes aportes teóricos y prácticos, pero no ha logrado controlar completamente el sentido histórico de la nación. El significado real es que esta aporía genera nuevas e inéditas posibilidades de relacionar al pueblo con la nación. Prasenjit Duara sugiere que una mirada más compleja de la historia tiene que ver con el hecho de que, por arcaicas que parezcan, las “ruinas” del pasado adoptan nuevas formas en el presente (Duara, 1995: 161). Así, el estudio de Duara sugiere que si el pasado es formado en el presente, éste es también herencia del pasado, Ambos, pasado y presente, se iluminan mutuamente, conformando una relación dialéctica que no culmina en ninguna *Aufhebung*, es decir, en ninguna visión de futuro, en ninguna utopía que los sintetice y los supere.

Pensada desde la existencia de una “desincronización”, que “acelera” los acontecimientos históricos, así como también los “retrasa” —estudiaré estos aspectos más tarde, cuando aborde el tema de la “cronopolítica”—, la dialéctica entre el pasado y el presente subvierte la concepción postmoderna del Estado-nación. Considero que esta concepción postmoderna del Estado-

En realidad, no se requiere ninguna apología de lo “preexistente” para dudar de si somos modernos como creía la teoría de Gellner. Me parece que Anthony Smith observa más de cerca (y, en cierto sentido, con mayor respeto) los mecanismos parcialmente escondidos de la transición de la sociedad “tradicional” a la contemporánea.

Los aspectos relacionados con la teoría de Gellner pueden ser consultados en el libro editado por John A. Hall, *Estado y nación. Ernest Gellner y la teoría del nacionalismo* (2000). Para un análisis detallado de la defensa de lo “preexistente”, ver el estudio de Smith, *Nacional Identity* (1991) y su artículo “Nationalism in Early Modern Europe” (2005).

nación guía el reciente Informe del Proyecto de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), publicado como *El estado del Estado en Bolivia. Informe nacional sobre desarrollo humano 2007*⁷. El diálogo con este Informe me permitirá observar críticamente el planteamiento espacializador de lo temporal.

2. El Estado con “huecos”⁸

Rico en temas, *El estado del Estado en Bolivia* aconseja no ahondar en pasados que conflictúan y ponen en riesgo lo que se describe como la construcción gradual, paulatina, del “sentido común” de la nación. El Informe plantea la necesidad de desmontar dos imaginarios “polarizantes” que impiden la construcción del “sentido común”: en primer lugar, el imaginario que “supone que existen identidades, compromisos y tradiciones sociales y étnicas ‘preexistentes’, que no dan mucho campo para la deliberación o negociación democrática” (PNUD, 2007: 31). Efectivamente, en tal visión:

lo que está en juego es la hegemonía social de una facción ‘preexistente’ sobre otra. Esta lectura, cercana al esencialismo étnico y social, ocurre en Occidente y Oriente, entre clases populares y clases altas, entre mestizos y pueblos indígenas (2007: 31).

⁷ El informe reúne el trabajo de varios investigadores bajo la coordinación de George Gray Molina. Para los efectos de mi trabajo, me concentro en la “Sinopsis”, así como en el Capítulo 1 (“El Estado al centro del cambio”) y el Capítulo 6 (“Un Estado para el sentido común”).

⁸ Este “Estado con huecos” es elucubrado por Guillermo O’Donnell (1999), quien recupera la crítica latinoamericana a la concepción demasiado homogénea, “que no tiene suficiente espacio como para hablar de los intersticios entre movimientos sociales y constitucionalismo, áreas grises donde abundan el particularismo corporativo y el comunitarismo indígena y que dibujan un ‘estado con huecos’ que se va llenando de maneras disímiles, a veces contestatarias”. Una reflexión provechosa en torno al tema se halla en el excelente trabajo de George Gray Molina, “Estado como modus vivendi” (2005).

El Estado debería también sortear otro imaginario “polarizante”: el argumento de que “el Estado y la sociedad boliviana están ‘inconclusos’, ‘incompletos’ o ‘faltos de algo’”. Al refutar dicho argumento, se afirma que “el Estado y la sociedad boliviana no están inconclusos ni incompletos ni faltos de nada” (2007: 32).

El Informe observa apropiadamente que la nación es una entidad compleja de:

múltiples identidades que conviven en la sociedad boliviana y que no desembocan en salidas únicas ni en esencialismos forzados. La historia boliviana muestra de manera conclusiva que no existe una nación única, homogénea y avasalladora en Bolivia. Emerge, más bien, una nación plural, heterogénea y contingente en continuo proceso de construcción (2007: 31).

El “continuo proceso de construcción” que el Informe enfatiza tiene mayor peso espacial que temporal. El Informe hace hincapié en el hecho de que es más cómodo desplazarse entre fronteras espaciales, que hacerlo desde temporalidades que son mucho más difíciles de detectar y que son subalternizadas en el análisis. En este sentido, el tiempo no es pensado con igual detenimiento cuando se trata de describir el “continuo proceso de construcción” de la nación. En otras palabras, no es una mera coincidencia que el análisis histórico y social lleve a cabo lo que llamé, siguiendo a Harry Harootunian, una “espacialización del tiempo” (Harootunian, 2005). En consecuencia, me concentraré en aquellos aspectos del informe que enfatizan lo geo-espacial, y que relacionan dicha dimensión con la construcción de la “plurinación”.

Cuando analiza lo diaspórico, lo migrante, *El estado del Estado en Bolivia* se ocupa primordialmente del espacio en el que interactúan los nuevos actores sociales. En efecto,

los actores centrales de este ‘sentido común’ son miles de actores productivos de la economía popular, familias migrantes que portan nuevas identidades interculturales y élites sociales y políticas emergentes que construyen poder desde nuevos espacios (PNUD, 2007: 29).

La cita acentúa el movimiento de los nuevos actores sociales, migrantes que se desplazan de un lugar a otro, que cambian de lugar, pero cuyo movimiento parece no haber sido afectado por la presencia de tiempos contrastantes y en conflicto. El informe del PNUD, que afirma haber obtenido sus datos de la cotidianidad, no repara suficientemente en el hecho de que todo espacio cotidiano es generador de desigualdades. Es una forma cultural que comparte con la modernidad la experiencia desniveladora del capitalismo (Lefebvre, 1995). “Espacio social” es, pues, una categoría que combina, que relaciona el lugar fijo con la temporalidad. Esta temporalidad es el complejo proceso de producción de sentidos que, relacionado con el espacio en el que tiene lugar, combina la asincronicidad, la “desincronización”, de lo lineal con lo cíclico. Así, no existe espacio social que deje de generar diferentes tiempos, diferentes velocidades expresadas en contrastantes prácticas económicas y culturales. Debido a ello, la producción del “espacio social” debe ser también teorizada como una producción de tiempos desiguales, de contemporaneidades no contemporáneas, creadas tanto internamente, es decir, dentro del “nuevo espacio”, como fuera de él, es decir, en su relacionamiento con otros espacios. De este modo, la anterior cita de *El estado del Estado en Bolivia* es indicativa de cómo el Informe aparta, desde las primeras páginas, cualquier asimetría temporal disonante que confluiera el “sentido común”.

Puesto que el desequilibrio espacio-temporal no parece ser un tema que preocupe al PNUD, el giro espacial de su Informe —se ocupa de teorizar temas relacionados con el territorio, con espacios de gobierno regional y local, con “huecos” que no pueden ser “llenados” con estabilidad moderna— se dedica a registrar

los cambios experimentados por la modernidad, por el movimiento de las periferias hacia un nuevo centro: el “núcleo” el “sentido común”. Como vengo afirmando, este movimiento deja inexplorado el equilibrio espacio-temporal porque cede el peso de su argumento al espacio. Ello impide mostrar las diferentes temporalidades que son producidas por el sistema económico del capitalismo. Éste las esconde en su proceso lineal, acumulativo, que se concibe irreversible, sin alteraciones temporales que lo sorprendan.

Al negar el pasado de aquellas identidades que tienen un ingreso desigual en la modernidad, al declarar inútil lo “preexistente”, el Informe del PNUD determina quién va delante y quién detrás en este proceso de producción de sentidos que, en realidad, no ha dejado de seguir siendo influenciado por el sistema clasificatorio de la modernidad.

Weberiano en muchos de los temas analizados, el Informe argumenta en pro de “fines y valores comunes” capaces de aglutinar y paliar las diferencias. Permanecen, además, los fundamentos homogeneizadores del Estado liberal modernizador, de índole multiculturalista. En este sentido, el PNUD ejercita una estrategia interesante en torno a la descolonización: la reconoce, pero la aísla como una crítica entre otras, considerándola demasiado polarizante como para lograr el ansiado “sentido común”. Por ello, el reconocimiento y la inclusión de la otredad simplifica el problema del colonialismo. Como observa Catherine Walsh, proseguir con las estructuras sociales establecidas y

pretender extraer un ‘sentido común’ como algo naturalizado y con verdades que no tienen que entrar en debate o cuestión, es pasar por alto, o por lo menos simplificar, el problema colonial y civilizatorio (Walsh, 2009: 91).

De esta manera, lo colonial y lo excluyente quedan en el Informe como simples enunciados. Agrega Walsh que si:

el deseo por evitar conflictos que fácilmente pueden terminar en una guerra civil podría ser laudable, no se puede descartar la posibilidad de que existan otros intereses de por medio. . . los mismos que son parte de un modelo manejable de ‘democracia’ y de Estado, sin perder sus hilos con el mercado” (Walsh, 2009: 92).

Añadiré, a las observaciones de Walsh, que abstraer las desiguales temporalidades no es otra cosa que crear un sentido común que fetichiza el espacio, que oculta el tiempo-trabajo que es la subjetividad del migrante. El Informe, por ejemplo, no dice nada a propósito del impacto temporal que el nuevo espacio social produce en el componente laboral relocalizado por el neoliberalismo, como resultado de la debacle del capitalismo de Estado y debido a la clausura de la minería estatal. Abstraído el tiempo de los que migran al “nuevo espacio”, se desconocen los efectos que la reterritorialización del capital produce en la conciencia de los que migran. Dicho de otro modo: privilegiar el espacio desde el cual debe conceptualizarse el nuevo Estado plurinacional es una maniobra ideológica que oculta el tiempo-trabajo que toma construir los nuevos espacios de producción económica y de relacionamiento social. Toda la temporalización de este acontecimiento migratorio queda abstraída y puesta entre paréntesis. El proceso de producción, visto parcialmente por *El estado del Estado en Bolivia*, es un proceso temporal y espacial de construcción de las nuevas identidades. Dicho proceso trae otras sensibilidades que pueden perturbar las certezas del presente porque están atadas a condiciones de producción social que son previas, que vienen de un imaginario complejo, difícil de traducir, como lo vimos en el capítulo anterior, ligado al mundo de la comunidad minera y de la comunidad campesina. ¿Es que actores provenientes de diferentes culturas tienen el mismo “tiempo interior”? ¿Cuáles son los pasados que deben ser reinterpretados en el presente?

Al privilegiar la categoría espacio⁹, *El estado del Estado en Bolivia* no explora con igual cuidado la categoría tiempo. Condensado el tiempo en el espacio, desaparecida la complejidad del espacio social, también se reduce la capacidad para cuestionar el rol que el nuevo poder político juega al interior del sistema capitalista, al interior de la circulación de la mercancía. No se observa con el necesario detenimiento la posibilidad de traducir el pasado al presente o que el pasado se pueda reproducir retroactivamente en el presente. Tratándose de la construcción de sentidos, me parece importante explorar cómo es que una temporalidad diferente, que puede “acelerarse” o “retrasarse” en relación al presente histórico, quiebra las fronteras estables entre el pasado y el presente, el sujeto y el objeto, el interior y el exterior del Estado-nación. De esta manera, el presente no sucede cronológicamente al pasado, sino que ambos, pasado y presente, coexisten como temporalidades desiguales que conflictúan el tiempo histórico de la modernidad.

