

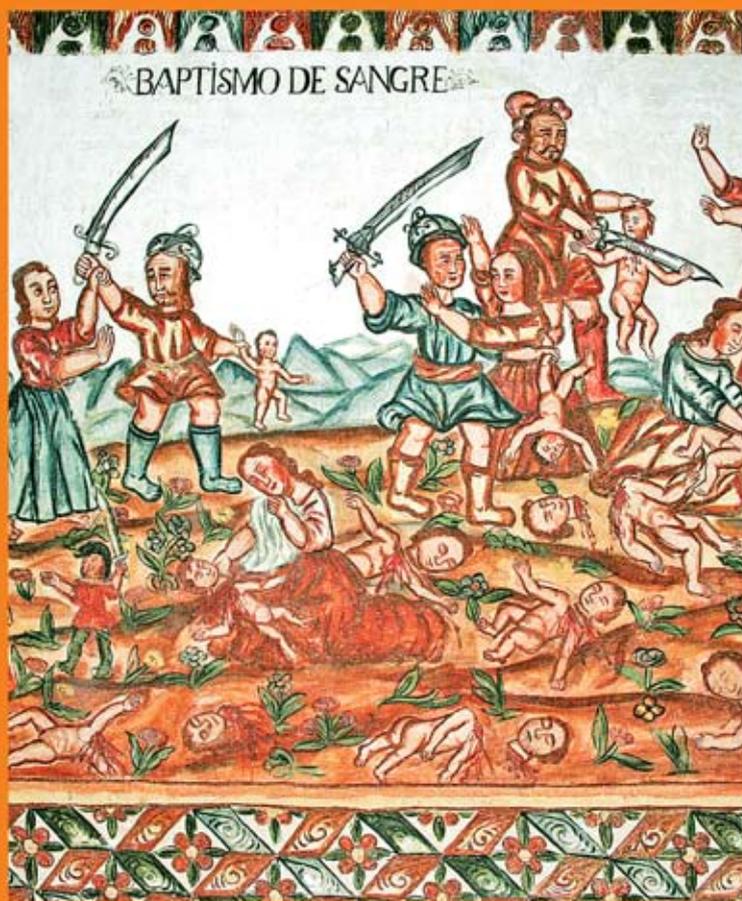


# umbrales

Revista del Postgrado en Ciencias del Desarrollo

25

Octubre 2013



Dilemas de la identidad y rumbos  
de la política en América Latina









Dra. Fátima Consuelo Dolz de Moreno  
RECTORA a.i.

Dr. Luis Freddy Rossel Casanova  
VICERRECTOR a.i.

M.Sc. Cecilia Salazar de la Torre  
Directora - CIDES

Obrajes, Av. 14 de Septiembre N° 4913, esquina Calle 3  
Telf/Fax: 591-2-2786169 / 591-2-2784207  
591-2-2782361 / 591-2-2785071  
cides@cides.edu.bo  
www.cides.edu.bo

Umbrales N° 25

Dilemas de la identidad y rumbos de la política en América Latina

La Revista “Umbrales” es una publicación semestral del Postgrado en Ciencias del Desarrollo, unidad dependiente del Vicerrectorado de la Universidad Mayor de San Andrés. Tiene como misión contribuir al debate académico e intelectual en Bolivia y América Latina, en el marco del rigor profesional y el pluralismo teórico y político, al amparo de los compromisos democráticos, populares y emancipatorios de la universidad pública boliviana.

Consejo editorial:

- Gonzalo Rojas Ortuste, Ph.D. en Ciencias del Desarrollo por el CIDES-UMSA e investigador de esa institución
- Luis Tápia, Ph.D. en Ciencia Política por el IUPERJ e investigador de CIDES-UMSA
- Luis Claros, M.Sc. en Filosofía y Ciencia Política por el CIDES-UMSA e investigador de esa institución
- Mauricio Gil, Ph.D. en Estudios Latinoamericanos por la UNAM e investigador de CIDES-UMSA
- Ximena Soruco, socióloga por la UMSA y Ph.D. en Literatura por la Universidad de Michigan

Responsable de la publicación: Gonzalo Rojas Ortuste

Cuidado de edición: Patricia Urquieta C.

Portada e interiores: Detalles de la Iglesia de Curahuara de Carangas, Oruro

© CIDES-UMSA, 2013

Primera edición: octubre 2013

D.L.: 4-3-27-12

ISSN: 1994-4543

Umbrales (La Paz)

ISSN: 1994-9987

Umbrales (La Paz. En línea)

Producción: Plural editores

*Impreso en Bolivia*

# Índice

Presentación .....	9
--------------------	---

**Tema central**  
**Dilemas de la identidad y rumbos**  
**de la política en América Latina**

**I. Contrahegemonías, populismo y democracia**

Las insurgencias no tienen un plan –ellas <i>son</i> el plan: performativos políticos y mediadores evanescentes en 2011 <i>Benjamín Ardití</i> .....	17
La configuración y desarticulación de un horizonte contrahegemónico en la región andina <i>Luis Tapia</i> .....	47
Caudillismo: el caso boliviano y ALBA. Entre tumultos y deificación presidencial <i>Gonzalo Rojas Ortuste</i> .....	67
La presencia del mito en el populismo latinoamericano <i>Carlos Andrés Patton</i> .....	89

Las nuevas democracias latinoamericanas. Más acá y más allá  
de las instituciones  
*Antonio Mayorga Ugarte* ..... 103

Mestizaje e inmovilismo social en Bolivia  
*Cecilia Salazar de la Torre* ..... 117

## II. Identidades y representaciones políticas

Oposiciones, contrastes y armonías. Análisis del devenir  
del concepto de mestizaje en la obra de Silvia Rivera  
*Luis Claros* ..... 147

Calibán vs. el chingado: la identidad de América Latina  
*Khantuta Muruchi Escobar* ..... 173

América Latina, ¿proyecto inconcluso? La necesidad de pensarnos  
desde dentro y fuera  
*Johnny Guerreros Burgoa*..... 183

El derecho a la diferencia y la necesidad del pluralismo  
epistemológico en América Latina  
*Blanca Angélica Mejía Acata* ..... 205

Teoría política y psicoanálisis lacaniano en América Latina  
*Mauricio Gil*..... 227

## Aportes

Las funciones reproductora y liberadora de la educación  
en cuatro clásicos de la filosofía política  
*Luis Vargas Mallea* ..... 255

**Reseñas**

Releyendo *La Revolución India*. A propósito de su reedición  
en Argentina  
*Gustavo Roberto Cruz*..... 279

Sobre la obra *Vicente Pazos Kanki y la idea de República*.  
*Temprano mestizaje e interculturalidad democrática germinal*  
de Gonzalo Rojas Ortuste  
*Víctor Peralta* ..... 289



## Presentación

El presente ejemplar de *Umbrales*, “Dilemas de la identidad y rumbos de la política en América Latina”, busca reflexionar críticamente sobre los procesos políticos en curso en la región y en Bolivia particularmente, situados en la continuidad con las herencias del pasado inmediato y en una perspectiva más estructural, si tal expresión sirve también para la parte referida a la conformación de una cierta tradición identitaria.

La primera parte se centra en la noción de contrahegemonía o, más genéricamente, en las reacciones de tipo popular y ciudadano contra el poder político, dependiendo los casos, en principio para aquello que se denominó “primavera árabe” en el Medio Oriente desde el 2011 en el interesante y provocativo trabajo de Benjamín Ardití. Los trabajos de Luis Tapia y Gonzalo Rojas Ortuste tienen esa misma disposición crítica en las respectivas miradas a los procesos políticos, aunque partan de premisas diferentes en la región andina y nuestro país, cada cual con sus énfasis; en el caso del primero, propiamente la noción de contrahegemonía en regímenes que habiendo contado con enorme respaldo electoral estarían defraudando esa matriz popular en su práctica efectiva. En el caso del segundo, ubicando en la deificación de la figura presidencial (sobre todo Evo Morales, luego de Hugo Chávez) la pesada carga del caudillismo latinoamericano, que engarza muy bien con la perspectiva de Carlos Andrés Patton que se centra en la idea del mito político (como Mariátegui sigue a Sorel) para el análisis del populismo latinoamericano.

Desde una perspectiva que simpatiza más con la idea de política como confrontación y conflicto, Antonio Mayorga repasa, también críticamente, cierta literatura politológica sobre las democracias latinoamericanas que se centran en la construcción institucional, que no resultarían las más pertinentes para dar cuenta de los procesos políticos en países con gobiernos intitulados de izquierda.

El trabajo de Cecilia Salazar presenta una reflexión sobre el mestizaje en Bolivia en clave de modernización tardía (en relación al contexto regional), que en el presente ciclo democrático va a permitir la presencia de identidades más étnicas como parte del repertorio de las luchas políticas. El trabajo sirve como inicio del diálogo con la parte siguiente, más centrado en identidades sociales, y que justamente se abre con un texto sobre el mestizaje en una perspectiva más circunscrita al trabajo de una colega con largo trabajo en el tema.

En la segunda parte el bloque se construye alrededor de la temática de identidad con el trabajo de Luis Claros sobre la producción de la socióloga boliviana Silvia Rivera, quien tematiza el mestizaje de una peculiar manera aunque con las inevitables modificaciones en la medida que refina su óptica, de la que el autor da buena cuenta.

El bloque tiene un buen trasfondo con el trabajo de Khantuta Muruchi Escóbar sobre la identidad de América Latina a través de la figura emblemática de Calibán –el personaje shakespereano que Fernández Retamar usa para postular esa caracterización– comparada con la del bastardo, en la reflexión seminal de Octavio Paz en su *Laberinto de la soledad*. Entre esas miradas más panorámicas está el trabajo de Johnny Guerreros Burgoa, quien busca auscultar sobre América Latina como proyecto logrado (“concluso”) apoyado también en pensadores latinoamericanos que discuten esa temática desde hace décadas.

Lo mismo que Patton, estos jóvenes autores –Muruchi y Guerreros– son estudiantes distinguidos de la Maestría de Estudios Latinoamericanos, a cuyos trabajos se suma el de Blanca Angélica Mejía, de la Maestría de igual denominativo aunque cursando en la UNAM, quien argumenta sobre la pertinencia del pluralismo epistemológico para dar vigencia al derecho a la diferencia y dar cuenta así de la diversidad del subcontinente en este tipo de reflexiones sobre identidad.

El texto de Mauricio Gil cierra este bloque presentando una densa discusión teórica sobre la presencia del análisis lacaniano en la teoría política en América Latina (E. Laclau) en comparación al uso del mismo en el quehacer de la academia europea; plantea también el desarrollo desde el psicoanálisis lacaniano de las dimensiones políticas como parte de su mismo programa de investigación, en los términos de Lakatos.

La tercera sección que suelen tener los números de Umbrales para dar cabida a trabajos valiosos, aunque no estén en el tema central, cuenta en este ejemplar con la contribución de Luis Vargas, destacado estudiante de la Maestría de Filosofía y Ciencia Política, sobre la educación con la revisión de algunos importantes pensadores clásicos.

Finalmente la sección reseñas tiene los aportes de Gustavo Cruz, estudioso argentino cuya tesis doctoral en la UNAM es sobre el trabajo de Fausto Reinaga, y del investigador peruano en el CSIC de Madrid, Víctor Peralta, sobre el volumen de Gonzalo Rojas referido al trabajo del republicano Pazos Kanki, que forma parte de un proyecto de pensadores políticos bolivianos que el CIDES impulsa.

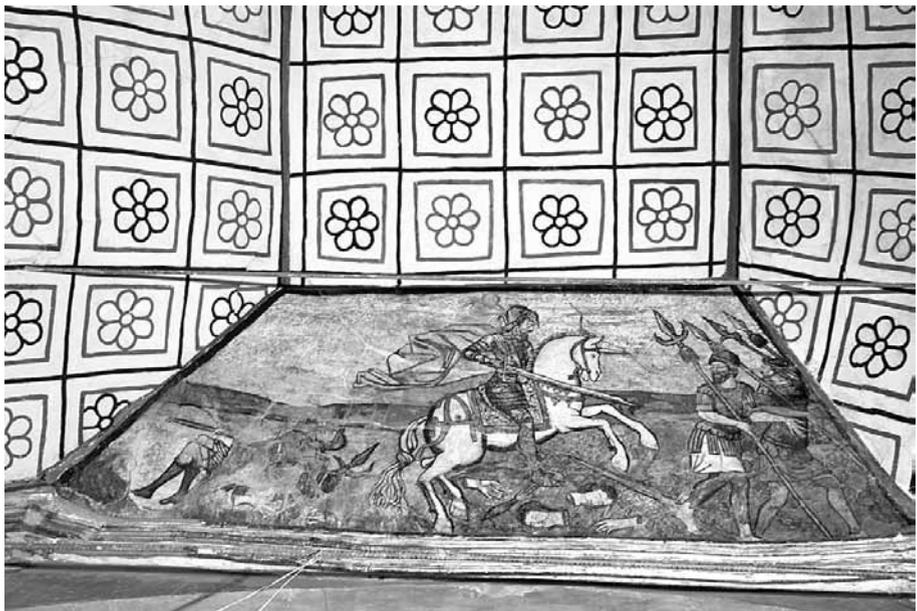
El coordinador.



# Tema central

## Tema central

Dilemas de la identidad y rumbos de la política en América Latina





# **I. Contrahegemonías, populismo y democracia**



# Las insurgencias no tienen un plan –ellas *son* el plan: performativos políticos y mediadores evanescentes en 2011<sup>1</sup>

*Insurgent movements do not have a plan, they are the plan:  
performative politicians and evanescent mediators in 2011*

*Benjamín Arditi*<sup>2</sup>

## **Resumen**

*El 2011 resultó ser un año extraordinario. La convergencia de insurgencias en torno a tiempos y geografía le imprimió un tono político a las estaciones. Los comentaristas hablaban de la primavera árabe, el verano europeo y el otoño estadounidense; la revista TIME incluso designó al manifestante como su personaje del año. Sin embargo, muchos cuestionaron estas protestas por su falta de planes y propuestas. No comparto esta crítica. Me parece injusta pues confunde la disrupción de lo dado con la tarea de reconfigurarlo. Las insurgencias no son prácticas de política cotidiana o ejercicios de elaboración de políticas públicas, son actos colectivos en los que la gente dice “¡basta!” y se niega a continuar como antes. Ellas son el plan en tres sentidos: su mera existencia las convierte en operadores de la diferencia en relación con lo dado, son performativos políticos –los participantes comienzan a experimentar aquello por lo cual luchan– y funcionan como mediadores evanescentes o portales hacia posibilidades que pueden o no materializarse. Estos tres puntos se retoman aquí en una discusión acerca del remanente material de dos insurgencias, la primavera árabe y las movilizaciones estudiantiles en Chile.*

**Palabras clave:** *insurgencia, contrabegemonías, performativos políticos, mediadores evanescentes, Primavera Árabe, movilizaciones estudiantiles en Chile.*

1 Este artículo se publicó en *Debate Feminista*, año 23, núm. 46, pp.146-169, México, 2012. Versión ligeramente más extensa del artículo publicado originalmente en *Journalism, Media and Cultural Studies*, vol. 1, N° 1, Reino Unido, [http://www.cf.ac.uk/jomec/jomecjournal/1-june2012/arditi\\_insurgencias.pdf](http://www.cf.ac.uk/jomec/jomecjournal/1-june2012/arditi_insurgencias.pdf)

2 Docente e investigador en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM. [barditi@unam.mx](mailto:barditi@unam.mx)

*Abstract*

*2011 proved to be an extraordinary year. The convergence of insurgent movements throughout the year and around the globe marked the seasons with political shades. News commentators spoke of the Arab Spring, the European Summer and U.S. Fall and even TIME magazine named the anonymous protester as Person of the Year. However, many observers questioned the protests apparent lack of plans and proposals. I do not share this assessment as it confuses the disruption with the task of reconfiguration. Insurgencies are not every day political practices or exercises of public policy; they are collective acts where people say "Enough!" and refuse to continue as before. They are the plan in three ways: their mere existence makes them operators of difference in relation to the given, they are political performatives where participants begin to experience that for which they fight, and they function as evanescent mediators or portals towards possibilities that may or may not be materialized. These three points are reviewed here in a discussion of the remaining material of two insurgencies, the Arab Spring and the student demonstrations in Chile.*

**Keywords:** *insurgency, counter-hegemonies, political performative, evanescent mediators, Arab Spring, student demonstrations in Chile.*

En su artículo "Shoplifters of the World Unite" (2011), cuyo título es un juego de palabras con la frase "¡Proletarios del mundo, uníos!" de Marx o un guiño a la canción de The Smiths que lleva el mismo nombre, Slavoj Žižek describe los disturbios del Reino Unido del verano de 2011 como una "protesta de grado cero, una acción violenta que no exige nada". Los participantes no tenían un mensaje y se parecían más a lo que Hegel llamaba la chusma que a un sujeto revolucionario emergente. El problema para Žižek no es la violencia callejera como tal sino su incapacidad de ser lo suficientemente asertiva: es una violencia que aparece como "furia y desesperación impotentes disfrazada como una demostración de fuerza; es la envidia disfrazada de carnaval triunfante".

Luego de esto Žižek desplaza su atención hacia las insurgencias en Egipto y España. Comenta el derrocamiento de dinastías de autócratas corruptos y las acciones de los indignados españoles que acamparon en plazas públicas justo antes de las elecciones de mayo de 2011 para protestar contra el desempleo y, en general, contra la falta de perspectivas de futuro para los jóvenes. No cabe duda de que Žižek simpatiza con los insurrectos, pero también se muestra pesimista en cuanto a sus chances de salirse con

la suya. Por eso nos pide que “evitemos caer en la tentación del narcisismo de la causa perdida: es demasiado fácil admirar la belleza sublime de levantamientos que están condenados al fracaso”.

Este consejo me resulta desconcertante dado que Žižek escribió un libro titulado *En defensa de las causas perdidas*. ¿Por qué sus causas perdidas son defendibles mientras que las otras son callejones sin salida? ¿Por qué alega que Egipto y España son falsos positivos de la emancipación si las causas perdidas que él abraza fracasan tan estrepitosamente como las demás? Su criterio es si tienen o no un programa de cambio. Las causas recientes no lo tuvieron. Ellas “expresan una rabia auténtica que no logra convertirse en un programa positivo de cambio sociopolítico. Expresan el espíritu de la revuelta sin revolución”. Su fracaso radica en no poder generar una propuesta para reemplazar el status quo. Sin un plan, las revueltas carecen de la dignidad de las revoluciones y están condenadas a convertirse en causas perdidas del tipo narcisista.

Esto no es muy convincente. Las insurgencias de 2011 le brindaron al pensamiento político la oportunidad de reconciliarse con la pérdida de la pérdida, un tema hegeliano que Žižek alguna vez describió con gran elegancia y persuasión como el descubrimiento de que nunca tuvimos lo que creíamos haber perdido. Es una pérdida sin duelo, una pérdida afirmativa. Nos aleja de los argumentos esencialistas sobre la plenitud de la libertad, la opresión, la maldad, la justicia o la identidad pues nos hace conscientes de que estos conceptos y experiencias siempre carecieron de un núcleo esencial. En el caso de las insurgencias, la pérdida de la pérdida significa decir adiós a una gramática de la emancipación que nunca formó parte del repertorio de los rebeldes: una alternativa al orden existente puede ser muy útil pero no desempeña un papel determinante en sus acciones. Esto hace que podamos comenzar a pensar la diferencia entre las insurgencias y los programas sin tener que apelar a una jerarquía de etapas o niveles en la que éstos se ubican por encima de aquellos en la cadena alimenticia de la política. La suya es una diferencia de naturaleza y no de grados o etapas. Las insurgencias buscan perturbar el status quo mientras que los programas quieren gobernarlo.

La alusión a *Comprender los medios de comunicación* (1996) de Marshall McLuhan en el título de este artículo es útil para proceder con este desplazamiento de nuestra comprensión de las insurgencias. Según McLuhan el estudio del mensaje o el contenido es importante pero puede hacernos perder de vista el impacto que tienen los propios medios. Los medios son el mensaje en la medida en que ellos crean un ambiente nuevo o modifican el precedente al cambiar la forma en que la gente hace las cosas y se relaciona entre sí. Usa el ejemplo del foco eléctrico, un medio sin mensaje que hizo obsoleto el régimen que reparte el trabajo, la diversión y el descanso de acuerdo con si es de día o de noche. Las insurgencias del norte de África y Nueva York también han buscado cambiar la partición de lo dado. Ellas *son* el plan en el sentido de que el hecho de que ocurran es significativo en sí mismo, independientemente de lo que proponen. Las demandas, manifiestos, programas y demás cosas que asociamos con el contenido se van viendo sobre la marcha: lo propio de las insurgencias no es diseñar un nuevo orden sino abrir posibilidades mediante un desafío de nuestros imaginarios y mapas cognitivos. Para ponerlo de manera ligeramente distinta y quizá también más fuerte, dado que va más allá de la discusión acerca de la presencia o ausencia de programas, la elaboración de políticas no es el momento más alto de las insurgencias, algo así como un indicador de que han alcanzado la madurez, de que dejaron de ser revueltas para convertirse en revolución. Es más bien una señal de que el activismo insurgente ha sido rebasado por la política habitual (el *mainstream*). No hay nada malo con que esto sea así, pero debemos tener muy claro que no es lo que caracteriza a la actividad rebelde.

Voy a sustentar estas ideas argumentando que las insurgencias son pasadizos o conectores entre mundos, entre el actual y otro posible, por lo que son modos de poner en acto una promesa de algo diferente por venir. Esto permite pensar en las insurgencias como performativos políticos en la medida en que en ellas se comienza a vivir aquello por lo que se lucha. Reforzaré lo anterior con un tercer argumento, a saber, que las insurgencias son mediadores evanescentes, aunque para ello habrá que recargar esa noción tomada de Fredric Jameson. Terminaré con una discusión sobre los remanentes materiales de dos insurgencias, la de la Primavera Árabe y la movilización estudiantil en Chile.

## Sobre programas e insurgencias

Las insurgencias de 2011 –desde el Magreb, Yemen y Siria hasta España, Chile, Israel, Nueva York y otras partes– crearon el escenario para una articulación y una *mise-en-scène* muy pública de reclamos y deseos. Expresaban el hartazgo con la impunidad de los poderosos y con la farsa de una justicia social inexistente. Sus banderas incluían los derechos humanos y la democracia, la educación gratuita y laica, la vivienda asequible, responsabilizar a las empresas financieras por su papel en la crisis, la obscenidad de una distribución tan desigual del ingreso, la falta de empleos y perspectivas de futuro para la mayoría de la gente y la insatisfacción con los políticos corruptos e incompetentes. Su enojo se plasmaba en inscripciones poéticas como “Si no nos dejan soñar, no los dejaremos dormir”, “Solo porque no lo ves no significa que no esté ocurriendo” y “Nadie puede predecir el momento de la revolución”, así como en consignas que decían, por ejemplo, “Somos el 99%” y “Wall Street es nuestra calle” y que servían para generar identidad.

Lo que no se encuentra en estas protestas es un esbozo programático de cómo sería la sociedad futura. Esto se debe a que los insurgentes de 2011, al igual que quienes les precedieron en la práctica de la emancipación, actuaban impulsados por la creencia de que las condiciones actuales dañan la igualdad, la libertad y la justicia social, y de que su acción puede hacer que un mundo más justo y equitativo surja de éste. Tal vez les habría gustado tener un esbozo de cómo sería el mundo distinto que anhelaban, pero organizar el futuro no era su prioridad pues ya estaban comenzando a cambiar las cosas por el solo hecho de manifestarse, llevar a cabo ocupaciones y, en general desafiar el status quo.

La paradoja es que los críticos tienen razón cuando dicen que las revueltas de 2011 carecían de un programa sociopolítico, pero no se percatan de que esto no es necesariamente una debilidad de las mismas. Paul Krugman lo expresó muy bien al decir que cuando se observa algo como las protestas de Ocupa Wall Street en Nueva York (y sus réplicas subsecuentes a escala global), “no debemos preocuparnos demasiado por su falta de detalles específicos” acerca de las políticas que quieren implementar dado que lo suyo es impulsar un cambio en el ambiente político;

los detalles vendrán después y serán llenados por gente que se dedica a elaborar políticas (Krugman, 2011).

Las insurgencias que antecedieron a éstas tampoco tenían un plan claro. No lo había en el Caracazo venezolano de 1989 –que Jon Beasley-Murray (2010: 265, 269) describe como la primera de las rupturas sociales que señalan el final del pacto social de la modernidad, un indicador de la presencia continua de la multitud y un presagio de los giros a la izquierda en América Latina– ni en la Guerra del Agua y del Gas de 2000 y 2003 respectivamente que obligaron a reconsiderar la privatización de las empresas de servicios en Bolivia. Tampoco lo hubo en las protestas que movilizaron a la sociedad argentina en 2001 en torno a la consigna “Que se vayan todos, que no quede ni uno solo” (donde “todos” se refiere a los políticos corruptos e incompetentes) y que eventualmente condujeron a la renuncia del presidente Fernando de la Rúa. Ocurre lo mismo con los movimientos a favor de la democracia en el Mediterráneo, América Latina y Europa oriental en las décadas de 1970 y 1980. Para ellos la democracia era un término que funcionaba menos como el nombre de un régimen político que como una superficie de inscripción para una variedad de demandas y deseos. “Democracia” quería decir que no pondrían en riesgo su empleo, no irían a la cárcel ni serían torturados por expresar su oposición a la junta, el partido u hombre fuerte del momento. También la veían como una manera de empoderar a la gente para exigir que las autoridades se hicieran responsables por sus decisiones. Pero era raro encontrar propuestas sistemáticas sobre cómo sería la estructura de un régimen democrático. Los que reivindicaban a la democracia luchaban por su dignidad y su futuro y no tenían un programa de lo que vendría después. Al igual que quienes participaron en las revueltas que hicieron memorable el año 2011, querían cambiar el orden existente para que sus voces y anhelos contaran.

Por eso debemos ser muy claros y decir que estas experiencias nos recuerdan que rebelarse es decir “¡Basta!” porque quienes forman parte de ellas ya no quieren que las cosas sigan igual. Consignas tales como más participación, justicia para las víctimas de los torturadores o la perspectiva de una vida mejor difícilmente cuentan como un plan o alternativa al orden existente. Esta es la norma más que la excepción. Quienes sí creen que es

la excepción están mirando la poesía de las revueltas a través del espejo retrovisor de las narrativas racionalistas de la emancipación.

Lo que Jacques Derrida describió como la promesa de la justicia, la democracia y la hospitalidad por venir es útil para entender lo que está en juego en una rebelión. “Por venir” no significa que hoy no tenemos justicia o democracia sino que las tendremos en el futuro. Esta sería una visión pasiva y religiosa de la promesa, una que oscila entre esperar a Godot y rezar para que venga el Mesías. Pero no hay nada de contemplativo o piadoso en el tipo de promesa que tengo en mente al invocar a Derrida: no se espera la llegada de Godot o un Mesías sino que se actúa para que algo llegue. Así es como veían el mesianismo Walter Benjamin, Franz Rosenzweig y otros que disentían del judaísmo rabínico dominante. Ellos eran los *dohakei baketz*, dice Michael Löwy, los que no esperan al Mesías sino que apresuran el fin de los tiempos: se embarcan en un activismo mesiánico para precipitar su llegada (Löwy 2003: 166). Vale la pena recordar que para Benjamin el Mesías era la revolución. Pero tampoco ignoramos por completo lo que vendrá. Los rebeldes no son como las parejas embarazadas que prefieren no saber el sexo de su bebé por nacer. Cada época sueña a la siguiente, dice Michelet; cada época intenta imaginar cómo saldrán las cosas. Estos sueños se dan en un escenario polémico donde la gente experimenta con imágenes de pensamiento provisionales, contradictorias y múltiples que circulan entre comunidades de acción embarcadas en controversias sobre qué hacer.

Nada de esto constituye un modelo o programa, aunque algunas personas pueden haber creído que sí. De ahí la actitud celebratoria de la pérdida de la pérdida que mencioné arriba: las rebeliones nunca tuvieron planes claros de lo que vendría después, pero supusimos que sí los tenían. Deberíamos haber descartado este supuesto hace mucho tiempo. Lo hacemos ahora diciendo que la apertura a algo por venir implica pasar por la experiencia de que nunca tuvimos lo que pensábamos que habíamos perdido. La democracia, al igual que la justicia y la hospitalidad, siempre estará por venir en el sentido de que nunca dejará de llegar (no tiene una figura o destino final) pero ya habrá comenzado a ocurrir a medida en que luchamos para que suceda.

Decir que las cosas empiezan a ocurrir por el camino no es hacerse ilusiones, no es abrazar el voluntarismo ni tiene por qué ser visto como una variación de las meditaciones de Humpty Dumpty; en la política habitual, al igual que en los procesos insurgentes, las palabras no significan lo que queramos que signifiquen y las acciones no ocurren porque queramos que sucedan. Decir que las cosas comienzan a ocurrir a medida en que nos abocamos a la tarea de llevarlas a cabo significa más bien que estamos hablando de performativos políticos. El término se inspira en la teoría de los actos de habla de John Austin, quien define a los performativos como enunciados que no pueden separarse de las acciones que anuncian. Por ejemplo, “sí, juro”, “los declaro marido y mujer” o “está Ud. arrestado” son enunciados rituales que requieren contextos de validez específicos: un proceso judicial para el ejemplo del juramento, una ceremonia civil para la boda y policías o una orden judicial para el arresto.

Por su parte, los performativos *políticos* son acciones y declaraciones que anticipan algo por venir a medida en que los participantes empiezan a experimentar –conforme comienzan a vivir– aquello por lo que luchan *mientras* luchan por ello. Lo hacen así incluso si esa experiencia tiene una vida precaria fuera de las comunidades de acción en las que esa experiencia se vive. Todd Gitlin expresa bien este punto en sus reminiscencias acerca del activismo estudiantil del movimiento Students for a Democratic Society (Estudiantes por una Sociedad Democrática) que presidió a principios de la década de 1960. Dice Gitlin: “Solo podías comenzar a ser libre si actuabas como si ya lo fueras; esto implicaba, tanto como fuera posible –y solo tú sabías qué era posible– desembarazarse del lastre institucional que intentaba convencerte de que nada era realmente posible” (Gitlin, 2012). Medio siglo más tarde David Graeber replica esta imagen cuando habla acerca de la táctica de la acción directa que usaron en el movimiento Ocupa Wall Street: “Para quienes desean crear una sociedad basada en el principio de la libertad humana, la acción directa es simple y llanamente la insistencia desafiante de actuar como si uno ya fuera libre” (Graeber, 2011).

Este “como si” de la libertad –al igual que de la igualdad o la justicia– es el pan cotidiano de la política emancipatoria. Nos proporciona un puente para conectar a los performativos políticos con lo que Žižek denomina la utopía en acto o utopía escenificada. Lo cito:

“en el cortocircuito entre el presente y el futuro nos es permitido, como por efecto de un estado de Gracia, actuar por un breve instante *como si* el futuro utópico... estuviera a la vuelta de la esquina, listo para ser tomado. La revolución no se vive como una dificultad presente que tenemos que soportar por la felicidad y libertad de las generaciones futuras, sino como la penuria del presente sobre el cual la felicidad y la libertad futura ya proyectan su sombra: *ya comenzamos a ser libres al luchar por la libertad, ya comenzamos a ser felices mientras luchamos por la felicidad*, sin importar cuán difíciles sean las circunstancias” (Žižek, 2002: 559, las cursivas son suyas).

Es evidente que para él no todas las utopías fueron creadas iguales. Las convencionales son un universal sin un síntoma, un no-lugar atascado en el limbo de la pureza discursiva, mientras que la variante escenificada nos dice algo sobre la dimensión performativa de la política emancipatoria. La utopía en acto anticipa algo por venir a medida en que la gente empieza a experimentar aquello en lo que busca convertirse. Žižek juega con la posibilidad de reconocer la naturaleza performativa de esta utopía cuando describe el tránsito del hipotético “como si” de la libertad y la felicidad al más imperativo “ya comenzamos a ser” libres y felices. Es una felicidad *de facto* más que *de jure*, aunque se tendría que ver si la felicidad puede ser algo más que *de facto*. Nada de esto requiere un programa para vislumbrar el futuro o una hoja de ruta para llegar a él.

Jacques Rancière tiene su propia manera de pensar la ausencia de programas. Lo plantea como una pregunta retórica: “¿No necesitamos acaso delimitar una temporalidad específica, una temporalidad de la ‘existencia de lo inexistente’ para que el proceso de subjetivización política tenga sentido?”. Su respuesta es muy clara: “Prefiero invertir el argumento y decir que el esbozo del futuro es una consecuencia de la invención política y no su condición de posibilidad. Los revolucionarios inventaron un ‘pueblo’ antes de inventar su futuro” (Rancière, 2011: 13). La especificación del futuro es lo que he descrito como planes y programas. Cuando Rancière minimiza su función en las luchas emancipatorias no está diciendo que las representaciones del futuro son una mera ocurrencia de último momento, solo quiere enfatizar que los revolucionarios suelen ocuparse de ellas más tarde, en el proceso mismo de tratar un daño. Esto se debe a que para él

la política comienza cuando aparecen sujetos de enunciación tales como “nosotros los marginados”, “somos el 99%” o, de manera más general, el “We, the people” (nosotros, el pueblo) de la constitución estadounidense.

El “pueblo”, claro está, no es un hecho sociológico sino un operador de la diferencia; es el nombre de un paria, una parte que no tiene parte, la parte de los incontados o de quienes se niegan a aceptar lo que se supone que deben ser, decir o ver. Escenifican nombres como igualdad, libertad o dignidad que no tienen lugar en el contexto actual pero que podrían llegar a existir en otra configuración de la experiencia sensible. Los insurgentes del Magreb a Nueva York eran un pueblo en este sentido de la palabra. Eran lo que Rancière denomina el “entre medio”, un proceso de subjetivización que los alejaba de donde se supone que debían estar y hacía posible que comenzaran a experimentar lo que aún no había arribado. Esto es precisamente lo que pretende hacer cualquier política emancipatoria, abre posibilidades en vez de diseñar el nuevo orden. Las insurgencias son síntomas de nuestro devenir-otro. Al igual que las madrigueras de conejo del tipo de *Alicia en el país de las maravillas*, las insurgencias son pasadizos o portales que conectan el presente con la posibilidad de algo otro por venir.

### **Las insurgencias como mediadores evanescentes: Jameson recargado**

Estos pasadizos convierten las revueltas emancipatorias en mediadores evanescentes. Fredric Jameson (1973) acuñó esta expresión para describir la tesis de Max Weber acerca del papel del protestantismo en el paso del mundo pre-moderno al capitalismo contemporáneo. Un mediador evanescente es “un agente catalítico que permite el intercambio de energías entre dos términos que de lo contrario se excluirían mutuamente” (p.78). El protestantismo operaba como agente catalítico al diseminar la racionalidad orientada a fines que el capitalismo necesitaba para florecer. Esto fue una consecuencia inesperada de las reformas de Lutero y Calvino.

En el mundo medieval los monjes estructuraban su vida interior de tal manera que pudieran estar más cerca de Dios y ser dignos de él. Los

monasterios eran enclaves de racionalización en la medida en que los monjes practicaban una forma de racionalidad medios-fines. El protestantismo extendió esta racionalidad a todos los campos de la vida fuera de los monasterios. Lo hizo al poner fin al aislamiento de la vida monástica, es decir, al exigir que los sacerdotes vivieran entre sus fieles y que el mundo como tal se volviera un monasterio en el sentido de orientar las acciones en torno a valores religiosos (pp.76, 77). Pero con el tiempo el protestantismo se desvaneció del escenario histórico del capitalismo. No es que el capitalismo abrazara el ateísmo o que la gente perdiera la fe en Dios y dejara de ir a las iglesias, el capitalismo sencillamente se había afianzado lo suficiente como para poder operar sin tener que apoyarse en la ética protestante.

El jacobinismo tuvo el mismo destino. Funcionó, dice Jameson, como un “guardián de la moralidad revolucionaria, de los ideales democráticos, universalistas y burgueses, labor de la que puede prescindirse en Thermidor, cuando se asegura la victoria práctica de la burguesía y un sistema explícitamente monetario y mercantil puede cobrar vida” (p.78). Trátese del jacobinismo o del protestantismo, un mediador evanescente “funciona como agente de cambio y transformación social, solo para ser olvidado una vez que el cambio ha ratificado la realidad de las instituciones” (p.80).

Esta noción es útil para discutir las insurgencias en la medida en que ambos son conectores o pasadizos entre el mundo existente y algo otro por venir. Pero tenemos que recargar la noción para expandir su fuerza explicativa. El primer paso en esta dirección es considerar la indecidibilidad de sus resultados. Jameson –al igual que Žižek, quien se refiere a los mediadores evanescentes frecuentemente en sus escritos– solo se ocupa de los mediadores exitosos, de los que hacen su trabajo y después desaparecen. ¿Y qué hay con el fracaso?, ¿no debemos incluirlo también en la estructura de las posibilidades del concepto? Me imagino que Jameson diría que no, alegando que un mediador que fracasa no es mediador de nada. En una frase que cité más arriba describe a un mediador como “un agente catalítico que permite el intercambio de energías entre dos términos que de lo contrario se excluirían mutuamente” y que “funciona como agente de cambio”. Si un agente catalítico es aquél que desencadena un cambio, entonces el éxito, si podemos acordar cómo medirlo, es el único resultado compatible con un

mediador evanescente. Un catalizador que no logra cumplir su cometido simplemente no cuenta como mediador.

Sin embargo, en la misma frase citada Jameson describe al catalizador como un facilitador de un *intercambio* entre términos. Este desplazamiento del cambio al intercambio conlleva algo más que la sonoridad de las palabras involucradas. Indica que un intercambio puede ocurrir independientemente de si ello conlleva un cambio o no. De ser así, habría que concluir que un mediador evanescente, como “agente catalítico que permite el intercambio de energías”, siempre está expuesto a una doble posibilidad: de que el intercambio logre modificar lo dado o que se esfume sin pena ni gloria como entropía o energía no productiva. El desenlace del intercambio precipitado por el catalizador –sea como partero del cambio o no– deberá ser juzgado retrospectivamente y no sin controversia. No hay un desenlace claro y definitivo para este tipo de controversia. Quienes participaron en los eventos que quedaron inventariados bajo el rótulo de “Mayo de 1968”, por ejemplo, se propusieron cambiar el mundo. Hemos estado rememorando su gesto por más de cuatro décadas pero no hay consenso acerca de qué es lo que lograron. Las interpretaciones oscilan entre describirlo como un fracaso colosal –la Quinta República sobrevivió, y también el capitalismo– y como un precursor de la sociedad post-disciplinaria y, por lo tanto, como un mediador evanescente de la sociedad en la que vivimos ahora. Me parece sensato concluir que podemos tomar como regla general que el resultado de un proceso de mediación es indecible, o al menos es ambivalente, ya que la eficacia del catalizador es un asunto que no puede ser tratado fuera de una polémica o desacuerdo.

La teoría de los actos de habla contemplan esta bifurcación de opciones. Hemos visto que los enunciados performativos no pueden separarse de las acciones que enuncian. Pero no se puede garantizar la efectividad de esas acciones. Por eso Austin califica los desenlaces: cuando tienen éxito, los denomina felices o afortunados (como en el caso de dos personas que son casadas por una autoridad competente), mientras que cuando no alcanzan su objetivo pasan a ser enunciados infortunados (si el matrimonio en cuestión es declarado nulo porque un impostor se hizo pasar por el juez de paz). Lo importante aquí, al menos para mi argumento, es que el éxito y el

infortunio no modifican la naturaleza de un performativo. Un enunciado desafortunado sigue siendo un performativo.