Liderado por estos nuevos actores sociales, por las élites emergentes que coordinan el “sentido común” de la plurinación, se pone en práctica, para el Informe del PNUD, la capacidad de adaptar el Estado a “un arraigado pluralismo institucional”, compuesto de “identidades locales, regionales, sociales y étnicas” que compensan el hecho de que los bolivianos no logramos “construir un espacio público común de autoridad, legitimidad y soberanía estatal”. Este pluralismo institucional es un espacio diferente, un “abanico de arreglos institucionales” que, desde

⁹ La “espacialización del tiempo” es una forma cultural “fantasmática” que oculta el tiempo pretérito incorporado a su producción. En tensión con la producción sincrónica del espacio, el tiempo es asincrónico: resucita imágenes precapitalistas, preexistentes, que crean conflicto porque contradicen la metáfora espacial de la sociedad en expansión, en desarrollo. Al relacionarse con el espacio en un plano de igualdad, lo espacio-temporal (Harry Harootunian, citando a Henri Levebvre, lo llama “ritmo”) opone a la condensación del tiempo en espacio la expansión de las “contemporaneidades no contemporáneas”. Mostrar la presencia de éstas es ver que el sistema capitalista desincroniza y produce desigualdades.

los siglos XIX y XX, es decir, sin quebrar el tiempo histórico, “dan poder y cualidades semi-estatales a organizaciones sociales indígenas, regionales y locales” (2007: 35). *El estado del Estado en Bolivia* ubica el poder en estos “espacios diferenciados”, de “geometría variable” (2007: 73), que no significan la presencia de un fuerte y homogéneo Estado-nación, sólidamente constituido a través del tiempo, sino de un Estado “con huecos” donde rige el particularismo, el clientelismo, el cacicazgo, y otras formas patrimoniales de hacer política. El Estado “con huecos” rige sobre espacios particularistas, clientelistas y duales que muestran que el Estado no ejerce su soberanía en todo el territorio; tampoco opera bajo reglas que fortalecen la esfera pública y la conformación del Estado de Derecho. Para el PNUD, los “huecos” son:

lugares llenos de política organizada por las regiones, pero que no están normadas por las reglas del Estado de Derecho y de la libre organización y expresión política, sino bajo las del particularismo —el orden del más fuerte— (2007: 35).

Dada la accidentada extensión territorial de su autoridad legal y burocrática, el Estado muestra “huecos” que no pueden ser “llenados” con estabilidad moderna, pero tampoco con “prácticas arcaizantes prerepublicanas”. Afirmado en el sentido común que la sociedad ha organizado con el lento transcurrir de la vida cotidiana, el Estado “con huecos”, más societal que estatal, se desentiende de las asincronías temporales. Arguye el Informe que “el Estado para el sentido común no es ‘una propuesta nueva’ sino una síntesis de lo que ya se piensa, en base a lo que ya se tiene y, por tanto, en lo que ya es posible” (2007: 62). Allanado el problema, simplificado el conflicto temporal, *El estado del Estado en Bolivia* ubica la solución en el proceso de transformación del espacio. Afirma que “la transformación de una estructura poblacional rural, predominantemente agraria, a una sociedad urbana, con una economía mucho más diversificada, caracterizada por la ampliación del sector terciario, dio lugar al surgimiento de nuevos actores económicos”. Luego añade: “la economía

popular es, sin lugar a dudas, una de las transformaciones con mayores implicaciones en la estructura social boliviana de los últimos treinta años” (2007: 62).

El boliviano no sería un Estado disfuncional, fallido, sino un Estado que se va construyendo lentamente, por etapas: un proceso continuo, un “fluido” de construcción social que el informe del PNUD condensa metafóricamente en el “Estado-en-sociedad” (2007: 119). Esta metáfora funciona, en realidad, como un recurso metonímico, un desplazamiento del sentido, una “desterritorialización” que busca superar las totalizaciones fijas, estáticas —por ejemplo, el mestizaje como narrativa de la nación— con esta nueva idea del “fluir del Estado”, proceso continuo que depende del cambio que va experimentando la sociedad a través del tiempo. Se trata de construir un sentido común que se funda en sentidos migratorios que miran hacia adelante sin ocuparse de los atajos históricos producidos por las desigualdades. Así, el Estado-en-sociedad es “un laberinto de tensiones irresueltas que discurren con diferente intensidad a lo largo de la historia boliviana”. Es “un momento especial de nuestra historia en que, sobre la base de un fuerte imaginario de cambio, emerge un nuevo sentido común como cimiento de lo que denominamos la ‘plurinación’ boliviana” (2007: 119).

En el horizonte normativo e institucional de este Estado, que no responde ya a la teleología de la modernidad, está contemplada la “interculturalidad con autonomía”. Como veré a continuación, esta interculturalidad, que reconoce la existencia de desigualdades y de “deudas históricas” coloniales, es “funcional” (Tubino, 2005) e inclusiva, afirmada en “el desarrollo humano para el cambio y las decisiones autónomas de individuos y de colectividades que conforman la plurinación boliviana” (2007: 73). Sin embargo, el análisis de la coexistencia de desigualdades —un tema más temporal que espacial— no puede darse cuando la colectividad queda supeditada a la “comunidad de ciudadanos”, como la concibe el Informe: “el paso de la coexistencia, tolerancia y convivencia entre desiguales a la construcción de

una comunidad de ciudadanos —una comunidad de iguales— es el paso de una concepción multicultural de ciudadanía a una intercultural” (2007: 96).

3. La interculturalidad funcional

Aparecido gracias al colapso y encubrimiento de las diferencias bajo el “sentido común”, el proceso metonímico del Estado-en-sociedad es un “más allá” que administra los conflictos existentes de manera tal que las desigualdades puedan desaparecer y dar lugar a la comunidad ciudadana. En otras palabras, el proceso metonímico pretende que el multiculturalismo, el reconocimiento de las culturas múltiples que existen en el país, logre la profunda interrelación equitativa entre dichas culturas. De este modo, la interculturalidad sería un proceso social y político que tendería a la construcción de sociedades más equitativas, bajo condiciones de vida nuevas y distintas. Habría que decir, sin embargo, que, desde un punto de vista más radical, quedaría conflictuada la relación entre la interculturalidad y lo que el Informe del PNUD entiende por “sentido común”.

El Informe del PNUD se empeña en transformar la multiplicidad en interculturalidad. Para lograrlo, propone la unidad política y administrativa de los departamentos, los municipios y los territorios indígenas autónomos. Esta interculturalidad funcional e integrista del Informe intenta fortalecer no sólo el ejercicio colectivo de los derechos ciudadanos, sino también el debilitado ejercicio individual de la ciudadanía. Habría, pues, que también superar odiosas prácticas cotidianas que “han generado el doble efecto de empoderar a actores colectivos e inferiorizar a los actores individuales” (PNUD, 2007: 39).

De acuerdo con el Informe, los bolivianos seríamos seres que nos resistimos a quedar encasillados en identidades fijas, preexistentes, que nos apartan del “sentido común”. En definitiva, el imaginario de nación que condensa este sentido emergente es la “plurinación” boliviana que, construida desde el pluralismo, reúne a

grupos étnicos y regionales distintos que estarían gobernados por la autoridad de un Estado organizado bajo los postulados de la nueva Constitución. Ésta, nacida del debate en el seno de la Asamblea Constituyente, abriría el camino a la tan ansiada unidad nacional. En suma, no se trata de una nueva propuesta, fundada en un nuevo imaginario, sino de una síntesis integradora de lo que ya se piensa y conoce; de aspiraciones y de cambios que ya están al alcance del pueblo boliviano y de su Estado.

No se puede dejar de reparar en el hecho de que la integración promovida en el Informe tuvo, en el pasado reciente, el grave escollo de la “batalla de imaginarios” que estaba en la base misma del conflicto social. Las sucesivas consultas departamentales, las demandas autonómicas de dirigentes regionales que piden que se lleven a la práctica los estatutos aprobados en sus regiones, han ido atropellando leyes e instituciones, comenzando por la propia Constitución ya derogada. Lo irónico del caso fue que el Poder Ejecutivo se vio obligado a defender la legalidad, las instituciones y la vieja Constitución, admitiendo tácitamente que era el único camino para sostener y cumplir con objetivos postergados al embarcarse en la mismísima dinámica de confrontaciones que había provocado. Ni lentos ni perezosos, los adversarios más regresivos del proyecto de la nueva Constitución Política, nacida en el seno de la Asamblea Constituyente, se han embarcado también en una dinámica parecida que los arrastra a transgredir la legalidad vigente, y a provocar el derrocamiento del actual Gobierno, buscando erigir el suyo, junto con un nuevo orden que se ajustase a sus necesidades.

En Bolivia, los conflictos que la sociedad plantea obligan a repensar críticamente la categoría espacial que domina la construcción del “sentido común”. Los propios grupos, supuestamente integristas, que migran al área urbana, siguen padeciendo discriminación étnica, y, aunque están en proceso de forjar una nueva identidad, no dejan de seguir sufriendo en carne propia el conflicto temporal de la colonización. Ellos tampoco dejan de seguir empeñados en lograr la equitativa distribución de oportunidades,

asentadas en el reconocimiento del esfuerzo y de la capacidad de las personas, lejos de las estigmatizaciones étnicas. En este sentido, el Informe adopta una estrategia ambigua en torno a la descolonización. Aunque la reconoce e incluye, no considera que sea un tema central de debate (Walsh, 2008: 77). El Informe la considera como una crítica más al sistema establecido, sin la suficiente importancia como para dialogar a fondo con ella.

La necesidad de equilibrar el tiempo con el espacio me lleva a preguntar si la descolonización es compatible con la noción de “desarrollo humano”, discurso promovido por organismos internacionales y muchas veces asumido por las instituciones del Estado. Se sabe que un nuevo paradigma de desarrollo humano integral y sostenible emerge hoy en torno a los trabajos de Amartya Sen (1999). En ellos se postula la necesidad de un desarrollo más humano, propulsado por la actividad individual, y orientado a crear las condiciones de un desarrollo más humano en torno al mejoramiento de la educación.

Al apartarse de la noción de desarrollo como crecimiento económico, y al concentrarse en la distribución más equitativa de sus logros, este paradigma asume como postulado central del desarrollo la mejor calidad de vida individual y social, y promueve la equidad, el protagonismo, la democracia y la protección de la biodiversidad y de los recursos naturales. Existen, sin embargo, motivos para pensar que este nuevo paradigma de desarrollo, cuyos dos ejes centrales son el potenciamiento individual y el mejoramiento de la calidad de vida, deja inexplorados los problemas de la estructuración social, y concentra todo su esfuerzo en promover el control individual de las vidas humanas y el bienestar individual. Se trata, pues, de un paradigma que aboga por la libertad, la autonomía, la convivencia bajo un nuevo “sentido común” de inclusión social.

No cabe duda de que el paradigma del desarrollo integral está estrechamente relacionado con la interculturalidad funcional, y sirve, como indica Catherine Walsh:

como una muestra más de la operación y acogida en la región de la lógica multiculturalista del capitalismo neoliberal y global, de su habilidad de condicionar los modos de pensar y de conformar un sentido común que legitima el poder (2009: 196).

Cabría añadir que este concepto de desarrollo, holístico e integral, obvia las contradicciones temporales que tornan problemático el hecho de que en las sociedades postcoloniales exista un proceso lineal de vida a través del cual los seres humanos conquisten el bienestar social.

Al mitigar el tema de la descolonización, el Informe evita pensar la interculturalidad como una herramienta conceptual que, más allá del respeto, la tolerancia y el reconocimiento de la diversidad, ahonde en los temas de la dominación, de la exclusión y de la desigualdad. Dichos temas me llevan a retomar la interculturalidad desde una posición ideológica diferente.

Observada desde su propuesta más radical, la interculturalidad debería ser pensada como un concepto ligado a la estructura espacio-temporal de la estructura colonial del poder. Para Catherine Walsh: la interculturalidad no puede ser apartada del empleo de la “raza” como patrón de poder conflictivo y permanente que, desde los tiempos coloniales, ha sostenido una escala oprobiosa de identidades sociales, con indios y negros en los peldaños más bajos. Walsh puntualiza que este patrón de poder ha servido a los intereses, tanto de la dominación social, como de la explotación del trabajo bajo la hegemonía del capital (Walsh, 2008: 63). Además, afirma sus observaciones en el trabajo teórico de Aníbal Quijano para observar que la “racialización” y la “capitalización” de las relaciones sociales del nuevo patrón de poder, y el “eurocentrismo” de su control, constituyen el meollo mismo de nuestros actuales problemas de identidad (Walsh, 2008: 63). De esta manera, la interculturalidad descolonizadora se asienta en la transformación radical de las estructuras de poder, siendo el eje central de un proyecto histórico alternativo que poco tiene

del “sentido común” que permea el Informe del PNUD. Como afirma Walsh (2008: 30-31), sin dicha transformación radical la interculturalidad no cambiará mayormente el carácter monocultural y colonial del Estado.

Se ve que el “sentido común” se circunscribe al constitucionalismo multicultural. Dicho constitucionalismo absorbe las reivindicaciones y las demandas subalternas al interior del Estado. También alienta la incorporación al mercado globalizado de los sectores tradicionalmente excluidos. Con la intención de “ensanchar” la legitimidad y la eficacia del Estado —el Informe se refiere a una “economía de base ancha”— el “sentido común” invita a reconstruir las relaciones entre el Estado y la sociedad. Reduce la importancia del conflicto étnico y promueve la unidad nacional, incrementando la eficiencia económica de la esfera estatal dentro del orden no sólo nacional, sino global. Esta movida estratégica oscurece las desigualdades temporales, neutraliza el racismo, y redundante en lo que Slavoj Žižek ha denominado “la lógica multicultural del capitalismo multinacional” (Walsh, 2008: 65).

La interculturalidad funcional también esconde la pugna entre lo cívico y lo étnico. Debido a ello, es criticable ese multiculturalismo cuya política de inclusión oculta el origen de las desigualdades sociales. Me acojo, pues, a las observaciones de Catherine Walsh para afirmar que la interculturalidad no es algo que el Estado y las agencias de desarrollo puedan lograr si relegan u olvidan el necesario proceso colectivo que, lejos de ser “ciudadano”, viene “de abajo”, es decir, de lo más profundo de lo popular. Así, para ser tal, la interculturalidad debe ocuparse de las hondas asimetrías temporales que produce el “colonialismo interno”. Dichas asimetrías no han sido superadas hasta el día de hoy. En este sentido, me parece difícil hablar de interculturalidad si no se discute la matriz colonial que penetra todas las estructuras de la sociedad. Desconocer, por ejemplo, que las demandas sociales pueden ser más hondas y complejas que las que admite con exclusividad la racionalidad dominante, es negar que la realidad plantea la coexistencia de distintas lógicas y sistemas

culturales. Las mencionadas lógicas no están ubicadas en un plano de igualdad, comenzando por las distancias que el sistema social establece entre las distintas lenguas.

Convendría contrastar acá la lógica positivista de la interculturalidad funcional con la de la “incompletitud”. Se trata de observar críticamente la lógica positivista que prima en la construcción de las políticas públicas. Si esta lógica se aferra al historicismo, creemos que la incompletitud tiene que ver con el hecho de que la memoria local debe corregir lo que la historiografía oficial deja olvidado u omitido (Rappaport, 2000). Puesto que el razonamiento occidental descarta el conocimiento local, impidiéndole explorar su propio pasado, su peculiar “tiempo de los dioses”, creemos que, tanto en la nación cívica, como en la étnica, dicho pasado vuelve con inusitada fuerza. Es el retorno de lo reprimido que choca con la lógica estrecha de lo funcional.

Si, para las políticas públicas, no existe la posibilidad de pensar desde lo “preexistente”, es decir, desde lo impreciso, lo inacabado, lo indeterminado, creemos que lo religioso, lo sobrenatural, exige que también se tome en cuenta esta lógica de la incompletitud (Debray, 1996). Con criterio práctico, las políticas públicas refuerzan la vida institucional, y fortalecen las coacciones organizacionales y jerárquicas. Sin embargo, estas políticas se desentienden de la conflictiva presencia de lo impreciso, de lo irracional. Como se ha podido observar en este capítulo, mi hipótesis es que todo intento de negar lo irracional, lo que antecede a la lógica modernizante de la construcción del Estado, va a terminar privilegiando la reflexión territorial, espacial, que domina y oculta el tiempo pretérito de las subjetividades, y da lugar a lo que Harootunian ha llamado la “espacialización del tiempo”. Se tiende a pensar que lo “preexistente” responde exclusivamente a mundos arcaicos precolombinos que fueron superados con la presencia de lo occidental. Sin embargo, este despreciado “arcaísmo” está también presente en las sociedades postcoloniales que cuestionan la modernidad tecno-económica que excluye toda irracionalidad de tipo teológico o metafísico.

De este modo, para la lógica de la incompletitud existe una tensión constante entre los factores llamados de progreso y los factores de regresión; entre la homogeneización del mundo y la reivindicación de las diferencias; entre el desarrollo económico y los rescoldos del pasado.

¿Por qué el pasado más arcaico invade la modernidad? Simplemente porque lo arcaico no es lo caído en desuso, sino lo profundo; no es lo perimido, sino lo reprimido. Si el desarrollo es un viaje de ida sin pasaje de retorno, la lógica de la incompletitud tiene por equivalente el retorno a los orígenes. Equilibra el tiempo con el espacio, y los vuelve reversibles, violando así el “buen sentido” (*bonsens*) de los caminos unidireccionales (*sens interdits*). Si el origen, invisible y obstinado, está siempre presente entre nosotros, la pertenencia étnica resulta ser más antigua que la cívica, que la ciudadana, y la formación nacional distinta y posterior. Por ello no debería extrañar que la cultura termine imponiéndose al Estado-nación. En tiempos de crisis, lo oculto aflora y los países agrarios, sometidos a una violación industrial convulsiva, dan un giro de retorno a las fuentes identitarias supuestamente agotadas por la modernización. En tal sentido, y lejos de reducir el arcaísmo, la modernización de las estructuras económicas exalta el arcaísmo de las mentalidades. Extraño es, entonces, el hecho de que en el mismo momento en que los informes desarrollistas se convierten en planetarios por el efecto de la globalización, se resquebrajan aún más los horizontes políticos de las naciones. Curioso entrecruzamiento: a la creciente fluidez de la mercancía le corresponde una neurosis territorial verdaderamente obsesiva. Por ello la lógica de la incompletitud exige que reflexionemos sobre la interdependencia de la integración económica con la desintegración política. Parecería que la política centrípeta contraataca a la economía centrífuga, y la transferencia de competencias a centros de decisión exteriores suscita en el interior de las sociedades post-coloniales el alza compensatoria de las apetencias culturales de soberanía. Así, los dispositivos de desarraigo liberan mecanismos de contraarraigo territorial, real o simbólico. De este modo,

la elevación cuantitativa de los factores de progreso aumenta la intensidad cualitativa de las regresiones, y la tendencia a la estabilidad económica engendra la inestabilidad política.

Al retomar el tema de la interculturalidad, hay que admitir que ella se construye mientras se van transformando y allanando las asimetrías estructurales que aún pesan sobre nuestra manera de ser, de saber, de conocer. Si ello no se da, la interculturalidad se reduce a ensanchar la legitimidad y la eficacia de un Estado que no ha llegado a ser plurinacional. Tampoco se irá lejos si se siguen afirmando inclusiones que, desentendidas de las demandas étnicas, promueven una unidad nacional que está pensada con el exclusivo interés de insertar la economía nacional en el orden regional y global. Una movida estratégica que contemporice superficialmente con la descolonización, pero que se desentienda del racismo estructural que permea todos los niveles de la formación social, terminará reforzando la lógica del capitalismo multinacional. Ella no logrará “refundar” el Estado, ni promoverá la interrelación, la convergencia y la articulación de lo plurinacional.

La interculturalidad funcional está lejos de incorporar a su reflexión las lógicas surgidas de conflictos no superados entre lo cívico y lo étnico. Sin la posibilidad de repensar las estructuras de dominación y de equilibrar las lógicas, prácticas y modos culturales de las diversas maneras de pensar, de actuar y de vivir, no puede lograrse la interculturalidad. Puede darse, en el mejor de los casos, una retórica discursiva de la inclusión que es exclusivamente funcional y que promueve el diálogo y la tolerancia, pero no se logrará tocar las causas espacio-temporales de la asimetría social y cultural hoy vigentes (Walsh, 2008: 70; Tubino, 2005).

Llegamos, pues, al meollo del problema: la interculturalidad es hoy invocada tanto para apoyar el proceso político y social transformador, como para ayudar a que se construya el multiculturalismo incluyente de carácter reformista. En el primer caso,

la interculturalidad está pensada desde el conflicto cultural no resuelto; en el segundo, la interculturalidad pasa por alto dicho conflicto, dejando intacto el dilema entre lo cívico y lo étnico. En relación a las demandas más radicales, como las que persiguen la construcción del Estado plurinacional, la interculturalidad funcional es simplemente contemporizadora porque se niega a tocar los conflictos de fondo; la primera, la radical, tiene un planteamiento más complejo que, desde la óptica descolonizadora, conviene explorar con cierto detenimiento.

La interculturalidad “crítica” no es un paradigma holístico y totalizante, por el contrario, es un proceso que no está plenamente logrado, sino en permanente construcción. Su carácter descolonizador denota una lucha continua por identificar y visibilizar la sociedad desde las fronteras exteriores, desde los extramuros de la modernidad. Proyecto radicalmente distinto del elaborado en torno al mestizaje y a su discurso urdido desde el poder, la interculturalidad debe ser entendida, en palabras de Catherine Walsh, como:

el proceso de construcción de una nueva hegemonía que no sólo desafía a la del Estado, sino que impulsa y marca nuevas maneras de percibir, construir y posicionar subjetividades, lógicas, racionalidades y sistemas de vida distintos (Walsh, 2009: 54).

De este modo, y más allá del reconocimiento de las etnicidades o de su inclusión en el Estado-nación, la interculturalidad crítica tiene que ver con cambios profundos que proponen la construcción de una propuesta civilizatoria alternativa, diferente de la avizorada por la interculturalidad funcional.

Como proceso social, político y ético, todavía inconcluso, la interculturalidad “requiere para su construcción una descolonización de mentes y cuerpos, seres y saberes, sistemas y estructuras, descolonización dirigida a todos con el afán de imaginar y levantar un nuevo proyecto histórico de sociedad...” (Walsh,

2009: 54). Al apartarse del proyecto modernizador de la construcción de la “cultura nacional”, la interculturalidad rompe con la historia hegemónica de la cultura dominante que ubica en el futuro, en el horizonte de expectativas, la realización de las metas sociales. Por el contrario, la interculturalidad crítica no implica el replegarse en el pasado, ni el proyectarse al futuro, sino “abrirse a los elementos presentes —que para muchas comunidades indígenas y afro incluyen la revitalización de elementos ancestrales y nociones integradas del tiempo pasado-presente-futuro—, propiciando una interacción dialógica entre pertenencia y diferencia, pasado y presente, inclusión y exclusión” (Walsh, 2009: 46).

Proyecto que cuestiona la lógica instrumental capitalista, la interculturalidad es simplemente la posibilidad de una vida y de un proyecto distintos. Se asienta en la necesaria transformación radical de las estructuras sociales. Ella va mucho más allá del respeto, la tolerancia y el reconocimiento de la diversidad. Antes bien, apunta a un proceso social y político que avizora la construcción de sociedades, relaciones y condiciones de vida nuevas y distintas. En tal sentido, la interculturalidad crítica no pretende “etnizar” sino “desetnizar” la cultura dominante y reconstruir el Estado desde la sociedad. En última instancia, la meta de la interculturalidad no sería construir una nueva clase hegemónica, una nueva clase burguesa —por ejemplo, una clase burguesa aymara que se enfrente al empresariado agro-exportador cruceño—, sino un nuevo proyecto de sociedad que construya una nueva hegemonía interculturalizadora capaz de subvertir la asimetría social y cultural hoy vigentes. Por ello, la interculturalidad no busca simplemente relacionar los diferentes grupos y sistemas culturales, sino que parte de la diferencia colonial para revertir el orden constituido. La interculturalidad no significa que el Estado simplemente se organice verticalmente y ordene “desde arriba”; por el contrario, ella es un proceso colectivo que viene “desde abajo” y que trabaja para integrar la sociedad al Estado.

Refundar el Estado desde la sociedad implica que la interculturalidad debe quedar incorporada a la construcción del Estado plurinacional. Ello también implica que la razón descolonizadora debe afectar la construcción del Estado. En otras palabras, el Estado debe ser pensado teniendo en mente las naciones originarias y el choque de lógicas a que ellas dan lugar. Sólo así es dable hablar de una interculturalidad que no solamente sea respetuosa de la diversidad, sino que observe críticamente lo que hasta hoy subsiste como un conflictivo e insuperado choque étnico y cultural.