Quiero usar este razonamiento para sostener que la fortuna y el infortunio forman parte de la estructura de posibilidades de los mediadores evanescentes. Pero a diferencia de los performativos, o por lo menos a diferencia de la visión más convencional acerca de éstos, el desenlace de los mediadores evanescentes es objeto de controversia y raramente podrá ser resuelto de una vez por todas. Ilustré este punto con el ejemplo de Mayo de 1968. Las insurgencias que dan paso a un orden diferente o que modifican regiones de éste y después se desvanecen son mediadores felices o exitosos, mientras que las luchas emancipatorias que no van a ninguna parte en su esfuerzo por modificar el campo de la experiencia son infortunios. Estos últimos mediadores son agentes catalíticos en el sentido que Jameson le da a esta expresión incluso si eventualmente se desvanecen. Si decimos que las insurgencias desafortunadas son causas perdidas no es porque no hayan planeado su itinerario o porque no programen su punto de destino sino porque sus enemigos fueron más listos que ellos, porque implosionan bajo el peso de las rencillas internas o por muchas otras razones. Dicho de otro modo, la necesidad no tiene un papel en este proceso. Cuáles mediadores se volverán causas perdidas narcisistas y cuáles tendrán la oportunidad de perder de manera digna (o incluso de triunfar como mediadores exitosos) depende de la fortuna de la contingencia.

Ahora podemos pasar a examinar un segundo aspecto de la actualización o recarga del concepto de mediador evanescente de Jameson. El primero fue la posibilidad del fracaso. El segundo se refiere al peso de lo evanescente en el concepto de mediador evanescente. Para Jameson, el destino de estos mediadores es “ser olvidados una vez que el cambio ha ratificado la realidad de las instituciones”. No hay ninguna ambigüedad en esta afirmación: hoy están aquí y mañana quedan fuera de la jugada para eventualmente terminar en el limbo del olvido. Esta caracterización de los mediadores me parece excesiva e innecesaria. Nada se desvanece sin dejar rastro: ciertamente no el recuerdo de un divorcio difícil, la euforia de la victoria o las consecuencias de oportunidades desperdiciadas. Lo que se fue persiste y deja huellas en la realidad que ayudó a generar.

Esto es cierto incluso en el caso de los infortunios, como cuando la gente desarrolla un apego melancólico a un objeto perdido. Tal es el caso, por ejemplo, de la revolución comunista vislumbrada por los socialistas decimonónicos y sostenida por veteranos de las luchas anticapitalistas como la gran promesa perdida. Un sinnúmero de cuadros jubilados, incapaces de dejar ir las oportunidades perdidas, habitan en una cinta de Moebio en la que ensayan interminables explicaciones de lo que salió mal y de lo que pudo haber sido si solo hubieran hecho esto o lo otro. Lo que se va nunca termina de irse del todo.

Uno de los ejemplos más claros acerca de esta negativa de salir del escenario y pasar al olvido lo brinda la teoría de la transición a la democracia desarrollada en el estudio de los procesos de democratización impulsado por el Wilson Center en la década de 1980. Guillermo O'Donnell y Philippe Schmitter (1986) escribieron las conclusiones provisionales, en ellas describen las transiciones como un interregno –como el intervalo entre dos reinados, órdenes de gobierno o regímenes, en este caso, los autoritarios y democráticos– y esbozan el itinerario que seguirán.

Las transiciones inician con el surgimiento de tensiones y divisiones entre los duros y los blandos o los halcones y las palomas de la coalición gobernante. Esto reduce las posibilidades de consenso entre los que mandan, relaja su control sobre el cumplimiento de prohibiciones, abre microclimas donde las garantías individuales cuentan con tolerancia discrecional y los disidentes pueden tener un cierto margen de acción y, eventualmente, desemboca en la resurrección de la sociedad civil. La resurrección es el momento de gloria de los movimientos sociales. Estos llevan la batuta de la lucha por la democracia debido a que los partidos políticos están disueltos, acosados, desorganizados o son tolerados selectivamente dado que su función es servir como coartada para que el gobierno esgrima una fachada democrática. Las transiciones terminan cuando están listas las nuevas reglas democráticas, los partidos políticos empiezan a funcionar con libertad y el país celebra las elecciones fundacionales de su democracia. Este es el momento en el que los partidos se reapropian de lo que siempre vieron como suyo –el manejo de la cosa política– y los movimientos sociales, habiendo ya hecho lo que tenían que hacer, abandonan el escenario para retornar a lo social, que es de donde vinieron y donde realmente pertenecen.

Esta narrativa considera los movimientos como una suerte de actores sustitutos o suplentes de los partidos políticos, como jugadores de reserva que se ocupan de la política mientras dure el estado de excepción de las transiciones para luego volver a la banca, por decirlo así, del juego político. Yo veo las cosas de otra manera. Los movimientos funcionaron como mediadores evanescentes de la democracia y después se quedaron en el escenario político en vez de irse a casa luego de haber cumplido con su tarea. Esto se debe a que no sabían que estaban haciendo el trabajo de otros y no tenían un hábitat propio y exclusivo pese al calificativo de “social” del sustantivo “movimiento”. Simplemente hicieron lo que aparece de manera natural, por decirlo así, cuando se quiere cambiar el orden existente: o haces algo o te preparas para más de lo mismo, algo que por lo general significa pasar más tiempo bajo el yugo del autócrata de turno.

Cuando terminaron las transiciones los movimientos no dejaron el escenario sino que se convirtieron en parte de la política, de paso ayudaron a configurar el escenario postliberal en el que actualmente operamos. Lo denomino postliberal no porque la política electoral haya llegado a su fin y ahora el nombre “política” designa otro tipo de actividades. Es un marco postliberal porque la política democrática de las elecciones, los partidos políticos y toda la parafernalia de la representación territorial coexiste con otros medios y formas de agregar voluntades, procesar demandas y actuar como oposición. Los movimientos sociales son uno de estos medios y formas, son un suplemento de la representación que expande la política más allá del marco democrático liberal clásico.

La presencia política continua de los movimientos después de las transiciones nos recuerda que los mediadores son más que parteros de un modo de producción, un régimen o una nueva estructura conceptual. No nada más desaparecen cuando terminan su trabajo; las cosas se desvanecen, pero pocas veces se van sin dejar rastro. Los mediadores evanescentes tienen una vida espectral incluso cuando no son los arquitectos e ingenieros de lo que sea que vendrá. El espíritu protestante “se desvaneció” cuando la racionalidad medio-fin que el capitalismo necesitaba quedó arraigada, pero la consigna de ser austeros y el imperativo moral de ahorrar para las épocas de vacas flacas persistieron como parte de la educación moral de los

agentes del mercado, al menos hasta que el consumismo exacerbado –y, en consecuencia, la generalización de la deuda por las compras a crédito– se volvió el motor del crecimiento capitalista.

De manera semejante, insurgencias como las que he estado discutiendo son pasadizos que nos conectan con la posibilidad de que venga algo otro, razón por la cual las comparé con las madrigueras de conejo de *Alicia en el país de las maravillas*: son intentos de negociar canales de comunicación entre mundos inconmensurables, de conectar mundos existentes y mundos posibles. Pedir que también nos proporcionen anteproyectos de un orden futuro es exigirles algo que no son. Los rastros de estos mediadores subsisten en las secuelas del momento insurgente. Esta persistencia no es un accidente en lo que de otra manera habría sido un funcionamiento normal de los mediadores. Al igual que el fracaso, es parte de su estructura de posibilidades. El corolario de todo esto es que los mediadores no están en una relación de exterioridad pura y simple con los resultados que facilitan. Contribuyen a moldear la escena que ayudan a crear y, por lo tanto, son operadores del poder constituyente.

## **El estatus provisional de las insurgencias no planeadas**

El corolario de la discusión precedente es que si las rebeliones se convierten en causas perdidas ello será el resultado de sus acciones e inacción en la relación estratégica en la que entran con sus diversos otros independientemente de que tengan un plan o no. Por eso, incluso si los críticos progresistas adoptan el papel de genio malo cartesiano que acusa a los rebeldes de estar en falta por no tener un programa sociopolítico, no logrará engañarlos haciéndoles creer que no son nada mientras piensen que son algo.

Alguien podría poner objeciones y decir que, aunque esto fuera cierto, al no tener un anteproyecto de futuro los eventos que hicieron que el 2011 fuera memorable podrían terminar siendo episódicos y languidecer con el regreso de los rituales repetitivos de la política habitual. Mi respuesta a esta objeción es un escueto ¿y qué? Todas las insurgencias son episódicas. La política emancipatoria no es un perpetuo presente de la revuelta sino

algo extraordinario: literalmente, fuera de lo ordinario. Rancière mismo describe la política –o la práctica de la igualdad a la que denomina emancipación– como algo que ocurre muy de vez en cuando. Para él, “la política es el trazado de una diferencia que se esfuma” y cuya “existencia no es para nada necesaria, sino que adviene como un accidente siempre provisorio en la historia de las formas de la dominación” (2006: 68).

Las palabras clave aquí son “que se esfuma”, “provisorio” y “accidente”; marcan la distancia que separa a los rebeldes de la política institucional. Walter Benjamin lo comprendió bien. Para él, la gente que se subleva pone las cosas en movimiento para punzar el continuo de la historia. Buscan interrumpir el tiempo de la dominación, razón por la que le entusiasmaba tanto la imagen de los revolucionarios franceses que disparaban a los relojes en distintos sitios de París: los rebeldes querían marcar así que estaban interrumpiendo la continuidad de la historia, de la historia de los vencedores. Michael Löwy (2003: 147) actualiza esta imagen benjaminiana al recordarnos algo que ocurrió en 1992, cuando muchos países se preparaban para celebrar los 500 años de la llegada de Cristóbal Colón a América el 12 de octubre de 1492. El conglomerado televisivo y de comunicaciones más grande de Brasil, la red *O Globo*, erigió un reloj que marcaba el tiempo que faltaba para el 12 de octubre. La población indígena no tenía nada que celebrar y muchos de ellos se apostaron ante el reloj para dispararle: querían impedir que siguiera registrando la historia de su dominación.

Como se puede ver, el momento insurgente tiene la naturaleza de un evento: lleva las huellas de muchos sueños y esfuerzos organizativos pero en esencia es algo que no se planea y que es difícil de capturar dentro de un sistema de reglas porque éstas son precisamente lo que se está cuestionando. Este es el rasgo compartido de las experiencias insurgentes recientes desde Egipto hasta España y las varias iniciativas de “Ocupa Wall Street”. Todas ellas son “el trazado de una diferencia que se esfuma”. Esta naturaleza evanescente de las insurgencias no las convierte en una suerte de fuegos fatos a la manera del gatopardismo, un pataleo que no cambia gran cosa. La ocupación del espacio público da visibilidad a una causa que va definiéndose a sí misma por el camino y que funciona como catalizador para energizar a quienes simpatizan con ella.

Estas experiencias han sido cruciales para desplazar los ejes de la conversación nacional de manera tal de incluir los temas de la desigualdad, la injusticia económica, la corrupción, la impunidad y la falta de participación y responsabilidad. Para volver a la analogía con McLuhan, el contenido no es irrelevante pero tampoco es tan importante: el medio es el mensaje porque se aboca a reconfigurar el entorno vivido. De modo parecido, son las insurgencias más que sus propuestas las que constituyen el plan en la medida en que buscan modificar los límites del status quo y las narrativas a través de las cuales lo entendemos. Las ocupaciones y las asambleas generales que originan son la característica visible e icónica de las rebeliones que con el tiempo se desinflarán o mutarán en otros modos de acción colectiva.

¿Debemos entonces decir que la meta de las insurgencias es convertirse en la política habitual (*mainstream*)? Eso sería un error. Es cierto que gobernar o llegar a ser gobierno puede ser la consecuencia deseada de sus acciones. Después de todo, todas las rebeliones muestran una diversidad de tendencias, incluidas las que apuestan por planes y modelos acerca del futuro. Pero su destino no puede ser convertirse en gobierno. Si así fuera, nos veríamos obligados a decir que hay una línea ininterrumpida que conecta a las revueltas emancipatorias y la administración de un nuevo status quo. Esto a su vez autorizaría a que los críticos desmerecieran a las insurgencias por no venir con un juego de políticas bajo el brazo. Hay que repetirlo: las insurgencias no son ni más ni menos que “el trazado de una diferencia que se esfuma”, mediadores que se desvanecen y que ponen el orden existente en contacto con otros mundos posibles. La suya es una evanescencia estructural, no un accidente que puede ocurrir o no.

### **Los remanentes espectrales de las insurgencias: los restos materiales**

Veamos ahora las secuelas de estos movimientos. He mencionado varias veces que el mero hecho de que ocurran ya es significativo. Muchas de las revueltas de 2011 fracasarán si medimos el éxito en función del cambio de régimen (suponiendo que pudiéramos ponernos de acuerdo acerca de cuál

es la magnitud de cambio que se necesita para poder hablar de un cambio significativo). Pero incluso si fracasan, o se desvanecen como infortunios, habrán tenido un remanente espectral. Immanuel Wallerstein (2011) describe el movimiento Ocupa Wall Street como “el suceso político más importante en los Estados Unidos desde los levantamientos de 1968, de los que es descendiente directo o continuación”. Concluye diciendo que habrá triunfado y dejado un legado incluso si se desintegra debido al cansancio o la represión.

A veces el remanente es el papel ejemplar de los insurgentes que captura la imaginación de la gente en tierras lejanas. Se vuelven variantes de lo que Kant veía como indicador de nuestro progreso moral. Para él, las revoluciones son la señal de ese progreso debido al entusiasmo que generan entre los espectadores, es decir, entre quienes no siendo actores directos se sienten tocados por el drama que se desarrolla en las calles y expresa públicamente su simpatía por un bando u otro. El hecho de tomar partido se manifiesta en la solidaridad con las luchas de los oprimidos fuera del propio país, así como en la apropiación y puesta en práctica de su espíritu insurgente por parte de quienes lo ven desde lejos.

La Primavera Árabe es uno de los casos ejemplares de 2011. “Tahrir”, que significa “libertad” en árabe, funciona como un significante del cambio que ha energizado a disidentes de todo el planeta. El epicentro de “Ocupa Wall Street” en Nueva York cambió el nombre del parque Zuccotti por el de “Plaza de la libertad”, y en las manifestaciones contra el costo de la vivienda en Israel era posible ver letreros escritos a mano con la leyenda: “Tahrir Tel Aviv”. Además, el entusiasmo generado por estos levantamientos rompe con la territorialidad debido a que se expresa en las calles pero también se desdobra al manifestarse, en tiempo real, en el espacio intensivo y extensivo de las redes sociales. Twitter, Facebook y las demás redes sociales han pasado a ser cajas de resonancia de las insurgencias, rompiendo la distinción tradicional entre espectador y actor.

Pero tal vez lo más notorio de este remanente de las luchas emancipatorias es que también se aprecia en el desplazamiento de los mapas cognitivos mediante los cuales entendemos nuestro estar juntos en comunidad. Este desplazamiento es tan material como el cambio de gobernantes, la reforma

de las constituciones o el diseño de nuevas instituciones. Voy a usar dos ejemplos para ilustrarlo.

### **La Primavera Árabe: demoliendo el mito de la omnipotencia del poder**

El primero nos lleva al norte de África y sus alrededores. Toda una generación de egipcios, tunecinos, libios, sirios y yemenitas creció bajo la sombra de algún dictador y sus secuaces. Los esfuerzos continuos para debilitar la voluntad de resistencia de la gente reforzó lo que los psicólogos llaman “impotencia aprendida” (*learned helplessness*) que el artista británico Damien Hirst describió muy bien en su escultura “The Acquired Inability to Escape” en la que se ve un escritorio con una silla de oficina encerrados dentro de una vitrina de vidrio: es la angustia de no tener salida pero a la vez de poder ver muy bien lo que hay del otro lado del cristal. Los mecanismos de la impotencia aprendida son conocidos. Tenemos el omnipresente culto a la personalidad que ensalza la figura del líder como Primer Trabajador, Primer Deportista y el Primer Lo que sea de la nación –o para usar la variante norcoreana, simplemente Querido Líder.

A esto se le suma las múltiples formas de corrupción utilizadas para asegurar la lealtad o al menos la conformidad pasiva de empresarios, comerciantes, sindicatos y otros grupos de presión organizados. Y no podemos olvidar el terror generado por el hostigamiento cotidiano, la detención arbitraria y la tortura. El terror busca infundir una desconfianza paranoica hacia los demás y la creencia de que toda resistencia es inútil porque nada escapa a la mirada y los oídos de la policía y de su red de informantes. Al igual que la servidumbre voluntaria descrita por Étienne de La Boétie, la indefensión o impotencia aprendida impide que la gente perciba alternativas. Están tan desconcertados como los angustiados comensales de la película *El ángel exterminador* de Luis Buñuel, quienes luego de llegar su cena se encuentran inexplicablemente incapaces de salir de casa de su anfitrión a pesar de que las puertas están abiertas y nadie los está deteniendo. Los tiranos buscan reproducir este desconcierto al fomentar el mito paralizador de una población impotente que enfrenta a un líder y un régimen omnipotentes, omnipresentes e irremplazables.

Las insurgencias muestran que se puede deshacer el encantamiento del poder porque en realidad el emperador está desnudo. Ellas desplazan los marcos de referencia de la gente al ofrecerles ventanas de posibilidades, las madrigueras de conejo al estilo de *Alicia en el país de las maravillas* que describí como pasadizos a otros mundos intramundanos. Los encuentros entre extraños en el espacio de la Plaza Tahrir constituyeron algo más que una convergencia de cuerpos o una suma aritmética de individuos. La gente sentía la euforia de poder hacer algo por el mero hecho de estar juntos. Esto es precisamente lo que señala Maurice Blanchot sobre Mayo de 1968: lo más importante de los *soixante-huitards* no fue tomar el poder, “sino de dejar que se manifestara, más allá de cualquier interés utilitario, una posibilidad de *ser-juntos*” (Blanchot, 1999: 75-76). La circulación de imágenes de la experiencia de ocupar Tahrir y de la resistencia a los ataques de las fuerzas del gobierno precipitó una conectividad exacerbada que reverberó mucho más allá de los confines de la plaza. La dimensión física de la ocupación fue completada por un ser-juntos virtual de muchos más que querían cambiar su mundo. La gente que estaba en la plaza y en otras partes de Egipto sentía que podía tocar el cielo con las manos en el instante fugaz de su ser-juntos. Se podría decir que Tahrir, en esos momentos insurgentes, fue un momento de puesta en acto del pueblo.

El ritmo y la dirección del cambio pueden ser subsecuentemente cooptados y colonizados por la Hermandad Musulmana y otras variantes de la ortodoxia así como por las fuerzas del viejo partido gobernante luego de que éste se reagrupe o por toda una gama de nuevos empresarios políticos. Pero incluso cuando esto pase, si es que de verdad ocurre, estos actores saben que la instauración de una autocracia con ropaje diferente es menos probable puesto que los egipcios (al igual que los tunecinos, libios, sirios, etc.) ya habrán perdido gran parte del asombro reverencial que sentían en presencia del poder y los poderosos. Como dijo un comentarista, “Por todo el mundo árabe, los activistas hablan de haber traspasado la barrera del miedo a tal punto que hasta la represión más dura ya no desaliente a nadie” (Black, 2011). No hay que subestimar el papel del miedo como freno para la acción, pero esta voluntad de actuar es uno de los efectos colaterales de la Primavera Árabe. Sobre todo en el caso del levantamiento sirio, donde

la gente ha mostrado un valor admirable ante la implacable brutalidad del gobierno: sale a las calles pese a su temor y no porque no lo sienta.

Lo importante es que los poderosos pierdan su aura sagrada. El espectáculo de tiranos desorientados al verse enfrentando juicios, que se esconden de las cámaras o que huyen al extranjero con el dinero que robaron del erario público mientras gobernaban es una experiencia maravillosa. Tiene un valor didáctico extraordinario. Le abre los ojos a la gente de una manera análoga a cuando pasaron a Luis XVI por la guillotina: los franceses aprendieron que el cuerpo podía seguir viviendo sin su cabeza. Tal es la pedagogía existencial de la política emancipatoria y sería ingenuo hacerla de lado como si se tratara de tonterías subjetivas. Sus lecciones probablemente sobrevivan mucho después de que se haya aplacado la efervescencia en las calles.

### **La revuelta estudiantil en Chile**

El segundo ejemplo nos lleva a Chile, frecuentemente mencionado como ejemplo del éxito de las políticas neoliberales a pesar de que su índice Gini de 0.5 lo convierte en el país con la mayor desigualdad de ingresos entre los miembros de la OCDE y, en términos globales, en el décimo tercer país más desigual de todo el planeta. Agreguemos que el costo de la educación en el país es el más alto entre los países de la OCDE después de los Estados Unidos y que su presidente sostiene públicamente que la educación es un bien de consumo. Los estudiantes de colegios y universidades desafiaron las políticas de financiamiento para la educación. El grueso de los chilenos apoyaron su causa, aunque solo fuera porque los egresados de las universidades comienzan su vida laboral con una deuda enorme y sus padres tendrán que pagarla si ellos no encuentran trabajo. Las encuestas señalan que el índice de aprobación de los estudiantes en el momento más álgido de las protestas era mucho más alto que el del presidente de derecha, su coalición política e incluso que el de la oposición de centro izquierda.

Durante los meses de julio y agosto de 2011 el 77% de las personas encuestadas tenía una opinión positiva de los líderes estudiantiles y casi 82% expresó su apoyo a los reclamos del movimiento. En contraste, la aprobación

del presidente era de 26% y la de su Ministro de Educación apenas llegó a 19%. A la coalición de centro izquierda *Concertación por la democracia* no le fue mucho mejor: solo 17% aprobó su desempeño (véase *La Tercera* 2011a y 2011b; Centro de Estudios Públicos, 2011). Los estudiantes parecían inmunes a la fatiga de las protestas, casi 210 en un periodo de ocho meses (Koschutzke, 2012: 19). Organizaron movilizaciones regulares para exigir educación pública gratuita (más de 400 mil personas en manifestaciones en todo el país) y ocuparon escuelas (más de 600) y universidades (17) a sabiendas de que esto podría llevarles a graduarse con un año de retraso. También estaban bien versados en técnicas de teatro de guerrilla: hicieron “besatones” por la educación gratuita, una movilización relámpago de zombis (los muertos vivientes de un sistema educativo disfuncional) que bailaban al ritmo de “Thriller” de Michael Jackson frente al palacio presidencial y un maratón urbano de 1800 horas (una hora por cada millón de dólares que se necesitaba para financiar la educación de 300 mil estudiantes al año) alrededor de la sede del gobierno.

En el momento de escribir este artículo, la insurgencia estudiantil no había logrado modificar las políticas educativas del gobierno. Tampoco habían podido asegurar su compromiso para cambiar un modelo educativo en el que la afluencia de la municipalidad –reflejo de la fortaleza de su base fiscal– determina la calidad de las escuelas públicas dentro de su jurisdicción. Pero su activismo ha perturbado el status quo de varias maneras. Abrió una discusión sobre los límites de la educación superior privatizada o insuficientemente financiada e hizo que la gente se volviera consciente de las secuelas de por vida de las políticas que convalidan la desigualdad en la asignación de recursos para las escuelas. En suma, los estudiantes ridiculizaron la noción de que la educación es un bien de consumo.

Sus movilizaciones también cuestionaron los modales de mesa de la política nacional, que en la era post Pinochet concibe a las exigencias políticas radicales como pesadillas de un pasado remoto, celebra el consenso y privilegia el discurso técnico de personas con agendas profesionales, metas limitadas y escasa pasión. Esto se debe en parte a la manera en que el discurso institucional procesó (o evitó procesar) las secuelas traumáticas del derrocamiento del presidente Salvador Allende durante el otro 11 de

septiembre, el de 1973. La clase política tiende a evitar describir el gobierno de Pinochet como ejemplo de barbarie, al menos en público. Los modales de mesa chilenos estipulan que se debe hablar de “golpe” y “tiempos difíciles” tal como en Gran Bretaña se usó el eufemismo de “los problemas” (*the troubles*) para describir la guerra en Irlanda del Norte en la década de 1970. En 2011 el Ministerio de Educación de Chile llegó al extremo de modificar los libros de texto de primaria y quitar “dictadura” como el calificativo de los diecisiete años de gobierno de Pinochet, lo sustituyó por “régimen militar”, expresión menos comprometedora (Acuña, 2012).

Pero lo reprimido se las ingenia para regresar, lo cual es interesante pues nos recuerda que la represión no es infalible. En Chile lo reprimido regresó de la mano de la movilización estudiantil. La política polarizada que impulsaron animó al país a salir del prolongado estado de excepción en el que había estado viviendo durante casi cuatro décadas. Esto se puede apreciar en las encendidas controversias entre los estudiantes y los funcionarios gubernamentales transmitidas en vivo por los medios de comunicación, o en su negativa a recular de las confrontaciones con la élite política. Su crítica incesante de las políticas educativas del gobierno de derecha tampoco dejó indemne a la opositora *Concertación por la democracia*. La Concertación implementó reformas bien intencionadas durante sus cuatro administraciones consecutivas pero en general continuó el modelo educativo neoliberal heredado de la época de Pinochet. Los estudiantes se negaron a blanquear sus políticas educativas diciendo que había tenido dos décadas para desarrollar una alternativa. Fue refrescante que criticaran tanto al gobierno como a la Concertación. Hizo que el consenso dejara de ser una obsesión y, al menos durante los muchos meses de protestas en 2011, movió el vector de la política de los comités del Congreso o comisiones de expertos a las manifestaciones en las calles. Su posición de “ni esto ni lo otro” les permitió salirse del esquema maniqueo de las disputas entre el gobierno y la oposición. Quizá el cambio se dará a través del encuentro de estos distintos performances políticos.

La revuelta estudiantil también debilitó la narrativa triunfalista que los chilenos se han estado contando durante las últimas tres décadas: que el país es distinto –más racional, menos inestable y con una visión que hace

de él un socio natural del Primer Mundo– porque en Chile el mercado sí funciona y los indicadores macroeconómicos son sólidos. El lenguaje empresarial atraviesa el espectro político chileno y prevalece entre todas las clases, edades y ocupaciones. Su ubicuidad solo puede compararse con el lenguaje gerencial que permea la cultura de control y auditoría (*audit culture*) de las universidades británicas, donde algo que no es sometido a evaluación y medición resulta en principio sospechoso, los despidos se denominan reestructuraciones y los documentos internos se refieren a los jefes de departamento como supervisores inmediatos (*line managers*).

Las protestas estudiantiles en Chile hicieron imposible esconder las divisiones de clase incrustadas en el sistema educativo y sensibilizaron a la gente de sus consecuencias de por vida sobre la movilidad social. La obstinada negativa de los estudiantes a echarse para atrás en su crítica del privilegio, la exclusión y la percepción de la educación como un bien de consumo contribuyó a despojar al modelo económico neoliberal del privilegio inmunitario del que había gozado. Son el motivo principal por la que el propio *establishment* político, o al menos su componente de centro-izquierda, haya ido aceptando la idea de que cuestionar el mercado como mecanismo primario para asignar recursos y premios dejó de ser un tema tabú.

Para ir al grano, el remanente espectral de la revuelta estudiantil es que logró perturbar el status quo al debilitar la obsesión con el consenso, poner en debate los espectros del pasado y cuestionar el triunfalismo del discurso neoliberal. Le dieron un remezón a intercambios políticos excesivamente rituales y abrieron el discurso político a maneras de lidiar con el trauma del golpe que derrocó a Allende y nos dejó a Pinochet. En la última frase de la novela de Philip Roth, *El lamento de Portnoy*, el psicoanalista pronuncia la única frase de diálogo tras cerca de 300 páginas de soliloquio de Portnoy, dice: “Bien. Ahora nosotros quizá poder empezar. Jawohl?” Debemos tomar las analogías con algo de cautela, pero tal vez ahora los chilenos puedan aligerar el peso de sus fantasmas para “quizá poder empezar” a retomar su historia de donde la dejaron en 1973.

\* \* \*

Sea que observemos los eventos relacionados con la Primavera Árabe o las movilizaciones estudiantiles en América del Sur y las encabezadas por los movimientos “#Ocupa” otros lugares, todos ellos tienen grandes expectativas acerca de lo que vendrá pero no cuentan con modelos de cómo será el futuro. Son episódicos y en algún momento serán rebasados por operadores políticos viejos y nuevos embarcados en la práctica cotidiana de manejar la maquinaria gubernamental. Pero las insurgencias tendrán una vida espectral más allá de su muerte que será todo menos etérea. Su remanente espectral impregna las prácticas y las instituciones tanto como las maneras de ver y de hacer.

La materialidad de este remanente se manifiesta en los cambios cognitivos que producen las insurgencias, la experiencia de la vida en las calles y de la participación en asambleas generales para planear los siguientes pasos, en los recuerdos de estas experiencias, en los líderes que pudieran surgir en el proceso de ocupación, en las asociaciones y campañas subsecuentes que fomentan y en los cambios de políticas que generan. La inventiva es otra cara de esta materialidad. Los activistas inventaron el *micrófono humano* para darle la vuelta a la decisión del Departamento de Policía de Nueva York de prohibir el uso de megáfonos y amplificadores en actos públicos a menos que éstos contaran con un permiso que no tenían intención de concederles. Se trata de una solución anacrónica y decididamente *lowtech* surgida de jóvenes que se sienten más a sus anchas con el uso de las nuevas tecnologías de la información. El familiar “¡Mic check!” [prueba de sonido] podía oírse en los actos de los ocupas cuando un orador u oradora subía al podio sin micrófono en la mano o la solapa. La frase preparaba a la asamblea para una manera inusual de amplificar el sonido: la gente repetía a coro lo que decía la persona que hablaba para que quienes estaban lejos también pudieran escuchar. A primera vista esto podría haberse confundido con una escena de *La vida de Brian* de Monty Python en la que Brian le dice a la multitud que está reunida bajo su balcón: “Todos ustedes son individuos”, a lo que la multitud responde a coro, “¡Sí, todos somos individuos!” Pero no era nada parecido a eso. No era una expresión de conformismo sino una solución ad hoc para un problema práctico. Era además una manera de ser-juntos en el sentido que Blanchot le da a esa expresión.

Las tácticas ideadas por los activistas se vuelven parte de un saber práctico colectivo, una jurisprudencia política que funciona como caja de herramientas disponible para que la use quien quiera. No siempre es fácil determinar la paternidad de esas tácticas y procedimientos porque cuando comienzan a circular se vuelven recombinantes conforme la gente los adapta a sus necesidades. Las asambleas de Ocupa Wall Street adaptaron un lenguaje de señas con las manos para expresar acuerdo, desacuerdo, moción de orden o el bloqueo de propuestas. En Siria, donde el gobierno ordenó a sus fuerzas disparar sobre los manifestantes, los activistas adaptaron un tipo de reunión fugaz que llamaron *tayar*, un equivalente de las muchedumbres relámpago: se reunían durante diez minutos y se dispersaban antes de que llegara la policía o el ejército.

El remanente material de las insurgencias también se observa en los artefactos culturales que dejan: canciones, grafitis, manifiestos, panfletos, fotografías, películas, blogs, sitios de internet y una serie de testimonios en los medios sociales como Twitter y Facebook. También está el predecible torrente de congresos, talleres, publicaciones (incluida ésta), entrevistas, análisis de los medios, evaluaciones de los y las activistas y conversaciones cotidianas que intentan comprender la experiencia de estas insurgencias tiempo después de que ya pasaron.

El corolario de nuestra discusión es que incluso en el fracaso, asumiendo que lo midamos por la ausencia de planes para la sociedad futura, las insurgencias de 2011 habrán tenido un grado de éxito.

## Referencias

Acuña, Esteban

2012 “En Chile sí hubo dictadura”, *El Ciudadano*, 8 de enero, <http://www.elciudadano.cl/2012/01/08/46777/en-chile-si-hubo-dictadura/> (consultado en enero de 2012).

Beasley Murray, Jon

2010 *Post-hegemonía: teoría política y América Latina*, Buenos Aires: Paidós.

- Black, Ian  
 2011 “A year of uprisings and revolutions: uncertainty reigns in the Arab world”, *The Guardian*, 13 de diciembre, <http://www.guardian.co.uk/theguardian/2011/dec/13/arab-world-uprisings-2011-future> (consultado en diciembre de 2012).
- Blanchot, Maurice  
 1999 *La comunidad inconfesable*, México: Arena Libros.  
 Centro de Estudios Públicos (CEP)  
 2011 “Estudio Nacional de Opinión Pública, Junio-Julio 2011”, [http://www.cepchile.cl/dms/lang\\_1/doc\\_4844.html](http://www.cepchile.cl/dms/lang_1/doc_4844.html) (consultado en noviembre de 2011).
- Gitlin, Todd  
 2012 “Fifty Years Since the ‘60s. Marking Anniversary of Manifesto That Birthed Movement” en *Forward*, 14 de mayo de 2012, <http://forward.com/articles/156050/fifty-years-since-the-s/?p=all> (consultado en mayo de 2012).
- Graber, David  
 2011 “On Playing By The Rules - The Strange Success Of #Occupy Wall Street“ en *Naked Capitalist*, 19 de octubre, <http://www.nakedcapitalism.com/2011/10/david-graeber-on-playing-by-the-rules-%E2%80%93-the-strange-success-of-occupy-wall-street.html> (consultado en octubre de 2011).
- Jameson, Fredric  
 1973 “The Vanishing Mediator: Narrative Structure in Max Weber” en *New German Critique* 1, pp. 52-82.
- Koschutzke, Alberto  
 2012 “Chile frente a sí mismo. Los límites del fundamentalismo de mercado y las protestas estudiantiles” en *Nueva Sociedad* 237, enero-febrero, pp. 17-31.
- Krugman, Paul  
 2011 “Confronting the Malefactors” en *New York Times*, 6 de octubre, <http://www.nytimes.com/2011/10/07/opinion/krugman-confronting-the-malefactors.html> (consultado en octubre de 2011).

La Tercera

- 2011a) “81.9% de los chilenos simpatizan con demandas de estudiantes”  
<http://www.latercera.com/noticia/educacion/2011/07/657-377552-9-819-de-chilenos-simpatiza-con-demandas-de-estudiantes-segun-encuesta.shtml> (consultado en octubre de 2011).
- 2011b) “Movilización mantiene alto apoyo”, <http://papeldigital.info/ltrep/2011/08/13/01/paginas/013.pdf> (consultado en noviembre de 2011).

Löwy, Michael

- 2003 *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

McLuhan, Marshall

- 1996 [1964] *Comprender los medios de comunicación*, Barcelona: Paidós.

O'Donnell, Guillermo; Schmitter, Philippe

- 1986 *Transiciones desde un gobierno autoritario: conclusiones tentativas sobre las democracias inciertas*, Barcelona: Paidós.

Rancière, Jacques

- 2011 “The Thinking of Dissensus: Politics and Aesthetics” en Paul Bowman y Richard Stamp (eds.), *Reading Rancière*, Londres y Nueva York: Continuum, pp. 1-17.
- 2006 “Diez tesis sobre la política” en Iván Trujillo (ed.) y María Emilia Tijoux (trad.), *Política, policía, democracia*, Santiago: hEdiciones, pp. 59-79.

Wallerstein, Immanuel

- 2011 “The Fantastic Success of Occupy Wall Street”, <http://www.iwallerstein.com/fantastic-success-occupy-wall-street/> (consultado en octubre de 2011).

Žižek, Slavoj

- 2011 “Shoplifters of the World Unite”, *London Review of Books*, 19 de agosto, <http://www.lrb.co.uk/2011/08/19/slavoj-zizek/shoplifters-of-the-world-unite> (consultado en agosto de 2011).
- 2002 “A Plea for Leninist Intolerance” en *Critical Inquiry*, 28 (2): 542-66.



# La configuración y desarticulación de un horizonte contrahegemónico en la región andina

## *The setup and dismantling of a counter-hegemonic horizon in the Andean region*

Luis Tapia<sup>1</sup>

### **Resumen**

*En el contexto de la formación de los actuales estados plurinacionales en la región andina, en este artículo se pretende bosquejar el modo en que se han desplegado algunas fuerzas y proyectos contrabegemónicos en América Latina, analizando los procesos de constitución de lo que Gramsci denomina los bloques históricos, principalmente en Bolivia y Ecuador, donde los pueblos indígenas todavía ejercen resistencia al modelo extractivista de sus actuales gobiernos. Se sostiene que aunque hemos pasado a un período de desarticulación de ese horizonte contrabegemónico, no así a su total desaparición, ya que hay fuerzas políticas persistentes que lo sostienen aunque bajo nuevas condiciones impuestas por el predominio capitalista y neocolonial en la región.*

**Palabras clave:** *horizonte contrabegemónico, región andina, autonomías políticas, bloque histórico, pueblos indígenas, resistencia al extractivismo.*

### **Abstract**

*In the context of the current construction of multinational states in the Andean region, this article is intended to outline the way in which some forces and projects have been deployed against hegemonies in Latin America, analyzing the processes of constitution of what Gramsci called historical blocs, mainly in Bolivia and Ecuador, where indigenous people continue to*

1 Filósofo por la UNAM, politólogo por la UAM-I, doctor en Ciencia Política por el IUPERJ. Coordinador del Programa de Doctorado Multidisciplinario en Ciencias del Desarrollo de CIDES-UMSA.

*exert resistance to the extractivist model of their current governments. It argues that although we have moved into a period of disruption of that counter-hegemonic horizon, it has yet to disappear, as there are persistent political forces that sustain it, albeit under new conditions that continue to be imposed by the capitalist and neocolonial powers in the region.*

**Keywords:** *counter-hegemonic horizon, Andean region, political autonomy, historical bloc, indigenous people, resistance to extractivism.*

Para bosquejar el modo en que se han desplegado algunas fuerzas y proyectos que se podrían llamar contrahegemónicos en América Latina y en particular en la zona andina, primero hago una caracterización del fondo histórico, en relación al cual este tipo de política se ha desarrollado. Esto implica pensar y caracterizar brevemente el tipo de hegemonía contra la cual se hace otra forma de política y construcción histórica. Sugiero distinguir varios niveles de profundidad en lo que se podría llamar el fondo histórico, en relación al que se despliega la política de la cual se va a hablar.

Aunque se trata de política local y regional, ocurre en un horizonte y en un tiempo histórico que tiene dimensiones mundiales, ya que el modo en que se ha configurado el sistema mundial determina la construcción de cada uno de los estados y las formas de vida política, no de manera exclusiva. Siguiendo las pautas de análisis sugeridas por Antonio Gramsci cabría distinguir un nivel de profundidad en el fondo histórico que sigue operando y condicionando incluso las formas contestatarias actuales, aquel que corresponde a la construcción de la hegemonía burguesa que se articula en la construcción y despliegue del mundo moderno.

De manera sintética bosquejo una trayectoria de análisis de la construcción de hegemonía en Europa y Estados Unidos, la que ha estado fuertemente vinculada a la construcción de estados-nación, es decir, procesos de articulación y unificación política en el ámbito de fronteras nacionales. A la vez que se ha articulado desde dentro de estos procesos de construcción de estados-nación, ha sido alimentada por formas coloniales e imperialistas de dominación de otras partes del mundo, es decir, evitando que en otros países se construyan estados-nación y se articulen formas de autonomía política, de soberanía nacional.

Por eso, algunas de las facetas del desarrollo de la modernidad y de la construcción de estados-nación han sido la expansión colonial y las guerras mundiales. Una de las pautas recurrentes de la construcción de hegemonía en Europa y en Norteamérica tiene que ver con el despliegue de su capacidad de imponer su soberanía política y, por lo tanto, sus intereses económicos por sobre otros países e historias políticas. Esto ha incluido la organización de relaciones de subordinación de los bloques dominantes en otros estados y, por lo tanto, de los estados en la periferia. Uno de los resultados del colonialismo y del imperialismo ha sido que ha puesto condiciones de limitación estructural a la construcción de la hegemonía en la formación de los estados en la periferia capitalista.

René Zavaleta propuso una categoría que puede ser útil para sintetizar el tipo de argumento que quiero desarrollar. Se trata de la noción de forma primordial. Zavaleta sugirió pensar a través de esta noción el modo en que se articulan estado y sociedad civil en cada historia nacional, junto a las mediaciones a través de las cuales se lo hace, cómo esto va cambiando, cómo se reforma políticamente, producto de la dinámica de la vida política interna e internacional. Una de las claves de articulación de la forma primordial es cómo se articula economía, producción y poder económico con las estructuras de gobierno. La forma de continuidad que tuvieron las estructuras primario exportadoras en la mayor parte de los países de América Latina ha hecho que las estructuras económicas por largo tiempo se caractericen por la articulación subordinada de las estructuras económicas de los nuevos países a los procesos de acumulación mundial. Desde tiempos coloniales esto ha planteado la dificultad de construir hegemonía en el seno de los países periféricos, por limitaciones económicas dadas por este tipo de articulación subordinada, como también por la mentalidad política.