El resurgimiento de las naciones originarias en este Estado plurinacional conduce a dos resultados que, desde esa lógica de la “incompletitud”, contradicen el “sentido común” propuesto por el PNUD porque: 1) promueve una interculturalidad que, consciente de la diferencia cultural, observa críticamente la construcción cívica de la nación; 2) resalta la subjetividad colectiva que reflexiona la interacción entre lo propio y lo ajeno con un sentido descolonizador. Así, la interculturalidad se transforma en un instrumento crítico, forjado en un proceso que viene desde “abajo”. Ella se aleja de la nación cívica, es decir, del punto de partida de las sociedades que buscan ser competitivas y sujetas a la lógica del mercado. Por ello, un “sentido común” naturalizado no abandona el logocentrismo occidental que se desentiende del conflicto étnico, talón de Aquiles del Estado-nación.

Como se puede apreciar, el Informe propone una interculturalidad respetuosa de las autonomías. En efecto, el horizonte normativo e institucional del Informe es el de:

un Estado intercultural con autonomías (en plural) que instituya, con unidad y en democracia, el desarrollo humano para el cambio y las decisiones autónomas de individuos y colectividades que conforman la plurinación boliviana (PNUD, 2007: 73).

Inclinado a pensar el “sentido común” desde su condicionamiento espacial antes que temporal, el Informe del PNUD señala que “la plurinación boliviana es *una* nación construida desde el pluralismo. Se constituye de territorio con sus recursos naturales y sus habitantes, que pertenecen a grupos étnico-culturales y regionales distintos...” (2007: 57).

Al ocuparse del tiempo, el Informe aboga por un cambio gradual que se viste de convivencia intercultural y de igualdad económica y social. Es importante tener en cuenta, sin embargo, que el Informe se aparta de la construcción “teleológica” de la modernidad. En efecto, indica que es imperativo superar dicha lógica “asentada en un horizonte democrático (el modelo hegemónico) asumido como la aproximación a los ideales del ‘deber ser democrático’” (2007: 74). Sin embargo, aunque discrepa del tiempo “vacío y homogéneo” de la modernidad, no integra el tiempo a su análisis de la diferencia cultural. No lo hace seguramente porque lo encuentra demasiado “polarizante”. De este modo, las desigualdades sociales son tenidas en cuenta como partes de un “proceso de transformación” que:

va más allá de la polarización entre grupos —élites y grupos subalternos, indígenas y no indígenas— a través del análisis del cambio económico, demográfico y ocupacional ocurrido entre 1976 y 2001 (2007).

Esta “espacialización del tiempo”, este “más allá”, no se ajusta bien al análisis de las “desincronización” histórica que veré a continuación. De esta manera, la fragmentación social queda supeditada a la construcción de un “sentido común” que pasa por alto la persistencia de estructuras coloniales de dominación en la constitución del Estado-nación, aunque reconoce que el Estado-nación postcolonial sigue siendo afectado por la “construcción colonial” y por la presencia del “colonialismo interno” (2007: 107). El Informe afirma la insuficiencia de ambas nociones porque “describen ‘el Estado’ como si fuera uno solo: homogéneo y monolítico en cualquier lugar y para cualquier

función” (2007: 113). A pesar de que se esfuerza por trascender “el análisis cronológico de la historiografía oficial” (2007: 115), el Informe se desentiende de la desincronización que producen los nuevos “ritmos sociales”. De igual manera, se desentiende de la conflictiva relación entre el Estado modernizador y la trayectoria seguida por las naciones originarias.

4. En torno a la desincronización

Ignorado por buena parte de los científicos sociales, el tema de la desincronización es hoy explorado en los ensayos del filósofo español Daniel Innerarity. Define Innerarity como “cronopolítica” (2008) el hecho de que “la política está obligada a concebirse como un gobierno de los tiempos” (Innerarity, 2008: 1). Explica el ensayista que la política “ya no sólo maneja espacios, recursos naturales o trabajo, sino también ha de gestionar el tiempo, influir en las condiciones temporales de la existencia humana, equilibrar en lo posible las velocidades de los diversos sistemas sociales y configurar un ritmo democrático” (2008: 1).

Es la “cronopolítica”, es decir, la teoría crítica de los tiempos colectivos que, en el caso boliviano, el Informe del PNUD deja inexplorada. De esta manera, la “batalla de imaginarios” que el Informe del PNUD busca superar, va a toparse con la crítica introducida por las “guerras de tiempo”. Innerarity las considera fundamentales para comprender que quién controla el tiempo controla también el poder. En otras palabras, no preguntarse quién decide sobre el tiempo significa dejar de lado el análisis de “¿quién pone los plazos y los ritmos? ¿Quién y de qué modo determina la velocidad de los procesos sociales?” (2008: 2). Esta interrogación permite además analizar las relaciones de poder no sólo entre los consabidos actores políticos, sino también las tensiones entre los actores tradicionales (congresos y partidos políticos) y los nuevos movimientos sociales. Una teoría crítica de la sociedad debería preguntarse: ¿quién puede poner a otro bajo las presiones del tiempo, sean personas, sociedades o subsistemas sociales?

Titulares de periódicos bolivianos que describen recientes movilizaciones populares, como “La marcha avanza más rápido que el diálogo congresal” (La Razón, 2008), revelan lo que Innerarity define como “cronopolítica”. El tiempo está, pues, estrechamente unido a la lucha por el poder, y los conflictos son, fundamentalmente, guerras de tiempo (Rifkin, 1987; Virilio, 2001).

La relevancia de las guerras de tiempo se manifiesta tan pronto como caemos en cuenta de que existe una diferencia entre el tiempo constitutivo de la nación cívica y el de la sociedad tradicional. Esta última, afirmada en los ciclos de la naturaleza y en el “tiempo de los dioses” (ver el Capítulo Dos), se da modos para conflictuar el tiempo lineal de la modernidad. En otras palabras, las naciones étnicas son también generadoras de tiempos que, cotejados con el de la modernidad, son a veces “acelerados” y otras veces “retrasados”. Ellas imprimen un nuevo “ritmo” a la sociedad. Este ritmo se halla en frecuente conflicto con la estandarización y homogeneización del tiempo del sistema dominante, primordialmente occidental.

No es lo mismo hacer del pasado un recurso que el presente ya ha asimilado con el futuro (el tiempo circular), que ubicar el pasado en una secuencia lineal, cronológica, es decir, en una estandarización homogeneizadora que exige la sincronización. Quizás se podría, como hipótesis, plantear nuevamente la idea, presente en el análisis de Harootunian (2005) y de Lefebvre (1995), de que todo estudio del espacio social necesita equilibrar el territorio y las instituciones que lo gobiernan, con la función del tiempo. Hoy en día, los conflictos generados por las exclusiones sociales se articulan alrededor de la dominación del tiempo y de la posesión del espacio. Por ello, ya no se trata de conquistar territorios —aunque las demandas reivindicativas de “tierra y territorio” son importantes— sino de controlar los recursos temporales de los otros. En otras palabras, más que geo-estratégicas, las cronopolíticas se ocupan de ese aspecto que, olvidado por los estudios dedicados a analizar los conflictos culturales, tiene que ver con la aceleración del tiempo, con la “velocidad del Otro”.

Aunque los mecanismos de lucha no han dejado de demandar la recuperación del territorio, del espacio, no pueden ser olvidadas ni relegadas las apropiaciones del tiempo de los demás. Estas apropiaciones se dan bajo las formas de la aceleración —la impaciente demanda de que los problemas se resuelvan “ahora”, no “mañana”— y el retraso, es decir, rescoldos pretéritos que se resisten a apagarse y que “embrujan” el presente con una desobediente impuntualidad. Por ello, imponer el tiempo es el nuevo eje de los conflictos sociales. Así, nuevas “fronteras” se crean con la velocidad y no exclusivamente con los asentamientos. Ellas se dan tanto con la aceleración como con el desplazamiento migratorio. Es combinando la aceleración con el desplazamiento, compatibilizándolos, que se produce lo que Lefebvre describe como “espacio social”.

También Foucault mostró que la fuerza de la modernidad se debió al establecimiento y a la interiorización de determinadas estructuras temporales (1975). El advenimiento de la modernidad trajo, sin embargo, desigualdades que se amoldaron a una forma temporal controversial y problemática: lo mejor era lo más adelantado, la vanguardia, y la forma del mal era la rémora, el retraso histórico y la lentitud. Pero si el poder equivale a la capacidad de movimiento, entonces las etnicidades del presente parecen haberle arrebatado a la modernidad “civilizadora” su fuerza temporal. La creciente configuración y ocupación del tiempo —marchas que conflictúan las estructuras representativas de la modernidad— emplea nuevas estrategias cotidianas como esperar, cambiar de ritmo, acelerar, etc., que son el núcleo del creciente enfrentamiento social.

La búsqueda de la unidad nacional nos hace olvidar que el tiempo es factor de conflicto, de exclusión. Quizás haya que darle a la búsqueda un sentido renovado, una nueva metáfora que la represente. Dice Innerarity que “los nuevos extraños no son los que viven lejos sino los que viven en otro tiempo. Los márgenes no son un ámbito territorial sino una categoría temporal” (2008: 4). Desde el punto de vista adoptado por la

teoría de la descolonización, para la cual la modernidad está preñada de estructuras coloniales no superadas, excluido está el “atrasado”, es decir,

alguien a quien no se le permite acoplar su tiempo al tiempo público en el que se tramitan las oportunidades vitales, como el poder, el empleo o el reconocimiento. El marginado no está ubicado en la periferia espacial sino que vive literalmente en otro tiempo (Innerarity, 2008: 4).

Aunque los mecanismos de exclusión fueron, como Edward W. Thompson ha probado para el capitalismo industrial (1966), procedimientos de una discriminadora aceleración burguesa, esta perspectiva ha comenzado a ser aprovechada por los actuales movimientos sociales. En nuestras sociedades “periféricas”, el tiempo se ha profundizado dramáticamente. Debido a importantes cambios culturales que se han ido dando en las últimas décadas, han perdido validez algunas tradiciones que, en el trato del tiempo, estaban vinculadas a circunstancias vitales de la modernidad. Nuestra manera de manejar el tiempo se ha liberado hoy de la carga de homogeneidad modernizadora, aumentando la heterogeneidad de los tiempos observables. Así, lo plurinacional tiene que ver con el hecho de que el tiempo se ha pluralizado profundamente. Debido a ello, podemos hoy hablar de una arquitectura temporal: la “policronía” (Delmas-Marty, 2006: 277). Puesto que jamás han coexistido tantas heterogeneidades en una red espacial y temporal tan espesa, la policronía coincide con la “contemporaneidad no contemporánea”.

Lo plurinacional tiene que ver con el hecho de que los seres humanos son diversos, con dispares experiencias subjetivas. Si la libertad moderna era una liberación del ritmo colectivo impuesto por la comunidad religiosa precapitalista, la primacía del individuo, del espíritu burgués, abrió el paso a las irregularidades rítmicas. Ellas, a su vez, dieron lugar a las “contemporaneidades no contemporáneas” que significaron la pérdida de la unidad de medida. De esta manera, me parece que olvidamos estas

irregularidades cuando intentamos reducir la plurinacionalidad a la unidad. En efecto, la pluralización del tiempo subjetivo tiene que ver con el hecho de que la velocidad impuesta, estructural o institucionalmente, siempre va a ser excesiva para determinados grupos, mientras que otros, impacientes y deseosos de que los problemas se resuelvan “aquí” y “ahora”, la van a considerar demasiado lenta. Es hondo el pluralismo de los tiempos que caracteriza a los grupos sociales. Halbwachs (1947) lo había advertido cuando afirmaba que en toda sociedad hay tantos tiempos colectivos como la existencia de grupos separados. Es utópico pensar en un tiempo unificado que se imponga sobre los otros. No es que la sociedad renuncie a la armonización de las desigualdades, pero, como señalaba Gurvitch, esta unificación es controvertida precisamente porque son diferentes los criterios de cómo debe logrársela. Explica Gurvitch que “el esfuerzo de llegar a una cohesión social y a un relativo entrelazamiento de los tiempos sociales conduce a un nuevo aspecto de la disparidad: la de las formas sociales”. Luego, afirma que “no sólo existe un desacuerdo entre el tiempo de la familia, el de la fábrica, el del sindicato, el de la oficina, etc., sino una disonancia entre los modos de armonizar los distintos tiempos”. Esta dificultad se nota en todo tipo de sociedad, “sea la sociedad patriarcal-feudal, la antigua ciudad-estado, las sociedades colectivistas o capitalistas. Y esto multiplica aún más los tiempos sociales” (Gurvitch, 1969: 325).

Esta coexistencia de tiempos dispares, esta “contemporaneidad no contemporánea” de acontecimientos humanos, raras veces es pacífica. En la medida en que aumentan los ejemplos de desincronización que originan buena parte de los conflictos sociales, aparecen líneas de quiebra entre las distintas dinámicas. Retorno a los titulares de *La Razón*, para enfatizar el hecho de que una marcha popular, compuesta de colonizadores, campesinos, mineros, gremialistas, y de gente de más de un centenar de sindicatos, se “acelera” impacientemente, dejando rezagado el diálogo legislativo que “busca consenso para aprobar la ley de convocatoria al referéndum por la nueva Constitución”. La

marcha da a Evo Morales la posibilidad de afirmar que: “ojalá mañana o pasado puedan alcanzarles (el subrayado es mío) los congresistas con una ley aprobada para garantizar la aprobación de la Constitución” (*La Razón*, 2008). Este ejemplo pone de manifiesto la existencia de lógicas temporales distintas, incompatibles, que incluso antagonizan porque los marchistas pretenden imponerse sobre los congresistas, apresurando las deliberaciones y ejerciendo presión para que la ley sea aprobada. Llamemos “heterocronía” a este desfase temporal entre los diversos sistemas sociales (la aceleración de lo popular frente a la lentitud del derecho). Parecería que los movimientos sociales habrían desarrollado una lógica temporal propia; una dinámica, un ritmo y una velocidad, independientes del sistema institucional: el tiempo de estos movimientos no coincide con el del derecho, así como la economía no coincide muchas veces con la política. Ante semejantes desfases temporales, ¿cómo acompañar estos tiempos evitando los riesgos de la desincronización y la imposición de un tiempo unificado?

Daniel Innerarity observa que, entre la variedad de desincronizaciones sistémicas, destaca la de la política. “En la política”, dice Innerarity “se vive de una manera particularmente intensa la contradicción entre el tiempo de la eficiencia y el tiempo del debate y la legitimación” (2008: 7). Se podría decir lo propio de los movimientos sociales. Ellos son demasiado rápidos en relación a su regulación jurídica y política. Esto lleva con frecuencia a que el actuar de los nuevos movimientos sociales y el sistema legal terminen enfrentados, desincronizados.

La desincronización también prueba que el progreso económico no es sinónimo de progreso político y social. Desvanecida esta suposición determinista, no faltan ejemplos de desequilibrios coetáneos entre el tiempo de la economía capitalista y el de los sistemas políticos autoritarios. El uno no sincroniza con el otro.

Tampoco deja de haber discrepancia y desincronización cuando se pretende integrar lo local a lo nacional. El desequilibrio

es evidente y explica las fuerzas de fondo que impiden a lo local acomodarse a la pretendida unidad nacional: movimientos migratorios, falta de unidad jurídica, diferentes maneras de relacionarse con la naturaleza y el medio ambiente, resistencia a ingresar en lógicas de sincronización territorial, etc.

Lejos de ser una síntesis ya conquistada, la unidad nacional (nos tiene presentes pero no unificados) se resuelve en una multiculturalidad que seguirá siendo unidad de lugar, pero no de tiempo, es decir, desincronización. Así, las tensiones que se dan en lugares que no pueden tener el tiempo homogéneo, seguirán dando dolores de cabeza. Continuaremos siendo incapaces de formular lógicas que ayuden a crear, no a imponer autoritariamente la sincronización. Ello quiere decir que la regulación de los conflictos sociales y la construcción de la convivencia humana son tareas de la regulación del tiempo. Es, pues, urgente ordenar lo múltiple sin reducirlo a lo idéntico; organizar la polifonía, la plurinacionalidad, sin entenderla como sinónimo de occidentalización.

5. Nacionalismo y Estado-nación conflictuados

Aunque la nación cívica y el sistema moderno del Estado-nación han influenciado de manera decisiva en la construcción de la identidad nacional, ésta no está determinada exclusivamente por aquéllos. Así, la identidad nacional debe ser correlacionada con la presencia de las identidades “otras” —naciones o pueblos originarios— que forman parte de una categoría más amplia: la identidad política. La necesaria interacción entre la identidad homogeneizadora de lo nacional y la presencia de las identidades múltiples apoya y también subvierte la estabilidad del Estado-nación.

La mayor parte de los estudiosos del nacionalismo ha puesto atención en la construcción del Estado como centro neurálgico de la nación. Dicha construcción, proyecto político clave de la modernidad, se apoya en supuestos de naturaleza temporal que

originalmente eran evidentes, pero que ahora están cuestionados: en primer lugar, la unidad del tiempo histórico, la diferencia entre pasado y futuro, la idea de progreso, sostenida a pesar de los combates políticos entre conservadores y progresistas; en segundo lugar, la estructura temporal del sistema representativo suponía la compatibilidad del tiempo político (la deliberación y la decisión) con el ritmo, la velocidad y la secuencia lineal de la evolución social. El sistema político, fundado en la organización de partidos, tenía tiempo para ordenar el proceso de configuración de la voluntad política, que reaccionaba con rapidez y eficiencia frente a las demandas de las diferentes esferas sociales. De este modo, se articulaban los intereses colectivos en programas, leyes y otras decisiones ejecutivas.

Uno de los principales temas planteados por esta aceleración del tiempo es la rapidez de los cambios sociales y la lentitud de la política. El sistema institucional creado por el Estado-nación es demasiado lento para satisfacer las demandas generadas por los movimientos sociales. La política y el derecho no aguantan su ritmo. Gobernar se vuelve un problema. Es claro que el sistema político se encuentra obligado a modificar el Estado que surgió como factor dinamizador de las sociedades modernas, y que hoy debe ser repensado, “refundado”. La burocracia, paradigma de lentitud, tiene enormes problemas para cumplir con las demandas sociales. Aumenta entonces la impaciencia de los que exigen que las decisiones se tomen “ahora” y que no se posterguen para el más sosegado “mañana”, tiempo al que se adapta mejor la legislatura.

Debo, sin embargo, aclarar que la aceleración del tiempo no está vista en este capítulo como un fenómeno necesariamente positivo. La dinámica de la aceleración constituye una amenaza contra la política, puesto que la termina desnaturalizando. Como indica Innerarity, “la política tiene siempre un elemento de ‘ocio’, de libre discusión y deliberación, que está reñido con las exigencias de toma de decisiones apresuradas, pero que tampoco podría suprimirse sin poner en peligro la legitimidad...

de dichas decisiones” (2007: 14). Por ello, nuestro gran desafío es defender las propiedades temporales de la democracia, incluyendo sus procedimientos deliberativos, su capacidad de reflexión y de negociación dialogada. La cuestión es saber si, a pesar de la desincronización, el actuar político puede configurar un tiempo colectivo que respete la diversidad, que regule y sincronice los cambios sociales con el proceso de las instituciones democráticas.

En notable parecido con las ideas de Innerarity, Luis Tapia (2002) observa que el tiempo lineal de la modernidad acelera los procesos sociales. Ello también implica una mayor división del trabajo, hecho que promueve la “reificación” y el ocultamiento del capital, y la construcción de una compleja red de procesos productivos, sociales y políticos. Pero la modernización también oculta otros tiempos y ritmos que, en última instancia, ponen en peligro el proceso democrático. Para Tapia, sostener y desarrollar la democracia implica relacionar los múltiples tiempos de una sociedad con los poderes del Estado y con la esfera de lo público gestada en la sociedad civil (2002: 109). Si la democracia implica la proliferación de tiempos y su necesaria sincronización, la homogeneización del tiempo político es peligrosa porque puede caer en el autoritarismo. De igual modo, adelantarse a las deliberaciones legislativas, hecho en el que incurren los movimientos sociales, conlleva el riesgo de reducir la presencia de las otras fuerzas políticas en la toma de decisiones. Circular más rápido no garantiza el juego democrático. En los hechos, toda política autoritaria comienza rápido y termina en tiempo lento y pesado. Como lo expresa Tapia, la democracia es el arte de la pausa, del ritmo del aprendizaje colectivo y de la deliberación pluralista.

Pero la desincronización enseña que el Estado no puede eliminar las construcciones “otras” de la nación que han sido propuestas, entre otros organismos, por comunidades originarias que negocian sus pasados con el presente. Los Estados modernos más exitosos contienen estas propuestas dentro de espacios de

consenso que hoy día son también cuestionados. Walker Connor (1972) ha mostrado que casi no existe nación desarrollada donde las movilizaciones étnicas no hayan cuestionado la existencia del Estado-nación.

Puesto que el nacionalismo tiende a borrar las identidades “preexistentes” de lo religioso, lo lingüístico, o lo étnico, asimilándolos a una entidad englobante, pienso que, incluso en aquellos lugares donde las asimetrías históricas parecen haber sido eliminadas, siguen existiendo diversas “visiones del mundo” que no están anuladas por la versión homogeneizante del Estado-nación. En lugar de la armoniosa unidad de la nación, tenemos tiempos y espacios asimétricos que se entreveran, que afirman, negocian y niegan, bajo disímiles maneras de observar la nación.

Aún más, la formación de las identidades es históricamente modificable. Como Prasenjit Duara afirma (1995), la tesis de que la modernización conduce al nacionalismo —otro de los presupuestos temporales del historicismo— ya no es sostenible. Naciones modernas como la irlandesa, o la mexicana, en el caso de América Latina, han visto aparecer identidades separatistas cuando menos se lo esperaba.

Las múltiples identidades y la idea de que la identidad política cambia con la presión de las contemporaneidades no contemporáneas, permiten afirmar que el nacionalismo es otra identidad relacional configurada para incluir a ciertos grupos sociales, y excluir, a veces violentamente, a otros. Como identidad relacional que es, el “yo” del nacionalismo se crea en tiempo y espacio, acercándose y distanciándose del “atrasado”, del excluido, del “otro”, postergando sus aspiraciones para “mañana”. Pero la postergación del “otro” no puede evitar que el excluido presione y haga sentir sus demandas. Oponiéndose y reconciliándose con el “otro”, el “yo” nacional se configura en una situación de equilibrio entre lo permanente y lo inestable. Se trata de una negociación entre el “yo” estable y el “otro” que lo cuestiona. Aunque es

importante tener en cuenta que el nacionalismo es una relación contingente, mudable, también es necesario comprender los mecanismos a través de los cuales el relacionamiento entre el “yo” y el “otro” permite construir la mística de la nación unitaria y cohesionada.

La historia se moviliza para producir la “identidad nacional”. Todo incipiente nacionalismo es una construcción discursiva, letrada, de la nación. En este proceso, la identidad es inventada alrededor de representaciones que construyen ficticiamente la comunidad —en toda construcción de identidad se da una ficción que es controlada y manipulada por ciertos sectores sociales que se imponen sobre otros—, destruyendo u oscureciendo cualquier narrativa opositora que haga frente o que interroge críticamente al sector dominante. Como dije, toda nación se forja cuando los grupos dominantes construyen el marco duradero —llamémoslo “frontera dura”— que, con el tiempo, comienza a desmoronarse, a cambiar, a admitir las demandas de los excluidos, de los postergados. Así, los excluidos, las subalternizados, operan desde las “fronteras blandas”, desde los extramuros del Estado. En efecto, la lucha por repensar el Estado desde la mayoría indígena fue una lucha externa al Estado, impulsada por las naciones y pueblos originarios, y, particularmente en los últimos años, por los movimientos sociales. Presionar desde los extramuros del Estado es obviamente muy distinto a repensar y refundar el Estado desde adentro, desde las instituciones tradicionalmente constituidas para tal efecto.

A fin de observar la mutación de lo “duro” por lo “blando”, es fundamental tener primero en cuenta el proceso a través del cual el nacionalismo se afirmó en tiempo y espacio. El nacionalismo formó y reprimió, negoció y deslegitimó. Se dice comúnmente que, al identificarse con la nación, el nacionalismo acalló cualquier otra ideología, cualquier otra forma de disidencia. En este sentido, el nacionalismo controló las otras identidades y sus narrativas temporales. La nación se volvió el resultado de la retórica —en el caso boliviano, el “nacionalismo revolucionario”

forjado en las décadas de 1940 y 1950— construida por intelectuales cuyo dominio discursivo (el deber ser de la nación) crea las oposiciones binarias —la “nación”, el pueblo oprimido, se opone a la “antinación”, la oligarquía opresora. Al endurecerse, al volverse duradera, esta retórica binaria —puede también ser una construcción metafórico-simbólica— le da un sentido renovado a la nación.