Contra estos obstáculos internos y externos, que dependen de la forma en que se articulan los grupos dominantes internos con los poderes internacionales capitalistas, se han desplegado durante un tiempo procesos de movilización y reforma, incluso revolución, orientados a la construcción de un estado-nación, en muchos casos articulados por alianzas que se configuran entre sectores medios, obreros, campesinos y en algunos países fracciones de burguesía. La principal estrategia económica fue la nacionalización de los recursos naturales

y su explotación, en algunos casos el tránsito a la transformación interna y a la industrialización. Este tiempo de nacionalización no solo económica sino también política o de expansión del estado en los territorios, que empiezan así a ser nacionales, han sido los momentos en los que con mayor amplitud se han desplegado proyectos hegemónicos, en el sentido de una articulación de dominio y dirección. Esto implica estrategias de control de la estructura económica y de control estatal y dirección de esta instancia para la ampliación de la estructura económica, utilizando el excedente de la actividad para procesos de integración política y de redistribución de la riqueza.

Hubo una fuerte implicación entre movimientos nacionalistas y democratización política y social, y con la construcción de estados-nación. Este tipo de procesos puso límites a las estrategias de acumulación transnacional. Algo similar ocurre en el seno de los países centrales en el sistema capitalista, en los que la democratización interna también fue el principal límite a la apropiación privada en la producción de la riqueza.

Una de las principales estrategias y políticas desplegadas en el continente, en particular en el sur de América Latina, ha sido la desarticulación de las formas primordiales a través de golpes de estado que instauraron dictaduras militares, que tuvieron como uno de sus principales objetivos y tareas la privatización o reprivatización de los recursos naturales y la expulsión de los sujetos populares de la vida política, aquellos que habían sostenido regímenes democratizadores de la fase previa.

El modo en que se organizan las relaciones de dominación en el horizonte de las estructuras políticas regionales y mundiales ha hecho que sea difícil construir hegemonía al interior de cada uno estos países, es decir, una buena articulación entre dominación y dirección, sobre todo en el ámbito de la dirección. La fase de implantación de dictaduras responde al fracaso de construcción de hegemonía burguesa, por lo tanto, se pasa a la fase dictatorial del estado. Frente a esta configuración autoritaria se han desplegado sendos movimientos de articulación de la sociedad civil orientados a reclamar y conquistar la transición a un régimen que reconozca libertades políticas y restablezca un régimen de partidos o democracia representativa.

Esta fase de implementación de regímenes representativos, sistemas de partidos y elecciones en América Latina en los años 80 ha sido el tiempo

de implantación de las reformas neoliberales en el continente, es decir, los procesos de privatización y de una articulación más intensiva y subordinada al sistema económico mundial, y también a las estructuras de regulación política internacional de la economía. Se podría caracterizar la configuración política que resulta en varios países en esta época como presidencialismo colonial, es decir, regímenes en los que se elige gobernantes a través de competencia de partidos y esas autoridades se legitiman a través del voto, pero el contenido de las decisiones y la legislación está preparada y definida por poderes transnacionales, es decir, por poderes coloniales. En este sentido, lo que hacen los presidentes y los partidos, que son mayoría o coalición gobernante, es legalizar una dirección política elaborada y ejercida desde ámbitos transnacionales, por otras soberanías.

Hice este rodeo para plantear que en América Latina, en los años 80 y 90, los elementos que hay de hegemonía en nuestras sociedades en gran parte son construidos y dirigidos en un nivel transnacional. Se trata del despliegue de un modelo de organización de la economía y de reforma de la vida política de los estados y de los gobiernos que siguen un patrón de dominación regional y mundial, lo cual dificulta la construcción hegemónica para los bloques dominantes en lo interno en cada estado-nación. De hecho, se ha pasado por una fase de fuerte enfrentamiento para implementar las medidas neoliberales. Algunos regímenes gozaron de apoyo plebiscitario, sobre todo electoral, apoyado fuertemente por poderes externos que crearon la sensación de que no hay otra alternativa y que, por lo tanto, era mejor adecuarse a las nuevas condiciones de reorganización del mundo económico y político.

Luego de una década o dos los bloques dominantes empiezan a enfrentar fuertes crisis, derrotas y colapsos político-electorales, que incluso los hacen desaparecer del escenario político. Esto está producido por una recomposición de fuerzas internas. Primero quisiera remarcar este rasgo general, que implica los límites que tiene la construcción hegemónica al interior de cada país para los bloques dominantes internos. El modo de subordinación al modelo económico y político externo les pone límites en tanto fuerzas capaces de organizar una concepción del mundo, una dirección política o un proyecto político, como también a la capacidad de articular

un significativo grado de autonomía ligado a la dinámica interna, es decir, a aspiraciones y proyectos imaginados en el seno de cada país.

Por el otro lado, esta debilidad está acompañada de un fuerte soporte externo al modelo económico. Las políticas públicas y las reformas estatales vienen preparadas desde fuera. Eso ha implicado un subdesarrollo o una involución en los partidos, que han empezado a perder esta capacidad. Cuando se pierde la capacidad de hacer proyecto político se pierde la capacidad de construcción hegemónica. En este sentido, se podría decir que los rasgos que había de hegemonía en América Latina, en particular en países como Bolivia, resultan de una construcción internacional o transnacional, en la que el bloque político-económico dominante aparece como uno de los eslabones o uno de los agentes, con una función secundaria. Algunos de estos eslabones se quebraron temporalmente en la última década.

En la construcción de hegemonía es clave la capacidad de articular una concepción del mundo, de la época, del país. Se trata de articular un proyecto y socializar un conjunto de principios, valores y prácticas de articulación política y organización de la cultura. En esto se necesita integrar, aunque sea de manera subordinada; se necesita responder a los sujetos, a las necesidades internas y a sus proyecciones políticas. La política neoliberal implementada por los bloques dominantes en lo interno les planteó un límite en términos de capacidad de dirección y de construcción hegemónica.

Reconstruyo brevemente una de las líneas de articulación de algo que se podría llamar un proceso contrahegemónico, es decir, contra la hegemonía del proyecto neoliberal en la región y en la época. Primero describo la trayectoria particular de la historia política reciente de Bolivia, para luego hacer algunas comparaciones con otras historias más cercanas.

Uno de los ejes de articulación del horizonte contrahegemónico en la región viene de los procesos de organización, unificación, crecimiento y desarrollo de capacidad de proyecto político que se ha dado en el seno de las organizaciones indígenas. En el caso boliviano se trata en particular de dos vertientes paralelas.

Por un lado, se ha dado un proceso de unificación en lo que llamamos tierras bajas, es decir, la Amazonia, los llanos orientales y el chaco en el sur, territorios en los que se halla la gran diversidad cultural contenida en el

país, más de 30 diferentes culturas, la mayor parte de ellas con poblaciones relativamente pequeñas y proveniente de una matriz cultural nómada. Algunas se han sedentarizado, se han vuelto agricultores debido a la presencia de los jesuitas y las misiones, y muchos de ellos están articulados a diversas formas de explotación del trabajo y de los recursos naturales en Bolivia. Han generado ocho grandes formas de unificación regional, cada una de ellas es una asamblea indígena que a su vez ha unificado cuatro o cinco diferentes pueblos y culturas que habitan los mismos territorios. Han generado una forma de unificación de todos los pueblos de tierras bajas, que es la CIDOB, la central de indígenas de pueblos del Oriente. De ahí viene la idea y la demanda de una asamblea constituyente, de una gran marcha que iniciaron el año 90 reclamando territorialidad. Aquí cabe señalar que territorialidad en la zona andina en las últimas décadas significa un modo de concebir la unidad de espacio, cultura, forma de producción, de una concepción del mundo y estructuras de autoridad, es decir, autogobierno.

En tierras altas, por el otro lado, desde tiempo antes –en la zona andina con predominancia de quechuas y aymaras– se han desplegado por lo menos dos procesos de unificación. El sindicalismo campesino que se ha autonomizado respecto del estado y los militares a fines de los años setenta y que hasta hoy sigue creciendo en el país; al inicio tuvo una fuerte influencia katarista (concepción político, ideológica, cultural que propuso una doble mirada como clase explotada o campesinos y como cultura o pueblo y que piensa su autogobierno y reconstitución), hoy en su seno debaten y coexisten tendencias kataristas, campesinistas modernizantes e indigenistas). La otra forma de unificación y de articulación política es el Consejo de Ayllus y Marqas del Qollasuyu, CONAMAQ, que está orientado a la reconstitución de territorios y estructuras de autoridad tradicionales, articula a aymaras y quechuas en la región.

En breve, una de las formas de articulación del horizonte contrahegemónico es este proceso de unificación de pueblos que históricamente han pasado por la colonización, el dominio liberal, el nacionalista y el neoliberal. Desde hace varios años han planteando la reforma del estado y de la estructura económica, en términos de un reconocimiento o una recomposición igualitaria, que en particular reconozca la autodeterminación y su territorialidad.

A esto se ha articulado la emergencia de algunos movimientos anti privatización, que han frenado la privatización de los bienes públicos como el agua, y han empezado a revertirla parcialmente. Estos mismos núcleos han desarrollado y socializado la demanda de nacionalización de los hidrocarburos, que se ha vuelto el eje de la reforma política y económica en Bolivia. Estos movimientos anti privatización son actualizaciones en nuevas condiciones de la memoria nacional-popular acumulada en las luchas populares durante el siglo XX, primero en la construcción de un estado-nación y luego en los intentos por avanzar en la presencia de los trabajadores en los procesos de gobierno.

En ese sentido, la coordinadora del agua en Cochabamba, en su lucha contra el proyecto neoliberal privatizador, ha articulado una propuesta de autogestión y participación ampliada de los ciudadanos en la gestión del agua. En este sentido, se podría ver que el horizonte contrahegemónico ha sido configurado por una politización de los procesos de unificación política de aquellos pueblos que encarnan la continuidad de las culturas prehispánicas y también la persistencia de sus estructuras de vida social política, además de su identidad y lengua.

El horizonte contrahegemónico en parte se configura a partir de matrices no modernas. Se trata, sin embargo, de fuerzas sociales y políticas que han organizado también formas modernas de presencia en la sociedad civil y de interacción con el estado. Se están articulando las formas sociales y políticas propias de su cultura, ligadas a estructuras comunitarias y de dinámica de asamblea comunitaria, con sindicatos y partidos organizados por ellos mismos.

Se podría distinguir dos grandes periodos o épocas de configuración del horizonte contrahegemónico. Uno de ellos tiene que ver con el desarrollo y constitución de bloques históricos en torno al desarrollo de los movimientos obreros y proyectos socialistas, es decir, crítica de la hegemonía burguesa y construcción de las articulaciones políticas alternativas desde dentro de la modernidad. Esto se desplegó en Europa durante el siglo XX y también en América Latina. Estuvo fuertemente ligado a la construcción de estados-nación, a partir de la articulación y construcción de bloques hegemónicos que encarnan la articulación de hegemonía burguesa, o también a través de la

construcción de otros bloques en torno a sectores populares y el movimiento obrero, que también operaron en el horizonte del estado-nación. Se podría decir que hay otra época de articulación de horizonte contrahegemónico que se configura a partir de los procesos de unificación, movilización y articulación de proyecto político desde movimientos comunitarios indígenas, que activan el lado anticolonial o la crítica a la continuidad neocolonial de las estructuras del estado moderno y del capitalismo.

Los bloques históricos que empiezan a configurarse y soportan la construcción de este horizonte contrahegemónico son básicamente las formas de unificación de los pueblos indígenas. Uno de los elementos de este horizonte contrahegemónico es la idea de un estado plurinacional que implica el cuestionamiento de uno de los principios de organización en las formas centrales de la modernidad, que es el estado en general y en particular el estado-nación; es decir, la articulación de un solo sistema de instituciones de gobierno en los territorios del país, constituidos en base a los principios de organización de la vida política de una sola cultura.

En territorios donde existe diversidad cultural la idea de estado plurinacional implica el reconocimiento de organización política de la pluralidad de pueblos y culturas, esto incluye pluralismo jurídico, el reconocimiento de una diversidad de formas de autogobierno que responden a diferentes tipos de organización, producción y reproducción del orden social. En este sentido, la idea de un estado plurinacional es uno de los principales componentes del horizonte contrahegemónico que se está configurando en la zona andina en América Latina. Lo más importante, sin embargo, son los sujetos, que son la condición material e histórica que lo hacen posible, esto es, los procesos de organización, unificación y producción de proyecto político que se está dando entre los diferentes pueblos y culturas que históricamente han sido subalternos.

La idea que propuso Gramsci tiene como componente central la noción de bloque histórico. Las hegemonías construidas se articulan a través de la construcción de bloques históricos, es decir, articulación de sujetos, clases, fracciones de clases en torno a un modo de organizar la cultura, la economía, la reproducción social y la forma de gobierno a través del conjunto de principios organizativos. La hegemonía más largamente constituida es

aquella que se articuló en torno a la modernidad y un bloque histórico bajo dirección burguesa en el mundo moderno. Una de las peculiaridades de la articulación de un horizonte contrahegemónico en la región tiene que ver con que se están constituyendo varios bloques históricos de manera paralela y simultánea.

En el caso de Bolivia se trata de la construcción de un bloque histórico que resulta de la unificación de los pueblos de tierras bajas, que ocurrió de manera autónoma y paralela en relación al proceso de unificación y despliegue de fuerzas y proyecto político que se da en tierras altas, sobre todo en torno al núcleo aymara. Se puede pensar que cada uno de estos procesos es una construcción de bloque histórico; procesos de unificación de algo, que si bien tenía como base (sobre todo en tierras altas) una comunidad de rasgos y estructuras sociales económicas y culturales, no necesariamente existe como unidad política. La hegemonía tiene que ver con unificación política, que se vuelve proyecto de transformación global, por lo menos en el horizonte de un país. Se trata del despliegue de varios bloques históricos de manera paralela, que han puesto en crisis a los gobiernos neoliberales.

Estos han experimentado algunos momentos de fusión e interpenetración. En esta perspectiva de hegemonía, la idea de una asamblea constituyente responde a dos cosas a la vez; por un lado, se convocó una asamblea constituyente con la idea de que se necesita un tiempo y un espacio para deliberar y diseñar la forma de coexistencia y cogobierno entre una diversidad que se reconoce políticamente organizada, con capacidad de reforma pero en la que ninguno de estos sectores por sí solo se vuelve dirigente. En este sentido, se necesita la construcción colectiva. La idea de una asamblea constituyente responde a una condición en la que ningún sector o fuerza social y política puede por sí misma convertirse en dirección ni en una nueva forma de articulación hegemónica. Una asamblea constituyente es necesaria cuando el proyecto no ha sido articulado desde fuera. Se necesita construirlo colectivamente, es una modalidad de construcción que incorpora como parte de su táctica y estrategia la construcción colectiva, utilizando algunos espacios que se han desarrollado en la historia de democratización de los estados modernos.

Otra faceta de esta misma circunstancia tiene que ver con que una asamblea constituyente es posible, aceptada y realizable en algunos de

nuestros países –como Ecuador y Bolivia– porque hubo un proceso previo de construcción de bloques históricos que han desarticulado la hegemonía burguesa. Han empezado a recomponer la vida política desde dentro a través de estos procesos de unificación, movilización y propuesta política. En cierto sentido, la asamblea constituyente es parte de un proceso de construcción de nuevos bloques históricos, por lo tanto, del nuevo horizonte contrahegemónico, en el que uno de los componentes centrales es la idea de un estado plurinacional, que implica romper el monopolio de la política y la pretensión del monopolio de la política presente en toda la historia de los estados modernos. Implica además la instauración de una pluralidad de espacios y formas de autogobierno.

El proceso de conformación del horizonte contrahegemónico en la región ha tenido varias fases. Sugiero una simple periodización para plantear el último grupo de consideraciones en base a los cambios más recientes. Durante los años 80 y 90 hubo un proceso de construcción de bloques históricos, en particular a partir del proceso de organización de las asambleas indígenas, sobre todo en Ecuador y Bolivia. Este proceso de organización, que en la medida en que se va fortaleciendo implica algunos quiebres o crisis parciales en el bloque y el proyecto dominante, se puede considerar como una fase de despliegue o de ascenso de las fuerzas que hacen posible la configuración de un horizonte contrahegemónico. Dentro de este gran periodo de despliegue ascendente se puede distinguir el periodo de organización interna en cada uno de los pueblos indígenas, en el que algunas de sus facetas más importantes son el proceso de unificación entre los varios pueblos indígenas, la creación de sus formas de unificación nacional y de articulación de un proyecto político a partir de estas formas de unificación.

Hay una faceta que deviene del poder acumulado en los procesos de unificación que tiene que ver con una creciente participación política de organizaciones indígenas, principalmente en los procesos electorales y, por lo tanto, en algunos niveles de los estados nacionales, en particular en el nivel municipal. La década de los 90 es un periodo en el que algunas organizaciones indígenas solas o aliadas logran ser parte de los consejos municipales, incluso a dirigirlos o gobernarlos.

El principal resultado de la ola ascendente de organización y construcción de bloques históricos tiene que ver con el proyecto de realización de una asamblea constituyente y el proyecto de que en esa asamblea se diseñe un estado plurinacional. Forman parte de esta fase de despliegue y de ascenso en la configuración de un horizonte contrahegemónico los diferentes ciclos de movilización contra el neoliberalismo, contra la expansión de la explotación petrolera y minera en la región, hasta llegar a las asambleas constituyentes que se realizaron en Bolivia y Ecuador. En el tiempo de las mismas asambleas constituyentes empieza ya un proceso en que se revierte el sentido ascendente y se experimentan, por un lado, las limitaciones internas, pero sobre todo las contra tendencias desplegadas tanto desde los núcleos clásicos de poder como desde aquellos que eran parte de las alianzas populares en el periodo previo.

El tiempo de realización de las asambleas constituyentes no fue un tiempo en el que el horizonte contrahegemónico articulado desde la política de los pueblos indígenas se haya convertido en el horizonte general. En el Ecuador fue escasa la presencia de representantes indígenas. En el caso boliviano, si bien había una amplia presencia de representantes de sectores campesinos sobre todo y algunos sectores indígenas que entraron a través de una alianza con el MAS; lo que ocurrió es que este partido en vez de potenciar, en tanto función dirigente, las capacidades políticas de estas organizaciones indígenas, las controló y anuló, con el objetivo de organizar una nueva forma de monopolio político bajo la dirección de un partido de origen campesino. En este sentido, las voces indígenas fueron silenciadas durante la asamblea constituyente. Esto hizo que en el caso boliviano el proyecto de un estado plurinacional no haya sido diseñado dentro del parlamento ni por el partido gobernante sino por una alianza entre campesinos indígenas que funcionó de manera paralela a la constituyente: el Pacto de Unidad, que presionó sobre el partido gobernante para que se introduzca en la constitución algunos elementos de diseño del estado plurinacional que no formaban parte del proyecto de la nueva burocracia política.

La idea de estado plurinacional fue articulada por el Pacto de Unidad desde fuera de la asamblea constituyente, del partido gobernante y del estado. Inmediatamente el partido gobernante, que nunca fue dirigente,

empezó a recortar lo que había sido incluido como producto de un largo ciclo de luchas populares, en particular de movimientos indígenas. Si bien se incluyó la idea de autonomía indígena, no se incluyó la consulta vinculante para tomar decisiones sobre el uso de territorios indígenas. En el ciclo de legislación posterior a la constituyente se expresó claramente la tendencia que expresa el núcleo duro del proyecto económico y político de la nueva burocracia, que consiste en ampliar la explotación de hidrocarburos y de la minería en territorios indígenas, de una manera mucho más acelerada, intensiva y extensiva que en los tiempos neoliberales.

En este sentido, hemos pasado rápidamente de asambleas constituyentes producidas por movimientos indígenas, en las que estuvieron subordinados o ausentes, a un periodo en que los nuevos gobiernos tempranamente o casi inmediatamente empiezan a desplegar una política de expansión del modelo extractivista sobre territorios indígenas.

Hemos experimentado entonces un proceso de separación de fuerzas que durante un momento fueron aliadas; en el caso boliviano, de la alianza entre campesinos indígenas y algunos otros sectores sindicales de trabajadores populares, que generalmente estuvieron en el nivel corporativo de la acción social y política. Hemos pasado a un momento en que se ha roto la alianza campesina-indígena en Bolivia y las organizaciones campesinas que dirigen la central nacional sindical se han movilizado contra las organizaciones indígenas y articulan un proyecto de privatización de la tierra en todo el país, que implica terminar con las tierras colectivas que se reconocieron en la década de los 90 y también en la nueva constitución. Esto es equivalente a acabar con las condiciones materiales e históricas de construcción de un estado plurinacional.

En este sentido, estamos en un momento de desarticulación del proceso de vinculación de los bloques indígenas con sectores campesinos, que implicaba la articulación de un bloque social más complejo y de construcción de una hegemonía con centralidad agraria en el país. Esto se ha descompuesto, por lo tanto, hemos pasado a una fase crítica o de desarticulación de este proceso de ampliación del horizonte contrahegemónico en el país.

Se ha pasado, entonces, de una fase de ascenso y despliegue de las fuerzas indígenas y su proyecto a un momento de repliegue y resistencia al nuevo

proyecto de dominación y expansión capitalista del país, dirigida por un partido de origen campesino, que enarbola un proyecto modernizador anti indígena, de manera más específica anti comunitario, que consiste en expandir capitalismo sobre territorios en los que todavía se mantienen formas de vida social comunitaria, basadas en la propiedad colectiva de la tierra. El proyecto de expansión capitalista formulado implica la mercantilización de la tierra o expansión de la propiedad privada en territorios comunitarios. En este sentido, el contenido de la política de tierras del gobierno es explícitamente capitalista y contrario al espíritu de reconocimiento de territorios indígenas que se introdujo en la constitución boliviana.

Uno de los rasgos de la fase de expansión o despliegue ascendente de un horizonte contrahegemónico en la región implicaba no solo la unificación al interior de cada pueblo indígena y entre pueblos indígenas a nivel nacional sino también la articulación de los bloques indígenas con sectores campesinos más o menos modernizados y otros sectores populares, en un periodo en que el discurso dirigente básicamente provenía de las organizaciones indígenas. Este tipo de proceso se ha revertido. Hemos entrado en un periodo de quiebre de esas alianzas. Estamos en una fase de separaciones, que ocurren a través del despliegue de una política cada vez más represiva por parte de las nuevas burocracias estatales que llegaron al poder producto de las olas de movilización indígena. Hoy los llamados gobiernos progresistas, que en realidad son contrainsurgentes, están dirigiendo su política contra las fuerzas que hicieron posible su acceso al poder gubernamental, sobre todo en el caso boliviano, donde de manera explícita la dirección política del gobierno es anti indígena. Hay un sistemático discurso anti indígena y una defensa dogmática de una modalidad del capitalismo extractivista que reedita los periodos de dominación colonial y expansión imperialista de siglos previos. En ese sentido, estamos en un periodo de gobierno neocolonial.

Esto implica que después de varias décadas de despliegue de un horizonte contrahegemónico en la región, hemos pasado a la articulación de una condición neocolonial que define la reorganización estatal. Esto no da lugar, sin embargo, a la eliminación o desaparición de un horizonte contrahegemónico, que hoy está articulado básicamente en torno a las resistencias que se están organizando y desplegando contra la expansión del modelo

extractivista de explotación minera a cielo abierto intensiva que acaba con los recursos naturales, los territorios y la población en muy pocos años, es decir, destrucción acelerada de territorios y, por lo tanto, de culturas, lo que se complementa con expansión de la explotación de gas y petróleo como la principal forma de articulación al sistema mundial. La gran diferencia de este periodo en relación al neoliberal es el grado de control que tienen las nuevas burocracias políticas sobre el excedente producido en estas actividades de explotación, utilizado para financiar su poder político cada vez más autoritario en la vida política interna.

Se puede ver en la vida política de los países de la región andina, y de manera más general en casi todo el continente, que el horizonte contrahegemónico se ha ampliado en este ámbito de la resistencia. En Perú han proliferado los núcleos de resistencia al modelo extractivista, también en la Argentina y en Bolivia de manera más reciente; en Ecuador hay una larga historia de resistencia indígena a este tipo de estrategias presentadas como de desarrollo pero que en realidad son de explotación intensiva de territorios indígenas. En este horizonte contrahegemónico el componente fuerte es la resistencia, que en algunos casos está acompañada con la alternativa de organización comunitaria, que siempre ha existido o que se está promoviendo como alternativa.

La ola de expansión del horizonte contrahegemónico produjo asambleas constituyentes y reformas del estado, pero hoy ha vuelto a replegarse a los núcleos de resistencia indígenas al capitalismo extractivista.

## **La desarticulación estatal del horizonte contrahegemónico**

El conjunto de procesos descritos, que tiene que ver con formas de unificación de pueblos indígenas y la articulación de un proyecto político en torno a la idea de un estado plurinacional –en tanto forma de articular un bloque histórico compuesto de varios bloques históricos– en el caso de Bolivia disputaba el predominio o la forma de dominación neoliberal. Sin embargo, la trayectoria de estos procesos no llevó a la constitución de una nueva hegemonía, recordando aquí que hegemonía es la articulación

de dirección y dominación. Para evaluar la configuración de una nueva hegemonía las mayorías electorales no son un índice adecuado o suficiente.

El proceso de construcción de un bloque histórico, sin lo cual no es posible articular hegemonía, encontró obstáculos en el caso boliviano en el mismo partido gobernante que gana elecciones apoyado en estos procesos de unificación campesina indígena, pero que una vez en el gobierno empieza a promover su división como parte de la estrategia de concentración del poder político en el partido, en el gobierno y en la cabeza del ejecutivo. En el caso del Ecuador todo el trabajo ideológico hecho por la CONAIE durante más de una década opera como disolvente del predominio neoliberal pero no acaba convirtiéndose en el contenido del proyecto político que se despliega en el país.

En este sentido, en ambos casos se ha empezado a experimentar la desarticulación del bloque histórico que sostuvo durante un tiempo un horizonte contrahegemónico. Hubo un proceso de separación sobre todo de las formas de organización y unificación indígena, tanto en el Ecuador como en Bolivia, que se encuentran fuera del gobierno y además perseguidas y reprimidas.

Este proceso de construcción contrahegemónico ha sido aprovechado por nuevas fuerzas partidarias para lograr mayorías electorales, es decir, un grado de apoyo significativo a programas de gobierno, pero sobre todo a liderazgos personales. Esto es mucho más fuerte desde el inicio en el Ecuador, y es la dirección que en Bolivia van tomando las cosas inducidas por el estado, habiendo empezado el proceso más bien como una articulación en torno a un proyecto político compuesto por nacionalización, asamblea constituyente y estado plurinacional.

En tanto los gobiernos de Bolivia y Ecuador tienen como núcleo de su política económica un extractivismo ampliado sobre territorios indígenas, el contenido de sus gobiernos es parte de un proceso de desmontaje de los elementos de estado plurinacional que entraron en sus respectivas constituciones ya que las contradicen, así como todo el discurso de legitimación articulado en torno a la idea de vivir bien. En este sentido, en Bolivia se trata de una mayoría electoral lograda hace rato, después de la cual el MAS ya ha pasado por algunas derrotas en el país en elecciones municipales y en la elección de las autoridades del poder judicial.

No se puede hablar de nueva hegemonía, en el sentido que el discurso contrahegemónico que se fue articulando en el periodo previo no es el contenido de la política económica y la política en general, sino simplemente un discurso de legitimación. En este sentido, no es dirigente. Está siendo abandonado y criticado cada vez más por los mismos sujetos gobernantes. Y esto no ha sido sustituido por otro proyecto político que tenga la capacidad de articular un discurso de legitimación. Se está aplicando de hecho otro proyecto político-económico pero usando todavía los elementos discursivos del momento de la lucha contrahegemónica. Este proceso de separación y contradicción hace imposible la configuración de una nueva hegemonía. Lo máximo que se puede obtener son mayorías electorales.

Nuevamente, para que haya hegemonía tiene que articularse dominación y dirección, recordando que para Gramsci, que sirve de guía en este análisis, dominación se refiere sobre todo al control de la estructura económica. En este sentido, en Bolivia el partido gobernante evitó una reforma agraria y no ha habido un cambio de régimen de propiedad y de la estructura económica, a no ser en el margen que corresponde al tipo de nacionalización parcial que ha implicado aumentar el grado y control del excedente de hidrocarburos pero no el control del proceso de producción. Hay un aumento del excedente controlado pero el resto de la economía sigue igual. De hecho, luego de un período de fuerte enfrentamiento entre los sujetos que encabezan el ámbito de propiedad capitalista en el país, se han dado varias formas de reacoplamiento entre gobierno y núcleos de poder burgués, al grado en que miembros de la burguesía son ya candidatos del MAS. En este sentido, el partido gobernante no tiene control de la economía. Ha ido ampliando el margen de control de la economía boliviana aumentando el margen de capitalismo de estado y el excedente controlado de los hidrocarburos, pero esto no lo convierte todavía en sujeto dominante en la economía.

Por otro lado, parece que el proyecto de construcción de dominio en el plano económico está orientado más bien a privatizar las tierras colectivas reconocidas por la constitución y propiciar un proceso de expansión capitalista promovido por la misma central campesina pero afectando territorios comunitarios indígenas. Esto es algo que contradice el proyecto de estado

plurinacional. En realidad, se avanza en un proyecto de renovación de la hegemonía capitalista, con fuerte incorporación y expansión campesina capitalista a costa de los territorios colectivos comunitarios de los pueblos indígenas.

En este sentido, no hay una ideología dirigente. Hay una esquizofrenia entre lo que hace el gobierno y el discurso de legitimación. Se está perdiendo verosimilitud. Se pudo sostener dentro de ciertos márgenes los primeros años pero cada vez más es menos creíble para la población.

El tipo de nacionalizaciones que se han practicado en Bolivia y Ecuador están dirigidas a ampliar el control del excedente por parte del estado, lo que es una condición de posibilidad de construcción hegemónica; pero este resultado no es automático, depende de cómo se invierte en términos de articulación entre estado, sociedad civil y gobierno, y entre los diferentes pueblos y culturas, si se trata de construir un estado plurinacional. El excedente todavía no ha sido utilizado para construir las autonomías indígenas, que están siendo retrasadas por parte del gobierno.

Hubo largos períodos de gran excedente en Bolivia y en otros países de la región, sin que esto se convierta en soberanía, ya que implicó un flujo hacia fuera. Los momentos más sustantivos de nacionalización del excedente tuvieron que ver con procesos de integración política de la población o ampliación de ciudadanía y de redistribución del excedente, en el caso boliviano alrededor del 52. Esto permitió tener periodos de mayor soberanía hacia afuera. Un mayor control del excedente puede permitir el ejercicio de mayor soberanía en el ámbito de las relaciones interestatales. El control del excedente también puede permitir ejercer soberanía hacia dentro, esto es, que un grupo social o una articulación clasista y política use el excedente estatal para articular una forma de dominio sobre el país. Creo que lo que está ocurriendo en el país es más bien esto. Hemos pasado rápidamente de una larga fase de lucha contrahegemónica que ha hecho posible una rearticulación interna entre estado y sociedad civil y un control ampliado del excedente (que en parte se lo ha usado para ejercer soberanía hacia fuera) a una fase en que la mayoría de ese control del excedente se está usando para articular un tipo de soberanía hacia dentro, es decir, para financiar una forma de dominación de la burocracia política sobre el país.

El excedente recuperado no se está usando para construir el elemento de síntesis del periodo anterior, el estado plurinacional, se está utilizando para desmontarlo. Esto que se ve claramente en el modo en que el gobierno financia la propaganda anti TIPNIS, la construcción de la carretera que va a destruir territorios indígenas y el parque nacional, así como la división en las organizaciones indígenas haciendo paralelas para-estatales, como también promoviendo la división entre campesinos e indígenas.

Es decir, hemos pasado desde hace ya varios años a un período de desarticulación del horizonte contrahegemónico. Esto no implica, sin embargo, su total desaparición, ya que hay fuerzas políticas que lo sostienen bajo nuevas condiciones, en particular las formas de unificación indígena que se han separado del partido gobernante; aunque actualmente se encuentran en una fase de reflujo, resistencia y de defensa frente al asedio gubernamental. Este margen de resistencia y de persistencia del horizonte contrahegemónico es la condición de posibilidad de un nuevo ciclo de cuestionamiento del predominio capitalista y neocolonial en la región.



# Caudillismo: el caso boliviano y ALBA. Entre tumultos y deificación presidencial

## *Caudillismo: the case of Bolivia and ALBA. Among riots and presidential deification*

Gonzalo Rojas Ortuste<sup>1</sup>

*A quienes ofrendaron sus vidas para que la democracia sea*

### **Resumen**

*Este ensayo aborda brevemente el indisoluble vínculo entre Estado de Derecho y democracia en la contemporaneidad, las amenazas al pluralismo político en la Bolivia actual y otros estados andinos (Venezuela y Ecuador), con gobiernos de mayorías electorales y herederos de la larga tradición de caudillismo con fuertes asociaciones personalistas y de contornos míticos. Luego explicita el significado de la arremetida oficialista contra los pueblos indígenas del TIPNIS y sus evidentes contradicciones aun en el plano constitucional. Finaliza con reflexiones y una propuesta anticaudillista —que solo demanda esfuerzos de la opinión pública.*

**Palabras clave:** *democracia, países ALBA, Bolivia, pueblos indígenas, TIPNIS, presidencialismo, pluralismo, cultura política, neopopulismo.*

### **Abstract**

*This paper briefly discusses the indissoluble link between the laws of the State and democracy in the contemporary period, as well as current threats to political pluralism in Bolivia, Venezuela and Ecuador, three Andean nations that simultaneously possess governments installed via electoral majorities and long traditions of “warlord” leaders with strong personalistic and mythical contours. The paper then explains the meaning of the central government onslaughts*

1 Polítologo por la UNAM, máster en Ciencia Política por la Universidad de Pittsburgh y doctor en Ciencias del Desarrollo por el CIDES-UMSA. Actualmente es coordinador de la Maestría en Estudios Latinoamericanos de CIDES. gorojas\_99@yahoo.com

*against indigenous peoples and uses Bolivia's TIPNIS protected area conflict as a case study for examining contradictions at a constitutional level. Finally, it presents reflections on and a proposal for reducing such strong presidentialist currents.*

**Keywords:** *democracy, ALBA countries, Bolivia, indigenous peoples, TIPNIS, presidentialism, pluralism, political culture, neopopulism.*

## Introducción

Esta segunda década del siglo XXI encuentra en el gobierno a regímenes instalados con fuerte apoyo electoral en buena parte de la región andina, incluso luego de al menos un periodo en funciones; es decir, ya reelegidos sus respectivos presidentes. La impronta del chavismo, que es el régimen que más temprano alcanzó la titularidad gubernamental, está sin duda presente; pero también es cierto que Rafael Correa y Evo Morales tienen su propia trayectoria y todos comparten el rasgo de la reverdecida herencia caudillista en nuestros países.

En este texto presentamos algunos elementos centrales en común en los regímenes de los citados tres países sudamericanos, con ilustraciones de cierto detalle del caso boliviano, que pretenden mostrar que esas características responden a un cierto tipo de régimen, no digamos modélico, pero ciertamente de dudoso ancestro democrático y más cercano a ribetes autoritarios. En verdad, esta suerte de hibridez, entre el origen democrático –quizás mejor decir plebiscitario– de esos mandatos, junto al estilo de gobierno de “hombres fuertes”, pese a la puesta en vigencia de nuevos ordenamientos constitucionales durante sus periodos, no muestran el apego a leyes que el horizonte de consolidación democrática pudiera alentar como el adecuado. Así, lo que buscamos presentar, no como inconsistencia pasajera, sino como el peso de una tradición caudillista que ha encontrado un contexto –el desencanto con partidos y gobiernos con grados diferentes de intentos modernizantes– donde se dan elecciones con claro ganador y prevalencia de rasgos de nítida intolerancia al pluralismo político, característica ineludible de una democracia contemporánea.

Si se toma solamente el dato –creo– innegable de la popularidad electoral de los presidentes, la retórica anti *establishment* de cada uno de ellos

y algunas medidas de redistribución de la riqueza social (principalmente bonos) es posible, como hacen sus seguidores, sostener que la democracia se está profundizando. En cambio, si se atiende a sus gestos, acciones y persecución con los disidentes, que en efecto han sido hasta ahora minoría, como dicen sus detractores, también es posible sostener el talante autoritario de tales gobiernos, a pesar de su origen electoral y apoyo popular.

A este rasgo político, caudillismo en el máximo puesto del Estado, se asocian prácticas y características como el prebendalismo sectorial y la sumisión de otros poderes que debieran ser la contención institucional del presidencialismo.

Es evidente que hay debilidad del régimen institucional presidencialista, que junto a la preeminencia de la figura de los gobernantes sustenta una convergencia de expectativas inusual. Para reflexionar sobre estas expectativas y las frustraciones que le sucedieron, es preciso recurrir al ensayo antes que al *paper* académico, así que permítaseme este tono, digamos que ciertas cosas buscan su manera de expresarse.

No se trata, entonces, de un ejercicio *naïve*, que se pueda complacer en un lamento. No, porque conocemos la historia de la región, en particular la turbulenta historia boliviana, que difícilmente admite permanencias en la titularidad gubernamental, cuando hay rasgos de autoritarismo evidentes. Intentamos mostrar algunos elementos emblemáticos de ello a continuación, para explicitar luego alguna enseñanza que ese aprendizaje colectivo ha podido insinuar y en vena de propuesta.

## Estado de Derecho y democracia

En tiempos modernos, o mejor, contemporáneos, el Estado de Derecho como conjunto de garantías y obligaciones para gobernantes y gobernados es un *logro civilizatorio* de la humanidad, aunque sus grados de concreción varían de una región a otra e incluso dentro del mismo territorio de un Estado en particular, como destacó en su momento Guillermo O'Donnell. Lo es porque después de siglos de prevalencia del *derecho divino de los reyes* (en Occidente y no solo allí) la emergencia del principio de la *soberanía del pueblo* implica que los gobernantes son, transitoriamente, los mandatarios –que

reciben el mandato, no los que mandan— para llevar adelante un programa de acciones que atienden al bien común. Este abc elemental del asunto es por supuesto en el ámbito del deber ser, de lo normativo, y por ello toda constitución moderna es también un proyecto de sociedad bien conformada, una *politeia*, una república —en su forma extrema, idealista, a ser guiada por el “patriotismo de la constitución” de Habermas (1993).

Los límites explícitos a los gobernantes y gobernados por igual, en sus respectivos ámbitos, son justamente dispositivos para contener la natural inercia del poder, que tiende a sobreimponerse, a riesgo de negarse como dinámica humana de actuar concertadamente. Y no en vano el liberalismo tanto como el libertarismo (anarquismo) han hecho su núcleo principal en esa suerte de domesticación del poder político, de sofocar la *hybris*, la desmesura, la ambición del poder. El marxismo se ha concentrado en la crítica del exponencial exceso del poder económico por explotación, y su relativo olvido —en la concreción histórica— de esa dimensión limitativa en lo político explica en gran medida que los socialismos realmente existentes surgieran y periclitaran en el siglo XX. Lo mismo que el nazi-fascismo, varias décadas antes, con abierto desprecio a las normas liberales en su momento —en su forma extrema, la teología política de Schmitt (1996 y 2009) o el *führerprinzip*.

Por ello, las reformas constitucionales, así sean por asambleas constitucionales, con pretensiones fundantes en este lado del mundo, a inicios de este siglo XXI, se vieron tan auspiciosas, en términos de sentido de época.<sup>2</sup> Eran resultado de gobiernos elegidos en las urnas que intentaban llevar adelante cambios en el régimen político, económico, social y cultural ante el evidente deterioro de opciones con rasgos neoliberales —pero que en su momento también concitaron apoyo electoral importante, pues realizaron reformas modernizantes— en los años 90. Es en ese marco que puede entenderse el amplio arco de apoyo, no solo de sectores populares, y por ello parecía oportunidad de oro para una amplia concertación hacia un proyecto de país en el siglo que empezaba y para poder empezar a cosechar los esfuerzos de una “república turbulenta” (Maquiavelo *dixit*).