El caso boliviano, que describo brevemente, muestra, por ejemplo, que la construcción binaria de la “nación”, opuesta a la “antinación”, constituyó sus fronteras apartando, superando, las de otra narrativa histórica de la nación que, a principios del siglo XX, la cultura letrada de la oligarquía liberal forjó en diálogo con el lenguaje evolucionista del darwinismo social. Este discurso oligárquico-liberal de principios del siglo pasado, particularmente el ensayo y la narrativa de Alcides Arguedas ([1909] 1937), importante constructor del indigenismo latinoamericano, derivó del modelo voluntarista francés del Estado-nación. A este discurso se le opuso otro, nacido del organicismo alemán, particularmente de la discusión en torno a la *Kultur* germana como esencia de la nación. Impregnado del organicismo romántico alemán, e inexorablemente opuesto al darwinismo de Arguedas, la intelectualidad nacionalista de principios del siglo XX —la figura de Franz Tamayo ([1910] 1975) es capital— comenzó a construir oposiciones binarias donde lo espiritual —la idea del mestizaje como un ideal abstracto— dominó la materialidad del “otro”, del indígena¹⁰.

¹⁰ Hay algunas importantes coincidencias entre mi análisis del proceso boliviano y el que Fernando Molina postula en su recientemente publicado “La creación (incompleta) de la nación boliviana” (Pulso, 2009: 3-7). Su autor opone el “etnicismo” de Tamayo al “eurocentrismo” de Arguedas. En los términos de mi trabajo, se trataría de una manera de contrarrestar la “frontera dura” del racismo, introducido por Arguedas y las élites liberales, quienes “suponían que la cultura del Viejo Mundo poseía un valor único y superior, fijado de una vez por todas”, con la mirada local introducida por Tamayo a principios del siglo XX, “cuya crítica nacionalista del liberalismo exalta la comunidad y la cultura propias”, y plantea el concepto de “nación étnica” en Bolivia.

Ahora bien, es importante observar que el “nacionalismo revolucionario” eliminó el racismo de su discurso. Así, desmoronó una de las “fronteras duras” que enmarcaba la construcción elitista anterior. Este quiebro le permitió al “nacionalismo revolucionario” interpelar al “pueblo” dentro de su concepto de nación. De este modo, más integrista que la construcción oligárquica que le precedió, el “nacionalismo revolucionario” organizó sus oposiciones binarias y la metáfora democratizante del mestizaje cultural a través de estrategias y tácticas que incorporaron al “pueblo”, a los sectores oprimidos, dentro de la comunidad nacional. Así, la nación adquirió los atributos populares que le faltaban a la narrativa histórica anterior. Admitido lo popular, se ampliaron las fronteras temporales y espaciales de la nación.

Dos aspectos del proceso ideológico aquí descrito deben ser tenidos en cuenta. En primer lugar, el hecho de que el Estado-nación no es un proceso natural de acumulación de acontecimientos históricos, sino una acumulación de discrepancias y de asincronías. A partir de la desincronización, las narrativas nacionales son procesos selectivos que reprimen —la violencia es un componente estructural de la nación— a otros agentes, en particular a las aparentemente sumisas naciones originarias, sometiéndolas a la forma dominante que define la comunidad nacional.

En segundo lugar, debe considerarse que todo Estado-nación, incipiente o en formación, contempla el hecho de que sus fronteras espacio-temporales se transforman, de blandas y porosas, en rígidas y duraderas. Esto quiere decir que una o más prácticas culturales de los grupos sociales “no contemporáneos” que están incrustados en el presente, y que viven a su manera la cotidianidad (fiestas, rituales, lenguas, dialectos, música, relaciones de parentesco, hábitos culinarios), construyen “fronteras blandas” (Duara, 1996: 168) que, sin dejar de identificar a sus usuarios, atraviesan los espacios y terminan transculturándose, es decir, enquistándose y combinándose con las pautas culturales de los grupos dominantes que construyen discursivamente la nación.

Tengo en mente el indigenismo, narrativa dominante del siglo pasado que, a fin de movilizar a la población y tenerla “de su lado”, empleó pautas culturales indígenas para dar una visión abstracta del indio como principio constitutivo de la comunidad nacional. Esta visión jamás representó la subjetividad del dominado, al cual sólo utilizó para construir el “yo” nacional.

En el caso boliviano, fue el “yo” del nacionalismo mestizo que, como discurso del poder, se fue endureciendo y fue creando una nación cívica que, si bien le dio fronteras duraderas al Estado-nación, a la postre resultó ser intolerante con las prácticas del “otro” que no cabían dentro de la definición de ese “yo”. De esta manera, debe tenerse en cuenta que las fronteras rígidas del nacionalismo, reguladas por el tiempo histórico, contuvieron y pospusieron, pero no eliminaron la desincronización del “otro”. Por este motivo, el principio de formación nacional no pudo propiamente ser el discurso de una sociedad en “desarrollo”, sino el de la cerrazón ideológica que se fue debilitando en la medida en que fue consolidándose la autodeterminación del “otro”, al que se manipulaba y no se consideraba como un igual.

Todo discurso dominante forja metáforas y símbolos que construyen la comunidad. Dicho discurso construye fronteras que establecen quién pertenece a la comunidad nacional y quién queda fuera de ella. Hoy día, por ejemplo, quienes reflexionan desde el punto de vista descolonizador, es decir, desde el punto de vista de las naciones originarias, corren el riesgo de vivir alejados de las fronteras establecidas por quienes optan por la unidad sincrónica del “sentido común”. En otras palabras, la historia que privilegia la unidad cívico-territorial, choca con el análisis que observa los acontecimientos desde el conflicto espacio-temporal, es decir, desde la fragmentación de la realidad. Me parece que el criterio de unidad niega la creatividad del “otro”: la “comunidad dura” del nacionalismo —primero forjada por una “alta cultura” letrada; más tarde, por politólogos y por cientistas sociales— necesitó de las “no contemporaneidades” blandas para construir sentidos que, poco a poco, entraron en conflicto con

el sentido duro, poco permeable, del nacionalismo. De esta manera, el conflicto entre las fronteras duras y las maleables puede no sólo “endurecer” las fronteras blandas (el indigenismo es uno de tales casos); sino que las duras, como el “nacionalismo revolucionario”, también terminan “reblandeciéndose”, resquebrajándose, cuando la desincronización las afecta. Actores sociales no tenidos antes en cuenta se encargan de redefinir las fronteras y las identidades colectivas. Así, como Prasenjit Duara observara para el caso de la India, cerrazones tan duraderas como el nacionalismo pierden su consistencia y las prácticas privilegiadas que las organizan ceden el paso a otras.

En conclusión, la dominación del espacio o, mejor dicho, la “espacialización del tiempo”, está relacionada no solamente con la construcción de las fronteras fijas de la modernidad, sino también con la desterritorialización postmoderna del Estado que deja inexplorado el tema de la desincronización. Esta “desterritorialización”, este más allá del Estado-nación, busca unidades espaciales —por ejemplo, las esferas públicas diferenciadas— más amplias que, aunque complejizan el análisis del Estado-nación, siguen privilegiando el espacio por sobre el análisis de las asincronías temporales. El análisis de las migraciones, que son observadas como nuevos asentamientos urbanos, olvida la conflictiva relación espacio-temporal a la cual Ernst Bloch se refería cuando teorizaba el “ritmo” que imprime la “contemporaneidad de lo no contemporáneo”.

Si la expansión del capitalismo, hoy fetichizada en la idea de globalización, ha sido la condensación del tiempo en espacios que generan desequilibrios y desigualdades, habría que pensar cómo esas realidades desiguales, esas conflictivas y coetáneas subjetividades, se las ingenian para traer al presente los problemáticos pasados.

Comencé el libro con un ejemplo de ese conjunto de conflictivas subjetividades que es *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, de José María Arguedas. Me parece apropiado concluirlo con otro

ejemplo cultural de la región andina, donde el pasado vuelve al presente, brindando una visión circular del tiempo vivido. Me refiero a Sebastián Mamani, el personaje principal de *La nación clandestina* (1989), la película más importante del cineasta boliviano Jorge Sanjinés. Esta película es otro hermoso ejemplo de conflictividad cultural que, como en la novela de Arguedas, representa ese “rescoldero” del pasado que la conciencia campesina asimila y opone a las explicaciones de la modernidad capitalista.

En *La nación clandestina*, el desarraigo del migrante se debe no sólo a que muta de espacios, es decir, al hecho de que Sebastián Mamani migra del campo a la ciudad, sino, fundamentalmente, a que experimenta el conflicto que le plantea vivir tiempos asincrónicos: el tiempo lineal de la modernidad citadina y el circular de la comunidad indígena. Es la condición de ser indio que atormenta al personaje en el espacio de la ciudad. Ser indio opera como si fuese un rescoldero, un fragmento del pasado que no desaparece en el presente. Es un estigma que lleva a Sebastián a rechazar la comunidad de origen. Pero ser indio también le permite tomar conciencia de la diferencia y apartarse de la corrupta vida citadina. La toma de conciencia de estos mundos opuestos —la narrativa del Estado-nación impide que sus súbditos lleguen a una situación límite como la planteada por la película de Sanjinés— ha dejado a Sebastián sin “espacio social”. Dado su origen indígena, no es un “ciudadano” hecho y derecho, pero tampoco es miembro de la comunidad ancestral porque ha sido corrompido en la ciudad por el aparato represivo estatal. Desarraigado e interiormente deshabitado, sólo un acto ritual, el “ritmo” desincronizado, no contemporáneo, del *Jacha Tata Danzante*, le da sentido a su vida y lo restituye a la comunidad. Pero el precio de esta restitución debe ser pagado con la propia vida: Sebastián cumple el ritual y baila hasta morir. En otras palabras, el baile, el ritual que migra del pasado al presente, la “contemporaneidad de lo no contemporáneo”, lo que viene del “tiempo de los dioses”, debe concluir con la muerte (¿resurrección?) del danzante. Volviendo a la nomenclatura que empleara antes, se trata de

una frontera blanda que, en la película de Sanjinés, conflictúa la frontera dura de la modernidad citadina, regulada por el Estado-nación.

Con el *Jacha Tata Danzante*, que trae al presente el “tiempo de los dioses”, Sanjinés expresa la necesidad de darle otro ritmo a aquello que fue reducido a espacio por el Estado-nación. En este sentido, la frontera dura debe desmoronarse y ceder ante la necesidad de equilibrar la modernidad con el mundo de los valores comunitarios. Pasado que se produce retroactivamente en el presente, el ritual de la película muestra uno de los tantos momentos embrujados, incomprensidos por la modernidad. Revela, además, la existencia de una desincronización que no puede ser racionalmente explicada y que, sin embargo, es un reto para quienes se aventuran a explorar la realidad desde los extramuros de la modernidad y de su construcción política más importante: el Estado-nación.

Bibliografía

About-Ela, Hosam M.

- 2007 *Other South: Faulkner, Coloniality, and the Mariátegui Tradition*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Absi, Pascale

- 2005 *Los ministros del Diablo. El trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí*. La Paz: PIEB/IRD/IFEA/Embajada de Francia.
- 2009 "Trabajo, género e ingresos entre los comerciantes minoristas de Potosí". *Tinkazos, Revista boliviana de ciencias sociales*, Año 12, N° 26 (junio): 69-90.

Adorno, Theodor

- 1991 "Introduction to Benjamin's 'Schriften'". En: Smith, Gary (ed), *On Walter Benjamin. Critical Essays and Recollections* (editado por). Cambridge, Mass: MIT Press. (pp. 2-17)

Allen, Don Cameron

- 1949 *The Legend of Noah: Renaissance Rationalism in Art, Science and Letters*. Urbana: University of Illinois Press,

Anderson, Benedict

- 1983 *Imagined Communities*. London: Verso.
- 1993 *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. (Traducción al español). México: Fondo de Cultura Económica.

Arendt, Hannah

1968 *Between Past and Future*. New York: Viking Press.

Arguedas, Alcides

[1909] 1937 *Pueblo enfermo* (3a ed.). Santiago de Chile: Ediciones Ercilla.

Arguedas, José María

1973 *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Lima: Editorial Horizonte.

Aricó, José (ed.)

1980 *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Ediciones Pasado y Presente.

Barth, Fredrik (ed.)

1969 *Ethnic Boundaries*. Oslo: Norwegian University Press.

Benjamin, Walter

[1940] 1973 "Tesis de filosofía de la historia". En: *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus. (pp.177-191)

Bernard, Carmen

1986 *Enfermedad, daño e ideología. Antropología médica de los renacientes de Pindilig*. Quito: Abaya-Yala.