---

2 Las teocracias no van más en la actualidad como proyecto, ni siquiera un partido confesional como “Los Hermanos Musulmanes” en Egipto, hoy titulares de gobierno, se plantean eso en 2012 y ya en crisis, de nuevo, en 2013.

Bolivia forma parte de estos cambios en el mundo andino, como en otras coyunturas de manera visible y acentuando elementos de cierta radicalidad, al menos en el plano discursivo. En el contexto de cierto *boom* de materias primas que exportamos, gas y minerales principalmente, hay más bonos que los existentes previamente –subrayo la continuidad–, y le dan credibilidad con sectores populares sobre ser un gobierno de cambio, de “izquierda”; ya hablaremos del simbolismo indianista en el tercer apartado, pero igualmente promisorias en interpelación son la “revolución bolivariana” en Venezuela y la “revolución ciudadana” en Ecuador.

Sin embargo, una de las prácticas más socorridas de estos regímenes es intentar anular a la oposición. Aquí es inevitable referir la judicialización de la política como arma del oficialismo para descabezar a la oposición en el caso boliviano, cuyas expresiones políticas tampoco son ni han sido un dechado de virtudes democráticas. En septiembre del 2008, ante la abierta ruptura del orden institucional en varias ciudades capitales de la llamada Media Luna, cuando representaciones del Estado en esa regiones fueron ocupadas y algunas saqueadas, selló su destino como alternativa política legítima. El cruento episodio de abril del 2009 en un hotel céntrico de Santa Cruz solo fue la estocada final –y el lenguaje duelístico es adecuado– en la confrontación de dos visiones gemelas en su manera de entender la política, como relación de fuerzas y solo como eso (retóricas aparte), pero opuestas respecto de quiénes deben ser los titulares de la cosa pública con beneficio más bien particular (o mejor gremial).

Para los casos de Venezuela y Ecuador lo más conocido es la estigmatización a las fuerzas opositoras, identificadas como enemigas públicas, en particular el embate contra la prensa cuya desproporción en el enjuiciamiento al editorialista ecuatoriano es por demás elocuente del amedrentamiento a la disidencia. Identificada la prensa como último resquicio de oposición, pone en evidencia que se rechaza, prácticamente por diseño,<sup>3</sup> el ejercicio de la política, la participación en la esfera pública de las fuerzas disidentes al proyecto que el oficialismo impulsa.

---

3 Ch. Taylor (2012: 20-21 y 27) encuentra en la herencia rousseauiana de la “voluntad general”, continuada en el marxismo como ideología estatal, esa intolerancia a la disidencia como enemiga de la sociedad democrática actual.

La cuestión de los medios de comunicación y su permanente conflicto con estos actuales gobiernos se encuadra bien con el tipo de cultura, con notorios rasgos de intolerancia, que precisamente colisiona con los lugares por excelencia del ejercicio de libertad de expresión junto con las redes en el mundo actual. Es como si se siguiese el libreto de los aparatos ideológicos del Estado, texto hartamente conocido del leninista Althusser, aunque use lenguaje gramsciano.

Para volver a Bolivia y el trato a la oposición, preciso es recordar cuán diferente es el panorama de esas relaciones y el peso opositor en el tramado de descentralización. Cuando el presidente Morales empezó su primer periodo habían solo tres prefectos elegidos bajo la sigla de su partido, el MAS, los otros seis eran opositores con más o menos “juego de cintura” para vérselas con el “*tsunami azul*” del MAS, como gráficamente describió uno de sus altos personeros; hoy solo queda el gobernador de Santa Cruz y con esfuerzo la oposición retomó la gobernación en Beni mediante elecciones. En el plano de figuras municipales, la cosa es comparable. Solo el alcalde de La Paz y algún otro municipio capital (Tarija, Trinidad) y poco más, revocatorios de por medio (para los prefectos electos en La Paz y Cochabamba) y principalmente el acoso judicial han producido este resultado. Son las autoridades electas con voto popular, aquellos que son posibles rivales, los destinatarios primeros de esa arremetida.

No hace falta ser abogado para entender que hay una distorsión entre las siguientes disposiciones, la primera de rango constitucional (CPE): *Art. 28. El ejercicio de los derechos políticos se suspende en los siguientes casos, previa sentencia ejecutoriada mientras la pena no haya sido cumplida: 1. Por tomar armas y prestar servicio en fuerzas armadas enemigas en tiempos de guerra. 2. Por defraudación de recursos públicos. 3. Por traición a la patria.*

Y la contenida en la Ley Marco de Autonomías y Descentralización: *Art. 144. Gobernadoras, gobernadores, alcaldesas y alcaldes, máxima autoridad ejecutiva, concejales y concejales de las entidades territoriales autónomas, podrán ser suspendidas y suspendidos de manera temporal en el ejercicio del cargo cuando se dicte en su contra acusación formal.*<sup>4</sup>

---

4 Y el siguiente artículo (145) especifica el procedimiento, ratifica esta línea punitiva *a priori* en su parágrafo 1: *Habiendo acusación formal, el fiscal comunicará la suspensión al órgano deli-*

Es evidente que hay una diferencia entre “sentencia ejecutoriada” dictada por un juez y la “acusación formal” que plantea un fiscal al inicio del proceso judicial. Esta es la manera expedita, pues incluso por la vía del trámite que incluya sentencia la cosa podía derivar en igual resultado, puesto que la administración de la justicia también está copada por el oficialismo, solo que esto ya no cuenta con la extensa anuencia que pretendían al hacernos votar entre puros ungidos por el oficialismo: me refiero desde luego al experimento de elegir por voto popular a las cabezas del “órgano judicial”, pero que la mayoría ciudadana rechazó con el voto nulo y blanco.

El oficialismo suele decir, ya en el inicio del proceso judicial, que los perseguidos son corruptos y cumplen un mandato al procesarlos, a lo que además se añaden nuevas disposiciones como la denominada Ley Marcelo Quiroga Santa Cruz<sup>5</sup> (justo su nombre, él que padeció la persecución política en varias ocasiones hasta su martirio y desaparición) y recientemente la Ley contra el Racismo y toda forma de Discriminación. Esta forma de acción es demasiado evidente, incluso para voces tan prudentes como la del Defensor del Pueblo y también la de la representante residente de NN.UU. en Bolivia, lo mismo que el comunicado de la Conferencia de Obispos de la Iglesia Católica el mes de septiembre de 2012 solicitando amnistía política; si a esto sumamos la renuncia de seis jueces cautelares en Cochabamba por “injerencia en sus funciones” tenemos una muestra inequívoca de que esa forma de represión está en marcha.

Las renuncias colectivas ya habían ocurrido dentro del primer mandato del presidente Morales. Así quedó descabezado el Tribunal Constitucional de entonces, el mismo ente que en su momento restituyó en su puesto de diputado a Evo Morales cuando fue defenestrado por sus pares allí por el 2002, pues algo de independencia de poderes construimos hasta ese momen-

---

*berativo de la entidad territorial autónoma respectiva, el cual dispondrá, de manera sumaria y sin mayor trámite, la suspensión...*

5 En octubre de 2012 el Tribunal Constitucional dispuso que el delito de “desacato” se elimine del ordenamiento jurídico por ser anticonstitucional y lo mismo respecto a los delitos aplicados retroactivamente, es decir, antes de existir ley que los tipifique como tales. Poco después, el mismo alto Tribunal declaró inconstitucional los artículos que permitían la destitución sin sentencia de juez.

to. El actual vicepresidente también se benefició de esa cierta independencia del poder judicial cuando fue liberado, no por sobreseimiento (declaración de inocencia) sino porque se cumplieron los plazos procesales que las garantías constitucionales reconocen, luego de ser juzgado con acusaciones de terrorismo en los años 90.

## **El pluralismo político, elemento crucial de todo pluralismo**

Produce cierta amargura hacer el recuento de exiliados y perseguidos. No sirve de pretexto que sean o se los declare “de derecha” o “neoliberales”, igual tienen derechos, y en cualquier democracia, mientras no violen leyes, su participación e ideología ha de tener un lugar. Si los disidentes, los que reconocidamente son minoría (porque perdieron elecciones o sostienen perspectivas distintas a las más aceptadas) no tienen el derecho a expresarse y a ejercer sus derechos políticos, bien podemos llamar a ese régimen “paraíso terrenal” u “orden angelical”, pero no será democracia.

La agobiante retórica de derechos y de novedades en las nuevas constituciones de la región en términos de pluralismo cultural, económico, jurídico, con solo diferencia de tonos y estilos discursivos pero todos pretendiendo emular a Fidel Castro y sus interminables discursos, cae cuando se intenta una contrastación que señale la puesta en marcha en los hechos de semejante abanico. Algo diremos del pluralismo jurídico y cultural en el siguiente apartado, y en lo económico ese pluralismo reconoce lo existente en Bolivia desde hace años. En los hechos prioriza las bases sociales que sustentan al MAS, los cocaleros del Chapare en primer término, los cooperativistas mineros que en número son más importantes que cualquier otro sector, además unos y otros curtidos en lo que a movilizaciones se refiere.<sup>6</sup> En los otros casos, son los sectores populares los que tienen preeminencia –a contramano de la etiqueta de “ciudadanos”, que debiera atender al conjunto–, pero es evidente que se los adula como base electoral, en perfecta consonancia con el plebiscitarismo que referimos en un inicio.

---

6 Y se podría seguir con la enumeración: gremialistas, “chuterros”, etc., que refuerzan la economía informal.

Aquí resurge con fuerza el corporativismo, y tiene que ver con los actuales problemas de *governabilidad*, porque cada vez más los distintos sectores entienden que el lenguaje que es audible al MAS son las movilizaciones, con despliegue de medidas que buscan afectar negativamente derechos de otros, bloqueos y manifestaciones callejeras: la política en las calles. El amotinamiento policial muestra el grado de deterioro de un sistema normativo,<sup>7</sup> y la vigencia de las opciones de pulseta, presión y logros corporativos. Allí la retórica del “pueblo”, como masa explotada y digna de redimirse, empieza a hacer aguas, porque resulta que los sectores tienen intereses mundanos, muy mundanos, y como buenos herederos de la cultura política prevalente y revigorizada no están dispuestos a ceder.

Es difícil superar, por ello, la breve pero enjundiosa caracterización que Roger Bartra hace del tipo de cultura política campante en los regímenes del neopopulismo actual.

“Se trata de una cultura popular nacionalista, rijosa, revolucionaria, antimoderna, de raíz supuestamente indígena, despreciativa de las libertades civiles y poco inclinada a la tolerancia” (Bartra, 2008).

Todas las notas distintivas son relevantes aquí. Pero algunas nos son más conocidas, lo de “nacionalista y revolucionaria” refiere al famoso NR que Cachín Antezana caracterizara hace justo tres décadas, y en el que e insistiera Fernando Mayorga (2006), con lo dúctil para el conservador “nacionalismo” o para el más efímero “revolucionario” (de retórica principalmente, añadiría); lo “supuestamente indígena” que viene sobre todo de las organizaciones indianistas, sus simpatizantes y cada vez más de quienes ya sacamos las consecuencias lógicas del maltrato a la demanda del TIPNIS, como veremos adelante.

Lo de antimoderno está cerca a las caracterizaciones que reitera H.C.F. Mansilla, pero aquí debemos especificar que tiene que ver con lo laico –que

---

7 El valioso *Barómetro de las Américas* (D. Moreno y otros, 2012: 143) muestra que entre 25 países del continente, el nuestro es el que más alto porcentaje obtiene en aceptar soluciones que estén al margen de la ley, o lo que es lo mismo, que el Estado de Derecho puede vulnerarse. Significativamente, en la misma base de datos, Ecuador es el penúltimo y solo Venezuela está en los primeros lugares en ese indicador.

no antirreligioso— y con cierto ejercicio de la razón, especialmente en lo pertinente para el debate público; en suma, argumentaciones que prescindan de “verdades” y postulan *opinión*, susceptible a ser rebatida en iguales términos.

El plato fuerte, con un adjetivo que lo usamos poco, pero lo ejercemos en su contenido: “rijosa”, para significar el énfasis confrontacional, de muchedumbre agresiva casi, que por la vía de la amenaza de violencia —cuando no su ejercicio desnudo— está presente como rasgo primero de que la cosa, la política, “*es en serio*”. Es más preciso que el tenor belicista, de abierta “guerra”. No, lo boliviano —y no solo ahí— es de turba bochinchera, aunque ahora también con ropaje forzado de acusación penal, con el mismo propósito intimidante. Incluye también una acepción que tiene que ver con la desmesura lujuriosa, la *hybris*.

Es el conjunto el que caracteriza a los regímenes neopopulistas —para señalar su diferencia, pero también su continuidad con los históricos— y podríamos añadir, con lo dicho en el primer apartado, con un constitucionalismo hipócrita, pues todos tienen un referente de Constitución nueva, aprobada durante su mandato y atiborrada de buenas intenciones; pero tan generosa retahíla de derechos y nuevas “instituciones” tiene más propósitos propagandísticos antes que la formalización de nuevos derechos, aunque, a su pesar, esos derechos asomen. Por ello hablamos de tumultos y mitificación, no de cancelación.

Y es que ese amplio apoyo popular también en parte fue ciudadano, es decir, desde sujetos que se saben titulares de derechos y obligaciones, pero reclaman igual condición a los gobernantes, que no en vano decimos *de turno*, porque excepto ellos —los de turno— sabemos que son circunstanciales.

## **El TIPNIS, sus evidentes contradicciones y otros casos graves**

La VIII marcha se realizó como una ratificación de lo que ya está en la CPE boliviana, y que por la inseguridad jurídica ante los eventuales detentadores del poder político se la llevó adelante concitando apoyo ciudadano.

Es bueno recordar qué dice la CPE (Art. 403. I y II, nuestro énfasis)

“I. Se reconoce la integralidad del territorio indígena originario campesino, que incluye el derecho a la tierra, al uso y aprovechamiento exclusivo de los recursos naturales y renovables en las condiciones determinadas por ley; *a la consulta previa e informada* y a la participación de los beneficios por la explotación de los recursos naturales no renovables que se encuentran en sus territorios; *la facultad de aplicar sus normas propias, administrados por sus estructuras de representación y la definición de su desarrollo* de acuerdo a sus criterios culturales y principios de convivencia armónica con la naturaleza. Los territorios indígena originario campesinos podrán estar compuestos por comunidades.

II. El territorio indígena originario campesino *comprende áreas de producción, áreas de aprovechamiento y conservación de los recursos naturales y espacios de reproducción social, espiritual y cultural*. La ley establecerá el procedimiento para el reconocimiento de estos derechos”.

También en la misma CPE:

Art. 30.II. Derecho “a ser *consultados mediante procedimientos apropiados*, y en particular a través de *sus instituciones*, cada vez que se prevean medidas legislativas y administrativas susceptibles de afectarles. En este marco *se respetará y garantizará el derecho a la consulta* previa obligatoria, realizada por el Estado, *de buena fe y concertada*, respecto a la explotación...”.

Bien entendido el concepto de “intangibilidad” que se introduce en la Ley 180 de Protección al Tipnis (octubre de 2012) no puede interpretarse como que “nada deba tocarse”, sino que está enmarcado en la noción de desarrollo sostenible. Pero está visto que este término –que aparece por primera vez en la economía jurídica nacional en el rango de ley<sup>8</sup>– está sirviendo para, sobre esa abstracción, montar la consulta que establece la reciente Ley 222 en el TIPNIS.

---

8 El D.S. 24781 del 31 de julio de 1997, Reglamento General de Áreas Protegidas, contiene definiciones técnicas de “zona de protección estricta (zona intangible y zona de protección integral)” y “zona de amortiguación”, entre otras (Art. 31), donde quedan muy claras las distintas zonas que tienen las Áreas Protegidas, lo que es muy consistente con el Art. Constitucional 403 recién consignado.

En efecto, en dicha ley (Art. 4, a) se establece el propósito de la consulta:

“Definir si el TIPNIS debe ser zona intangible o no, para viabilizar las actividades de desarrollo de los pueblos indígenas Mojeño-trinitarios, Chimane y Yuracaré, así como la construcción de la carretera Villa Tunari-San Ignacio de Moxos”.

Aquí es inocultable la intención de abrogar la Ley 180, que no debía ser necesaria pues la actual Constitución da más que suficiente cobertura y protección, pero ante la explícita voluntad del Ejecutivo se la consiguió como resguardo, para poco después promulgar otra por cuya efectivización se intenta dar marcha atrás lo que ya parecía como tema zanjado.

La Ley 180 es del 24 de octubre del 2011, la Ley 222 es del 10 de febrero de 2012, menos de 4 meses, algo más de cien días (109) entre ambas, cómputo que sirve para poner en duda el asunto de la “buena fe” que se consigna en la legislación internacional y la propia para consultas a los pueblos indígenas. Entre los profesionales del derecho es común decir que ésta (la buena fe), igual que su contraria, es lo más difícil de probar. Como se trata de asuntos públicos que obligan a la publicidad de las leyes, en la corta distancia entre estas leyes encontramos materia para duda razonable.<sup>9</sup> Esto también demuestra la poca consideración al pluralismo jurídico, dizqué, reconocido.

También conviene recordar que una normativa anterior, de este mismo gobierno, la Ley del Régimen Electoral (Disp. Transitoria novena) dice: “El Org. Ejecutivo, *en coordinación* con las organizaciones de las NPIOC *reglamentará* el proceso de consulta previa”. Mientras que el Art. 39 de la misma ley define: (Alcance de la Consulta previa) “...la consulta tendrá lu-

---

9 El Movimiento Sin Miedo (MSM) presentó ante el Tribunal Constitucional una demanda de inconstitucionalidad por la Ley 222, que fue admitida en esa instancia y declarada como de “constitucionalidad condicionada” en su dictamen. Como no se ha visto disposición del ejecutivo a la concertación, en ese esfuerzo de la judicatura de insinuar respeto a los indígenas, hubo nuevo recurso (Oct. 2012) de “acción popular” (Art. 135 CPE) para demandar la concertación requerida en esa sentencia inédita de constitucionalidad “condicionada”.

gar *respetando sus normas y procedimientos propios*. Las conclusiones, acuerdos o decisiones tomadas en el marco de la consulta previa *no tienen carácter vinculante*, pero deberán ser considerados...”. Con la Ley 222 simplemente se omite el proceso de reglamentación y se convierte en obligatorio el resultado de la consulta.

Si se habla de mayorías “consultadas” (en la consulta posterior oficialista), se firma un nuevo contrato para el tramo I, se habla de realizar la “consulta” fuera del TIPNIS (en Trinidad) y similares recursos es difícil ver eso como un procedimiento respetuoso de lo que sin embargo se arrojó el MAS, de la reivindicación histórica de los pueblos indígenas. La represión policial en Chaparina no ha dejado dudas en la opinión pública boliviana. Porque, por ejemplo, si el equivalente a las elecciones en la democracia representativa es la consulta en la democracia comunitaria, reconocida constitucionalmente (Art. 11 CPE), los regalos y el repentino interés gubernamental con algunas de las comunidades de ese territorio ¿no son análogas a la prebenda, prohibida en campañas electorales? Así, Chaparina y la VIII marcha se han convertido en una suerte de *epifanía*, claridad en la visión, así sea fugazmente y como en trance; cuando ninguna marcha de estos pueblos había sido impedida tan rudamente.

Significativamente, cuando los dirigentes del TIPNIS y el sector independiente de la CIDOB (la organización paraguas de los pueblos indígenas de tierras bajas en Bolivia) llevaron su caso a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, el presidente Morales planteó inmediatamente (2013) que Bolivia abandonara ese organismo, sumándose a críticas de los gobiernos de Venezuela y Ecuador a esa instancia, que seguramente es de las menos funcionales a los gobiernos del sistema interamericano, pero luego de dos intentos de modificarla en sendas cumbres de cancilleres en Ecuador y Bolivia no se logró. Y son esas marchas las formas de protesta más pacífica, con discursos más conciliatorios, y no le quita el mérito que sean repertorios o “armas de los débiles” (J. C. Scott, 1985).

Para acciones ya con orientación a la violencia, la reacción del régimen será más contundente. Es inevitable que nos refiramos sucintamente al confuso episodio que se detonó en abril del 2009 cuando se supo de la intervención policial a un céntrico hotel en la ciudad de Santa Cruz,

para desactivar, se dijo, una organización político militar que tenía como objetivo la secesión del país. La encabezaba el boliviano croata Eduardo Rózsa Flores, que junto a dos europeos murió en esa acción. Se ha publicado una cantidad importante de fotografías y datos de Rózsa<sup>10</sup> por lo que no cabe duda de que era un personaje en el que el recurso a la violencia estaba entre sus capacidades más desarrolladas y ciertamente en función a esas capacidades se encontraba con otra identidad en Santa Cruz en esos meses.

Entonces, es consistente la parte aquella que sostiene sus aprestos para emprender acciones armadas en el marco de una “defensa” de Santa Cruz en su propuesta de autonomía, que con acentos insolidarios impulsaban ciertos sectores de las élites cruceñas conservadoras. Lo que ya no es claro en esa versión es la cantidad de irregularidades en el caso penal a cargo de un equipo que el fiscal Marcelo Soza encabezaba hasta marzo del 2013 con los rótulos de casos “Terrorismo I y II”. Ya se conocían datos de esas irregularidades, principalmente porque entre los caídos estaban un ciudadano rumano y otro irlandés y sus respectivos estados han puesto en duda versiones oficiales de enfrentamiento armado y más bien postulan “ejecuciones extrajudiciales”.

Desde entonces, acuciosos periodistas como Carlos Valverde Bravo (2012) y Harold Olmos (2011) han publicado libros denunciando, el primero, una temprana infiltración del gobierno del MAS para descabezar la oposición cruceña y, el segundo, insistiendo en la cantidad de irregularidades que afectan al Estado de Derecho. A fines de marzo se difundieron fotos y un audio, y a pocas semanas otro que muestra al jefe de los fiscales, Soza, reunido con varios abogados, exfuncionarios de gobierno, ahora recluidos en la cárcel de Santa Cruz con serias acusaciones de extorsión, de una parte; y de otra, una larga conversación, que dos peritajes independientes, uno desde Brasil y otro desde España, sostienen que es, efectivamente, la voz del fiscal informando que teme porque esos exfuncionarios declaren sobre el montaje de pruebas para sostener la cada vez más débil

---

10 Véase el *Informe conclusivo. Terrorismo separatista en Bolivia*. Comisión Especial Multipartidaria de la Cámara de Diputados. La Paz, Nov. 2009 (3ra. ed. abril de 2013).

versión del enfrentamiento de ese abril de 2009, que parece ser, nomás, una ejecución que, en efecto, ha permitido descabezar a los opositores y no solo a los violentos...

Completemos la información de los exfuncionarios: abogados, dos del Ministerio de Gobierno, uno del Ministerio de la Presidencia, el fiscal del distrito de Santa Cruz y varios otros denunciados por el propio Ministro de Gobierno como una red de extorsión. El caso se develó porque hay un ciudadano norteamericano que con inversiones millonarias en el agro cruceño fue acusado de narcotraficante y, en esa situación, estaba siendo despojado de sus bienes en la maraña de la muy opaca y corrupta administración de justicia en Bolivia. No había elementos políticos aquí, como no sea el respaldo de personajes que por cargo político se sentían todopoderosos y con posibilidades de enriquecimiento personal y de paso golpeando a adinerados individuos. Las fotografías del fiscal de marras con ellos muestra una muy estrecha relación entre ese grupo de abogados y la cabeza principal de la acusación de los casos de “Terrorismo I y II”. Tan importante como reconocer la acción del gobierno al enjuiciar a esos ahora exfuncionarios, es admitir que ese grado de impunidad no hubiese sido posible sin la manera de operar lamentablemente habitual de la administración de justicia sobre los caídos en desgracia.

## **Reflexiones finales con propuesta**

Deliberadamente hemos citado pocos autores aquí. El propósito fue reforzar el tono ensayístico y de responsabilidad ciudadana. Empero, de esos pocos académicos, Bartra fue convocado porque, lúcidamente, vincula al neopopulismo –o el populismo actualmente existente– en nuestro continente con la cultura política y ello quiere decir que nos implica como colectividad; no es algo ajeno a la sociedad, ni responsabilidad (“culpa”) exclusiva de los políticos o los poderosos de turno. Claro que tienen su cuota –y cuota mayor–, pero la clave, quizás, está en lo que podemos hacer desde fuera del campo político de acción, porque nos incumbe a todos.

Entre estas características está el *presidencialismo*,<sup>11</sup> esa apuesta persistente que tenemos por buscar la personalización de un proyecto político, al que le investimos de una suerte de mesianismo para lidiar con nuestros problemas: “reyes con nombres de presidentes”, había profetizado Bolívar. Reforzamos así el ancestral pero muy vigente protagonismo por el “hombre fuerte”, el caudillo o “jefazo”. Y eso no es desde luego exclusivo del actual régimen, aunque acaso se haya reforzado (recordemos la 2da. “coronación” en Tiahuanaku).<sup>12</sup>

La muerte de Hugo Chávez ha puesto de manifiesto la aureola mítica de los gobernantes cuyo despliegue simbólico y propagandístico revisamos aquí, el tufillo de *elegidos* con el que se muestran y son percibidos por sus seguidores, y la consiguiente intolerancia con los disidentes. En este mismo sentido vemos cómo el presidente Correa impugna rudamente a los críticos a su primo en funciones de Presidente del Banco Central en el Ecuador y que los hechos demostraron que había materia para tales críticas. Así, los presidentes no solo se saben populares –que lo son– sino crecientemente desarrollan rasgos de reyes gobernantes, aunque no de repúblicas donde los gobernantes tienen transitoriamente facultades para decisiones enmarcadas en reglas de juego, que reconoce derechos incluso a opositores y no infalibilidad a los gobernantes y, menos, rasgos amenazantes por diseño.<sup>13</sup> Tiene

---

11 Dos imprevistos elementos ratifican esa suerte de devoción hacia la figura presidencial: la más reciente película del que debe ser el más importante realizador boliviano, Jorge Sanjinés, quien en *Insurgentes* (2012) liga teleológicamente las luchas indígenas y populares en el país desde el final de la colonia con la figura de Evo Morales restándole méritos a un cine que –sabiéndolo partisano– ahora deviene oficialista. El más sorprendente vino del canciller Choquehuanca, el único indígena en el gabinete del presidente Morales que en el cumpleaños de este último celebrado como acto de Estado, en octubre 2012, leyó una oración atribuida a Gandhi que habla de la necesidad del perdón y de evitar la soberbia y el odio... precisamente las cualidades poco presentes en quienes se sienten todopoderosos.

12 O mantener figuras interinas nombradas directamente por el Presidente (Contralor -Art. 214-, Fiscal General, Presidente del Banco Central, etc.), cuando hay en la Asamblea Legislativa la mayoría suficiente para nombramientos institucionales.

13 Hace poco, septiembre de 2012, la presidenta argentina, Cristina vda. de Kirchner, en un contexto de responsabilidades seculares habló de que se debe temer a Dios y un “poquito” a la Presidente... Varios colegas han comparado los funerales de Chávez con los de Perón. No incluimos expresamente a la Argentina en la tradición caudillista no por falta de material sino porque no hubo allí una reforma constitucional y sí una valiosa ruptura con la

razón Seymour Lipset cuando dice que el presidencialismo estadounidense, como otros, un excepcionalismo, una rareza porque por estas latitudes la tentación de “reyes con nombres de presidentes” es, fatalmente, recurrente.

No será tarea fácil atenuar el presidencialismo, pero el mundo de hoy demanda equipos de conducción, de saberes y visiones compartidas. Yo mismo en su momento, en mi primer libro (*Democracia en Bolivia*, 1994), abagué por la figura presidencial, a contramano del modelo consociativo que buscaba difundir y adaptar al país. Ahora puedo admitir eso como un error, persistir en figura presidencial como símbolo de unidad, pues toda la idea del “poder compartido” es justamente evitar en lo posible la preeminencia de un individuo, el presidente, porque conlleva características individualísimas en tensión con rasgos más institucionales que buscan equilibrios y armonizaciones en una sociedad plural.

De similar vena es mi siguiente punto, aunque conectado al primero. Necesitamos ir *más allá* de pensar y producir *las victorias electorales*, para llevar adelante algo que llamemos una visión ampliamente compartida de sociedad. En el periodo de los 30 años que estamos conmemorando, además del rechazo a la dictadura que dio lugar al primer gobierno de 1982 del ciclo, solo hemos producido como sociedad dos momentos de expectativa aglutinante: la de 1993 con “El Plan de Todos” y su propuesta modernizante –en importante medida impulsada en ese gobierno reformista– y la del 2005, cuando el MAS y el actual presidente concitaron la mayoría absoluta (Asamblea Constituyente, agenda de Octubre, etc.). Con los buenos datos de LAPOP<sup>14</sup> (Moreno y otros, 2012, caps. V y VIII) hoy sabemos que nuestras expectativas y adhesión democrática son comparables a los del 2004. Es decir, en ese momento de crisis y (re)polarización y pocos años después ya hay signo de desencanto, aunque los movilizados –siempre minorías– nos impidan percibirlo plenamente.

Ese diciembre de 2005 no votamos por un programa, bastante elemental y simple; votamos por una esperanza: había que dar un espaldarazo a eso

---

impunidad de los responsables del terrorismo de Estado en los años 70 hasta la guerra de Las Malvinas.

14 Latin American Public Opinion Project, de la Universidad de Vanderbilt.

que prometía una renovación, que desde la periferia del sistema partidario –aunque el 2002 ya era segunda fuerza electoral– y de orígenes rurales y combativos daba para pensar una *renovación moral* de los dirigentes políticos. Frente a la la acidez y dureza del discurso del *Mallku* nos resultaba más interesante la figura del entonces diputado cocalero Morales.

El deceso del presidente Chávez en el plano regional, sin duda, afecta a la solidez del bloque de ALBA (Alternativa Bolivariana para los Pueblos de América) del que era el visible líder. En el contexto de ostensibles caudillismos, eso no se consigue por procedimientos institucionales, ni siquiera por el peso específico del país, en este caso, Venezuela. Esta cualidad política –conocida en conjunto como *carisma* desde E. Troeltsh y M. Weber, quienes la importan de los estudios teológicos– es, como se sabe, intransferible. En el caso boliviano, el presidente Morales se ha referido a su homólogo venezolano como “hermano mayor” y expresidentes bolivianos como Jorge Quiroga, Carlos Mesa y Eduardo Rodríguez que lo trataron mientras estuvieron en esas altas funciones dejaron constancia en notas periodísticas del magnetismo y calidez del trato personal de Chávez.

Por ello, más que en el ámbito económico o de recursos financieros es en el ámbito psicológico-ideológico donde se sentirá la ausencia del apoyo chavista al proceso político en Bolivia, que se dijo en fuentes oficialistas que no alcanza a 200 millones de deuda bilateral. El estilo grandilocuente de Chávez, que tuvo la habilidad de juntar las figuras de Bolívar y de Fidel Castro con una difusa propuesta de “socialismo del siglo XXI”, parecía delinear en algún momento una auténtica alternativa epocal de escala al menos continental. Ni Correa desde el Ecuador, ni Ortega desde Nicaragua, ni Morales en Bolivia, ni siquiera los Castro en Cuba –por el ciclo biológico y agotamiento histórico– podrán ocupar esa preeminencia. Y como costo de la apuesta a estas encarnaciones personalistas de procesos que podrían ser más sostenibles con menos caudillismo y más institucionalidad democrática, es posible anticipar un declive de la ALBA, pues independiente de la zaga postelectoral en Venezuela, Nicolás Maduro no tiene los atributos intransferibles del ahora mito Chávez.

En conjunto, para una perspectiva democrática y no solo de régimen político, la notable energía y tiempo que dedicamos los bolivianos a la po-

lítica, auténtica república tumultuosa, ha dado muy modestos resultados. Si a ello agregamos la reiterada y hoy más que nunca vigencia del caudillismo que en su ápice tiene un presidencialismo exacerbado, poco amigo de la concertación y del apego a la ley –sobre todo aquella que obliga un Estado democrático de Derecho– la cosa es más preocupante, y ciertamente no es de data reciente (Rojas O., 2009). En suma, produjimos victorias electorales y no mucho más. ¿Pesimismo? No, sentido común. Más allá de los indicadores o conceptos elaborados, basta ver el vecindario regional, seguimos a la cola en Suramérica y en América Latina en cualquier importante rubro de bienestar o sociedad de vida democrática.

Los bien intencionados, los que se esfuerzan por no ver que lo del 2006 fue una ilusión, quienes se resisten a ver que lo de Chaparina y la VIII marcha por la defensa del TIPNIS fue verdaderamente una *epifanía*, una revelación del carácter gremialista del régimen solo pueden elaborar argumentos de inclusión social. Lo presentaremos brevemente sin caricatura para evaluar sus méritos.

En la historia “larga”, que en Bolivia son cuatro o cinco décadas, se dice que valoraremos a este tiempo como apreciamos hoy la democratización social producto de la Revolución del 52. El argumento es interesante, pero es también muy funcional para cualquier gobierno mayoritario que ejerza arbitrariedades presentes, con el inventario de que en el balance serán bienes futuros. El problema aquí es que la presente generación tenga que “sacrificarse” en aras de un bien por venir. Lo de inclusión social ya se logró y no me parece que se lo debamos abonar al MAS sin más, sino a la acumulación democrática de los bolivianos y bolivianas que hacemos de la política la ocupación nacional por excelencia.

Así pues, no podemos seguir repitiendo lo mismo, producir una victoria electoral –en el mejor de los casos– alrededor de otro caudillo, uno con más o menos carisma que los que ya pasaron por la silla presidencial y con alguno o mucho mérito. Postulo que no hemos resuelto lo principal de nuestro déficit político, que es la validación ritual y reiterada (como todo rito) del caudillo mayor, del “jefazo”. Porque lo que suele complementar la reticencia a pensar alternativas al masismo es el argumento de que “no hay quien”, en la ausencia de una figura descollante en la oposición.

Además de tener presente que hacer política que no sea oficialista está satanizado, con afirmaciones muy parecidas a las que escuchábamos a los militares cuando se las daban de “salvadores de la patria” en los 60 y 70, es necesario romper ese círculo de ungir hoy a Uno para que, con seguridad, nos decepcione mañana, entre otras cosas, porque las tareas que acometa con éxito, para no hablar de la *hybris* del mesías del momento, son desproporcionadas y algo –si no mucho– tiene de esperanza ilusoria.

Como el 2014 habrán elecciones (la principal ganancia que nos dejó el agonista generoso Dr. Siles Zuazo) y tendrán que postularse binomios a las principales magistraturas y como pienso que las monarquías son tan odiosas como las diarquías en el mundo contemporáneo, hay que demandar *equipos explícitos de gobierno*. Esto significa que nuestros seguros candidatos, donde sin duda estará el presidente Morales,<sup>15</sup> nos presenten equipos de gobierno, si se quiere, el núcleo de su gabinete en caso de ser electos. Sabemos que es atribución del presidente, pero la petición ciudadana es a los candidatos presidenciales y vicepresidenciales. De lo que se trata es saber quiénes serán sus Robespierre y sus Fouché, o si se quiere en versión anglosajona sus Disraeli (significativo que me tenga que ir a siglos pasados para señalar ministros de importancia). Ya puestos a pensar en figuras nacionales, es curioso que el gabinete de notables que me viene a la memoria es del Gral. Ovando, no un gobierno constitucional, allá por 1969 con Pepe Ortiz Mercado, Marcelo Quiroga y Mariano Baptista.

Para ponerlo con la formalidad altoperuana, demandemos ciudadanamente la explicitación, a nivel de compromiso de candidatos, las cabezas de gabinetes por áreas: económica, política, asuntos internacionales y sociales. Puede facilitar alianzas y acaso convergencias programáticas. Por supuesto la dinámica política siempre demandará cambios y los famosos enroques, pero ya será ilustrativo saber en quiénes se está pensando y comprometiendo para las responsabilidades de Estado, que ya es hora que deje de ser fruto del

---

15 No importa que la Disposición Transitoria Primera de la CPE, en su párrafo II, diga textualmente que “Los mandatos anteriores a la vigencia de esta Constitución serán tomados en cuenta a los efectos del cómputo de nuevos periodos de funciones”. De hecho, ya el Tribunal Constitucional ha hecho peripecias para contradecir esa disposición y aprobar en las cámaras esa repostulación.

*llunkerío* (servilismo), la improvisación o el enriquecimiento personal/gremial. Sé que el país cuenta –como también ha tenido algunos en el pasado– con esa gente: mujeres y hombres, originarios y contemporáneos, cambas y collas. Hay tiempo para ir preparando eso, para no seguir tropezando y de tumbo en tumbo. Desde luego, ni ésta ni la siguiente recomendación es garantía suficiente, como dijo Castoriadis (2007: 81) –no en vano ejerció el psicoanálisis profesionalmente– justo en relación a la fragilidad de la democracia, “*nadie* puede proteger a la humanidad contra su propia locura”.

Quizás es el costo de aprender social y colectivamente que las cosas importantes se construyen con paciencia, y en tiempos actuales, con pluralismo. No hay atajos, que de golpe y porrazo nos lleven a la Suiza que invocamos, unos y otros, cuando queremos enfatizar sueños. Debate de ideas, de propuestas, de templos ya forjados o forjándose en propuestas constructivas, no en la descalificación de las de otros. Eso lo hicimos en la región siempre con gran entusiasmo y a borbotones; lo otro es apelar a la inteligencia más atemperada y a las virtudes ciudadanas, las de los republicanos clásicos... los que se exigen a sí mismos, antes que a los demás.

## Referencias bibliográficas

- Bartra, Roger  
2006 “Populismo y democracia en América Latina” en *Letras Libres*, mayo. México.
- Castoriadis, Cornelius  
2007 *Democracia y relativismo. Debate con el MAUSS*, Madrid: Trotta.
- Habermas, Jürgen  
1993 *Identidades nacionales y postnacionales*, México: REL.
- Lefort, Claude  
2011 *Democracia y representación*, Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Mayorga, Fernando  
2006 “Nacionalismo e indigenismo en el MAS: Los desafíos de la articulación hegemónica” en *Decursos* 15-16. Cochabamba: CESU-UMSS.

- Moreno, Daniel y otros  
2012 *Barómetro de las Américas*, Cochabamba: LAPOP, Universidad de Vanderbilt y Ciudadanía.
- Olmos, Harold  
2011 *Allá donde me sepulsen nadie se arrodillará*, La Paz: Asociación de Periodistas de La Paz.
- Rojas Ortuste, Gonzalo  
2009 *Cultura política de las élites en Bolivia. 1982-2005*, La Paz: CIPCA, FES-ILDIS y CIDES-UMSA.
- Scott, James C.  
1985 *Weapons of the Weak*, New Haven & London: Yale University Press.
- Schmitt, Carl  
2009 [1922] *Teología Política*, Madrid: Trotta.  
1996 [1923] *Sobre el parlamentarismo*, Madrid: Tecnos.
- Taylor, Charles  
2012 *Democracia republicana*, Santiago: LOM ediciones.
- Valverde B., Carlos  
2012 *¡Maten a Rosza!* Santa Cruz: Ed. El País.