Beverley, John

1999 *Subalternity and Representation*. Durham, N.C: Duke University Press.

2004 *Subalternidad y representación: debates en teoría cultural*. (Traducido del inglés por Marlene Beiza y Sergio Villalobos-Ruminott). Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Maine: Vervuert.

Bhabha, Homi

2002 "Of Mimicry and Man: The Ambivalences of Colonial Discourse". En: Philomena Essed y David Theo Goldberg (eds.). *Race Critical Theories*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.

Blissett, Luther

2003 *Q.* (traducida del italiano por Shaun Whiteside). London: Heinemann.

Bloch, Ernst

[1918] 2000 *The Spirit of Utopia*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Bouysse-Cassagne, Thérèse

1998 "Attention! Un diable peut toujours en cacher un autre. A propos de l'introduction des images de l'enfer chez les Indiens de l'Altiplano bolivien". *Traces* N° 34. México: CEMCA.

Bouysse-Cassagne, Thérèse y Olivia Harris

1987 "Pacha: en torno al pensamiento Aymara. En: *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz: Hisbol.

Candido, Antonio

1973 *Literatura e sociedade*. São Paulo: Cia. Editora Nacional.

Calhoun, Craig

1995 *Critical Social Theory: Culture, History and the Challenge of Difference*. Cambridge, MA: Blackwell.

2007 *Nations Matter. Culture, History, and the Cosmopolitan Dream*. Great Britain: Routledge.

2008 "Secularism, Citizenship and the Public Sphere". En: *Subjetividades Colectivas y Globalización: Fronteras, Diásporas y Naciones*. Textos de referencia de la XVIII Conferencia de la Academia de la Latinidad, Rio de Janeiro: Academia de la Latinidad.

Canetti, Elías

1978 *Crowds and Power*. New York: The Seabury Press.

Cochran, Terry

1996 "La historia y el colapso de la eternidad". En: *La cultura contra el Estado* (traducido del inglés por Mabel Richard). Madrid: Ediciones Cátedra. (pp. 13-38)

Connor, Walker

- 1972 "Nation-Building and Nation-Destroying?". *World Politics* 24: 319-55.

Cornejo Polar, Antonio

- 1997 *Los universos narrativos de José María Arguedas* (2a. Edición). Lima: Editorial Horizonte.

Coronil, Fernando

- 2009 "Pieces for Anthrohistory: A Puzzle to be Assembled Together". En: Murphy, Edward; Cohen, David William; Bhimull, Chandra D.; Coronil, Fernando; Patterson, Monica Eileen and Skurski Julie (eds.) *Anthrohistory: Unsettling Knowledge, Questioning Discipline*. University of Michigan Press. (En prensa)

Costa Lima, Luiz

- 1988 *Control of the Imaginary. Reason and Imagination in Modern Times* (traducido por Ronald W. Sousa). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- 1992 *The Dark Side of Reason. Fictionality and Power* (traducido del portugués por Paulo Henriques Britto). Stanford, CA: Stanford University Press.

Crary, Jonathan

- 1998 "Modernizing Vision". En: Hal Foster (editor), *Vision and Visuality. Discussions in Contemporary Culture*. Seattle: Bay Press

Chakrabarty, Dipesh

- 2000 *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, N.J: Princeton University Press.

d'Alambert, J.

- [1755] 2002 "Discours préliminaire de l'Encyclopédie". En *Encyclopédie*. Marsanne: Redon. (pp. 635-649).

Da Cunha, Euclides

- [1902] 2003. *Los Sertones. Campaña de Canudos* (traducido por Benjamín de Garay). México: Fondo de Cultura Económica.

Dabove, Juan Pablo

2007 *Nightmares of the Lettered City. Banditry and Literature in Latin America 1816-1929*. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press.

Debray, Régis

1996 *El arcaísmo posmoderno. Lo religioso en la aldea global*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.

Delmás-Marty, Mireille

2006 *Les forces imaginantes du droit (II). Le pluralisme ordonné*. Paris: Seuil

Demélas, Marie-Danielle

1980 *Nationalisme sans nation ? La Bolivie, XIXe-XXe siècles*. Paris: Centre Regional de Publications de Toulouse, CNRS.

Diderot, D.

[1755] 2002 "Encyclopédie". En *Encyclopédie*. Marsanne: Redon. (pp. 635-649).

Duara, Prasenjit

1995 "Historicizing National Identity, or Who Imagines What and When". En: *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*. Chicago: University of Chicago Press.

Eller, Jack David

1999 *From Culture to Ethnicity to Conflict. An Anthropological Perspective on International Ethnic Conflict*, Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press.

Estenssoro Fuchs, Juan Carlos

1998 *Du Paganisme a la Sainteté. L'incorporation des Indiens du Pérou au Catholicisme (1532-1750)*. Tesis de doctorado, EHESS, París.

Fabian, Johannes

1983 *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.

Fanon, Frantz

[1961] 1963 *The Wretched of the Earth* (traducido del francés por C. Farrington). New York: Grove Press.

Favre, Henri

1998 *El indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Francovich, Guillermo

1956 *El pensamiento boliviano en el siglo XX*. México: Fondo de Cultura Económica.

Freyre, Gilberto

[1933] 1985 *Casa-grande y senzala* (traducido del portugués por Benjamín de Garay y Lucrecia Manduca). Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Flores Galindo, Alberto

1989 *La agonía de Mariátegui*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

Foucault, Michel

1975 *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard.

Frye, Northrop

1957 *Anatomy of Criticism; four essays*. Princeton: Princeton University Press.

García Calderón, Francisco

1917 *Americanismo literario*. Madrid: Editorial América.

García Linera, Álvaro, et.al

2000 *El retorno de la Bolivia plebeya*. La Paz: Comuna.

2005 *Horizontes y límites del Estado y el poder*. La Paz: Muela del Diablo.

Gellner, Ernest

1983 *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.

1994 *Conditions of Liberty: civil society and its rivals*. New York: Penguin Press.

Giddens, Anthony

1990 *The Consequences of Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Gilly, Adolfo

2003 "Historias desde adentro: La tenaz persistencia de los tiempos". En: Hylton, Forrest; Patzi, Félix; Serulnikov, Sergio y Thomson, Sinclair (eds.). *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia indígena*. La Paz: Muela del Diablo editores.

Gobetti, Piero

1927 *Opera critica*. Torino: Baretto.

Godoy, Ricardo

1984 *Small Scale Mining Among the Jukumani Indians of Bolivia*. Tesis de doctorado, Universidad de Columbia, Nueva York.

González, Nelson

2004 "La caída de la inteligencia". *Juguete rabioso*, año 3, n° 97 (1 al 14 de febrero) pág. 3.

González Prada, Manuel

[1907] 2001 *Anarquía*. Lima: La abeja rebelde

Gramsci, Antonio

[1916] 1958 "Carlo Péguy e Ernesto Psichari". *Scritti Giovanili*. Torino: Einaudi.

[1930-1932] 1992 *Prison notebooks*. (Vol. 1-3). (Traducidos del italiano y editados por Joseph A. Buttigieg). New York: Columbia University Press.

Gray Molina, George.

2007 "Estado como *modus vivendi*", documento de trabajo preparado para el taller de arranque del *Informe Nacional sobre Desarrollo Humano 2007: "El estado del Estado en Bolivia"*. La Paz: PNUD.

Grüner, Eduardo

- 2005 “Recuerdo de un futuro (en ruinas). La Nación como no-espacio en la ideología de la Globalización”. En: Fernando Martínez Heredia (comp.). *Pensar a contracorriente*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Guamán Poma de Ayala, Felipe

- [1615] 1987 *Nueva crónica y buen gobierno*. J.V. Murra, R. Adorno y J.L. Urioste (editores). Madrid.

Guha, Ranajit

- 1983 *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Delhi: Oxford University Press.
- 1985 “Nationalism Reduced to ‘Official Nationalism’”. *ASSAA Review*, vol 9, n° 1: 103-108.
- 1997 *Dominance Without Hegemony: History and Power in Colonial India*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Gurvitch, Georges

- 1969 *La vocation actuelle de la sociologie 2*. Paris: Presses Universitaires de France.

Habermas, Jürgen

- 2006 “Religion in the Public Sphere”. *European Journal of Philosophy*, v. 14, n. 1.

Halbwachs, Maurice

- 1947 *Critique de l'anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France.

Hall, John A. (ed.).

- 2000 *Estado y nación. Ernest Gellner y la teoría del nacionalismo* (traducido del inglés por José María Portillo). Madrid: Cambridge University Press.

Hardt, Michael y Antonio Negri

- 2000 *Empire*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- 2004 *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*. New York: The Penguin Press.

Harootunian, Harry

2005 "Some Thoughts on Comparability and the Space-Time Problem". *boundary 2* (32: 2): 23-52.

Harris, Olivia

1978 "Phaxsima y qullqi. Los poderes y los significados del dinero en el Norte de Potosí". En: Harris, Larson y Tandeter (compiladores). *La participación indígena en los mercados surandinos*. La Paz: CERES.

Hegel, G.W.F.

[1820] 1967 *Philosophy of Right* (traducido del alemán por T.M. Knox). London, New York: Oxford University Press.

Hetherington, Norriss. S.

1983 "Isaac Newton's Influence on Adam Smith's Natural Laws in Economics". *Journal of the History of Ideas* (Vol.44, N° 3): 497-505.

Hobsbawm, Eric

1990 *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Holanda, Sérgio Buarque de

[1936] 1969 *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio.

Hylton, Forrest y Sinclair Thomson

2003 "Introducción". En: Hylton, Forrest; Patzi, Félix; Serulnikov, Sergio y Thomson, Sinclair (eds.). *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia indígena*. La Paz: Muela del Diablo editores.

2005 "The Chequered Rainbow". *New Left Review*, 35 (Sept-Oct): 41-64.

Innerarity, Daniel

2008 "Cronopolítica: el gobierno de los ritmos sociales". Ensayo inédito leído en la XVIII Conferencia de la Academia de la Latinidad, Mérida, Yucatán, México, septiembre 23-25, 2008.

Jay, Martin

- 1988 "Scopic Regimes of Modernity". En: Hal Foster (editor). *Vision and Visuality*, Seattle: Bay Press.
- 2003 *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural* (traducido del inglés por Alicia Bixio). Buenos Aires: Paidós.

Jocelyn-Holt Letelier, Alfredo

- 1997 "*El peso de la noche*": *nuestra frágil fortaleza histórica*. Buenos Aires: Ariel.

Johnson M.C. Adriana

- 2005 "Subalternizing Canudos". *MLN* (120.2): 355-382.

Kedourie, Elie

- [1960] 1993 *Nationalism*. Oxford: Blackwell.

Klein, Étienne

- 2003 *Las tácticas de cronos*. Madrid: Siruela.

Kohn, Hans

- 1944 *The Idea of Nationalism*. New York: Macmillan.

Koselleck, Reinhart

- [1959] 1988 *Critique and Crisis: Enlightenment and the Parthogenesis of Modern Society*. New York: Oxford University Press.
- 2002 *The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts*. Stanford, California: Stanford University Press.
- 2004 *Futures Past. On the Semantics of Historical Time* (introducción y traducción al inglés de Keith Tribe). New York: Columbia University Press.

Kundera, Milan

- 2007 "Die Weltliteratur". *The New Yorker* (January 8): 28-35.

Lacau, Ernesto

- 2002 *Misticismo, retórica y política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

2005 *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Lander, Edgardo

2000 "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos". En Lander, Edgardo (compilador). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO.

Le Bon, Gustave

[1895] 1995 *The Crowd*. London: Transactions Publishers. (Publicado originalmente como *La Psychologie des foules*).

Lefebvre, Henri

1995 *The Production of Space* (traducido al inglés por Donald Nicholson-Smith). Oxford: Blackwell.

Lehm Ardaya, Zulema

1999 *Milenarismo y movimientos sociales en la amazonía boliviana. La Búsqueda de la Loma Santa y la Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad*. Santa Cruz de la Sierra: APCOB-CIDDEBENI-OXFAM AMERICA.

Lomnitz, Claudio

2001 "Nationalism As A Practical System. Benedict Anderson's Theory of Nationalism From The Vantage Point of Spanish America". En: Centeno, Miguel Ángel y López-Alves, Fernando (editores). *The Other Mirror. Grand Theory Through The Lens of Latin America*. New Jersey: Princeton University Press (pp. 329-359).

Lukács, György

[1920] 1963 *The Theory of the Novel*. (traducida del alemán por Anna Bostock). Cambridge, Mass.: MIT Press.