# La presencia del mito en el populismo latinoamericano

## *The presence of myth in Latin American populism*

Carlos Andrés Patton<sup>1</sup>

*“No se puede comprender a la humanidad sin la cultura y sin significaciones. En la entraña del progreso social se encuentra el mito como expresión, instrumento y correlato de la existencia biológica y social. La cultura tiene su manifestación de los símbolos significativos, siendo el mito uno de ellos, mediante el cual comunicamos, desarrollamos y transformamos nuestras ideas, actitudes y acciones. Es decir, el mito es una forma particular de formalización conceptual de la realidad objetiva.”*

Serapio Mucha Yaros

### **Resumen**

*El artículo propone una revisión teórica del mito político como concepto proveniente de Europa y utilizado en América Latina en un escenario marcado por la intensa actividad política. Para ello, se apela principalmente a dos teóricos: Georges Sorel, estudioso del mito en el socialismo europeo, y José Carlos Mariátegui, intelectual peruano que utilizó el concepto del mito político para explicar aspectos de la realidad latinoamericana. El objeto de la revisión teórica del mito sirve para explicar uno de los más importantes fenómenos políticos en la historia de América Latina como el populismo/neopopulismo presente en la historia de diversos países de la región. El populismo presenta una serie de características para su ejecución, entre las cuales figura el mito caracterizado por la creación de imágenes con gran poder de atracción y cautivadoras de masas sociales que se apasionan con el discurso de un líder carismático. En este escrito se señalan algunos ejemplos, entre los que figuran principalmente los discursos de Chávez y Morales que simbolizan el neopopulismo de la coyuntura actual.*

**Palabras clave:** *mito político, populismo contemporáneo, Latinoamérica, Hugo Chávez.*

1 Polítólogo por la Universidad Católica Boliviana, La Paz. Actualmente es estudiante de la Maestría en Estudios Latinoamericanos del CIDES-UMSA. andres\_patton@hotmail.com

**Abstract**

*The article proposes a theoretical review of the concept of political myth that originated in Europe and has been applied in Latin America in a period marked by intense political activity. For this, two main theorists are invoked: Georges Sorel, a scholar of myth in European socialism and José Carlos Mariátegui, a Peruvian intellectual who used the concept of political myth to explain political aspects of Latin American reality. The theoretical review of the myth is necessary to explain one of the most important political trends in the history of Latin America, populism/neo-populism, present in the modern-day history of various countries in the region. Populism has a number of features for its implementation, among which the myth is characterized by the creation of images with great powers of attraction that captivate social masses that become passionate about the speeches of a charismatic leader. The paper presents examples of such speeches, including those of Hugo Chavez and Evo Morales, that demonstrate neo-populism movements in the current period.*

**Keywords:** *political myth, contemporary populism, Latin America, Hugo Chavez.*

George Sorel ha sido uno de los más importantes pensadores que se ha preocupado por teorizar el mito político con el objetivo de caracterizarlo y explicar la razón de su existencia en las relaciones sociales, que en el contexto de su análisis implica relaciones de liderazgo y de imposición de imágenes impulsoras y poderosas que convocan rápidamente a las masas en búsqueda de alcanzar objetivos y metas vinculados con algún ideal. Por su parte, Gramsci y Bloch también han buscado explicar el significado y la utilidad del mito en diversos escenarios, caracterizándolo como político y encerrándolo en un determinado espacio de acción.

En Latinoamérica, una figura intelectual como Mariátegui ha descrito el mito y la religión como factores indispensables para generar imágenes en las poblaciones de acuerdo a distintas coyunturas y/o escenarios históricos, entendiéndose el carácter evolutivo y cambiante del contenido del mito que se le pueda designar según la utilidad y oportunidad en distintos momentos de la historia. En América Latina, la presencia del mito ha sido cotidiana en culturas políticas como durante los populismos que se han caracterizado por la fuerte presencia de un líder carismático y constructor de una imagen ideal transmitida al pueblo, con el objetivo de cautivar a las masas y alcanzar los objetivos de poder trazados. De esta manera, el populismo y el mito se

articulan en un sentido dialéctico que explica un fenómeno singular presente sobre todo en Latinoamérica.

En este trabajo se perseguirán principalmente dos objetivos, el primero se centra en una teorización del mito, desde su construcción en el medio europeo hasta su llegada a América Latina, en un escenario estructuralmente distinto. En la teorización del mito en América Latina se considera pertinente iniciar su explicación mediante el fenómeno del populismo que, a juicio de quien redacta el presente texto, tiene importantes lazos de articulación conceptual con el mito porque define un solo accionar político y social. El segundo objetivo recae en la ejemplificación del diseño teórico precedente mediante la descripción de experiencias en tres países: Bolivia, Venezuela y Perú, los cuales han ido experimentado en sus respectivas historias republicanas la presencia de gobiernos populistas que han utilizado el mito para conformar una cultura política adecuada para sembrar objetivos y cosechar logros para alcanzar el poder político.

En primer lugar, es menester categorizar el mito como factor de estudio que se ha escogido para este trabajo. Para ello, nos trasladamos a principios del siglo XX y recurrimos a Georges Sorel quien define al mito como imágenes-fuerzas que evocan los sentimientos colectivos.<sup>2</sup> Es decir, mediante una descripción metafórica, el mito es parecido a un imán que atrae las partículas producto de una fuerza de atracción. El discurso mítico se convierte en un poderoso imán que atrae la atención, creencia y fidelidad de inmensos sectores de la población que se sienten cautivados e identificados con el contenido discursivo. En otras palabras, el mito se construye bajo la forma de un discurso altamente convocador de masas producto de su alto contenido identitario, reivindicacionista y sentimental que llama la atención y cautiva a gigantescas porciones de población que son religadas, unidas bajo la emisión de un discurso homogeneizador.

Sorel define el mito bajo tres características principales: la primera de ellas es la religión, en el sentido que el mito religa, identifica, crea lazos sociales, junta lo que está separado. En otras palabras, rompe con la

---

2 Ver Sorel, Georges. *Réflexions sur la violence*. Ed. Électronique études sur le devenir social, Paris (s.d.) 1908, pp.20-25.

heterogeneidad en búsqueda de la identificación homogeneizadora de un conjunto con el objetivo de simplificar el discurso que sigue un proceso de atracción hasta cautivar a un sector de la población que se siente identificado con el mismo. La segunda característica es la polarización social, es decir, separa aquello que se presenta como idéntico, en una situación de maniqueísmo al interior mismo de una sociedad. En este sentido, se busca la reivindicación de unos frente a otros, de los oprimidos contra los opresores. Finalmente, la tercera función es la movilización, que se refiere principalmente a aquello que se identificó, separadamente del otro y que se dirigirá contra un enemigo establecido que no es otra cosa que la acción misma; es decir, la finalidad del mito en un escenario político, la movilización social.<sup>3</sup>

El mito político, en cuanto a espacio y tiempo, se opone al curso cronológico de la historia debido a su naturaleza de construcción en el presente. Según Rodríguez (citando también a Sorel): “El mito nos saca de la historia pero, antes que para mantenernos fuera de ella (como el fetiche o el tiempo fetichizado) para volver a ingresar a ella con otro ímpetu. El mito corta el tiempo en dos, para henchirnos de presión”.<sup>4</sup> En este entendido, tal como lo afirma André Reszler, “es de los archivos del mito de donde el político, el hombre de partido o el teórico, construyen relatos e historias míticas, leyendas o ‘hechos’ históricos que les permiten fundar una cultura política que les otorga el poder con que cuentan o al que aspiran, diseñando su legitimidad, su esplendor y a veces su grandeza. Como abordan el campo de lo político en actitud de profeta, están condenados a fundar sus anticipaciones en el poder del mito”.<sup>5</sup> Por tal razón, el poder del mito se centra precisamente en su carácter anacrónico. El contenido que se pueda atribuir a un discurso del futuro obliga a relatar una historia, que usualmente ya está construida bajo parámetros establecidos, pero que se le pueda otorgar grados de actualización por parte del locutor, si ve conveniente ajustarse a la coyuntura en la que pronuncia su discurso político.

---

3 Ver Rodríguez, Esteban. “El marxismo mestizo. El mito político en José Carlos Mariátegui” en Grec, Cuesta Ferreira. *Vigencia de J.C. Mariátegui*, Buenos Aires: Dialektik, 2009, pp.11-15.

4 Ídem. p.13.

5 Ver Reszler, André, *Mitos políticos modernos*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1999, pp.282-283.

Cabe resaltar la existencia de dos tipos de mitos, el mito conservador o fundacional y el mito futurista o revolucionario.<sup>6</sup> El mito fundacional se refiere a los hechos fundadores del Estado, a las leyes dictadas por un legislador catalogado como mítico, sabio y de poderes sobrenaturales. Se apela a la historia y al pasado para construir imágenes míticas en el presente. Reszler establece dos ejemplos que encajan dentro de la categoría de mitos fundacionales, el primero es el mito romano de la fundación cuya explicación histórica recae en una leyenda mitológica (la historia de Rómulo y Remo) para justificar la grandeza de la ascendencia romana y su derecho sobre los otros pueblos. El segundo es el mito norteamericano, “los padres fundadores” mitifican la Constitución norteamericana que se apodera sobre todo de dos elementos altamente cautivadores: la libertad y la igualdad en una tierra moderna, futurista y prometedora. De esta manera, las representaciones míticas de un acto creador inicial que sigue poseyendo un valor prescriptivo cierto son utilizadas para generar imágenes poderosas que convoquen la atención de las masas al discurso del locutor.

Los mitos revolucionarios, según Reszler, están estrechamente ligados a la reorientación de la sensibilidad moderna desde el siglo XVII y apuntan hacia el futuro y hacia un escenario desconocido, “la creatividad prometeica de un hombre futuro, por su sola trascendencia real”,<sup>7</sup> es decir, se establecen imágenes prometedoras dentro de un cuadro positivista y moderno donde se construye el mito político con un grado incluso mayor de cautividad que el que presentan los mitos fundacionales.<sup>8</sup>

---

6 Reszler establece dos categorías de mito: el mito fundacional y el mito revolucionario. En el presente texto se añaden dos conceptos que ejemplifican de mejor manera lo descrito por Reszler, cuando se refiere al regreso al pasado y su evocación al presente en cuanto a los mitos fundacionales. En lo que respecta a los mitos revolucionarios, claramente distingue su carácter de futuro, en la búsqueda de un mito que dibuje un ideal, un escenario ideal o un hombre ideal. Op.cit. pp.282-291.

7 Cf. Reszler, A. *Mitos políticos...*, p.284.

8 El argumento central que motiva esta afirmación radica en el hecho que los mitos fundacionales regularmente se someten a un proceso de modificación y ajuste de acuerdo al momento coyuntural, distorsionando la realidad histórica elegida para tal efecto. En cambio, en el mito revolucionario no se distorsiona ninguna realidad y se estructura una nueva fundada en imágenes diseñadas para tal objetivo.

En este sentido, la apropiación del mito y su actualización depende de la superación de la condición presente del hombre. Reszler establece que la reconstrucción y actualización de un tiempo presente requiere el descrédito de la realidad que se está viviendo para encaminar un proceso de promesas a futuro.<sup>9</sup>

La lógica maniquea del mito es claramente explicada por Sorel cuando afirma que el mito político para el marxismo es la huelga general que se presenta como instrumento de coerción. La huelga general, en un primer momento, une a los involucrados (trabajadores), crea lazos de compañerismo, inspirándolos y entusiasmándolos para luchar, pero al mismo tiempo parte a la sociedad en dos, diferenciando a los oprimidos de los opresores.

En este escenario, el proletariado puede advertir quiénes quedan de un lado y quiénes del otro. La sociedad se dibuja de una manera tal que los proletarios crean lazos de unión pero también distinguen que se encuentran en una situación diferente con respecto de los explotadores dueños de las fuerzas de producción. De esta manera, la historia se corta en dos: una etapa que quedó atrás y otra que se inaugura con la intervención directa.<sup>10</sup>

9 Reszler señala que “el revolucionario francés que se propone como tarea la restauración de las virtudes republicanas de Esparta y de Roma, o el “reformador” que quiere regenerarse siguiendo el ejemplo de las primeras comunidades cristianas, ambos deben transitar hacia la destrucción de la sociedad actual y por la posesión de una naturaleza humana original, más allá del amorfismo sin el cual no hay recomienzo” (p.284).

10 En cuanto a la huelga general como un mito político, Sorel menciona: “la grève générale syndicaliste est une construction qui renferme tout le socialisme prolétarien ; on y trouve non seulement tous ses éléments réels, mais encore ils sont groupés de la même manière que dans les luttes sociales et leurs mouvements sont bien ceux qui correspondent à leur essence. Nous ne pourrions pas opposer à celle construction un autre ensemble d’images aussi parfait pour représenter le socialisme des politiciens ; cependant, en faisant de la grève générale politique le noyau des tactiques des socialistes à la fois évolutionnaires et parlementaires, il devient possible de se rendre un compte exact de ce qui sépare ceux-ci des syndicalistes”. “La huelga general sindicalista es una construcción que engloba a todo el socialismo proletario; no solo encontramos sus elementos reales, sino también vemos que están agrupados de la misma manera que en todas las luchas sociales, y sus movimientos son aquellos que corresponden a su esencia. No podríamos oponer a esta construcción otro conjunto de imágenes tan perfectas para representar al socialismo de los políticos; sin embargo, haciendo huelga general, el núcleo de tácticas de los socialistas a la vez evolucionistas y parlamentarios, podría establecer parámetros que los distinguan de los sindicalistas”. Cf. Sorel, Georges. *Reflexions sur...*, p.106. (traducción propia).

El mito en este sentido crea una imagen identificadora y separadora en la sociedad, lo que genera un sentimiento de reivindicación en un escenario claramente guiado por preceptos maniqueos, que de alguna manera son los principales impulsores del movimiento generalizado de masas y de vínculo directo hacia el locutor. El locutor debe identificarse con las imágenes que anuncia, buscando su integración en el discurso identitario que promueve.

A diferencia de la ideología, el mito político no necesariamente presenta parámetros racionales para su comprensión. El mito político representaría más bien una cultura política, asemejándose a la explicación de Bartra<sup>11</sup> cuando descarta que el populismo tiene necesariamente un determinado racionalismo y que, en lugar de ser una ideología política, más bien estructuraría una cultura política en un escenario donde todo es posible.<sup>12</sup>

De este postulado se parte de la idea que el mito político está presente en escenarios políticos de cultura populista. Es más, el mito político jugaría un papel de instrumento esencial del populismo en relación al pensamiento discursivo llamativo de masas que debe emplear el agente populista en procura de alcanzar el poder. Aquí nos remontamos al postulado gramsciano del príncipe de Maquiavelo,<sup>13</sup> donde la figura del líder debe necesariamente componer una serie de elementos que construyan la identidad carismática en la búsqueda de crear un vínculo entre el pensamiento y la acción del “jefe”, catalogado como máximo representante del sector y promesa de la reivindicación de los sectores que lo siguen y apoyan.

En este sentido, surgen mitos para construir los populismos sobre todo en América Latina en tiempos contemporáneos. Estaríamos frente a

---

11 Ver Bartra, Roger, “Populismo y democracia en América Latina” en *Letras Libres*, mayo, México D.F., 2008. pp.6-7.

12 Al respecto Bonazzi en el texto de Cisneros afirma: “Conviene por lo tanto hablar de mito político como de la instancia intelectual y práctica que el pensamiento político no ha conseguido delimitar, tanto por la dificultad de fijar sus relaciones con la mitología, como por la de distinguirlo del concepto de “ideología” y, finalmente, porque se ha encontrado en el centro de toda polémica entre racionalismo e irracionalismo (ver Cisneros Torres, María José, “De la crítica al mito político al mito político como crítica” en: *Fragmentos de Filosofía*, N° 10, Universidad Nacional de Tucumán, p.54).

13 Ver Gramsci, Antonio. *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y el Estado moderno*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1980.

neopopulismos que configuran discursos y líderes míticos que presentan gran poder de convocatoria de acuerdo a su carácter mesiánico y su importante grado de carisma. El populismo se articula con varios fragmentos ideológicos presentando así un pensamiento ecléctico que no necesariamente es racional, sino se adecua en una suerte de camuflaje apto para cada contexto histórico.<sup>14</sup>

Tomamos en cuenta los postulados de Roger Bartra cuando se refiere al populismo no como una ideología con principios consolidados, congruentes y racionales sino más bien como una cultura política. La categorización que Bartra hace del populismo no necesariamente presenta un esquema universal de patrones que identifican a un conjunto de experiencias populistas en un país o en una región, sino más bien puntos en común que los caracterizan.<sup>15</sup> Sin duda, uno de los puntos en común es que los populismos latinoamericanos tienden a inclinarse hacia la izquierda buscando rescatar valores del pasado que, por un lado, reivindiquen a los sectores históricamente excluidos, tal es el caso de las poblaciones indígenas de la parte andina de América del Sur en Bolivia y Perú y, por el otro, construyan contenidos históricos de grandeza como el proyecto bolivariano, un discurso que ha caracterizado a uno de los presidentes populistas más influyentes de la región como fue el venezolano Hugo Chávez.

Analizamos aquí dos ejemplos de mitos latinoamericanos presentados bajo la forma de discursos populistas, que en la actualidad son poderosos convocadores de masas para el apoyo en tiempos electorales y para establecer relaciones de clientelismo una vez configurado el escenario político post electoral.

El caso de Bolivia desde 2006 representa el ejemplo del establecimiento de un discurso populista cargado de un contenido indigenista reivindicacionista y peligrosamente revanchista, poniendo de manifiesto el peligro de utilizar la construcción del mito en base a una identidad étnica marcada

---

14 Al respecto, sobre el populismo en América Latina Bartra plantea que el populismo no necesariamente representa una ideología estructuralmente definida sino una cultura política donde lo racional queda al margen de la construcción de los movimientos políticos (ver Bartra, Roger, "Populismo y democracia...", p.7).

15 Ídem, p.6.

especialmente por la lucha histórica contra el otro. A diferencia del escenario del socialismo de Asia y Europa estudiado por Sorel, donde se percibe la separación entre clases sociales antagónicas enfrascadas en una lucha de clases, en el área andina tiene lugar una lucha entre opresores y oprimidos que de acuerdo a sus propias categorizaciones tiene una connotación étnico racial como factor de separación en el mismo seno de la sociedad boliviana. No debe concebirse dicha aclaración como una denuncia, sino como el análisis de un factor perverso que puede acompañarse de la construcción de un mito que atente contra la identidad nacional, factor que se considera como referente máximo de identificación de un sujeto adscrito en un país.

El mito construido por los movimientos indigenistas y recientemente por el partido oficialista en Bolivia, liderado por el presidente Evo Morales, señala la presencia de un discurso cuyo pilar central es el indigenismo y la concepción histórica de la reivindicación de sus derechos frente a la clase dominante en el país, marcada por la presencia del criollaje que ha protagonizado la política boliviana por casi la totalidad de la historia republicana. Un factor positivo de la construcción del mito político indigenista en Bolivia, sin embargo, es la integración del conjunto de naciones indígenas bajo el discurso del presidente.

La construcción del mito indigenista es un mito sociopolítico organizado por la cultura andina en un espacio temporalmente definido en torno al rito cíclico de la renovación de la vida y del compromiso social de reciprocidad asimétrica que ha estado presente en casi todas las civilizaciones andinas precolombinas. Bolivia se caracteriza por su identificación con la civilización aymara (y quechua) de la cual rescata su posición geográfica y demográfica predominante en el actual territorio boliviano.

Se considera populista el discurso de Morales por la construcción de imágenes convocadoras de masas mediante su alto contenido identitario. Indirectamente se construye la imagen del prototipo boliviano de características indígenas cuyas costumbres son originarias y se remontan hasta tiempos pre coloniales. El antagonismo que se explicita con respecto del español en tiempos de la colonia y del europeo en general, sumado al imperialismo norteamericano, no solamente forma parte de la política boliviana, sino también de la política de numerosos países latinoamericanos que han

establecido en su lógica discursiva un maniqueísmo que aporta un significativo sentimiento identitario de antagonismo frente al otro.

Así, la creación de una utopía andina no solamente está presente en la política boliviana, sino también en la peruana, que rescata los valores históricos culturales de los Incas, civilización que se encontraba localizada esencialmente en el actual territorio peruano. El principal postulado de la utopía andina es la reconstrucción del mundo anterior a la colonia que no ha completado su proceso de formación. Se atribuye la culpa a la usurpación protagonizada por la conquista europea reponsable del caos y la ausencia del bienestar. Según Aranda y Salinas:

“la imaginación colectiva andina ubicó la sociedad ideal en el periodo histórico anterior a la llegada de los conquistadores españoles. El milenio dorado pretérito fue relacionado con una época de un imperio donde no existían desigualdades, carestía, ni mucho menos la violenta imposición de sistemas extranjeros. Los incas dejaron de ser una monarquía para constituirse en la síntesis simbólica de redención y prosperidad social de otra época. En consecuencia su regreso era sentido y vivido por las comunidades de la sierra y el altiplano, pero también por entre los pobres de las primitivas urbes, expulsados desde sus comunidades vernáculas.”<sup>16</sup>

Así, la cultura política de orientación subversiva busca que los movimientos indígenas se identifiquen con la utopía andina<sup>17</sup> con el objeto de posicionar la esperanza en el regreso a una sociedad mejor, más justa y solidaria cuya base se asienta en el retorno a tiempos del inca. De esta manera, el discurso populista diseña el escenario de la utopía andina que tiene estrecha relación con el concepto del “vivir bien” y de renacer de los valores ancestrales perdidos tras el proceso de colonización.

Por tal razón, la utopía andina tiene como objetivo principal la emergencia de un movimiento popular encabezado por un liderazgo carismático, cuyo ingrediente especial es la negación de la modernidad y que hoy lo

---

16 Cf. Aranda Bustamante, Gilberto; Salinas Cañas, Sergio. “Cronotopos y parusía: las identidades míticas como proyecto político” en *Revista de la Universidad Bolivariana*, vol. 9, N° 7, Santiago, 2010, p.23.

17 El concepto de utopía andina fue acuñado por Alberto Flores Galindo (ver Aranda Bustamante, G.; Salinas Cañas, S. “Cronotopos y parusía...”, p.23).

encontramos en los líderes populistas de la región como Ollanta Humala en su campaña de gobierno (y solo ahí) y Evo Morales en la campaña electoral y en su periodo gubernamental.

En el caso venezolano, el mito se construye a partir de la memoria de los héroes de la independencia. Tal es el caso de Simón Bolívar, considerado héroe emancipador y fundador de varias repúblicas sudamericanas, que constituye un mito fundacional que la mayoría de los presidentes venezolanos utilizan. Hugo Chávez hizo frecuente uso de la imagen de Bolívar con el objetivo de diseñar un futuro prometedor en el que el proyecto bolivariano se ejecuta en su dimensión nacional (Venezuela) y regional (Sudamérica).<sup>18</sup>

A pesar de la condición histórica de Bolívar como amante del orden establecido, en el discurso de Chávez vemos una manipulación de la representación de la imagen del héroe nacional que pasa a tener características revolucionarias. En este sentido, la proclama de una constitución bolivariana responde a la mitología venezolana que frecuentemente es utilizada en discursos electorales y en anuncios presidenciales a la población. Las características del “jefe” son legitimadas mediante la apelación de la figura de Bolívar que se convierte en el imaginario del pueblo venezolano como el máximo representante de la nación en una posición casi de mesías, salvador y restaurador del orden establecido.

Hugo Chávez incluso fue representado como la reencarnación de Bolívar y en sus discursos mostró una estrecha comunicación mística con el espíritu del libertador. Chávez no solo articuló su persona con la representación de Bolívar, en el intento de lograr una convocatoria nunca antes generada también apeló a otras figuras como Simón Rodríguez y Ezequiel Zamora para articular un trío de imágenes con incluso mayor convocatoria de las masas que con la utilización de la imagen de un solo héroe.

---

18 Chávez reiteradamente hizo uso de la frase del libertador Bolívar: “*El gran día de la América del Sur ha llegado*”. *Doscientos años después nosotros creemos que ahora sí llegó el gran día de la América y más que la de la América el gran día de los pueblos, el gran día de los pueblos*”... “*Es nuestro proyecto, es el proyecto de 200 años, es el proyecto de San Martín, de Artigas, de O’Higgins, de Miranda, de Bolívar, del Che, de Perón, de Evita, es nuestro proyecto*”... “*Sí, en Venezuela se respiran vientos de resurrección, estamos saliendo de la tumba; en Venezuela ha renacido el proyecto bolivariano; formamos parte de la vanguardia alternativa que abre un camino de salvación a los pueblos de este continente, una vez más como hace doscientos años*” (Ídem, p.36).

Sin lugar a dudas, el éxito del discurso populista con un contenido esencialmente mítico responde a un cuadro de crisis política y derrumbe de partidos políticos tradicionales que no supieron responder a las necesidades de la población.

En resumen, el mito político ha sido categorizado por dos componentes básicos, por un lado presente en la denominada política simbólica y, por otro lado, forma parte de la memoria colectiva. La memoria colectiva se desarrolla en el recuerdo, que siempre se constituye en el presente. La sociedad actual determina lo que se recuerda del pasado y qué no, producto de los discursos manipuladores de la imagen impuesta al pueblo.<sup>19</sup>

El mito es aquello que parte la sociedad en dos y religa a las masas al mismo tiempo que se convierte en la oportunidad de juntar a los sectores de la población, vulnerables a un sentimiento de identificación colectivo, mediante la apelación de costumbres en común y reconociendo sus prácticas y ritos asociativos, identificando sus propios repertorios.

El mito en esta situación se construye en base a circunstancias políticas diversas que no necesariamente apelan al racionalismo, sino evocan momentos de la historia mítica para construir un escenario prometedor. Se parte de la idea de generar imágenes poderosas de momentos fundacionales o ideas revolucionarias que giran en torno a diferentes tiempos pero que actúan en el presente con el objetivo de cautivar al público oyente del locutor.

Se ha establecido, así, que el populismo en América Latina presenta estrecha relación con el mito descrito por Sorel en la realidad europea.

Más allá de las semejanzas entre el populismo y el mito, se establece una coordinación de ambos estructurada bajo un mismo accionar. El populismo se categoriza como una cultura política que hace uso de instrumentos de acción popular mediante la construcción de imágenes convocadoras de masas. El mito pasa así a estructurar el escenario del populismo y a coadyuvar en los objetivos que persiguen los líderes populistas en su afán de alcanzar y mantener el poder político.

---

19 Este argumento se encuentra más desarrollado en la obra citada de Aranda y Salinas, pp.16-19.

## Bibliografía

- Aranda Bustamante, Gilberto; Salinas Cañas, Sergio  
2010 “Cronotopos y parusía: las identidades míticas como proyecto político” en *Revista de la Universidad Bolivariana*, vol. 9, N° 7, Santiago.
- Bartra, Roger  
2008 “Populismo y democracia en América Latina” en *Letras Libres*, mayo, México D.F.
- Cisneros Torres, María José  
2012 “De la crítica al mito político, al mito político como crítica” en *Fragmentos de Filosofía*, N° 10, Universidad Nacional de Tucumán.
- Gramsci, Antonio  
1980 *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y el Estado moderno*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Mucha Yaros, Serapio  
s/f *Religión y mito en Mariátegui*, Lima (s/d).
- Reszler, André  
1999 *Mitos políticos modernos*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Rodríguez, Esteban  
2008 “El marxismo mestizo. El mito político en José Carlos Mariátegui” en Grec Cuesta Ferreira, *Vigencia de José Carlos Mariátegui, ensayos sobre su pensamiento*, Buenos Aires: Dialektik.
- Roux, Rhina  
2011 “El mito, la tierra, el Príncipe” en *Argumentos*, vol. 24, N° 65, enero-abril, Universidad Autónoma Metropolitana, México. D.F.
- Sorel, Georges  
1908 *Réflexions sur la violence*, Paris : Ed. Électronique études sur le devenir social.



# Las nuevas democracias latinoamericanas. Más acá y más allá de las instituciones

## *The new Latin American democracies: closer to and beyond the institutions*

*Antonio Mayorga Ugarte<sup>1</sup>*

### **Resumen**

*En este texto se reflexiona en torno a diversas y contrapuestas perspectivas teóricas para explicar el curso de las nuevas democracias latinoamericanas. Se procura mostrar las limitaciones de la perspectiva neoinstitucionalista y la necesidad de impulsar un enfoque socioculturalista. Se analiza cómo el neoinstitucionalismo, si bien ha realizado aportes importantes a los estudios políticos sobre la democracia y los procesos de transición y consolidación democrática, no ha logrado establecer sino modelos de análisis propios de las viejas democracias occidentales con pretensiones de universalidad. Constatando la limitación del enfoque neoinstitucionalista, se exploran teorizaciones más complejas redimensionando los objetos de análisis en torno a la dimensión sociocultural, al mundo significativo y simbólico en el que circulan las creencias y prácticas de sujetos sociales y políticos que construyen incesantemente el orden democrático.*

**Palabras clave:** *institucionalidad democrática liberal, neoinstitucionalismo, socioculturalismo, nuevas democracias.*

### **Abstract**

*Reflecting on diverse and conflicting theoretical perspectives, this article tries to explain the course of the new Latin American democracies. It seeks to show the limitations of the neo-institutionalism perspective and the need to promote a socio-cultural approach. It analyzes how neo-institutionalism, although it has made important contributions to political studies on democracy and in processes*

1 Sociólogo por la UMSS y candidato a doctor por FLACSO Argentina. Actualmente es responsable del Centro de Estudios Políticos de la UMSS. [cocomayorga@hotmail.com](mailto:cocomayorga@hotmail.com)

*of democratic transition and consolidation, has failed to establish a different model of analysis other than that of old Western democracies with pretensions to universality. Noting the limited approach of neo-institutionalism, it explores more complex theories and resizes objects of analysis around the socio-cultural dimension, to a meaningful and symbolic world in which beliefs and practices of social and political subjects incessantly build democratic order.*

**Keywords:** *liberal democratic institutionalism, neo-institutionalism, socio-culturalism, new democracies.*

El presente ensayo establecerá la existencia de diversas y contrapuestas perspectivas teóricas para explicar el decurso de las nuevas democracias latinoamericanas, considerando las limitaciones de la perspectiva neoinstitucionalista y la necesidad de impulsar otra socioculturalista. Este contraste de perspectivas se evidencia de manera puntual en las argumentaciones de Marcos Novaro (“El presidencialismo argentino entre la reelección y la alternancia”) y Enrique Peruzzoti (“La democratización de la democracia”).

El diálogo contrastado entre ambos autores, cuyos textos pertenecen a *Política e instituciones en las nuevas democracias latinoamericanas* –compilado por Isidoro Cheresky e Inés Pousadela en el 2001– es parte de un debate más amplio que se da en el seno de la Ciencia Política y afines. De ahí la constante referencia y articulación de otros autores.

## **La explicación neoinstitucionalista: actores estratégicos, sistema político y Estado**

Aunque se las suele tratar indistintamente, en rigor, se han establecido distinciones conceptuales entre el institucionalismo y el neoinstitucionalismo. El neoinstitucionalismo, que prima en las explicaciones desarrolladas por Novaro, comprende la conformación de las instituciones y la manera en la que influyen sobre los individuos sin reducir sus estudios a una mera descripción de las estructuras de gobierno como lo hace el institucionalismo clásico. Predominante en la Ciencia Política desde hace un tiempo –contrapuesto a la Filosofía Política y al Derecho Constitucional Comparado y más cercano

a las teorías de la Elección Racional–, el neoinstitucionalismo tiene como claves de reflexión: 1) la relación existente entre el individuo y la estructura (¿quién determina a quién?), 2) la cooperación entre actores y 3) las correlaciones de poder realmente existentes.

En efecto, el neoinstitucionalismo repara en el análisis de la relación entre estructura y actor: las instituciones son producto de las acciones de sujetos-actores y, a su vez, constituyen un horizonte de sentido a partir del cual éstos coordinan sus decisiones, en pos de la consecución racional e intencionada de sus fines. Las instituciones operan, por tanto, estableciendo y diseminando reglas formales o informales producidas por los actores: “existe una causalidad recíproca entre actor y estructura” (Peters, 2003: 59).

Según Barreda y Costafreda (2004: 154-155), las reglas tienden a modificarse a partir del cambio de preferencias de los actores estratégicos (partidos, grupos de interés, etc.). Este cambio de preferencias resiente a las instituciones, las hace inadecuadas para optimizar dichas preferencias, y abre el camino a los cambios político-institucionales. Eso sí, los cambios político-institucionales son resultado de este reacomodo entre reglas y actores a instancias de las acciones estratégicas de los últimos.

Justamente, a partir de estos criterios Novaro realiza sus explicaciones del régimen político argentino de los '90, considerando la relación, de “causalidad recíproca”, entre los actores políticos estratégicos, las redes institucionales y los poderes del Estado. Describimos minuciosamente dichas explicaciones para ver con nitidez la diferencia respecto a la perspectiva de Peruzzotti.

- 1) La reforma constitucional de 1994 que habilitó la reelección presidencial del por entonces presidente argentino Carlos Menem, y lo llevó a su segundo mandato (1995-1999), es una muestra de la fuerza de las meras decisiones políticas en la composición de nuevas reglas formales, de la supremacía del cálculo político y del uso instrumental de la ley. En el fondo, lo que hay es una “reedición de la tradición peronista de afirmación del liderazgo sobre los constreñimientos institucionales” y no “un proyecto de modernización democrática y reequilibrio de poderes de la República” (2001: 61).

- 2) Las estrategias políticas que persiguen un segundo mandato menemista se realizan tempranamente desde inicios de los '90 y tienen que ver con un complejo desarrollo de alianzas y una parcial modernización de la estructura estatal. Se dan en tres ámbitos de acción: descentralizando recursos y competencias a los gobiernos provinciales (vía el Pacto Federal), haciendo alianzas, el Pacto de Los Olivos como cierre, con la oposición político-partidaria (la Unión Cívica Radical), y concentrando el poder dentro del Partido Justicialista para, como efecto no deseado, lograr un posible tránsito de las formas movimientistas tradicionales a otras más propiamente partidarias.

El conjunto de estas acciones que esconden el objetivo político de mantener largas estadías en la presidencia, configuran, entre otras, las siguientes reformas institucionales de ambiguo resultado y escaso éxito: creación de una jefatura de gabinete que dinamice la gestión de los ministros de Estado y coordine entre el Ejecutivo y el Legislativo, de un Consejo de la Magistratura para la selección de jueces independientes, la introducción del ballottage en la competencia electoral y la condición autónoma de Capital Federal con autoridades elegidas por voto.

Tomando el caso de la jefatura de gabinete, el mayor logro en la gestión gubernamental consistió en mediar “entre el Ministerio de Economía y el conjunto de la administración pública nacional, e incluso las provincias, en la discusión de los presupuestos” (2001: 75). Y en su coordinación con el Legislativo, las labores de la jefatura se concentraron en la provisión de un mayor “flujo de información (se cuadruplicó el volumen de datos al que acceden los legisladores sobre el estado de las políticas y programas de la administración nacional, y se aumentó sensiblemente la velocidad de respuesta) y la concertación de los proyectos de ley” (2001: 78).

Esta reforma pensada y aplicada para modernizar la gestión pública y contener los excesos del decisionismo político no tiene el impacto deseado en la mejora institucional, paradójicamente por su carácter fuertemente técnico. En tanto la jefatura de gabinete mantiene “su pecado tecnocrático de origen” y carece de una “voluntad política sostenida”, sus tareas son acotadamente administrativas y es incapaz de llevar a cabo una “auténtica

reforma y modernización del sector público” (2001: 77). Está claro que la reforma está sumida en una profunda contradicción ya que desdeña la intromisión política pero no puede realizarse sin ella.

Otro ámbito de tensiones entre las habituales prácticas políticas y los intentos de lograr mayor institucionalización se da en el seno de las pugnas internas del justicialismo y en una cierta recomposición del sistema de partidos.

Así sea motivado por disputas de poder –el liderazgo de Menem impugnado por Duhalde– o para recomponerse de una previa coyuntura adversa –la derrota electoral de 1983–, el justicialismo impulsa una transformación interna durante los '90: transitar del movimientismo hacia la organización partidaria. Esta transformación se inicia bajo iniciativa de la corriente renovadora peronista y se expresa en el hasta entonces inédito proceso electoral interno de 1986 al 1988 para la selección de sus autoridades, y en la unificación de mandos únicos y nacionales que consiguen subordinar a las organizaciones de masas (los sindicatos, básicamente) y marginar a los sectores radicalizados (ultras de izquierda y de derecha). A partir de 1989, este primer impulso institucionalista será completado y aprovechado por Menem en el marco de su primer gobierno imponiendo reformas económicas de corte liberal en boga, definiendo un nuevo tipo de pactos con diferentes sectores sociales, políticos y empresariales, y transformando al Partido Justicialista en un “verdadero partido de gobierno” (2001: 84).

Estos cambios internos tienen antes y durante el segundo mandato de Menem efectos, otra vez, no deseados sobre la política intra e interpartidaria: 1) La pérdida de ciertos rasgos de la identidad peronista de faz populista genera fuertes disensos internos de retórica y práctica movimientista liderados por Duhalde y desvían a sectores anteriormente leales hacia el Frente Grande, la coalición de centroizquierda creada entre 1991 y 1993. 2) La oposición política asume roles menos tensos de disputa del poder y se acoge a una estricta competencia electoral. Según Novaro, pese al riesgo de un creciente proceso de despolitización o lo que Cheresky (1995) describe como “consenso difuso”, la actividad política atenuada de los fuertes antagonismos del pasado abre el paso a la conformación de “alternativas políticas

que posean viabilidad”, que además “compartan una serie de premisas de política macroeconómica” y, suavizando sus diferencias, busquen “captar un electorado independiente, centrista y moderado” (2001: 92).

En 1999, los efectos de las reformas y sus constreñimientos institucionales se manifiestan en el control de los excesos del liderazgo tradicional (freno a la búsqueda menemista de una nueva reelección presidencial, por ejemplo), en la conformación de una coalición política de nuevo cuño –la Alianza– a la postre vencedora sin riesgo de desestabilización, y en la configuración de una suerte de sistema multipartidista moderado.

Hasta aquí hemos descrito con detalle el uso de la explicación neoinstitucionalista de Novaro acerca de la política y la democracia argentinas, girando en torno a actores políticos estratégicos que coordinan acciones tras la mera maximización de utilidades y operan atendidos al conjunto de procedimientos propios de la institucionalidad democrática liberal. Y aunque en gran parte la política pasa por el funcionamiento de los mecanismos democrático-representativos, por la delegación de las decisiones públicas en las organizaciones partidarias, por atribuir como exclusiva fuente de legitimidad la participación ciudadana en elecciones libres, por la paulatina consagración de sistemas políticos con capacidad de agregación de demandas sociales, por la difusión de normas que regulen, controlen y permitan un eficiente y transparente quehacer en la administración estatal, en fin, por el desarrollo de formas institucionales a la manera de las viejas democracias occidentales, su ejercicio no se reduce a estas dimensiones y rasgos.

La crisis de la representación política clásica –la forma partido–, la irrupción de un activismo ciudadano de nuevo cuño y de una sociedad civil pujante, en los hechos pone en entredicho la necesaria correspondencia entre lo político y lo estatal. Es evidente que por doquier la política también pasa por fuera del ámbito del Estado.

Ahí apuntan las explicaciones contrarias al neoinstitucionalismo. Son los casos de Philippe Schmitter (2005) que introduce la noción del segundo circuito de la política y, en esa línea, Benjamín Arditi (2005) que señala la idea de archipiélago de circuitos políticos. Ambos están considerando el devenir hacia una democracia postliberal, cuyos rasgos son la disolución o

atenuación del monopolio de los partidos políticos en la representación y la toma de decisiones manifiesta en la impronta decisiva del asocianismo cívico, de los movimientos sociales y de la protesta civil supranacional.

Aquí, sin embargo, haremos hincapié en la “respuesta” de Peruzzotti a Novaro; su apertura a otra interpretación de los fenómenos político y democrático en Latinoamérica.

### **La interpretación sociocultural: legados, innovaciones culturales y esfera pública**

Para Peruzzotti, la descripción de las interacciones estratégicas de los actores sociopolíticos relevantes, que es lo propio del campo de análisis de Novaro, ha sido desplazada por el análisis de las condiciones socioculturales que rodean la construcción del orden democrático. Así, al menos, proceden los consolidólogos en relación a los transitólogos al abandonar “el acento de la transitología en las elecciones estratégicas y enfatizar los legados culturales, institucionales y políticos” (2001: 289).

Según Peruzzotti este desplazamiento de la “subdeterminación” estratégica a la “sobredeterminación” sociocultural permite avanzar en el camino de una posible complejización teórica. El objeto de análisis ya no será el de la relación causal o de “causalidad recíproca” entre actores estratégicos, sistema político y Estado, sino la persistente cultura política de índole autoritaria que permea el nuevo orden democrático. El sistema de valores, creencias y prácticas políticas de matriz populista que configuran una democracia de tipo delegativa es el eje analítico de esta perspectiva teórica cuyo exponente central es Guillermo O’Donnell.

Esta continuidad de hábitos culturales entre el viejo populismo y los regímenes delegativos es visible, por ejemplo, en los gobiernos de Menem en la Argentina, cuya explicación neoinstitucionalista de Novaro fue desarrollada páginas arriba. Contrastada a ella, para O’Donnell (1994) y Peruzzotti lo que estrictamente hubo en esos gobiernos fue “la emergencia de un híbrido político caracterizado por la subinstitucionalización y la presencia abrumadora de una figura presidencial que hace uso exitosamente de los

recursos culturales del populismo para llevar adelante drásticos programas de reestructuración económica y reformas de mercado” (2001: 290).

Similar acento en las condicionantes culturales pone Frances Hagopian (1996), al situar en la permanencia de las creencias y prácticas de las élites tradicionales el obstáculo a una efectiva consolidación democrática. Según ella, una pertinaz circulación ideológica oligárquico-tradicional ligada a viejas estructuras de poder recrea formas autoritarias en el quehacer socio-político, penetra las nuevas redes institucionales y crea, incluso, obstáculos insalvables para la gobernabilidad democrática.

Al reparar en el componente sociocultural de las nuevas democracias, y señalar la estrecha relación entre cultura política y formas de institucionalización democrática, la perspectiva abierta por O'Donnell y compañía permite proseguir con nuevas nociones. Una de ellas es la de innovación cultural, que alude a la modificación de hábitos, mentalidades o legados autoritarios a través de una “remodelación de las identidades colectivas en una dirección democrática” (2001: 292). Según Peruzzotti, aquellos que plantean la idea de la innovación o cambio cultural tienen, sin embargo, una concepción reificada de la cultura. Sean los deterministas que entrevén la ominosa huella del mundo de vida premoderno en todas las realizaciones del presente o sean los gradualistas que sobredimensionan el rol de las élites como proveedoras de modelos culturales lentamente diseminados en la población, no reparan en la posibilidad de un aprendizaje cultural reflexivo.

Sorteando ambas reducciones, se postula una alternativa teórica a la noción de innovación cultural basada en el concepto habermasiano de acción comunicativa del que deriva su modelo de democracia deliberativa. Si, como señala Habermas (1989), el mundo es siempre un mundo simbólicamente preestructurado por sujetos con capacidad de lenguaje y acción que se comunican en base a argumentos, el orden político está, asimismo, atenido a esta producción social comunicativa y reflexiva.

Desde esta perspectiva, un orden político democrático renovado supone la existencia de procesos deliberativos continuos en el seno de una sociedad civil activa y vigorosa que es capaz de reestructurar una esfera pública distorsionada por la racionalidad instrumental y/o las manipulaciones de la sociedad política y del Estado. La innovación cultural o cambio de la

cultura política no democrática solo es posible a través de la deliberación y la crítica a las normas e instituciones existentes por parte de las organizaciones de la sociedad civil: asociaciones cívicas, movimientos sociales y públicos independientes. Por tanto, “la innovación cultural es el resultado del conflicto entre las normas, las identidades y los valores existentes, por un lado, y, por el otro, las formas alternativas de autocomprensión encarnadas por los nuevos movimientos sociales” (2001: 296).

Para Peruzzotti, la modificación de la cultura política argentina se da, justamente, con la irrupción de un movimiento social o ciudadano –el movimiento de derechos humanos–, que opera una ruptura decisiva con viejas creencias y prácticas políticas. Frente a los imperativos del autoritarismo militar que suprimió violentamente debate y esfera públicos y el populismo democrático que con su lógica plebiscitaria sustituye el “procedimiento deliberativo de formación colectiva de voluntad” por “un acto de aclamación no argumentada de las virtudes y la actuación del líder” (2001: 298), el discurso y la política de derechos humanos establece un giro cultural y abre la posibilidad de una efectiva “democratización de la democracia”.

Y aunque el movimiento de derechos finalmente se diluye para replicarse en formas organizativas de índole diversa, establece elementos nuevos en el sentido común ciudadano: la fuerte adhesión o asunción colectiva de valores democráticos de suyo normativos, la demanda de rendición de cuentas y de apego a la Constitución, y la contestación social a toda forma de autoritarismo estatal. Una vez más, contrastada con la versión neoinstitucionalista que sostiene la existencia de una “democratización por defecto” en la que la estabilidad democrática es “resultado de un empate estratégico entre élites que se descubren incapaces de impulsar sus alternativas preferidas”, Peruzzotti considera que lo que se dio, más bien, fue una innovación cultural y un aprendizaje colectivo ligados a “un compromiso normativo por parte de la población con la democracia” (2001: 299).

En fin, esta interpretación sociocultural provista de instrumentos teóricos de corte habermasiano da cuenta de los procesos significativos y simbólicos (culturales y de cultura política) inscritos en el devenir de la democracia argentina y plantea la complementación cuando no la revisión de los habituales objetos de análisis politológicos. En efecto, la perspectiva

sociocultural de Peruzzotti, como tantas otras a su manera, no subsume la actividad política a la esfera estatal ni restringe el desarrollo democrático a las intenciones e intervenciones de actores políticos que arman y rearman algún tipo de arreglos institucionales. Por tanto, a diferencia de Novaro, distingue circuitos alternativos de interacción política, minimiza el rol de las élites en los procesos de democratización y subraya que la sociedad civil deliberando en espacios públicos revitalizados y la correspondiente asunción de valores democráticos en tanto prejuicios y prácticas habituales, no solo activan procesos democráticos efectivos sino que construyen desde abajo las redes institucionales más propicias.

### **A manera de conclusión**

En rigor, la perspectiva neoinstitucionalista, tan cara a Novaro, opera según una lógica comparativa respecto a modelos democráticos altamente institucionalizados, de ahí que sus análisis estén relacionados con el desarrollo o no de formas institucionales y organizacionales afines a tipos ideales de democracia y, en ese sentido, son fuertemente normativos y teleológicos. Es decir, parten de considerar acríticamente la presunta bondad intrínseca de la democracia en cuanto metas normativas y hasta obligatorias de la evolución histórica. Por cierto, esa debilidad teórica no permite realizar explicaciones de mayor complejidad acerca de las formas concretas y específicas de funcionamiento de las nuevas democracias latinoamericanas.

Esta perspectiva neoinstitucionalista considera, por un lado, que los procesos de transición que preceden a los de la consolidación democrática pasan por la plena institucionalización de las elecciones y las libertades que las circundan. Y, por otro lado, señala que la consolidación democrática está relacionada con la conquista paulatina de grados altos de institucionalización en una dimensión más amplia. En ambos casos están tomándose como parámetros o modelos ideales las viejas democracias occidentales y, por tanto, la institucionalización está pensada como una red de normas y reglas altamente formalizadas que orientan la conducta de los actores.

A partir de esos criterios, las teorías neoinstitucionalistas en América Latina han concentrado sus estudios exclusivamente en: 1) las instituciones políticas (estructuras de gobierno, ingeniería institucional, reformas constitucionales y sistemas electorales), 2) los partidos y los sistemas de partidos, 3) la relación entre militares y sistema político, 4) la evolución económica, 5) la gobernabilidad y la Reforma del Estado y varios otros temas más ligados a los roles de las instituciones y las organizaciones complejas en un contexto de democratización política (Carreras, 1999: 40 y ss.).

Ciertamente, este abordaje teórico y explicativo es insuficiente para el caso latinoamericano porque no entrevé la separación real existente entre el establecimiento de redes institucionales formalizadas y el comportamiento de los actores sociales y políticos. En todo caso, es pertinente la construcción de teorías sobre la democracia más acotadas a las especificidades sociohistóricas, ya que, más allá de los deseos o las ilusiones, la vida social y política transita solo en parte y precariamente adherida a normas y reglas formales.

Por ejemplo, para O'Donnell, las nuevas democracias latinoamericanas no solo están débilmente institucionalizadas –las elecciones serían la única instancia institucional– sino que lo predominante, dadas su amplia difusión y raíces profundas, es un tipo diferente de institucionalidad, denominada informal. Dicha institucionalidad informal está expresada en el particularismo y refiere “tipos de relaciones no universalistas que van desde los intercambios particularistas jerárquicos, el patronazgo, el nepotismo y los favores hasta ciertas acciones que se considerarían corruptas según las reglas formales del paquete institucional de la poliarquía” (1996: 80).

El clientelismo, el patrimonialismo, el prebendalismo, el nepotismo, el favoritismo, en tanto prácticas sociales rutinizadas, establecen, de manera permanente y generalizada, un conjunto de normas y reglas que guían el comportamiento de los individuos en un sentido más decisivo y definitivo que otras más formales y universales. Estas rutinas y convenciones de validez pre reflexiva, que no han sido jamás aprobadas por ningún órgano representativo de la sociedad y nunca han sido codificadas como normas oficiales, están inscritas en una cultura política autoritaria y nada tienen que ver con un funcionamiento cotidiano aceptable de la democracia representativa y liberal.

Tal como se deriva de la perspectiva sociocultural de Peruzzotti, dado el pleno ejercicio de las instituciones informales, en las nuevas democracias políticas –que según Carreras tienden a denominarse de 550 maneras, por ejemplo: “transicional, no consolidada, débil, *by default*, delegativa, no liberal, excluyente, restringida, tutelada, controlada, oligárquica y defectuosa”–, pese a la implantación de una red legal vasta y compleja, no se está sino en camino por establecerse una cultura cívica, por reconstituirse un espacio público, y por ejercerse una ciudadanía amplia y completa.

El comportamiento o conducta de los actores al no guiarse por reglas formalizadas –excepto, y de manera intermitente, las que corresponden a las elecciones– opera bajo lógicas particularistas que no fijan límites entre las esferas pública y privada: por ejemplo, los roles públicos fácil y regularmente se confunden con los intereses particulares. O sea, al existir solo una “rendición de cuentas electoral retrospectiva” y no una “rendición de cuentas horizontal” (O’Donnell, 1996: 85), donde puedan realizarse controles sistemáticos de unos organismos estatales sobre otros, los funcionarios públicos o gubernamentales raudamente procrean conductas ilegales, lo que supone una atenuada o nula adhesión a la normatividad formalmente establecida.

En suma, en las nuevas democracias políticas el mundo legal y el mundo real no parecen corresponderse. En todo caso, las formas en las que éstas suceden en América Latina expresan tensos entrecruzamientos entre ambos mundos. La teoría neoinstitucionalista no es capaz de dar cuenta de esas relaciones complejas, de esas tensiones, dadas sus múltiples limitaciones.

En fin, aunque autores del neoinstitucionalismo directamente ligados a la Ciencia Política como Dahl, Lijphart, Linz, Przeworski o Sartori, si bien han realizado aportes importantes a los estudios políticos sobre la democracia y los procesos de transición y consolidación democrática no han logrado establecer sino modelos de análisis propios de las viejas democracias occidentales con pretensiones de universalidad. Cabe una crítica de sus limitaciones y falencias, a fin de ampliar el ámbito de las reflexiones acerca de las nuevas democracias en América Latina. Ciertamente, vía teorizaciones más complejas, lo que se buscaría es redimensionar los objetos de análisis en torno a la dimensión sociocultural, al mundo significativo y simbólico en el que circulan las creencias y prácticas de sujetos sociales y políticos

que construyen incesantemente el orden democrático. Esa es al menos la apuesta de Peruzzotti, con ayuda de la filosofía y la sociología políticas de cariz habermasiano.

## Bibliografía

- Arditi, Benjamín (ed.)  
2005        ¿*Democracia post-liberal? El espacio político de las asociaciones*, Barcelona: Anthropos.
- Barreda, Mikel; Costafreda, Andrea  
2004        *Crisis política y oportunidad democrática: Gobernanza política en Bolivia*, La Paz: Institut International de Governabilitat / Plural.
- Carreras, Sandra  
1996        “Quince años en el laberinto democrático” en *Nueva Sociedad*, N° 160. Caracas.
- Cheresky, Isidoro  
1995        “¿Hay todavía lugar para la voluntad política? Consenso economicista, liderazgo personalista y ciudadanía en Argentina”, ponencia presentada en el Seminario “Desarrollo institucional y crisis de la representación política”, ISEN. Buenos Aires.
- Cheresky, Isidoro; Pousadela, Inés (comp.)  
2001        *Política e instituciones en las nuevas democracias latinoamericanas*, Buenos Aires: Paidós.
- Habermas, Jürgen  
1989        *Teoría de la acción comunicativa. T. I.*, Madrid: Taurus.
- Novaro, Marcos  
2001        “El presidencialismo argentino entre la reelección y la alternancia” en Isidoro Cheresky e Inés Pousadela (comp.). *Política e instituciones en las nuevas democracias latinoamericanas*, Buenos Aires: Paidós.
- O'Donnell, Guillermo  
1996        “Ilusiones sobre la consolidación” en *Nueva Sociedad*, N° 144. Caracas.

- 1994 “Delegative democracy” en *Journal of Democracy*, vol. 5, N° 1.
- Peruzzotti, Enrique
- 2001 “La democratización de la democracia. Cultura política, esfera pública y aprendizaje colectivo en la Argentina posdictatorial” en Isidoro Cheresky e Inés Pousadela (comp.). *Política e instituciones en las nuevas democracias latinoamericanas*, Buenos Aires: Paidós.
- Peters, Guy
- 2003 *El nuevo institucionalismo. Teoría institucional de ciencia política*, Barcelona: Gedisa.
- Schmitter, Philippe
- 2005 “Un posible esbozo de una democracia post-liberal” en Benjamín Arditi (ed.). *¿Democracia post-liberal? El espacio político de las asociaciones*, Barcelona: Anthropos.

# Mestizaje e inmovilismo social en Bolivia

## *Mestizaje and social immobility in Bolivia*

*Cecilia Salazar de la Torre*<sup>1</sup>

### **Resumen**

*El artículo tiene como base el concepto de nacionalismo de Ernest Gellner, según el cual éste es resultado del surgimiento del individuo y con él de las nociones de movilidad social. A partir de ello, se desatan fuerzas sociológicas que, llegadas a un punto, se articulan y cohesionan en torno al mercado con derivaciones en la unificación política y cultural de la sociedad. Esa es la fuente que sirve para dar cuenta del fenómeno del mestizaje en Bolivia que, por la precariedad de las fuerzas productivas en el país, es resultado de una individualización limitada y de procesos de ascenso social lentos y discontinuos. Esto le dio un carácter particular a la sociedad boliviana, considerada como un referente de la persistencia india y, en los últimos años, de un modelo político que se imagina alternativo al capitalismo, bajo los supuestos del Estado Plurinacional.*

**Palabras clave:** *nación, nacionalismo, mestizaje, movilidad social, etnicidad.*

### **Abstract**

*The article is based on the Ernest Gellner concept of nationalism, according to which it is a result of the emergence of the individual and notions of social mobility. From this emergence, sociological forces are unleashed, which in time articulate and cohere around the market with derivations on the political and cultural unification of society. This is the source that*

1 Socióloga por la UMSA y máster en Ciencias Sociales por FLACSO México. Postulante a doctora en Ciencias del Desarrollo por CIDES-UMSA. Actualmente es directora de esta institución. ceciliasalazardlt@hotmail.com

*helps to explain the phenomenon of mestizaje in Bolivia, which due to the precariousness of the productive forces in the country is the result of limited individualization and slow and discontinuous social promotion processes. This has given a particular character to Bolivian society, considered a benchmark for indigenous persistence and, in recent years, of a political model that imagines itself an alternative to capitalism under the assumptions of the Plurinational State.*

**Keywords:** *nation, nationalism, mestizaje, social mobility, ethnicity.*

## Introducción

Una manera de observar el mestizaje es considerarlo como las equivalencias que la sociedad moderna ha institucionalizado, en el orden social, cultural y político. Esas equivalencias surgieron por la creciente complejidad del capitalismo que demandó nuevas formas de intermediación: en la economía a través de la moneda nacional y el mercado interno; en la política a través del Estado como representante de la “voluntad general” y la igualdad ciudadana; y, en la cultura, a través de individuos libres de sujeciones de dependencia, por lo tanto con iniciativas para movilizarse socialmente y a los que les es inherente una cultura y un idioma común.

Dicho esto, no es concebible un Estado moderno si al mismo tiempo no es resultado de los procesos de unificación del mercado interno y de la cultura y, a la larga, de la traducción política de todo esto en el aparato jurídico y normativo del propio Estado. Detrás de aquellos procesos debieron engendrarse, sin embargo, intensas disputas por esas formas de intermediación que tensionaron las equivalencias mencionadas. Por eso, un agregado fundamental respecto a la estandarización de la nación son las posiciones diferenciadas de los sujetos en la lucha por el poder político y económico, que se suma a la posición diferenciada en la estructuración de la cultura general. En ese contexto se imponen los grupos que cuentan con los recursos materiales e inmateriales para generar la idea de una mayor capacidad para representar la “voluntad general”, aunque ésta no exprese sino una mejor posición para el ejercicio de la hegemonía y, a partir de ello, para la producción del sujeto nacional. Veamos en qué sentido.

En los largos procesos de construcción de las equivalencias culturales, el sujeto, en pos de su nacionalización, necesita despojarse de aquellas cualidades que no son útiles para la reproducción, mientras suma otras tantas para garantizarla, según los supuestos que prevalecen en la sociedad. Ambos actos, despojar y sumar, se ejercen con criterios de libertad, pero apuntalando una inevitable estandarización colectiva nacional y, hoy por hoy, con cada vez mayor alcance global. Esta estandarización se produce en el mercado, ámbito en el que se definen las desigualdades históricas que genera el propio capitalismo. Dicho esto, la concurrencia al mercado, en el que también se producen transacciones simbólicas y culturales, está marcada por la capacidad de los sujetos para imponer su interés, cuestión que es inherente a las relaciones de propiedad en torno a los medios de producción y circulación, es decir, a las relaciones que definen lo que se produce, cómo se produce y para qué se produce. Si esto es así, tenemos, por una parte, un proceso de estandarización o nacionalización cultural que deviene de las necesidades de reproducción condicionadas por el mercado al que, por otra parte, se accede de manera desigual. En breve, los sujetos con mayores grados de estandarización cultural habrán accedido al mercado en mejores condiciones sociales que los otros, aquellos que llevan consigo mayores grados de especificidad cultural y no logran, por ende, nacionalizarse.

Ahora bien, con ese soporte, la nacionalización cultural involucra, por otra parte, la recreación permanente de las iniciativas de los individuos que pueden desplegar, sin ataduras, sus capacidades creadoras. Esto es crucial para que los individuos diversifiquen sus fuentes de reproducción, ejerciendo su libertad para escoger entre ellas, en función de las finalidades utilitarias y subjetivas que se proponen, pero también de las condiciones sociales que enmarcan ese proceso.

Para que eso ocurra, sin embargo, es necesario que exista un escenario histórico que admita tales consecuencias. Podría decirse, en ese sentido, que el sujeto nacional también es afín a los fenómenos de democratización, libertad e igualdad política que se produjeron en la sociedad moderna. Es decir, al surgimiento de estamentos sociales cuya existencia, libre de toda sujeción, no está condicionada por la preservación o in-cuestionamiento

de estatus y privilegios delegados por la fe religiosa o la condición natural, sometidas, a su vez, al inmovilismo económico y social de la sociedad antigua.<sup>2</sup>

En ese sentido, el sujeto nacional, al elegir los bienes a consumir, ejerce su libertad individual y, al hacerlo, se funde con la progresiva complejidad de la sociedad, marcada por lo que Gellner llamó “crecimiento económico y crecimiento cognitivo constantes” (Gellner, 1989). La movilidad social se convierte en el canon de esta actuación. Para que aquello se produzca, el mercado debe abrirse con toda su amplitud y adoptar a todos los concurrentes como consumidores racionales, libres e iguales entre sí. Como dice Zavaleta, no hay nacionalización efectiva sino en términos democráticos (Zavaleta, 1990: 55). Esa es una condición históricamente imprescindible para la libertad de elección, tanto como es que, entre los valores predominantes en la sociedad moderna, cobre fuerza positiva el sentido de la mezcla o *mistum*, origen etimológico de la palabra mestizo.

Planteado así, el mestizaje o el sujeto nacional mestizo es resultado del dinamismo del mercado moderno y del concepto jurídico de la libertad que le es inherente. Por eso es un concepto progresista respecto a la sociedad estamental, basada en diferenciaciones y privilegios naturales. Pero también es resultado de las desigualdades sociales que surgen del propio mercado, a expresarse en una mejor o peor ubicación en la estructuración del contenido de la nación que surge de este proceso, cuestión que, por ello, es históricamente conflictiva.

---

2 Planteada en términos sociológicos, la libertad de los sujetos es una marca de su voluntad reformadora, materia que, sin embargo, solo llegó a adquirir carácter institucional al convertirse, la libertad de elección, en un derecho que forma parte de la democracia moderna. En nuestro contexto, lo primero está sustentado en el trabajo de Rossana Barragán sobre la emergencia de la “Tercera República”. A su entender, esta emergencia surgió de las decisiones migratorias rural-urbanas que desde el siglo XVI asumieron grupos de campesino-indígenas de los andes occidentales para liberarse de la obligación del tributo, en plena vigencia de la sociedad estamental. La estrategia estaba fundada en el brío de la agencia y traía consigo el objetivo de encontrar un lugar en la economía urbana que sustituyera el vínculo con la tierra, al que estaba asociado el régimen de servidumbre y explotación colonial (Barragán, 1992). Lo que se retrata en ese trabajo son, pues, actos de libertad individual, que adquirió estatus jurídico-político con la revolución de 1952, cuando se amplió la ciudadanía y se puso fin al ciclo histórico de la servidumbre.

Ahora bien, es más probable que la búsqueda de uniformización que trae consigo el sujeto nacional tenga más posibilidades de producirse en sociedades industrializadas, en las que el consumo material y simbólico está garantizado a través del asalariamiento. Por eso, el sujeto nacional es un fenómeno más proclive a producirse en el comportamiento del *urbanitas* moderno, tipificación de la vida social en las grandes ciudades, en las que prevalece la tendencia unificadora de la cultura, a la vez que sujetos impossibilitados de entrar en contacto entre sí, sino a través del dinero (Simmel, 1998). Esta situación está vinculada, además, a la multiplicación de las interacciones que se producen en las ciudades, bajo el signo de su complejidad social y de la especialización de funciones, lo que induce a una forma histórica de concebir el tiempo, regulador del comportamiento estandarizado de los sujetos y a nuevos sentidos de interdependencia, activadas en torno a la auto-coacción, fuente de la condición ciudadana que también se rige por la vigencia de la ley.<sup>3</sup>

Señalado esto, podría decirse que la nacionalización cultural se produce a la par de la unificación del mercado, trascendiendo los localismos. Al hacerlo, las fuerzas económicas remiten la pertenencia de los individuos a la colectividad estatal, que no es, sino, la culminación de la nación (Zavaleta, 1990). Aquella, a su vez, se dota de medios para interactuar sin hacer distinciones étnicas o culturales, es decir, con indiferencia respecto a las particularidades y favoreciendo, más bien, un trato igualitario que se expresa en el reconocimiento de la ciudadanía de todos los miembros de la sociedad organizada. Ese también es un aliciente determinante para que los sujetos se despojen de sus especificidades y concurren a sus relaciones sociales, políticas y culturales, abstrayéndose de ellas. Como agrega Zavaleta, en este contexto, “el modo cotidiano de la comarca (en el comer, en el vestir, en el hablar) es sustituido por la *hybris* de un modo colectivo” y “es aquí donde se produce la nacionalización, es decir, la sustitución del

---

3 En sociedades capitalistas, el neoliberalismo de las últimas décadas se expresó en forma de un individualismo radical. En esos casos, la afirmación de la autonomía de los sujetos puso en vigencia un sistema intercultural cosmopolita, que difiere del que tiene lugar en sociedades en las que las culturas mantienen su especificidad, por la imposibilidad del Estado de totalizarse.

carácter localista por el carácter nacional y éste es el verdadero momento constitutivo” (*idem*: 52).

## **Mestizaje e inmovilismo social en Bolivia**

Como se ha señalado reiteradamente, el Estado boliviano no fue resultado de fuerzas centrífugas que, al pasar por la configuración del mercado interno y la industrialización, impacten en la unificación cultural y política de una sociedad. Dos factores adicionales atravesaron nuestra realidad estructural. El primero, relativo a la enorme extensión del territorio, heredado de la administración colonial, sobre el que se constituyó la soberanía del Estado. Asociada a la casi inasible topografía que caracteriza al país, esa característica fue proporcional a la ausencia de medios para su cohesión interna, lo que se acentuó, además, por el largo aislamiento externo que devino después de la guerra de la independencia y, posteriormente, por el enclaustramiento marítimo.

La dificultad de preservar su unidad interna por vía de resortes económicos alentó, en el país, un régimen de administración estatal cuyo recurso más importante, durante una buena parte de su historia, fue el uso de la fuerza militar, con una legitimidad labrada por actores civiles que también se beneficiaban del uso arbitrario de sus dispositivos disciplinarios antidemocráticos. Por supuesto que este sistema no logró sostenerse sino para dar cuenta de una unificación más figurada que real, mientras la nación se debatía en culturas fragmentadas, con rivalidades profundas entre élites parroquiales y sin referentes de nación, que buscaron su acceso al mando del Estado para, desde la política, beneficiarse de los recursos públicos disponibles y reproducirse a través de ellos. En la generalidad de los casos, eso estuvo acompañado del crecimiento de centros urbanos que, si bien tendieron a desarraigarse de la vida rural, no pudieron, sin embargo, desarrollar sistemas productivos que sustituyan su dependencia de la renta de la tierra, ni, por ende, del modo de ser agrario, con todas las connotaciones culturales y políticas que eso implica para los grupos dominantes y dominados y para la relación entre ambos, como señores y siervos.

Dicho esto, el mercado interno nunca llegó a ser ni extendido ni uniforme, ni la sociedad se disciplinó en función de las interdependencias que suponen la organización de la producción en serie y, menos aún, para garantizar una comunidad de consumidores culturales. En el país lo que prevaleció fue, en cambio, un sentido de pertenencia localista, regionalista y provinciano, entre las que se producían superestructuras temporales y espaciales diferenciadas que, derivaron, diría Zavaleta, en la nación como *noúmeno* (1990).

El segundo factor que atravesó nuestra realidad histórica está asociado a las relaciones sociales que florecieron sobre esa estructura política. Tributaria de las culturas pre existentes a la colonización, la sociedad colonial se configuró sobre las espaldas del numeroso campesinado-indígena de origen aymaro-quechua, que hasta principios del siglo XX sostuvo el gasto fiscal a través del tributo, junto con una extensa gama de obligaciones relacionadas con la servidumbre a las que estaban sometidos (Condarco, 1982). Siendo ésta la característica general de las relaciones coloniales, habrá que advertir, sin embargo, las posibilidades que los dominados encontraron para instrumentar la colonización, a través de los intersticios que hallaban a su paso para introducir sus intereses (Medeiros *et al.*, 2013). La estrategia migratoria hacia las ciudades fue una de las vías, como lo fue la validación de las capacidades mediadoras de algunos líderes, insertos en su calidad de caciques (o curacas) entre la sociedad campesino-indígena y Estado (Platt, 1982).<sup>4</sup> Otras estrategias giraron en torno a disponibilidades variables entre las comunidades para negociar su inserción al mercado colonial que, sin duda, iría a constituirse en el principal objeto de disputa entre colonizados y colonizadores (Stern, 1987). Queda claro que esta disputa tenía que ver con la intermediación de mercancías, incluida la mano de obra. Para el logro de ese objetivo se activaron medidas para la desaparición sistemática de las comunidades indígenas, tanto como un recurso para evitar su intervención

---

4 Según Tristan Platt (1982), el curaca era el intermediario entre el Estado y los indios, con gran capacidad para “movilizar” la fuerza de trabajo indígena que era la “base de su éxito” como mercader en la colonia. Esto daba lugar a una “creciente diferenciación entre curacas e indios comunes”, acentuada por el crecimiento de una capa mestiza, originada por sectores pujantes de indígenas que a mitad del s. XVIII ocuparon importantes cargos en los ayllus.

organizada en el mercado, como para que sus miembros queden expuestos al poder del mercado laboral en condiciones adversas.<sup>5</sup>

Con esa cuestión de fondo, el Estado boliviano nació a la independencia sin que variara el régimen de servidumbre, es decir, sin tener presente los supuestos políticos que son inherentes a la sociedad moderna, en el marco de una economía históricamente rezagada y sin bases materiales para generar riqueza ni homogeneidad capitalista. En ese sentido, el país hubo de convivir con una especie de inmovilismo social y económico hasta principios del siglo XX, cuando las estructuras productivas se removieron al calor de la minería del estaño, en pleno auge del desarrollo de la industria mundial. Este proceso devino, en el país, en un tenue crecimiento del mercado urbano, vinculado a la modernización de la burocracia estatal y la administración de servicios bancarios y comerciales, que acompañaron la consolidación de una nueva élite empresarial minero/terratiente y, consecuentemente, de sectores medios acoplados a esa emergencia, en un contexto en el que la migración rural-urbana era activada tanto por los hijos o nietos de los hacendados, como por campesino-indígenas con iniciativas de movilidad social, en ambos casos, portadores de una incipiente cultura mestiza.

Fue en ese marco que el llamado “problema del indio” abrió el cauce para que el país comenzara a vislumbrar al mundo rural desde el punto de vista de las necesidades del desarrollo histórico de la nación, es decir, en función de su integración a la “comunidad de destino”. La revolución de 1952 fue un momento crucial de ese proyecto histórico, alentada por los conceptos de la democracia liberal, pero sin las condiciones materiales que le dan sustento, como veremos más adelante.

La transformación de la sociedad y la economía, iniciada a principios del siglo XX, tuvo un límite estructural: una economía dependiente de la riqueza de la naturaleza, extractiva y mono-productora tiene limitadas capacidades para sostener con regularidad los procesos de movilidad social en los que se

---

5 Como señala Stern (1987), los pueblos andinos intervinieron en la economía colonial desde sus comienzos, en el mercado de bienes, tierras y mano de obra. Lo hicieron como aliados, colaboradores, socios principales o secundarios y como rivales competitivos. Sus iniciativas fueron determinantes para el carácter y el funcionamiento de la economía colonial. Todo esto iba a la par de intensos conflictos, por el carácter forzado que tomaban algunos procesos.

embarca una sociedad liberada y, por lo tanto, la unificación cultural de ésta no es algo que se pueda asegurar. De hecho, los centros mineros en Bolivia, si bien se convirtieron en una alternativa para la diversificación económica local, fuente de un posible proceso de mestizaje del mundo campesino-indígena, lo hicieron solo como espacio laboral temporal, según los ciclos de alza y caída de los precios internacionales. Ante ello, el desarraigo de la tierra no se produjo en su plenitud, lo que se ratificó, además, con la fuerte mimetización del trabajo minero en las estructuras subjetivas de la sociedad sagrada y comunal, que son inherentes al mundo agrario.

La minería tampoco indujo a la diversificación de la economía nacional que, por el contrario, se volvió unilateralmente dependiente de la misma, cuestión que en vez de motivar la iniciativa y creatividad de la sociedad, la indujo por vía de la renta minera a una parálisis sistemática. Esto hizo de la relación entre economía y sociedad un círculo cerrado e inerte, complementario al inmovilismo feudal.

En ese escenario, no se desarrollaron los flujos de redistribución económica y cultural que produce la condición asalariada de la sociedad, por lo tanto, tampoco una comunidad masiva y uniforme de consumidores. En el mundo rural, prevalecieron las formas de identificación que legaran las políticas coloniales, complementarias al concepto de reducción que éstas trajeron. En otro frente, prevalecieron formas de acceso a los recursos económicos, políticos y culturales a través de vínculos primarios, soporte para la existencia de grupos privilegiados que usufructuaron el poder. La ciudadanización política, por lo tanto, alcanzó tan solo a pequeños grupos de poder, siendo su acceso un recurso no del dinamismo económico, sino de las relaciones políticas y personales de carácter oligárquico. En todos los casos, la función del Estado no era otra sino mantener el *statuo quo*, en los términos que le legara la sociedad feudal (Rivera, 1978).

Ante ello, el mestizaje se produjo como una trama de diferenciaciones que no confluyeron en los sentimientos de comunidad compartida. La estructuración de la cultura general, en este caso de la “bolivianidad”, fue objeto de una concurrencia marcadamente desigual y excluyente que se manifestó en las capacidades diferenciadas en el acceso y uso de los medios de poder. Caracterizado por Silvia Rivera (1993 y 1996), el resultado fue la

conformación de un sistema jerárquico de pertenencias, en cuyos extremos están los mestizos-blancos y en el otro los mestizos-indios, encontrándose, al medio, una sucesión de identidades híbridas que ocupan los escalones intermedios, según su proximidad o lejanía con ambos polos.<sup>6</sup> Rivera asocia a ese sistema la persistencia de la matriz colonial en el imaginario de la sociedad boliviana, fundado en el recurrente descrédito de lo indio. En el caso de aquella jerarquía, eso supone un encadenamiento de desprecios que van, sucesivamente, de arriba hacia abajo,<sup>7</sup> es decir, del “más blanco” hacia el “más indio”, relativizando persistentemente el lugar en el que se hallan los sujetos. Una traducción elocuente de esta diferenciación/desigualdad está fundada en el dominio o no del castellano como lengua nacional, base de las interacciones territoriales que van más allá de los localismos.

Dos nuevas cuestiones son necesarias anotar aquí. La primera, para ratificar la persistencia de un contexto histórico que no ha encontrado alternativas sostenibles a la dependencia de la riqueza natural, especialmente la tierra, pero, al mismo tiempo, ha quedado instalado en la dinámica del capitalismo y la ganancia. Si esto es así, lo que en términos sociológicos habría definido la identidad de los más indios sería la imposibilidad de acceder a los medios que garantizan la diversificación económica y cultural, por lo tanto,

---

6 Algunas sociedades permiten que aquella confluencia se dé en condiciones de una mayor igualdad. Para ello, el recurso de la educación pública es crucial, tal como lo atestiguan, por ejemplo, Argentina y Uruguay que, al ampliar el acceso a la escuela, lograron construir una mayor homogeneidad cultural en la colectividad. A ello puede atribuirse que en ambos países la reivindicación de lo mestizo, como sinónimo de igualdad, sea parte de la agenda de sus sectores progresistas. Eso no justifica el alcance de los métodos de exterminio contra indígenas que estos países experimentaron.

7 Es lógico que, estando los bienes de la modernidad más al alcance de los hombres, el último escalón de aquella estructura lo ocupen las mestizas-indias. Al respecto, véase *Minas, mote y muñecas. Identidades e indigeneidades en Larrecaja*, en el que su autor, Andrew Canessa, muestra en el capítulo 6 las relaciones hombres-mujeres en Wila Kjarka mediadas por la violencia doméstica y étnica, que los primeros ejercen sobre las segundas por ser “más indias” (Canessa, 2006). También el artículo de Marisol de la Cadena (1990), “Las mujeres son más indias, etnicidad y género en una comunidad en el Cusco”. Los conceptos desplegados por esta autora también pueden asimilarse a las relaciones intergeneracionales. En su caso, los adultos mayores son también “más indios”, entre otras cosas por su condición monolingüe. Según varias investigaciones, el altiplano de Bolivia hoy está compuesto mayoritariamente por esta población (Urioste *et al.*, 2007).

la movilidad social basada en la capacidad para elegir. En términos generales, casi por definición, entonces, los más indios estarían localizados en espacios marginales a la dinámica del mercado capitalista, al que acceden solo temporalmente, como mano de obra no calificada y con baja o inexistente capacidad de consumo. La tierra, que en muchos de estos lugares muestra un deterioro de sus ya exhaustas capacidades productivas, sigue siendo, en condiciones de infra-subsistencia y alta exigencia de mano de obra, la única proveedora de sus medios de vida para la reproducción y por eso aún es consagrada bajo el manto del lenguaje sagrado que le es propio a las culturas agrarias.

En el otro extremo, los mestizos-blancos se definieron por la posesión monopolizada de la tierra que está mejor dotada para su capitalización, en el marco de la continuidad del sistema de servidumbre y de los valores aristocráticos que le son inherentes.<sup>8</sup> Pero, tan importante como ello, por la monopolización del mercado, para lo que históricamente recurrieron a los medios coercitivos del Estado con el fin de impedir o eliminar la competencia indígena (Platt, 1982). Las leyes agrarias del siglo XIX, favorables a la expansión de la hacienda, tuvieron ese objetivo, en torno al cual el punto decisivo fue mantener al mundo indígena tan solo como proveedor de mano de obra, ya sea para la hacienda o para la minería en manos de propietarios privados.

Con esos recursos, las élites oligárquicas tuvieron mayores posibilidades para optar por medios que aseguraran su reproducción, pero al mismo tiempo pesó en ellas el letargo de una clase rentista y señorial, poco motivada para generar iniciativas de transformación económica y productiva de alcance nacional y basada en la industrialización. En ese sentido, sus posibilidades de ejercer hegemonía a partir de la relación capital/trabajo fueron estructuralmente menguadas y se trasladaron al ámbito político-institucional, como veremos a continuación.

La segunda cuestión está vinculada a la falta de mecanismos institucionales de intermediación de los que se dotan los Estados para interactuar

---

8 Eventualmente, cuando la polarización se radicaliza, una y otra suelen ser consideradas identidades sin mácula que los nacionalismos étnicos anhelan preservar, ratificando la añoranza por los órdenes estamentales. Es en ese contexto que se pone en duda la viabilidad de la unidad nacional.

con la sociedad, bajo el concepto uniformador de la ciudadanía. Esta ausencia, en el caso de Bolivia, se cubre a través de arreglos personales que funcionan en el marco de una extendida precariedad. Aquellos arreglos (o eventualmente desarreglos) se activan para producir relaciones verticales y horizontales, que permiten viabilizar los intereses de los inter-actuales, en una sociedad para la cual las evidencias que trae consigo la diferencia, por ejemplo el color de la piel o la fachada identitaria, son motivo de clasificaciones fácticas que definen el lugar que tienen los ciudadanos en la jerarquía mestizo-blanco/mestizo-indio.<sup>9</sup>

A la larga, esa relación no revela sino la enorme dificultad estructural que existe en el aparato estatal y sus instituciones para producir indiferenciación u homogeneidad entre los ciudadanos (Soares, 2011). Esa carencia se cubre de intermediaciones personales que se constituyen en un recurso a partir del cual la ciudadanía de los de más abajo también puede ser negociada por vía del paternalismo de los de más arriba. Según la predisposición moral de los primeros, se abre o cierra el cauce para que los más indios, a cambio de sus servicios personales, accedan a los bienes de poder que les niega el Estado. En ese marco, bajo una relación de intereses recíprocos prevalece un intercambio que bien puede remitirse a la fórmula clásica entre quienes poseen más estatus y medios de poder, y quienes solo poseen su fuerza de trabajo, relación expuesta a la persistencia de las gratificaciones que trae la servidumbre. El compadrazgo, que es una forma de justicia señorial, es un ejemplo de esta relación, lo mismo que el trabajo en los hogares, en la generalidad de los casos, realizados por mujeres de origen campesino-indígena.

En su faceta política, esta relación da cabida a voces autorizadas que hablan a nombre de los que se considera sujetos “pre-sociales” o “pre-políticos”, es decir, no aptos para las relaciones que proclama la igualdad democrática. En su forma más descarnada, da lugar a estructuras de cooptación y legitimación del poder, con actores que instrumentalizan su ubicación política entre sociedad y Estado para favorecer la ciudadanía de sus

---

9 Véase “Ejercer ciudadanía en Bolivia”, texto en el que se describe la exclusión fáctica de la condición ciudadana de una gran parte de la población en Bolivia, en el momento de la tramitación del documento de identidad (Wanderley en PNUD, Informe Nacional sobre Desarrollo Humano 2007, “El estado del Estado en Bolivia”).

representados, mientras éstos, para conseguirla, responden con expresiones manifiestas de clientelismo, sumisión y súplica. El caciquismo en el sistema de partidos y en los sindicatos paraestatales también responde a esa relación, siendo sostén de ella una cultura política basada en la dependencia personal y la prebenda y, a través de ella, en la manipulación de los intereses colectivos.