[1923] 1960 *Histoire et conscience de classe; essais de dialectique marxiste* (traducida del alemán por Kostas Axelos y Jacqueline Bois). Paris: Éditions de minuit.

1965 *Prolegómenos a una estética marxista*. México: Editorial Grijalbo.

MacCormack, Sabine

- 1991 *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. New Jersey: Princeton University Press.
- 1992 *Children of the Sun and reason of State. Myths, Ceremonies and Conflicts in Inca Peru*. Lecture Series, Working Papers, n° 6, Department of Spanish and Portuguese: University of Maryland, College Park.
- 1995 “‘En los tiempos muy antiguos...’ Cómo se recordaba el pasado en el Perú de la Colonia temprana”. *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*. N° 7: 3-33.

Macpherson, C.B.

- 1979 *The Political Theory of Possessive Individualism. From Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press.

Mallon, Florencia

- 1995 “Comas and the War of the Pacific”. En: Starn, Orin; Degregori, Carlos Iván y Kirk, Robin (editores). *The Peru Reader. History, Culture, Politics*. Durham: Duke University Press.

Mannheim, Karl

Ideología y Utopía. Introducción a la Sociología del Conocimiento (traducido del inglés por Eloy Terrón). Madrid: Aguilar.

Mariátegui, José Carlos

- [1925] 1959 *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Lima: Amauta.
- [1926] 1975 “‘La agonía del cristianismo’ de don Miguel de Unamuno”. *Signos y obras*. Lima: Amauta.
- [1928] 1979 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. México: Ediciones Era.

Marx, Karl

- 1971 *Elementos fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse)*. (Tomo I). “Formas que preceden a la producción capitalista”, Buenos Aires: Siglo XXI.

Medina, Javier

- 2004 "Dominique Temple y la teoría de la reciprocidad" en *Teoría de la Reciprocidad La reciprocidad y el nacimiento de los valores humanos* (Tomo I). Reproducido en *El juguete rabioso*, año 3, N° 97 (1 al 14 de febrero de 2004) pp. 6-7.

Mignolo, Walter

- 2007 "The Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality and the Grammar of De-Coloniality". *Cultural Studies* Vol. 21, Nos. 2-3 (March/May): 449-514.

Molina, Fernando

- 2009 "La creación (incompleta) de la nación boliviana", en *Semanario Pulso*, año 9, N° 514 (domingo 9 al sábado 15 de agosto): 3-7.

Molinié-Fioravanti, Antoinette

- 1986 "El regreso de Viracocha". *Bulletin de l'IFEA*, XVI, N° 3-4. Lima: IFEA.

Montenegro, Carlos

- [1943] 1994 *Nacionalismo y coloniaje*. La Paz: Editorial Juventud.

Mosés, Stéphane

- 1997 *El Ángel de la Historia: Rosenzweig, Benjamin, Scholem* (traducido del francés por Alicia Martorell). Madrid: Ediciones Cátedra.

Nash, June

- 1979 *We eat the mines and the mines eat us*. New York: Columbia University Press.

O'Donnell, Guillermo

- 1999 "On the State, Democratization, and Some Conceptual Problems: A Latin American View with Glances at Some Postcommunist Countries". En: O'Donnell, Guillermo; Schmitter Phillippe; Whitehead, Laurence. *Counterpoints. Selected Essays on Authoritarianism and Democratization*. South Bend. IN: University of Notre Dame Press.

Paredes Candia, Antonio

1972 *Diccionario mitológico de Bolivia*. La Paz: Los Amigos del Libro.

Paris, Robert

1980 "El marxismo de Mariátegui". En: Aricó, José (selección y prólogo). *Mariátegui y los orígenes del marxismo Latinoamericano*. México: Ediciones Pasado y Presente. (pp.119-144)

Parker, Patricia

1990 "Metaphor and Catachresis". En: J. Bender y D.E. Wellbery (editores). *The Ends of Rhetoric. History, Theory, Practice*. Stanford. CA: Stanford University Press.

Peirce, Charles Sanders

[1893] 1935 "Evolutionary Love". En *Scientific Metaphysics* vol. VI. *Collected Papers*. Cambridge, MA: Harvard University Press. (pp. 190-215).

Platt, Tristan

1983 "Religión andina y conciencia proletaria: Qhoya runa y ayllu en el Norte de Potosí". *Hisla* 2, Lima.

PNUD

2007 *El estado del Estado en Bolivia. Informe Nacional sobre Desarrollo Humano 2007*. La Paz.

Pratt, Mary Louise

1987 "Linguistic Utopias". En: Fabb, Nigel; Attridge, Derek; Durant, Alan y Maccabe, Colin (editores). *The Linguistics of Writing: Arguments Between Language and Literature*. New York: Menthuen. (pp 48-66)

Quijano, Aníbal

2000 "Colonialidad del poder y clasificación social". *Journal of World-Systems Research* VI, 2, (Summer/Fall).

2001 "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina". En: Walter Mignolo (compilador). *Capitalismo y*

geopolítica del conocimiento. Buenos Aires: Ediciones del Signo. (pp. 117-131)

- 2006 "El fracaso del moderno Estado-nación". En: Irene León (editora), *La Otra América en debate*. Quito, Ecuador: Aportes del I Foro Social de las Américas.

Rama, Ángel

- 1996 *The Lettered City* (traducción y edición de John Charles Chasteen). Durham, N.C: Duke University Press.

Rappaport, Joanne

- 2000 *La política de la memoria: interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.

Rawls, John

- 1971 *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
1999 *The Law of Peoples*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Rifkin, Jeremy

- 1987 *Time Wars: The primary Conflict in Human History*. New York: Simon & Schuster, Inc.

Roca, José Luis

- 2001 *Economía y sociedad en el oriente boliviano (siglos XVI-XX)*. Santa Cruz: COTAS

Rodríguez Larreta, Enrique y Guillermo Giucci

- 2007 *Gilberto Freyre, Uma Biografia Cultural. A formação de um intelectual brasileiro: 1900-1936*. Rio de Janeiro: Editora Record.

Rolph.Trouillot, Michel

- 1995 *Silencing the Past: Power and the Production of History*. New York: Beacon Press.

Rowe, J.H

- 1985 "Probanza de los Incas nietos de conquistadores". *Histórica*, 9, 2. Lima.

Said, Edward

- 1996 *Representations Of The Intellectual*. New York: Vintage Books.
- 2002 "History, Literature, and Geography". En: *Reflections on Exile and Other Essays*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Salazar-Soler, Carmen

- 1990 *Pratiques et croyances religieuses des mineurs de Julcani, Huanacavelica, Pérou*. Tesis de doctorado. EHESS, París.

Salomon F. y J.L. Urioste

- 1991 *The Huarochiri Manuscript: A Testament of Ancient Andean and Colonial Religion*. Austin, TX: University of Texas Press.

Sandoval Rodríguez, Isaac (coord.)

- 2007 *Hacia la Bolivia autonómica e intercultural del siglo XXI*. Santa Cruz: Centro de Investigación Regional en Ciencia Política y Ciencias Sociales. Universidad Autónoma Gabriel René Moreno.

Sanjinés C., Javier

- 2005 *El espejismo del mestizaje*. La Paz: PIEB.

Santos, Boaventura de Sousa

- 2007 "La reinención del Estado y el Estado plurinacional". En *OSAL. Observatorio Social de América Latina*, año VIII, N° 22, Buenos Aires: CLACSO.

Sarmiento, Domingo Faustino

- [1845] 1977 *Facundo. Civilización y barbarie*. México: Editorial Porrúa.

Scholem, Gershom

- 1991 "Walter Benjamin and His Angel". En: *On Walter Benjamin. Critical Essays and Recollections*. (pp. 51-89)

Sen, Amartya

- 1999 *Development as Freedom*. New York: Alfred Knopf.

Siles Salinas, Jorge

1969 *Ante la Historia*. Madrid: Editora Nacional.

Smith, Anthony

1981 *The Ethnic Revival in the Modern World*. Cambridge: Cambridge University Press.

1991 *National Identity*. Hammondsworth, Eng.: Penguin.

1995 "Nationalism in Early Modern Europe". *History and Theory* 44 (octubre 2005): 404-415.

Sorel, Georges

1907 *La decomposition du marxisme*. Paris: Librairie des Sciences Politiques et Sociales.

Spalding, Karen

1982 "Exploitation as an Economic System: The State and the Extraction of Surplus in Colonial Peru". En: G. A Collier y otros, *The Inca and the Aztec States 1400-1800. Anthropology and History*. New York.

Spivak, Gayatri

1988 "Can the Subaltern Speak?". En: Nelson, Cary y Grossberg, Lawrence (editors). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press.

Starn, Orin; Degregori, Carlos Iván y Kirk, Robin

1995 *The Peru Reader. History, Culture, Politics*. Durham: Duke University Press.

Tamayo, Franz

[1910] 1975 *Creación de la pedagogía nacional* (3a edición). La Paz: Biblioteca del Sesquicentenario de la República.

Tapia, Luis

2002 *La velocidad del pluralismo. Ensayo sobre tiempo y democracia*. La Paz: Muela del Diablo editores.

Taine, Hippolyte

1920 *Essais de critique et d'histoire*. Paris: Hachette.

Taussig, Michael

- 1980 *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill, N.C: The University of North Carolina Press.
- 1993 *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. (Versión castellana) México: Nueva Imagen.

Taylor, Charles

- 2007 *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Temple, Dominique

- 2004 *La teoría de la reciprocidad* (3 tomos). La Paz: Plural Editores.

Thompson, Edward W.

- 1966A *The Making of English Working Class*. New York: Vintage Books.

Touraine, Alain

- 1995 *Critique of Modernity*. Oxford: Blackwell.

Tubino, Fidel

- 2005 "La interculturalidad crítica como proyecto ético-político". Encuentro continental de educadores agustinos. Lima, 24 al 28 de enero. <http://oala.villanova.edu/congreso/educación/lima-ponen-02.html>.

UCAC

- 2005 *La Asamblea Constituyente y las representaciones sociales de nación/naciones*, La Paz.

Ullmann. B.L.

- 1952 "Renaissance-The Word and the Concept". *Studies in Philology*. (49): 105-118.

Valcárcel, Luis E.

- 1927 *Tempestad en los Andes*. Lima: Editorial Minerva.

Villegas, Abelardo

- 1980 “El pensamiento revolucionario sin revolución”. En: *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*. México: Siglo XXI.

Virilio, Paul

- 2001 *Cybermonde, la politique du pire*. Paris: Textuel.

Virno, Paolo

- 2004 *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. La Paz: Malatesta/El juguete rabioso.

von Humboldt, Alexander

- 1905 *Lettres américaines d’Alexandre de Humboldt (1798-1807)*. Paris: E. Guilmoto.

Walsh, Catherine

- 2008 “Interculturalidad y Plurinacionalidad: Elementos para el debate constituyente”. En: *Estado plurinacional y Estado social de derecho*. Quito: Instituto Científico de Culturas Indígenas.
- 2009 *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: UASB/Ediciones Abya-Yala.

Wieviorka, Michel

- 2001 *La différence culturelle. Une reformulation des débats*. Colloque de Cerisy, Paris: Éditions Balland.

Williamson, Edwin

- 1992 *The Penguin History of Latin America*. London: Penguin Books.

Zavaleta Mercado, René

- 1986 *Lo nacional-popular en Bolivia*. México: Siglo XXI editores.

Zegada, María Teresa, Yuri Tórrez y Patricia Salinas

- 2007 *En nombre de las autonomías. Crisis estatal y procesos discursivos en Bolivia*. La Paz: PIEB.

El autor

Javier Sanjinés C. es profesor asociado de Literatura Latinoamericana y de Estudios Culturales en la Universidad de Michigan, Ann Arbor. Ha publicado *Estética y carnaval. Ensayos de sociología de la cultura* (1984); *Literatura contemporánea y grotesco social en Bolivia* (1992); *Cholos viscerales* (1996); en coautoría con Fernando Calderón, *El gato que ladra* (1999) y *El espejismo del mestizaje* (2005), que es la versión española de su libro *Mestizaje Upside-Down: Aesthetic Politics in Modern Bolivia* (2004), publicado por la Universidad de Pittsburgh. Ha editado *Tendencias actuales de la literatura boliviana* (1985) y publicado ensayos de crítica en revistas literarias de reconocido prestigio internacional. Actualmente, es profesor invitado en el Programa de Doctorado en Estudios Culturales de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Quito, Ecuador.