Dicho todo esto, la nacionalización de la cultura en Bolivia, o el proceso del mestizaje, ha sido objeto de una confluencia lenta, desigual y excluyente, por lo tanto inacabada e incompleta. Refleja tanto la fragmentación material y subjetiva de la sociedad como la ausencia de mediaciones que institucionalizan la igualdad de los sujetos, sustituidas por los vínculos personales. Al mismo tiempo, es objeto de la lánguida movilidad social que es producto de una estructura caracterizada por el acotado asalariamiento de la sociedad y, en consecuencia, de un consumo limitado, a observarse, a su vez, en el conservadurismo cultural que prevaleció largamente en la sociedad y cuya razón de ser ha sido, justamente, el letargo y la inacción de la premodernidad.

## **Entronque histórico y nuevas fuerzas mestizas**

La población boliviana llegó a ser predominantemente urbana recién a finales del siglo XX, con una diferencia de casi un siglo respecto a otros países de la región. En su caso, esta transformación fue resultado del empuje del campesinado-indígena que, en el contexto de las políticas democratizadoras de 1952 y, especialmente, de la reforma agraria de 1953, hizo posible su aspiración de convertirse en propietaria de la tierra y de su libertad, diarquía sobre la que se yergue la constitución del individuo moderno. Con este proceso se puso fin a la intermediación de la clase minero-terrateniente en las relaciones políticas, económicas y culturales sobre las que se erigió un sentido de bolivianidad, construido desde el concepto unilateral de la oligarquía.

A la par, comenzó a constituirse el entretejido que sustituiría esa intermediación, a partir de dos procesos complementarios. El primero, relativo al ascenso social que se desató en una parte del mundo campesino-indígena, alentado por la paulatina ocupación del mercado que lo condujo

triumfalmente, medio siglo después, como clase intermediaria, a actuar protagónicamente en las relaciones económicas, políticas y culturales en el país. Podría decirse, en ese sentido, que a medida que se diversificaban las estrategias de acceso al mercado, la ubicación histórica de quienes provienen del campesinado indígena varió en función del proceso de estructuración de la nación.<sup>10</sup> El segundo, relativo a las peculiaridades históricas en las que los procesos democratizadores, sociales, políticos y económicos tienen lugar en un país en el que las carencias institucionales siguen en pie, manteniéndose fértil el terreno para el patrimonialismo y para la persistencia de un frágil sentido del bien común. Veamos en qué sentido se dieron ambos procesos.

Como ha ocurrido históricamente, la democratización de la sociedad se enraizó en la posibilidad de los individuos de disponer de propiedad privada y libertad. En el mundo campesino-indígena en Bolivia, su sostén fue el acceso individual a la tierra en la zona andina del país, aparejado con una fuerte dosis de identificación territorial y étnica en torno al antiguo Kollasuyo, combinación sobre la que a partir de entonces se forjó su carácter, o “experiencia de status” (Lavaud, 1984). Sus miembros más exitosos buscaron situar sus aspiraciones clasistas protoburguesas en el lugar privilegiado de la intermediación política y la representación general, es decir, de la bolivianidad, en su caso, accediendo a la lengua nacional y preservando la originaria.

Aquella aspiración habría de tejerse en el marco del precario y tardío repertorio capitalista en Bolivia, con las particulares consecuencias que de ello se derivan. Una, asentada en un acendrado pragmatismo individual y colectivo para que aquellos objetivos históricos se materialicen, cuestión que en el proceso constitutivo de esta clase emergente la puso a disposición de toda alianza política, democrática o autoritaria, que le garantizara el acceso a los medios de poder. Un ejemplo de ello fue el Pacto Militar-Campesino sobre el que se encumbró el régimen autoritario en el país, desde principios de los años sesenta y por un periodo cercano a las dos décadas. Su influencia política abarcó especialmente a organizaciones campesinas de los valles y del altiplano, en la zona andina de Bolivia.

---

10 Un ejemplo de ello es la emergente intelectualidad aymara, en torno a la cual se configuró el discurso emancipatorio del katarismo, vigente desde finales de los años 70 (Salazar *et al.*, 2012).

En ese escenario se erigieron las intermediaciones necesarias para posibilitar una nueva relación entre Estado y sociedad, lo que, ante la ausencia de instituciones que representan la unicidad y uniformidad ciudadana, redituó la vigencia de los vínculos personales y la negociación de los derechos a cambio de la sumisión política, es decir, una forma de caciquismo colonial inserto en las relaciones entre campesino-indígenas y sus direcciones políticas y el Estado, estructuralmente debilitado. El sindicalismo campesino en los Andes fue el protagonista de esta nueva forma de intermediación, sujeta a la discrecionalidad de los liderazgos y sus intereses. Contó para ello con actores paraestatales con amplias capacidades sociales y culturales para mediar entre el mundo rural y el mundo urbano y para constituirse, por tanto, en portavoces que legitiman su autoridad por su mejor ubicación en la jerarquía mestizo-blanco/mestizo-indio, lo que, en contextos de efervescencia populista, conlleva más ventajas para quienes tienen mayor proximidad e identificación con los de más abajo.<sup>11</sup>

La otra consecuencia fue la crisis de la vida comunitaria en el mundo campesino-indígena y su escisión en grupos sociales diferenciados que hasta entonces se habían mantenido relativamente homogéneos. Aquello fue correlato de la individualización de la propiedad de la tierra y de la distinta proximidad hacia los mercados urbanos, con ventaja para quienes se ubicaron en las proximidades del eje La Paz-Oruro-Cochabamba-Santa Cruz, estratégica para el desarrollo del mercado interno en el país a partir de los años 50.<sup>12</sup> Este mercado fue paulatinamente objeto de la monopolización

---

11 El epicentro de este proceso tuvo lugar en los valles de Cochabamba, donde las luchas por la intermediación mercantil entre hacendados y pequeño propietarios campesinos, libres de la condición de la servidumbre, se intensificaron desde los años 30, dando lugar, entre los segundos, a la organización de sindicatos agrarios cuyos planteamientos de carácter individualista y pragmático antecedieron a los que cobraron vigencia a partir de la reforma agraria de 1953 (Larson, 1982; Dandler, 1969).

12 Un factor determinante para este proceso de desestructuración fue el ajuste estructural y la apertura del mercado de alimentos, que debilitó la dinámica agropecuaria local, especialmente del altiplano y los valles (Urioste *et al.*, 2007). Sin embargo, habrá que aceptar que fue en ese contexto que también cobraron cuerpo iniciativas individuales, algunas con mayor éxito que otras, especialmente las que se vincularon con actividades de intermediación comercial, como el transporte, gremio masivamente compuesto por aquellas clases en ascenso (Cortez, 2013). Aquellas iniciativas también se nutrieron de políticas de liberalización de las

laboriosa, persistente y sin lugar a dudas sacrificada de sectores provenientes del mundo campesino-indígena aymara y quechua, cuya energía y esfuerzo, para beneficio individual, se convirtió en el factor fundamental de la estructuración mestiza “desde abajo”, en los términos planteados en las primeras líneas de este artículo, es decir, en función de las equivalencias culturales que surgen al calor de las interacciones económicas, pero también de las desigualdades que éstas traen consigo.

En ese marco, la escisión indígena siguió el derrotero de quienes se ubicaron mejor en las relaciones de mercado, como productores y luego como intermediarios,<sup>13</sup> y de quienes accedieron al mismo tan solo como mano de obra. En el contexto boliviano esto último quiere decir trabajadores con baja o ninguna calificación laboral, localizados en los ambientes más ásperos e improductivos del mundo rural o, podría decirse, reducciones indígenas que son resultado del despliegue desigual de la economía de mercado. Sus referencias están especialmente situadas en economías de subsistencia y sin posibilidades de renovarse y donde prevalecen sistemas comunitarios como una estrategia para resistir la pobreza del medio y, además, son monolingües, en el sentido de que utilizan la lengua materna sin diversificarla. Podría decirse que son lugares, pues, que acogen la condición del “más indio”, como referente del inmovilismo social de su entorno económico.

Ahora bien, a pesar de ello, el contexto general en el que se produjo esta fundamental transformación para el país fue la eliminación de todo tipo de restricción estamental social, política y/o económica, que prevaleció hasta los años 50. Sin embargo, lo hizo en ausencia de una relación estable entre el nuevo Estado y la ciudadanía, que acogió a esa abrumadora mayoría cuantitativa conformada por el campesinado-indígena, liberado de la servidumbre. Entre otras cosas, aquella ausencia se sumó a la imposibilidad del país de darle soporte material a las promesas demo-

---

fronteras, designadas como “zonas francas”, en las que también se asentaron grupos sociales emergentes (Caro, 2013).

13 Se trata de grupos que además tienen más posibilidades para la diversificación, partiendo de la ampliación del trabajo manual hacia el trabajo intelectual, es decir, de ser campesinos a ser profesores, funcionarios de empresas públicas y privadas, y otros (véase Urioste *et al.*, 2007).

cratizadoras que trajo ese ensanchamiento de la base política boliviana. Sobre esa frágil estructura, el Estado surgido en 1952 tampoco pudo desarrollar instituciones democráticas, coherentes y extendidas, quedando en pie antiguos sistemas de exclusión y discriminación social, política y cultural, afectando a ciudadanos “de segunda” que provenían, justamente, de aquella mayoría.

Las contradicciones que surgieron en ese escenario fueron producto de un orden inconsistente que alienta la libertad política pero no la igualdad social. Y, tan importante como ello, donde, por la precariedad estructural del aparato económico productivo los bienes son históricamente escasos, la transición de la sociedad agraria hacia la sociedad urbana sigue pasos inerciales, el Estado no se ha totalizado institucionalmente y los sistemas redistributivos siguen la lógica del interés patrimonial y corporativo. Frente a la precariedad del aparato productivo, todo eso quiere decir que esa masa laboral disponible y liberada por la modernidad no será recibida por el mercado de trabajo, a no ser temporalmente, situación que influirá drásticamente en la circulación campo-ciudad de la que son protagonistas y, por ende, en el lento proceso de urbanización en el país durante el largo siglo XX.

El Estado surgido en 1952 no tuvo la capacidad para enfrentar y menos resolver esos problemas. Sustentado en posturas nacionalistas, el gobierno que capitalizó la revolución obrera y campesina que dio lugar a las transformaciones democráticas mencionadas puso en práctica un programa económico basado en la estatización de recursos mineros, con la que se esperaba generar un proceso de diversificación económica para el país y su industrialización (modelo de desarrollo basado en la sustitución de importaciones) y, con ello, garantizar la redistribución y el ascenso social por vía del trabajo asalariado. Como es previsible en países atrasados que no cuentan con capital para asumir con autonomía la gestión de sus recursos naturales, el programa acuñado por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) duró lo que la emocionalidad antimperialista suele hacerlo, para capitular, en breve tiempo, frente a los intereses extranjeros expresados en el proceso restaurador iniciado en 1964. Los gobiernos militares autoritarios secundaron con rigor ese proceso, respaldados por clases medias y dirigencias gremiales paraestatales.

---

El escenario que propició este hecho se debió al bajo desempeño productivo de los centros mineros y, por contrapartida, en la ampliación del aparato burocrático estatal, relación que terminó por dejar nuevamente en la inercia a la economía nacional, a merced del ciclo de alza y caída de los precios internacionales del estaño y sin iniciativas enfocadas hacia la producción. Complementariamente, la práctica política del MNR y de los gobiernos militares sucedáneos estuvo atravesado por relaciones clientelares y corporativas que privilegiaron formas de ciudadanía desde arriba, centradas en favorecer a sus cuadros dirigenciales. Junto a ello instrumentalizaron el discurso político nacionalista para producir reconocimientos simbólicos entre gobernantes y gobernados.<sup>14</sup>

No fue ese, pues, el mejor escenario para garantizar la movilidad y el ascenso social de ese enorme contingente de nuevos ciudadanos que asomaron a la vida política para reivindicarse a sí mismos como iguales a los otros. A la postre, los años 80 fueron testigo del colapso definitivo de ese proyecto, con el conocido decreto supremo 21060, último acto del Estado de 1952, que llevó a la desocupación sin retorno a un gran contingente de trabajadores mineros y cerró las puertas, definitivamente, para que el grueso del campesinado-indígena se integrara como cuerpo asalariado al mundo moderno.

En ese contexto las políticas de inclusión a partir de los años 90 incorporaron acciones redistributivas exentas del soporte del asalariamiento, tarea que en la actualidad trasciende al gobierno del Movimiento al Socialismo (MAS), pero con sus propias variables contextuales que es necesario considerar.<sup>15</sup>

Una de ellas es la identificación del mundo campesino-indígena y urbano-popular con el presidente Evo Morales, lo que, por el origen de éste, reafirma un lazo de hermanamiento entre pares, asociado a valores étnico-

---

14 En un primer momento con una fuerte dosis de confrontación contra el imperialismo norteamericano y, en un segundo momento, contra la ideología "foránea" del comunismo.

15 En los años 90, una política redistributiva que tenía como objetivo el desarrollo local fue la Ley Participación Popular. Junto a esto, se promovieron políticas de bonificación para personas adultas mayores, que persisten en el gobierno del MAS, extendiéndose, además, a escolares y mujeres embarazadas.

culturales. Dos consecuencias se derivan de ello. La primera, asociada a la presunción de que esta cercanía no requiere de mediaciones institucionales para darle consistencia a la relación entre Estado y sociedad, lo que concluye en esquemas corporativos de gobierno, en este caso, alentados por la idea de que el MAS, es decir, el Presidente representa a los movimientos sociales y éstos a los sectores excluidos por el neoliberalismo y la colonización.

La otra, vinculada a la fórmula clásica del nacionalismo, según la cual la identificación étnica prevalece sobre las desigualdades sociales y se convierte en un soporte para enfrentarlas por vía de sistemas redistributivos que llevan implícita la idea de ser producto de un acto personal y directo del que las otorga, en este caso, el Presidente. En breve, todo apunta a reeditar los fenómenos del clientelismo político, pero esta vez de “hermano” a “hermano”. De manera reduccionista es a ello que suele llamarse “descolonización” y “proceso de cambio”.

En este escenario, Bolivia asiste a un proceso en el que convergen de manera ambigua factores políticos como sociológicos. Son resultado de las fuerzas políticas, sociales y culturales desatadas en 1952, en el marco de la igualdad/desigualdad de mercado que, en la actualidad, se expresa en al menos tres componentes sociales y políticos derivados de la mayoría cuantitativa emergente en ese proceso:

- Uno, vinculado a una burguesía de origen aymara y quechua, situada en el campo de las intermediaciones comerciales de amplia escala en el país y, por ello, con gran capacidad para nacionalizarse territorialmente, lo que quiere decir, producir mestizaje (o sujeto nacional) a partir de su predominio. Se beneficia, además, de la ausencia de estatalidad, porque sus procesos de acumulación se dan en la ilegalidad, por ejemplo vinculados al contrabando;
- Otro, vinculado a grupos de poder político que surgen de la intermediación de las organizaciones gremiales que ingresaron al aparato burocrático del Estado. Allí encontraron la posibilidad de su movilidad social al convertirse excepcionalmente en funcionarios asalariados, plataforma que garantiza su mestizaje. Pero también al actuar política y discursivamente en aras de la representación general, bajo nociones

nacionalistas y antimperialistas.<sup>16</sup> Actualmente están especialmente vinculados a los dirigentes de los sectores campesino-indígenas productores de coca de los valles de Cochabamba.

- El último, vinculado a sectores urbano-populares y campesino-indígenas, con escasas posibilidades de movilidad social, por ende, anclados, en el caso de los primeros, a una cultura global que sin embargo les es inaccesible por los grados de empobrecimiento que soportan y en los que también sucumbe su autonomía individual; y, en el caso de los segundos, arraigados a su condición “más india”, es decir, con menores recursos culturales para la movilidad social, por lo tanto proclives a la dádiva política y, al mismo tiempo, con un alto grado de identificación étnica con el Presidente.

En todos los casos, la propiedad de la tierra y la libertad individual es la base histórica de sus aspiraciones de inclusión social, aunque con dosis de amplia desigualdad que, sin embargo, tiende a eclipsarse por la impronta ideológica del nacionalismo en Bolivia que ha marcado permanentemente a la izquierda, en sus diferentes vertientes. Eso es algo que puede atribuirse a la “vacancia ideológica” a la que alude Zavaleta, al establecer que en países como Bolivia la transición rural-urbana no ha estado mediada por el asalariamiento, situación que encalla en interpretaciones que, por las debilidades de la subsunción real, privilegian la visibilidad de la posición nacional y/o étnica y no de clase, aunque, por otro lado, ambas se sobrepongan, anuden y descompongan en el marco de la complejidad capitalista y abigarrada de la sociedad boliviana.

Bajo ese esquema, el núcleo de legitimación que ostenta el modelo nacionalista surge del Estado-nación como administrador del excedente. Cuando esto se produce, el ánimo político de la sociedad adquiere un tono de comunión paraestatal, disolviéndose la distancia entre ella y el Estado, lo que adquiere una connotación específica cuando el administrador tiene, además, las cualidades étnicas que predominan en esa sociedad. Ese es

---

16 El MAS hizo importantes concesiones políticas a favor de clases medias y élites tradicionales, para garantizar su legitimidad como representante general.

el caso de Evo Morales al que, por cierto, le es favorable el auge de los precios de los recursos naturales que soporta el actual sistema rentista de redistribución y que ha posibilitado, coyunturalmente, un proceso de movilidad social para sectores tradicionalmente inertes. Sin embargo, es poco previsible que este modelo tenga posibilidades de mantenerse, lo que induce a vislumbrar, otra vez, importantes grados de discontinuidad e incertidumbre social y política, especialmente para los grupos que no han atravesado la frontera de la diversificación económica y cultural o, si lo han hecho, verán estancadas sus expectativas de ascenso social cuando se produzca la caída del mercado internacional de materias primas. No debe olvidarse, en ese contexto, que aún con el proceso de cambio, las energías laborales de la población boliviana se dirigen sobre todo al autoempleo, precario y sin valor agregado (Wanderley, 2009).

## Nuevo Estado mestizo y plurinacionalidad

El año 1990 Bolivia asistió a un hecho histórico que puso a la sociedad y al Estado frente a una realidad escasamente advertida hasta entonces. Cientos de miles de indígenas de los pueblos de tierras bajas, ubicados en la Amazonía del país, arribaron a la ciudad de La Paz para proclamar su pertenencia al país, después de atravesar, caminando, más de 600 kilómetros. Esta experiencia se redituó otras tantas veces durante las dos décadas que separan a ese momento del presente. Las dos últimas veces fueron objeto de la represión estatal, en manos del gobierno del MAS.<sup>17</sup> Veamos lo que ello significa en el marco del análisis propuesto.

Tres cualidades son determinantes en la identidad de estos pueblos. En primer lugar, una buena parte de ellos devino en cultura, expresión histórica de la sedentarización, al ser atraídos a las misiones jesuíticas que llegaron a sus territorios en el siglo XVI y los evangelizaron, inculcándoles además el

---

17 Sobre la represión de la VIII Marcha Indígena véase el “Informe defensorial respecto a la violación de los Derechos Humanos en la marcha indígena”, de la Defensoría del Pueblo, La Paz, noviembre de 2011. Sobre la marcha indígena: *Marcha indígena por el TIPNIS. La lucha en defensa de los territorios*. Fundación Tierra, 2012.

uso común del idioma castellano, nacionalizándolos prematuramente. Este vínculo implantó en ellos un sentido profundo de comunidad, enlazados por la fe católica y, consecuentemente, formados en la docilidad de sus prácticas.<sup>18</sup>

En segundo lugar, se trata de pueblos que ocupan espacios cuyo interés económico tuvo cierto auge a principios del siglo XX (con la explotación de la goma) para eclipsarse luego, durante casi un siglo. Por la dificultad del terreno y su escaso crecimiento demográfico, tampoco fue apetecido por la expansión capitalista, ni antes ni después de 1952. No concentró fuerzas sociales proclives, pues, a la disputa de mercados, como ocurrió en la zona andina de Bolivia. En ese escenario, son pueblos que se mantuvieron en un estado de relativo aislamiento respecto a la dinámica social, política y económica que ocurría en el país, lo que quiere decir, conservaron un sistema de vida natural sin los sobresaltos que trajeron los cambios que se produjeron en la sociedad boliviana durante el siglo XX.

En tercer lugar, se trata de pueblos que para reproducir su forma de vida requieren de un espacio territorial extenso, en clara alusión a la actividad recolectora a la que siguen siendo proclives, como síntoma de la persistencia de la vida natural en el país. Los territorios en los que viven fueron declarados de propiedad y gestión colectiva en pleno auge del neoliberalismo, ratificándose en la Constitución Política del Estado aprobada en 2009 –en plena hegemonía política del MAS– como resultado de los derechos a la diversidad que la sociedad comenzó a atesorar cuando colapsó la relación capital/trabajo y, con ello, entraron en crisis las formas de solidaridad derivadas del Estado de Bienestar alrededor de todo el mundo y se abrió un nuevo cauce reflexivo sobre las consecuencias destructivas de la modernización capitalista contra la vida humana. En ese contexto, los pueblos indígenas de tierras bajas se han convertido en un paradigma de la preservación de la vida natural y, por ende, en un referente político postcapitalista. Complementariamente, entonces, han sumado a su haber un rasgo cualitativo de alto contenido universalista.

---

18 Otra parte pasó recientemente del nomadismo a la experiencia del asentamiento agrícola primario, cuya escala, como en los anteriores casos, no supera las condiciones de la subsistencia.

Sumadas esas cualidades, el resultado son pueblos que, a pesar de su reducida presencia demográfica, actualmente son propietarios y gestores colectivos de extensos territorios, en varios casos nominados por el Estado como parques de reserva natural. Con esas características comenzaron a demandar en los años 90 su pertenencia a la sociedad boliviana, habida cuenta de las amenazas que los rodearon históricamente, encarnadas en fuerzas feudales que persisten en la zona y para las cuales la debilidad del Estado en estas zonas favorece la arbitrariedad y violencia practicada contra ellos.

En ese marco, podría decirse entonces que estos pueblos se hicieron eco de la eliminación de la servidumbre, ocurrida en los Andes en los años 50, para hacerla parte constitutiva de su libertad ciudadana. Sin embargo, al mismo tiempo ejercen el derecho colectivo de la propiedad de sus territorios, lo que, siguiendo con la matriz explicativa, los hace disímiles de las fuerzas económicas que surgieron en la zona andina del país, donde se asentó la diarquía propiedad privada y libertad como soporte de su disputa por la intermediación en el mercado y, hoy, su dominio en buena parte del territorio nacional.

En el marco de esa confluencia tienen lugar nuevas contradicciones sociales y políticas en el país, en circunstancias en las que grupos ascendentes, especialmente de origen andino, están en pos de construir una nueva representación de la bolivianidad, es decir, de la condición mestiza, por el lugar privilegiado que ocupan en su actual estructuración. Para hacerlo, intentan eliminar todo obstáculo que se oponga a ello, incluyendo a sus otrora aliados políticos y culturales que, sin embargo, no son afines a su condición social, es decir, son más indios. O que, según el punto de vista de este nuevo horizonte hegemónico, requieren de políticas de integración para mimetizarse bajo el esquema racionalizador del nuevo Estado.

En el área rural en Bolivia, un retrato vivo de estas contradicciones es la que existe entre organizaciones sustentadas en esquemas sindicales, como la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), y organizaciones sustentadas en esquemas de autogobierno comunitario, como la Confederación Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB). Convergen, en una, intereses de los pequeños propietarios campesinos, alentados por sus anhelos de movilidad social y de los que también tributan

grupos que, como resultado de la presión demográfica en el altiplano y los valles, han emprendido la búsqueda de nuevas tierras para colonizarlas, en el oriente amazónico del país. En otra, conceptos ligados al territorio, administrado colectivamente por grupos indígenas de tierras bajas y que además de ello tributan de un rasgo histórico tan relevante como éste, que es el de sostener una relación no utilitarista con el medio ambiente y, por ende, no haber producido necesidades de consumo sino las que amerita una existencia todavía fuertemente arraigada en los valores de la sociedad agraria y natural.<sup>19</sup>

El modo cómo plantea el gobierno del MAS esta contradicción se reduce a la relación cuantitativa entre mayorías y minorías. Como referente político, esa diferencia le es muy cara al nuevo nacionalismo de Estado, que también se nutre del populismo de masas. En ese sentido, la apuesta del gobierno del MAS pasa por amparar, sin restricciones, la vocación expansiva de los pequeño propietarios y, al hacerlo, amparar la vocación expansiva del mercado. En el fondo, expresa un propósito democratizador que, en aras del libre cambio, contrasta con las prácticas excluyentes que han prevalecido en el país. Sin embargo, expresa también los límites del modelo que propagó el concepto del Estado plurinacional, que no ha logrado sustraerse de la dinámica de las fuerzas mercantiles o que más bien las induce para apuntalarse en el cuerpo de los intereses corporativos a los que representa.

Este apuntalamiento se produce en polos de crecimiento que ofrecen mayores perspectivas para la acumulación, lo que en el ámbito rural quiere decir zonas que ofrecen réditos económico-productivos. Como en otros contextos históricos (Harris *et al.*, 1987), en esos casos se vienen configurando “campos de fuerza” y condiciones desiguales que presionan de manera diferenciada sobre los espacios económicos y producen nuevos centros administrativos y particulares interconexiones o “efectos de arrastre” con la economía nacional y global.<sup>20</sup> Estos no están ausentes de acciones políticas deliberadas que se producen en el seno de un Estado que, por un lado, ha apostado por el modelo extractivista como mecanismo de acumulación

---

19 Véase la diferencia entre indígenas y campesinos según Roger Cortez, 2012.

20 Assadourian elaboró un marco totalizador que estudia la expansión mercantil, la coerción estatal y la ideología como partes integrales de la formación social colonial (véase Harris *et al.*, 1987).

general, esta vez orientado hacia los recursos naturales de tierras bajas; por otro, ratificando el carácter corporativo de un Estado que, a su vez, es particularmente proclive a los intereses de los productores de la hoja de coca, hoy embarcados en la ampliación de su frontera agrícola tendiente a cercar a los pueblos indígenas del oriente. En la correlación de fuerzas, una desventaja sociológica fundamental se cierne sobre estos últimos: a pesar de su cualidad universalista, su vulnerabilidad demográfica puede ser crucial para su derrota, en un contexto en el que la mayoría numérica es un activo de la hegemonía nacionalista.

Con esos referentes, la ofensiva del Estado boliviano, a través del cual actúan los agentes económicos (Rivera, 1978), se ha articulado discursivamente en la voz de la dirigencia paraestatal campesina y el gobierno del MAS. Una referencia es crucial en este contexto: la construcción de una carretera, que atravesaría el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS), alentada tanto por el gobierno para favorecer la integración nacional, como por los sectores campesinos productores de coca, aliados a la CSUTCB, que reclaman su derecho individual a la tierra. Entre medio el discurso oficial ha hecho derroche de los conceptos de “integración nacional”, “civilización” y “racionalidad”, todos los cuales retratan la recomposición de las relaciones de dominación en el país y el desdén por los de más abajo, a los que se busca, como otrora, exponerlos a las condiciones adversas de un mercado laboral precario, en manos de pequeños propietarios cuyo principio rector es la acumulación *a cualquier precio*.<sup>21</sup>

En su peor versión, esto se tradujo en la invocación oficial a los campesinos cocaleros para que “enamoren” a las mujeres de los pueblos indígenas de tierras bajas, las “más indias”, para convencerlas de las ventajas del proyecto carretero, refrendando con ello los episodios más oscuros de la violencia colonial. Las prácticas en torno a ese propósito, y esos métodos, tienden a adquirir una realidad inocultable.<sup>22</sup>

---

21 Para ello, el MAS recreó alianzas con sectores conservadores del oriente, que buscan preservar sus intereses en torno al latifundio.

22 Véase la reciente denuncia de mujeres indígenas de la comunidad tacana El Retorno (norte de Bolivia), sobre los abusos sexuales y físicos que sufrieron en manos de enviados por barraqueros y terratenientes, en julio de 2013.

## Bibliografía

- Assadourian, Carlos  
1989 “Introducción” en *La participación indígena en los mercados surandinos*, Cochabamba: CERES.
- Barragán, Rossana  
1992 “Entre polleras, lliqllas y ñañacas. Los mestizos y la emergencia de la Tercera República” en Arze, Barragán, Escobari y Medinaceli (comps.), *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes*, II Congreso Internacional de Etnohistoria. Coroico. HISBOL/IFEA/SBH/ASUR. La Paz.
- Cadena, Marisol de la  
1991 “Las mujeres son más indias: Etnicidad y género en una comunidad del Cusco” en *Estudios y Debates*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Canessa, Andrew  
2006 *Minas, mote y muñecas. Identidades e indigeneidades en Larecaja*, La Paz: Editorial Mama Huaco.
- Carlo, Carol  
2013 “Grupos económicos en el comercio de importaciones: Cobija, migración y zona franca” en *Tinkazos, revista boliviana de Ciencias Sociales*, N° 33. La Paz: PIEB.
- Condarco, Ramiro  
1982 *Zárate, el temible Willka. Historia de la rebelión indígena de 1899 en la República de Bolivia*, La Paz.
- Cortez, Roger  
2013 “Diálogo: Nuevos sujetos y actores sociales bolivianos a inicios del siglo XXI, sus redes y apuestas” en *Tinkazos, revista boliviana de Ciencias Sociales*, N° 33. La Paz: PIEB.
- 2012 “Sujetos y autonomías en transición estatal”, Working Paper N° 2. Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria (FBDM) y Fundación Friedrich Ebert Stiftung (FES), La Paz.
- Dandler, Jorge  
1969 *El sindicalismo campesino en Bolivia*. Instituto Indigenista Interamericano. Serie Antropología Social, 11. México.

- Defensoría del Pueblo  
 2011 “Informe defensorial respecto a la violación de los Derechos Humanos en la marcha indígena”, La Paz.
- Fundación Tierra  
 2012 *Marcha indígena por el TIPNIS. La lucha en defensa de los territorios*, La Paz: Comunicaciones El País S.A.
- Gellner, Ernest  
 1989 *Naciones y nacionalismo*, México: Alianza Editorial y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Harris, Olivia; Larson, Brooke; Tandeter, Enrique (comps.)  
 “Introducción” en *La participación indígena en los mercados surandinos*, La Paz: CERES.
- Medeiros, Carmen *et al.*  
 2013 “Ensanchando los intersticios. Institucionalidades y estrategias económicas del comercio popular” en *Tinkazos, revista boliviana de Ciencias Sociales*, N° 33. La Paz: PIEB.
- Larson, Brooke  
 1982 *Explotación agraria y resistencia campesina en Cochabamba*, Cochabamba: CERES.
- Lavaud, Jean Pierre  
 1984 “Los campesinos frente al Estado” en Dandler y Calderón (comp.) *Bolivia: la fuerza histórica del campesinado*, Cochabamba: UNRISD/CERES.
- Platt, Tristán  
 1982 *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el Norte de Potosí*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Rivera, Silvia  
 1996 “En defensa de mi hipótesis sobre el mestizaje colonial andino” en *Mestizaje, Ilusiones y Realidades*. Serie Seminarios sobre la realidad social boliviana. Museo Nacional de Etnografía y Folklore, La Paz.
- 1993 “La raíz: colonizados y colonizadores” en Rivera C., Silvia; Barrios, Raúl (comps.). *Violencias encubiertas en Bolivia*, vol. 1. Cultura y Política, La Paz: CIPCA y Aruwiyiri.

- 1978 “La expansión del latifundio en el altiplano boliviano: elementos para la caracterización de una oligarquía regional en *Avances*, N° 1. La Paz: Órgano del Centro Boliviano de Estudios Históricos y Sociales.
- Salazar, Cecilia *et al.*
- 2012 *Intelectuales aymaras y nuevas mayorías mestizas. Una perspectiva post 1952*, La Paz: PIEB.
- Simmel, Georg
- 1998 [1903] “Las grandes urbes y la vida del espíritu” en *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona: Ediciones Península.
- Soares, Alice
- 2011 “Pluralismo, cohesión social y ciudadanía en la modernidad: una reflexión desde la sociedad boliviana” en Wanderley, Fernanda (coord.) *El desarrollo en cuestión. Reflexiones desde América Latina*, La Paz: CIDES/OXFAM.
- Stern, Steve
- 1987 “La variedad y ambigüedad de la intervención indígena andina en los mercados coloniales europeos: apuntes metodológicos” en Harris *et al.* (comps.) *La participación indígena en los mercados surandinos*, La Paz: CERES.
- Urioste, Miguel; Barragán, Rossana; Colque, Gonzalo
- 2007 *Los nietos de la Reforma Agraria. Tierra y comunidad en el altiplano de Bolivia*, La Paz: CIPCA/Fundación TIERRA.
- Wanderley, Fernanda
- 2009 *Crecimiento, empleo y bienestar social. ¿Por qué Bolivia es tan desigual?* Colección 25 Aniversario, La Paz: CIDES-UMSA/Plural.
- 2007 “Ejercer ciudadanía en Bolivia” en *Informe Nacional sobre Desarrollo Humano 2007. El estado del Estado en Bolivia*, La Paz: PNUD.
- Zavaleta, René
- 1990 “Notas sobre la cuestión nacional en América Latina” en *El estado en América Latina*, La Paz: Los Amigos del Libro.

## **II. Identidades y representaciones políticas**



# Oposiciones, contrastes y armonías. Análisis del devenir del concepto de mestizaje en la obra de Silvia Rivera<sup>1</sup>

*Oppositions, contrasts and harmonies.  
Analysis of the evolution of the concept of mestizaje  
in the work of Silvia Rivera*

Luis Claros<sup>2</sup>

## Resumen

*En términos generales este trabajo es un ensayo de análisis discursivo y conceptual. Comenzamos estudiando la denominada hipótesis del mestizaje colonial andino propuesta por Silvia Rivera, en la cual el colonialismo interno funciona como el escenario estructurante de las diversas identidades mestizas. Esta conceptualización del mestizaje se opone a las miradas complacientes que ven al mestizo como la encarnación de un nuevo ser homogéneo y, por el contrario, complejiza el concepto de mestizaje mostrando las diversas gradaciones jerárquicamente ordenadas que lo constituyen. Analizamos cuáles son las condiciones discursivas que permiten generar dicho marco explicativo, mostrando que cierto tipo de esencialismo identitario parece inerradicable. Finalmente mostramos cómo una nueva concepción sobre el mestizaje, denominado ch'ixi, emerge a partir de los dilemas abiertos ya al nivel de las condiciones discursivas que posibilitan la intelección de identidades. La nueva mirada de Rivera es parte de un desplazamiento desde marcos más pesimistas y relacionales a escenarios más optimistas y sustanciales.*

**Palabras clave:** *mestizaje colonial andino, ch'ixi, colonialismo interno, pigmentocracia, antagonismo, esencialismo identitario.*

- 1 Este trabajo es parte de una investigación en curso titulada *El mestizaje en el pensamiento boliviano contemporáneo*, que se desarrolla en el marco de las investigaciones extracurriculares del Instituto de Investigaciones Sociológicas (IDIS).
- 2 Filósofo y economista por la UMSA y máster en Filosofía y Ciencia Política por el CIDES-UMSA. Actualmente es coordinador de la Maestría en Filosofía y Ciencia Política del CIDES. luisclaros1981@yahoo.com

**Abstract**

*This article is a review of speech and conceptual analysis. We begin by studying the so-called Andean colonial miscegenation hypothesis proposed by Silvia Rivera, in which internal colonialism functions as a structural stage for diverse mestizo identities. This conceptualization of mestizaje opposes the complacent mestizo views that sees it as the embodiment of a new homogeneous being, and on the contrary, complicates the concept of the mestizo by showing the various hierarchically ordered shades that constitute it. We analyze the conditions that can generate such a discursive explanatory framework, showing that certain types of essentialism identity appear to be ineradicable. Finally, it shows how a new conception of mestizo, called ch'ixi, emerges from open dilemmas at a level of discursive conditions that enable the intellectualization of identities. Rivera's new approach is part of a shift from pessimistic and relational frameworks to optimistic and substantial scenarios.*

**Keywords:** *Andean colonial mestizo, ch'ixi, internal colonialism, pigmentocracy, antagonism, essentialism identity.*

Los debates en torno a la heterogeneidad cultural han marcado la agenda de las investigaciones de las ciencias sociales en Bolivia, especialmente a partir de la irrupción en el escenario intelectual de investigadores auto identificados con el mundo aymara. Dentro de este escenario, los aportes de Silvia Rivera han mostrado una agudeza y fecundidad analítica que han hecho de sus trabajos puntos de referencia ineludibles en el debate boliviano y latinoamericano sobre el colonialismo interno y el mestizaje. Rivera planteó una hipótesis inicial señalando que, en el contexto del colonialismo interno, el mestizaje no implica la creación de un nuevo ser fruto de la mezcla, sino toda una gradación de desprecios escalonados que circulan desde el polo ocupado por el sujeto blanco hasta el polo ocupado por el sujeto indio. De esta forma el mestizaje –denominado colonial– adquiere una complejidad opuesta a un tipo de reduccionismo que concibe a la creación del ser mestizo como una erradicación de los conflictos suscitados alrededor de las fronteras étnico-culturales. En la teorización de Rivera el hecho colonial es el marco estructurante de las formas sociales contemporáneas, y el mestizaje es pensado como un concepto que condensa en sí toda la estructuración jerárquica que ordena las diferencias en función de los elementos culturales.

A continuación procuraremos analizar los hilos argumentativos que componen esta visión sobre el mestizaje, así como los presupuestos y los desplazamientos operados en la argumentación de Rivera en los últimos veinte años. Al analizar estas argumentaciones no nos limitamos a presentar las elaboraciones teóricas de un autor en particular, sino que dada la riqueza y potencia de los trabajos de Rivera, el análisis de los mismos nos permiten indagar las condiciones, límites y potencialidades de los esfuerzos de toda una época para transgredirse a sí misma.

### **Contradicciones no coetáneas y configuraciones identitarias**

La concepción de colonialismo interno desarrollada por Rivera incorpora los conceptos *contradicciones no coetáneas* y *contradicciones diacrónicas*, ambos tomados de Ernst Bloch.<sup>3</sup> Estos conceptos designan la permanencia de componentes de épocas precapitalistas en la fase propiamente capitalista, lo cual implica la coexistencia de estructuras y superestructuras sociales pertenecientes a diferentes estadios de desarrollo. Tal como señala Bloch, esta coexistencia significa que se dan “supervivencias de un ser económico y de una conciencia más antiguos”.<sup>4</sup> En estos escenarios, el capitalismo no habría logrado totalizar la sociedad, por tanto, no habría producido una estructura sincrónica, dejando espacio a la irrupción de contradicciones provenientes de una temporalidad externa a la *ratio* capitalista.

Esta especie de “pasado no asimilado”,<sup>5</sup> esta suerte de contradicciones no resueltas atraviesan el tiempo –de ahí su diacronía– y pueden estallar en la contemporaneidad. Su estallido no implicaría un salto que supere a las contradicciones inherentes al capitalismo, por el contrario, para Bloch, dichas contradicciones son reaccionarias en la medida en que pueden encubrir a las contradicciones propias del modo capitalista de producción, postergando de esta manera su resolución revolucionaria. Sin embargo, la

---

3 Bloch, Ernst. “Efectos políticos del desarrollo desigual” en Lenk, Kurt (comp.) *El concepto de ideología*, Buenos Aires: Amorrortu, 1971.

4 *Ibid.*, p.110.

5 *Ibid.*, p.112.

posibilidad de sumar el conflicto propio a las contradicciones diacrónicas y su resolución al quehacer de las fuerzas progresivas está abierta y depende de la capacidad de las fuerzas revolucionarias para lograr la hegemonización de las potencias incubadas en la contradicción diacrónica, las cuales al margen de la dirección revolucionaria estallarían como violencia reaccionaria.

Como se puede apreciar, el concepto de contradicciones no coetáneas y diacrónicas implica pensar en una sociedad heterogénea. La forma particular en que dicha heterogeneidad es pensada por Rivera conduce a la elaboración del concepto de *colonialismo interno*. La conceptualización de la situación de colonialismo interno fue elaborándose desde mediados de la década de 1960 en los trabajos de autores como Fausto Reinaga y Pablo González Casanova.

El primero señala la existencia de “dos sociedades superpuestas”<sup>6</sup> que coexisten bajo relaciones de dominación; el criterio de diferenciación de tales sociedades pasa por la divergencia étnico-cultural y nos remite al hecho colonial como el momento constitutivo en el cual se establece la relación entre dichas sociedades. La distinción hecha por Reinaga reviste la siguiente forma: “En Bolivia hay dos Bolivias. Una Bolivia mestiza europeizada y otra Bolivia kolla-autóctona”.<sup>7</sup> Esta distinción muestra una fractura inherente y esencial a la configuración de los estados-nación constituidos en territorios colonizados.

Por su parte, González Casanova también construye el concepto de colonialismo interno para designar una situación en la cual existe “una estructura de relaciones sociales de dominio y explotación entre grupos culturales heterogéneos, distintos”.<sup>8</sup> El establecimiento de esta relación nos remite –al igual que en Reinaga– al tiempo de la conquista. Este encuentro entre dos grupos culturales diferentes que se superponen y relacionan de forma conflictiva produciría una situación que perviviría más allá del tiempo de su creación y se empeñaría por coexistir con las formas contemporáneas del ordenamiento social. En este sentido, el término colonialismo interno

---

6 Reinaga, Fausto. *La revolución india*, La Paz: Fundación Amaútica “Fausto Reinaga”, 2001, p.184.

7 *Ibid.*, p.174.

8 González Casanova, Pablo. *La sociología de la explotación*, Buenos Aires: CLACSO, 2006, p.197.

designa una situación en la cual la contradicción constituida en los tiempos coloniales sigue siendo parte del orden social instituido después de las formaciones de los nuevos estados nacionales. Tal como lo define Rivera, el colonialismo interno es un:

conjunto de contradicciones diacrónicas de diversa profundidad que emergen a la superficie de la contemporaneidad, y cruzan, por lo tanto, las esferas coetáneas de los modos de producción, los sistemas político-estatales y las ideologías ancladas en la homogeneidad cultural.<sup>9</sup>

El momento colonial o, como lo llama Rivera, el ciclo colonial constituye el estrato más profundo donde se constituyen aquellas contradicciones que atraviesan el tiempo y se instalan en el presente. El desplazamiento que introduce Rivera en las argumentaciones más clásicas del colonialismo interno y del desarrollo desigual consiste en que las contradicciones propias del ciclo colonial no son un residuo que paulatinamente puede superarse con el transcurso del tiempo, sino que cumplen una función fundamental en las sociedades contemporáneas. Las mentalidades y prácticas sociales formadas en el ciclo colonial estructuran y dan forma a la sociedad presente, en este sentido, puede decirse que operan como fundamento organizativo de la sociedad actual. En el ciclo colonial el criterio que definía el clivaje social era el referido a los atributos étnico-culturales, por tanto, serán los conflictos ligados a la etnicidad los que funcionen como marco estructurante sobre el cual se irán acomodando los desarrollos subsiguientes, incluido –como veremos más adelante– el mestizaje.

El clivaje social y las contradicciones que éste conlleva se conforman a partir de una oposición fundamental articulada de manera jerárquica. En la conquista se encuentran y se asumen como radicalmente diferentes las culturas nativas y los conquistadores representantes y portadores de la cultura occidental. La propia definición de culturas nativas en tanto unidad diferenciada adquiere sentido solo en contraposición a lo que sería la cultura occidental, de igual forma, la idea de lo occidental en tanto unidad

---

9 Rivera, Silvia. *Violencias encubiertas en Bolivia. Cultura y política*, La Paz: CIPCA/Aruwiyiri, 1993, p.30.

solo adquiere significación por oposición a las culturas nativas. Aquí se pone en evidencia que el hecho colonial no solo implica un encuentro entre dos culturas diferentes, sino que es el acto mismo del “encuentro” el que configura identidades. Tal como señala Rivera:

En esta dialéctica de oposición entre invasores e invadidos, se sitúa uno de los principales mecanismos de formación y transformación de las identidades en un país como el nuestro. Como se verá más adelante, las identidades étnicas plurales que cobijó el Estado multiétnico del Tawantinsuyu, fueron sometidas a un tenaz proceso de homogeneización que creó nuevas identidades: *indio*, o incluso *aymara* y *qhichwa* son identidades que podríamos llamar coloniales, pues llevan ya la huella de la estereotipación racial, la intolerancia cultural y el esfuerzo de “colonización de las almas”.<sup>10</sup>

Los criterios de diferenciación que hacían imposible pensar en la existencia de “una” cultura nativa como un todo homogéneo, los conflictos entre las diversas formaciones identitarias en Europa que resquebrajaban la idea de “una” cultura occidental clara y definida, son secundarizados a tal punto por la dialéctica de oposición entre invasores e invadidos, que un nuevo criterio de diferenciación se erige como primordial y se naturaliza ante los sentidos. Estas nuevas identidades generan unos reagrupamientos que condenan al anonimato colectivo a una multiplicidad de pueblos e identidades. Las nuevas identidades y la relación jerárquica que establecen entre sí, la cual se basa en la diferenciación étnica-cultural, conformarán el eje articulador del ordenamiento social desde los tiempos de la colonia hasta los actuales.

Como se puede ver, el análisis de Rivera enfatiza el carácter estructurante del colonialismo interno, el cual actuaría de tal manera que los ideales modernos que expanden la idea de que todos los seres humanos son iguales por naturaleza adquirirán una forma particular en las nuevas repúblicas. Lejos de desestructurar las jerarquías basadas en el criterio étnico-cultural establecidas en el ciclo colonial, el impulso igualitario reforzará la jerarquía al generar una imagen de *ciudadano* en la cual no tienen cabida los rasgos

---

10 *Ibíd.*, p.35.

étnico-culturales de los pueblos indígenas. La figura del ciudadano se hace a imagen y semejanza de los rasgos dominantes de la llamada cultura occidental: el ciudadano es pensado como sujeto propietario existente al margen de lazos corporativos. Para ser considerado un igual en tanto ciudadano, es necesario dejar de ser un indio. Si en el ciclo colonial los pueblos indígenas eran pensados fuera de la humanidad en tanto herejes, ahora serán vistos como fuera de toda modernidad en tanto salvajes.

En este sentido, el ciclo liberal preserva y refuerza la estructura vertical instituida en el colonialismo. El ciclo populista que se inicia con los movimientos nacionalistas a mediados del siglo XX conlleva este mismo proceso de etnocidio pero de manera más eficaz: la escuela y el cuartel serán los mecanismos que reforzarán el proceso de liquidación de las formas comunales y de su posible proyección histórica. La dicotomía subdesarrollo/desarrollo adquirirá un contenido propio dotando al primer polo de la oposición con los atributos culturales indígenas mientras que el concepto de desarrollo será significado mediante los atributos de la cultura occidental. El hecho de que las oposiciones fundamentales que rigen el sentido de las prácticas sociales en el ciclo liberal y en el populista se constituyan oponiendo cultura occidental y culturas indígenas pone en evidencia que la contradicción constituida en el ciclo colonial opera como una directriz constante de los demás ciclos históricos. La hipótesis central de Rivera consiste en que:

en la contemporaneidad boliviana opera, en forma subyacente, un modo de dominación sustentado en un horizonte colonial de larga duración, al cual se han articulado –pero sin superarlo ni modificarlo completamente– los ciclos más recientes del liberalismo y el populismo. Estos horizontes recientes han conseguido tan sólo refuncionalizar las estructuras coloniales de larga duración, convirtiéndolas en modalidades de colonialismo interno que continúan siendo cruciales a la hora de explicar la estratificación interna de la sociedad boliviana, sus contradicciones sociales fundamentales y los mecanismos específicos de exclusión-segregación que caracterizan la estructura política y estatal del país y que están en la base de las formas de violencia estructural más profundas y latentes.<sup>11</sup>

---

11 *Ibíd.*, p.30.

Las contradicciones de clase producidas por el capitalismo se estructuran en función de la contradicción étnica-cultural. El acceso a los medios de poder en sus diversas esferas, económicas, políticas, etc., estará reglamentado por la previa posesión de los rasgos étnico-culturales adecuados, es decir, que la visibilización de rasgos indígenas funcionará como un criterio de exclusión mientras que los rasgos más próximos al polo “blanco” facilitarán la apropiación de los medios de poder. De ahí que la capacidad de producir e imponer una legalidad con carácter universal, es decir, la capacidad del Estado de regir y normar el orden social sea una atribución monopolizada por una “minoría criolla de origen occidental”.<sup>12</sup> La estructura piramidal de la repartición de los bienes valorados socialmente tiene en la cumbre a esta minoría criolla, la cual se encuentra en dicho sitio de privilegio debido a los rasgos étnicos y culturales que posee. La base de la pirámide se encuentra ocupada por todos aquellos que escenifican en sus rasgos y costumbres una identidad indígena. El término empleado por Rivera para designar esta forma específica de ordenamiento social es “pigmentocracia”,<sup>13</sup> término que procura mostrar cómo se han internalizado un conjunto de hábitos pre reflexivos que permiten identificar a los ocupantes “naturales” de las diversas gradaciones jerárquicamente ordenadas.

Como se puede ver, la situación de colonialismo interno implica la ordenación jerárquica de identidades. La desigual distribución de bienes socialmente deseables se rige por este orden que posiciona al atributo étnico-cultural como el definitorio. No debemos perder de vista que en la argumentación de Rivera, la propia identificación de los atributos étnico-culturales es resultado del colonialismo y que uno de los bienes que se distribuye desigualmente es la capacidad de atribuir identidades. Aquellos que tienen el “decir” legítimo podrán refrendar determinadas construcciones identitarias y ordenarlas en una progresión que va de lo superior a lo inferior.

Esta forma de construir y ordenar identidades implica la proyección e introyección de un deseo de identificación y pertenencia respecto a las identidades valoradas como positivas, al mismo tiempo que aplica un principio

---

12 *Ibíd.*, p.35.

13 *Ibíd.*, p.69.

de escasez a dichas identidades restringiendo el acceso a las mismas. Es este escenario de conflictividad el que determina –de manera histórica– las modalidades específicas del mestizaje en las sociedades donde impera el colonialismo interno.

## **El mestizaje colonial andino: las cadenas del anhelo y del desprecio**

La génesis histórica del mestizaje colonial andino se halla en el encuentro producido con la conquista. La perspectiva de Rivera asume el mestizaje como una complejización del conflicto generado en dicho encuentro y no como su superación. Rivera se opone a los enfoques que verían en el mestizaje la creación de un nuevo ser en el cual desaparecerían los antagonismos culturales coloniales, la producción de una amalgama que en su novedad no dejaría rastros de su progenie;<sup>14</sup> por el contrario, la visión de Rivera plantea que los conflictos, lejos de borrarse, dan forma al mestizaje y se perpetúan en él.

Una primera manera de pensar cómo dicho conflicto se presenta en el mestizaje consiste en analizar la posición que ocuparon los mestizos en el entramado colonial. Dada la escisión producida entre el mundo de indios y el de españoles, el mestizaje, en un primer momento, se presenta como un desorden de las fronteras que delimitan estos territorios sociales. El mestizo de sangre, producto usual de las violaciones cometidas por españoles, no tendrá un lugar claro en el orden colonial y crecerá “numéricamente en los intersticios entre la República de Indios y la República de Españoles”.<sup>15</sup> El mestizo de sangre, habitante del intersticio, es rechazado en el mundo de los indios por portar las señas del ultraje colonial, mientras que en el mundo de españoles será rechazado por portar los signos de una etnicidad devaluada. Como se puede apreciar, los rasgos que permiten diferenciar las identidades, lejos de desaparecer se ven acentuados mediante su estigmatización.

---

14 Rivera pone como el ejemplo más evidente de ello, en Bolivia, el ideal del mestizaje propugnado por el nacionalismo de mediados del siglo XX.

15 *Ibid.*, p.64.

En este sentido, el mestizaje de sangre generado en el periodo colonial no representa el inicio de un proceso en el cual las fronteras vayan disolviéndose. En la medida en que la estigmatización es la operación que sitúa al mestizo en un resquicio entre ambos mundos, las fronteras se verán reforzadas. Las “comunidades endogámicas, producto de la segregación típica de situaciones coloniales”<sup>16</sup> se recrearán a lo largo de los ciclos colonial, liberal y populista a la par y de forma complementaria al mestizaje. La situación del mestizaje cultural también se situará en los intersticios, pero a diferencia del mestizaje de sangre, tendrá la función de mediación. Dicha función, según Rivera, estará llena de ambigüedades: los mestizos serán colonizadores-colonizados<sup>17</sup> que harán valer su condición de colonizadores ante los indios y serán vistos como colonizados por los españoles, sin embargo, también harán valer su condición de colonizados para entablar alianzas con los indios y su condición de colonizadores para hacerlo con los españoles. El margen de movimiento político de los mestizos se ve ampliado en la medida en que confluyen en su persona sin borrarse ni mezclarse las características de ambos polos del antagonismo colonial.

Al analizar la estructuración del concepto de mestizaje –tanto el de sangre como el cultural– se puede ver que la configuración del mismo se realiza en un eje sincrónico. Esto no quiere decir que el eje diacrónico no forme parte de la concepción de Rivera, sino que es la simultaneidad de términos la que permite pensar el mestizaje de la forma en que lo hace Rivera. Una de las ideas claves del colonialismo interno es que el antagonismo producido en el ciclo colonial atraviesa la historia hasta llegar al presente, es decir, estamos ante una especie de constante histórica.

Si bien el antagonismo colonial sufre modificaciones en los subsiguientes ciclos, éste se perpetúa como núcleo articulador, y en ese sentido se torna prioritaria la idea de permanencia mientras que el cambio queda explicado en función de la constancia del antagonismo colonial, el cual cumpliría el papel de fundamento del ordenamiento social desde la colonia hasta los tiempos contemporáneos. Esto resulta claro cuando se esquematiza las

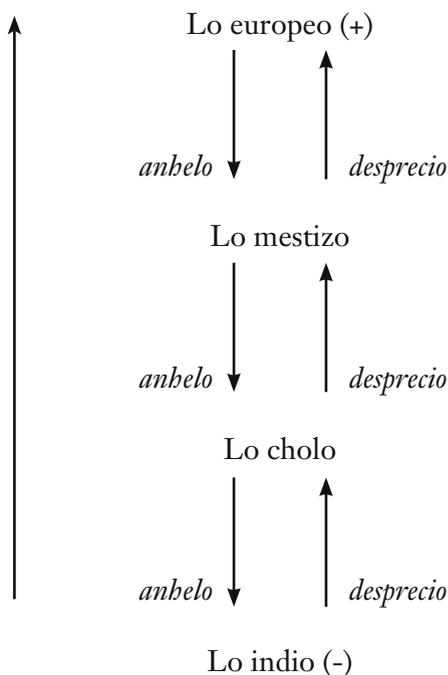
---

16 *Ibíd.*, p.59.

17 *Ibíd.*, p.46.

identidades que definen al mestizaje colonial andino. Las mismas adquieren sentido en una cadena sintagmática que se ordena de la siguiente manera: lo europeo, lo mestizo, lo cholo, lo nativo. Este orden es al mismo tiempo una estructura jerárquica donde lo europeo significa el límite superior y lo nativo el límite inferior. Las identidades intermedias se definen por su grado de proximidad a estos límites. Parafraseando uno de los principios del estructuralismo, podríamos decir que el valor de las identidades mestizas es un valor de posición lo cual implica la presencia sincrónica de las demás identidades. El tipo de relaciones que se establecen entre estas identidades está definido por un eje de deseo en el cual las direccionalidades de las relaciones asumen las formas del anhelo y el desprecio. Nuestro análisis conduce a la elaboración del siguiente esquema:

*Direccionalidad del deseo*



El mestizaje colonial andino se revela de esta forma como una cadena de “desprecios escalonados”<sup>18</sup> que –según lo que se puede observar– implica a su vez una cadena de aspiraciones eslabonadas. La imagen que da sentido y orden al concepto de mestizaje es la de una cadena ordenada verticalmente donde el límite superior es valorado positivamente mientras que el límite inferior es valorado negativamente:

La “cadena de relaciones de dominación colonial” resultante permite, así, que cada estrato se afirme sobre la negación de los de “abajo” y sobre el anhelo de apropiación de los bienes culturales y sociales de los de “arriba”.<sup>19</sup>

Debemos detenernos en este pasaje que condensa la concepción del mestizaje de Rivera y nos revela su complejidad. La afirmación de cada estrato, en este caso, de cada identidad se realiza en relación al conjunto de las otras identidades, las cuales –como acabamos de decir– asumen las formas concretas del desprecio y el anhelo. De esta forma las identidades mestiza y chola son como una cristalización resultado de la proyección positiva emitida desde una identidad ubicada en un escalón inferior y de una proyección negativa hecha desde un escalón superior. El fenómeno que veíamos en el caso del mestizaje cultural en la época colonial reaparece aquí. Las identidades mestizas llevan en sí una doble condición que se manifiesta de forma diferenciada según el lado de la cadena con la cual estén actuando en un momento determinado. El cholo se sentirá superior al indio y proyectará sobre él un desprecio de tal forma que le permita afirmarse como superior. A su vez, en la medida en que la lógica colonial está introyectada en los diferentes estratos, el indio –al anhelar las identidades ubicadas en escalones superiores– ratificará el desprecio hecho por el cholo mediante su anhelo de una identidad ubicada en una escala superior.

Si miramos para el otro lado, el cholo vivirá el desprecio proyectado sobre él por parte del mestizo ilustrado y ratificará esta proyección mediante

---

18 Expresión de Thierry Saignes citada y empleada por Silvia Rivera en su texto “En defensa de mi hipótesis sobre el mestizaje colonial andino” en Barragán, Spedding y otros, *Mestizaje: ilusiones y realidades*, La Paz: MUSEF, 1996, p.47.

19 Rivera, Silvia. *Violencias encubiertas en Bolivia. Cultura y política*, p.67.

el anhelo de ascender en la estructura vertical de las identidades. Lo mismo ocurrirá con el mestizo en relación al cholo y al polo más blancoide. De ahí que el mestizaje se viva como una experiencia frustrante. Pese a que ciertos grupos han asumido rasgos culturales occidentales y urbanos como el terno o la propiedad privada<sup>20</sup> para distanciarse del estereotipo del trabajador rural asociado a la etnicidad indígena y a la comunidad, esto no les ha permitido eliminar su condición de despreciados en la medida en que las escalas superiores les recuerdan constantemente su cercanía al polo indígena al sobrevalorar rasgos como cierto acento en el uso del castellano o el color de la piel.

Las identidades del mestizaje están constituidas por proyecciones realizadas desde una exterioridad, pero dicha exterioridad está a su vez constituida por este mismo tipo de proyecciones. Esto es lo que señala Rivera en el siguiente pasaje:

Es en la confrontación de estereotipos y “etiquetas” de los unos con respecto de los otros, que puede comprenderse esta dialéctica como un proceso forjador de identidades. Lo “indio” o lo “cholo” en Bolivia, no sólo lo son “en sí” ni “para sí” mismos sino ante todo “para otros”; o sea, son identidades resultantes de una permanente confrontación de imágenes y autoimágenes; de estereotipos y contraestereotipos.<sup>21</sup>

El juego múltiple de estas proyecciones se reproduce constantemente en la medida en que las pautas de percepción y comportamiento que están asociadas con dichas proyecciones han sido naturalizadas, es decir, que dichas pautas forman parte de la manera en que los diferentes actores sienten el mundo al mismo tiempo que lo constituyen. Todo ello conduce a Rivera a situar a las interpelaciones identitarias como momento fundamental de sus indagaciones sobre el mestizaje.

Bajo la idea ya expuesta de que existe una desigual distribución de la capacidad de realizar interpelaciones identitarias exitosas, Rivera centra su mirada en los sectores que poseen dicha capacidad, en las élites que

---

20 Rivera, Silvia. *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, La Paz: La mirada salvaje, 2010, p.216.

21 Rivera, Silvia. *Violencias encubiertas en Bolivia. Cultura y política*, p.57.

monopolizan las instituciones del Estado. A partir de la revolución nacional de 1952, un discurso sobre el mestizaje se habría vuelto central en el accionar estatal. Este discurso funcionaría como “una estrategia de encubrimiento de los rastros coloniales de la dominación social”,<sup>22</sup> en cierta forma podríamos decir que el discurso de la élites sobre el mestizaje tiene la pretensión de encubrir la forma efectiva en que se produce el mismo. Mientras que el discurso de élite presenta al mestizaje como un proceso de homogeneización social, el proceso efectivo multiplica y complejiza los estratos de discriminación.

La relación entre ambos (el discurso de las élites y lo que estamos denominando proceso efectivo) es compleja. El discurso de las élites sitúa como patrón de medida del mestizaje a los atributos culturales occidentales, es decir, posiciona como horizonte del mestizaje lo que –según nuestro esquema– corresponde a “lo europeo”. De esta forma, el discurso de las élites no cuestiona la valoración positiva de los rasgos culturales occidentales por oposición a los indígenas. Por el contrario, refuerza la universalización de los valores culturales no indígenas al presentar dichos valores como neutros y propios del humano en tanto humano desarrollado.

La homogeneización postulada por el discurso del mestizaje consiste en una expansión de las pautas occidentales como patrón universal para la comprensión cotidiana del mundo. De esta manera, el discurso del mestizaje interpela y convoca a los indígenas en tanto estén dispuestos a dejar de ser indígenas y el mestizaje se torna en un trayecto que va del abandono de los atributos indígenas a la aceptación e incorporación de las formas culturales de origen occidental. Este trayecto está compuesto por las diferentes escalas del mestizaje colonial andino donde lo indio se ve como un momento a ser superado y las formas europeas como el punto de llegada anhelado.

El discurso estatal del mestizaje implica un conjunto de prácticas que le dan cuerpo: el cuartel, la escuela y el sindicato cumplirán un rol fundamental en “el mestizaje y la ciudadanización de corte occidental”.<sup>23</sup> En

---

22 Rivera, Silvia. “En defensa de mi hipótesis sobre el mestizaje colonial andino”, p.49.

23 Rivera, Silvia. *Violencias encubiertas en Bolivia. Cultura y política*, p.84.

estos escenarios se inculca una visión del mundo, se construyen identidades, se asumen prácticas políticas y económicas que niegan a las identidades y prácticas comunales como, por ejemplo, la democracia de ayllus, la cual es reemplazada por los mecanismos de representación de tipo liberal donde se produce una delegación prolongada del poder. En estos escenarios se reproduce el mestizaje colonial andino. Aquellos que acceden a la escuela, que pasan por el cuartel o forman parte de las estructuras dirigenciales del sindicato suelen asumirse como más cercanos al tipo de ciudadano propuesto por el discurso dominante y se consideran superiores a aquellos que no pasaron por tales escenarios. De esta forma, se reproduce de forma continua el eslabonamiento de desprecios. Cuando quienes han pasado por el mundo urbano retornan a sus comunidades suelen reproducir en ellas la violencia y el desprecio que ellos mismos han sufrido en su condición de migrantes.<sup>24</sup> Con Rivera estamos ante un escenario complejo de construcción del mestizaje donde la violencia del primer encuentro, aquel producido en la conquista, se reproduce continuamente a la vez que diversifica sus momentos de realización.

Llegamos una vez más a la idea de que el mestizaje es un fenómeno complejo de construcción de identidades, donde el choque inicial entre colonizadores y colonizados no se borra para dar lugar a un nuevo ser, sino que –por el contrario– se constituye como el marco estructurante de las identidades mestizas. Uno de los resultados del análisis sobre la hipótesis del mestizaje colonial andino es que dichas identidades mestizas y cholos adquieren especificidad por su posición diferencial en la cadena de gradaciones que van de lo indio a lo europeo. Estas últimas identidades funcionan como los límites en los cuales se enmarcan las comprensiones de lo mestizo, lo cholo y todas las gradaciones de mestizaje que se reconocen en el lenguaje ordinario. Por tanto, para dar cuenta de las condiciones de intelección del mestizaje debemos analizar la forma en que se comprenden a dichas identidades límite.

---

24 Rivera, Silvia. “Violencia e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad en Bolivia” en *Willka*, N° 2, El Alto, 2008.

## Las identidades límite: lo europeo y lo indio

Hemos mostrado que las identidades mestizas en sus diferentes gradaciones (mestizo ilustrado, cholo, etc.) se producen mediante un juego de proyecciones, donde cada identidad está definida por prácticas de desprecio y de anhelo, procedentes tanto desde una exterioridad como dirigidas hacia una exterioridad, esto es, que determinada identidad se define tanto por anhelar una identidad que le es ajena como por ser anhelada por una identidad situada en un escalón inferior, tanto por sufrir el desprecio emitido desde identidades situadas en escalones superiores como por despreciar a las identidades consideradas inferiores. Esto nos conduce a la idea de que las identidades mestizas se constituyen en relación a algo que está más allá de ellas y que, por tanto, su significación no se produce de forma autónoma sino por las relaciones en las que están inscritas.

Dicho en otros términos, para comprender la significación de cierta escala de lo mestizo necesito conocer la relación que mantiene con las otras identidades. Por ejemplo, solo puedo comprender la especificidad de lo cholo conociendo su relación con lo indio, con lo europeo, con lo mestizo ilustrado, etc. La densidad propia de lo cholo está constituida por las estigmatizaciones que proyectan sobre él los estratos superiores, por las prácticas de mimetismo y deseos de ascenso social que pone en marcha a partir de dichas estigmatizaciones, por la reproducción de los desprecios en su relación hacia los estratos inferiores, etc. Es en este sentido que puede decirse que las identidades mestizas se constituyen relacionalmente y que el enfoque de Rivera es contrario al esencialismo identitario, entendido este último como la concepción de las identidades en tanto autodefinidas y estables, como poseedoras de una densidad propia que preexiste y subsiste a la relación.

Ahora mostraremos que paradójicamente el carácter relacional de las identidades mestizas tiene como condición de posibilidad cierto grado de esencialismo identitario. Las identidades mestizas se comprenden por su posición relacional en un entramado de diferencias. Usando una metáfora espacial –que en este caso es bastante pertinente– podemos decir que dichas identidades adquieren un valor propio según la proximidad y lejanía con lo indio y lo europeo.

Por tanto, el valor mismo de la relación está dado en referencia a lo que aquí llamamos identidades límite. Esto implica que para poder dotar de sentido a las identidades mestizas, los límites deben estar previamente determinados, por ende, las identidades límite están constituidas al margen de la relación que las liga a las identidades intermedias (mestizas). Lo indio y lo europeo son puntos de referencia absolutos en relación a los cuales se conforman las complejidades de las diferentes gradaciones de lo mestizo. En este sentido, se torna necesario determinar las identidades límite con anterioridad para poder dar sentido a las identidades mestizas. Cierta grado de esencialismo identitario presente en la comprensión de lo indio y lo europeo es necesario para establecer a las diferentes identidades mestizas como relacionalmente constituidas.

La imagen predominante en los trabajos de Rivera sobre la relación que se establece entre lo europeo y lo indio es la de choque, la de dos entidades plenamente constituidas que entran en colisión. La idea de una cultura occidental que se encuentra con una cultura indígena presupone que la definición de lo que sea la cultura occidental o la cultura indígena puede realizarse sin tener en cuenta a las otras culturas con las cuales entra en relación. Sin embargo, como vimos anteriormente, Rivera –muy alerta ante cualquier tentación de esencialismo– se encarga de mostrar cómo el hecho colonial es el marco estructurante donde la propia noción de lo indígena adquiere sentido por un proceso de homogeneización que unificó a una diversidad de identidades mediante una relación de oposición con la identidad de los colonizadores.

Aquí hay una clara tensión entre las necesidades de cierto grado de esencialismo identitario para poder constituir la comprensión de identidades mestizas y el intento de evitar caer en dicho esencialismo. Expresiones como “diferencia civilizatoria indígena”<sup>25</sup> o “naturaleza no occidental de la mayoría de la población boliviana”<sup>26</sup> o la idea de que el sindicato o la nación son como una “camisa de fuerza”,<sup>27</sup> son síntomas que revelan que lo

---

25 Rivera, Silvia. “De Tupak Katari a Evo Morales. Política indígena en los Andes”, p.88.

26 *Ibid.*, p.95.

27 Rivera, Silvia. “La noción de ‘nación’ como camisa de fuerza de los movimientos sociales”, p.98.

indígena es pensado como algo en principio absolutamente independiente de lo denominado occidental. En este marco, la relación que lo occidental tendría con lo indígena es pensada como algo que viene desde una exterioridad secundaria, como un objeto que se coloca sobre otro ya existente, como una “camisa de fuerza” que cubre y reprime los movimientos de un cuerpo plenamente constituido con anterioridad. La diferencia entre la exterioridad que rodea a lo indígena y aquella que rodea a las identidades mestizas es que la primera no es indispensable para la constitución de lo indio, mientras que la segunda es constitutiva de las identidades mestizas.

Para completar esta suerte de esencialismo identitario tendría que pensarse que si se lograra erradicar la “imposición” producida por la identidad occidental, la identidad indígena persistiría incólume, es decir, que mantendría su definición identitaria a pesar de la extinción de la relación que mantenía con la otra identidad. Este tipo de concepción está presente en el trabajo de Rivera, especialmente en los pasajes donde se postula a la identidad indígena como futuro, como opción civilizatoria. Veamos los siguientes textos:

Si se piensa lo indio como un futuro, debemos hablar de todos sus conocimientos agroecológicos, sobre la biodiversidad, de la herbolaria, toda esa relación milenaria con las plantas, con el paisaje, además de esa filosofía de pensar el mundo como algo vivo, el mundo, la tierra, como ente vivo, que manda señales, que se comunica con los humanos.<sup>28</sup>

La alteridad indígena puede verse como una nueva universalidad, que se opone al caos y a la destrucción colonial del mundo y de la vida. Desde antiguo, hasta el presente, son las tejedoras y los poetas-astrólogos de las comunidades y pueblos, los que nos revelan esa trama alternativa y subversiva de saberes y de prácticas capaces de restaurar el mundo y devolverlo a su propio cauce.<sup>29</sup>

Aquí se ve cómo se dota a lo indio de cierta estabilidad: una alteridad conservada desde tiempos antiguos hasta el presente. Nuestro análisis tiende

---

28 Rivera, Silvia. “Indianizar el país. Diálogo con Silvia Rivera” en *Subversión*, N° 2, Cochabamba: Fundación Gandhi, 2009, p.130.

29 Rivera, Silvia. “La universalidad de lo ch’ixi: miradas de Waman Puma” en *El colectivo*, N° 3, enero, 2010, p.56.

a mostrar que la producción de horizontes políticos exige concepciones esencialistas; que *telos* y *ousia* se exigen mutuamente.<sup>30</sup> Esta visión de lo indígena como actual poseedora de toda una concepción propia del mundo que permanece desde tiempos precoloniales, de una visión que expresa una radical diferencia civilizatoria contrasta en cierta medida con aquellos pasajes menos optimistas donde se señala que:

La identidad indígena no es una continuación estática y repetitiva de algunos signos “puros” u “originarios” que marcarían la indianidad. Es más bien un proceso complejo, dinámico y ambivalente, que reproduce en forma paradójica, al pasaje del colonialismo en su dinámica.<sup>31</sup>

Pasajes como el que acabamos de citar ponen en entredicho aquellas ideas que piensan en lo indígena como portador de una pureza virginal que mantiene una relación inmaculada con la naturaleza. Bajo esta otra veta de análisis abierta en los trabajos de Rivera los indios reales<sup>32</sup> son identidades complejas constituidas en las intersecciones propias del mundo colonial. En cambio, ideas como que el lenguaje aymara contiene en sí la potencialidad de ver de otra forma el mundo o que si “pensamos con cabeza indígena”<sup>33</sup> se abren las puertas de un mundo perdido y desconocido para los conceptos occidentales muestran otro tipo de vía argumentativa, la cual se evidencia como contradictoria con el tipo de concepción donde el carácter constitutivo del hecho colonial es fundamental. Privilegiar una u otra de estas posibilidades argumentativas puede conducir a visiones diferentes sobre las identidades mestizas: enfatizar el carácter constitutivo del hecho colonial nos aproxima a visiones como la desarrollada por Rivera en su hipótesis del mestizaje colonial andino; en cambio, acentuar el carácter preconstituido

---

30 Para un desarrollo de estas ideas ver: Luis Claros, *La configuración de imaginarios sociales contrabegemónicos en el campo intelectual boliviano*, (inédito).

31 Rivera, Silvia. “Mito, olvido y trauma colonial. Formas elementales de resistencia cultural en la región andina de Bolivia”, *Historia Oral. Boletín del Taller de Historia Oral Andino*, N° 2, La Paz: Aruwiyiri, 2012, p.111.

32 Rivera, Silvia. “Violencia e interculturalidad Paradojas de la etnicidad en Bolivia”.

33 Rivera, Silvia. “La noción de ‘nación’ como camisa de fuerza de los movimientos sociales”, p.102.

de las identidades y la imagen del hecho colonial como choque nos llevan a otras formas de pensar el mestizaje.

El trabajo de Rivera es rico y complejo porque transita en ambas posibilidades, las cuales no se excluyen mutuamente sino que se exigen recíprocamente; lo que las diferencia es que en un caso se acentúa el carácter relacional mientras que en el otro predomina cierto esencialismo. A continuación analizaremos cómo se desarrolla una visión del mestizaje que se basa en la idea de choque y encuentro, más que en la de recíproca constitución.

## La positividad de lo ch'ixi

Desde mediados de la primera década del nuevo milenio Rivera desarrolla reflexiones sobre lo mestizo que contrastan con el “tono pesimista”<sup>34</sup> de sus trabajos publicados en la década de 1990. Esta nueva reflexión trata de posicionar al mestizaje como poseedor de un potencial de insurgencia. Este potencial también se hallaba en la concepción del mestizaje colonial andino, sin embargo, el énfasis en dicha concepción estaba puesto en el carácter abiertamente violento que podría desatarse fruto de la frustración implicada en los procesos de mestizaje. La violencia sería la salida para desenmascarar el discurso igualitario de las élites que encubre y coadyuva a la constante reproducción de desigualdades y el ordenamiento jerárquico estamental de la sociedad. De ahí que Rivera haya advertido que toda esta violencia encubierta podría devenir en violencia abierta si no se reforman profundamente las normas de estructuración de la sociedad. Las nuevas vías de reflexión seguidas por Rivera no desestiman el carácter conflictivo del mestizaje pero lo reconducen de tal forma que la violencia abierta deja de presentarse como una de las posibilidades más próximas al fenómeno del mestizaje.

---

34 Rivera, Silvia. “La identidad ch'ixi de un mestizo: en torno a un manifiesto anarquista de 1929” en *Memoria y presente de las luchas libertarias en Bolivia*, La Paz: Piedra Rota, 2011, p.9.

Las reflexiones más contemporáneas de Rivera sobre el mestizaje se aproximan a la noción de mezcla pero sin perder la posición crítica ante visiones homogeneizadoras como la de lo híbrido. A esta nueva forma de pensar el mestizaje Rivera la denomina *ch'ixi*, término que sería:

la traducción más adecuada de la mezcla abigarrada que somos las y los llamados mestizas y mestizos. La palabra *ch'ixi* tiene diversas connotaciones: es un color producto de la yuxtaposición, en pequeños puntos o manchas, de dos colores opuestos o contrastados: el blanco y el negro, el rojo y el verde, etc. Es ese gris jaspeado resultante de la mezcla imperceptible del blanco y el negro, que se confunden para la percepción sin nunca mezclarse del todo.<sup>35</sup>

Lo *ch'ixi* es una mezcla que no implica fusión, sino es más una yuxtaposición dentro de una unidad. No se abandona lo que es el principio básico de toda la concepción que sobre el mestizaje plantea Rivera: las identidades propias del encuentro colonial no se disuelven con el mestizaje. Pero la noción de *ch'ixi* opera un desplazamiento en la concepción sobre la simultaneidad de lo indígena y lo europeo. Mientras que en la anterior concepción se pensaba la conflictiva coexistencia de tales identidades como el principio organizador de los estamentos sociales, ahora la mirada se aleja de la composición diferenciada de la sociedad como un todo y se centra en la conformación de cada ser mestizo. Cada uno de los mestizos lleva en sí la existencia sincrónica de lo indígena y lo europeo. Lo mestizo ya no se piensa como parte de un ordenamiento sintagmático de desprecios proyectados y anhelos frustrados, sino como una entidad compuesta por elementos indígenas y elementos europeos.

Bajo la noción de lo *ch'ixi* lo mestizo adquiere una densidad propia. Si Rivera se considera a sí misma como *ch'ixi* es porque posee un origen doble, aymara y europeo,<sup>36</sup> que pervive en su ser. En ese sentido, la interculturalidad no debe pensarse como el relacionamiento entre grupos culturales diferentes, sino que cada uno de los sujetos mestizos lleva la

---

35 Rivera, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires: Tinta Limón, 2010, p.69.

36 *Ibidem*.

interculturalidad en sí. Esta presencia doble –de lo indígena y lo europeo– se manifestaría en diversos lugares, por ejemplo, en cierta forma de hablar y escribir donde se combinan elementos y usos provenientes del aymara con los elementos y usos provenientes del castellano. Esta situación es vista por Rivera como una muestra de lo *ch'ixi*, de esa coexistencia contenciosa de formas culturales distintas en un solo sujeto; en el caso del habla, se la describe como “la imbricación de dos lenguas que batallaban permanentemente en su cerebro”.<sup>37</sup> Lo *ch'ixi* es la reproducción del choque colonial al interior de cada sujeto mestizo. Una mirada no condescendiente sigue ordenando la percepción sobre el mestizaje, solo que ahora da espacio a una vía más optimista.

Lo *ch'ixi* conjuga los elementos culturales diferentes de forma conflictiva pero también de forma potencialmente armónica. Dicha potencialidad se actualizaría a través de “la liberación de nuestra mitad india ancestral y el desarrollo de formas dialogales de construcción de conocimientos”.<sup>38</sup> Esta actualización implica asumir los aportes dados por lo europeo (derechos individuales asociados a la ciudadanía, privacidad, etc.) junto con las formas de sociabilidad indígena (relaciones de reciprocidad tanto entre los hombres como con la naturaleza, etc.). Esta especie de complementación sería posible justamente por la presencia de lo *ch'ixi*, es decir, por la coexistencia positiva en los sujetos mestizos de una “mitad” de origen indígena y una “mitad” de origen europeo. Lo *ch'ixi* conlleva un uso estratégico de la mitad europea, en la cual se utilice selectivamente aquello que puede complementar y potenciar la convivencia armónica, al mismo tiempo que –dado que también se pertenece a ese espacio moderno de raíz europea– se pueda socavar los elementos contrarios a dicho proyecto. El marco general que tendría la capacidad de dar lugar a esta complementariedad sería el indígena:

En esa sociedad deseable, mestizos e indios podrían convivir en igualdad de condiciones, mediante la adopción, por parte de los primeros, de modos de

---

37 Se refiere al lenguaje usado por Luis Cusicanqui. Rivera, Silvia. “La identidad *ch'ixi* de un mestizo: en torno a un manifiesto anarquista de 1929”, p.11.

38 Rivera, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, p.71.

convivencia legítimos asentados en la reciprocidad, la redistribución, y la autoridad como servicio. Asimismo, los indios ampliarían y adaptarían sus nociones culturalmente pautadas de la convivencia democrática y el buen gobierno, para admitir formas nuevas de comunidad e identidades mezcladas o *ch'ixi*, con las cuales dialogarían creativamente en un proceso de intercambio de saberes, de estéticas y de éticas.<sup>39</sup>

La hegemonía india se torna en la condición para dar curso a esta complementariedad. A su vez, dicha hegemonía es posible por la presencia generalizada de lo indio: “porque el lado indio de los mestizos es tan anti-guio como el de los propios indios”.<sup>40</sup> Lo indio funciona como el elemento compartido que permitiría generar horizontes comunes, así como la lógica que puede acoplar armónicamente elementos de raíz occidental.

Bajo la noción de *ch'ixi* hemos pasado de una descripción negativa del mestizaje a una descripción positiva.<sup>41</sup> Este desplazamiento se da en dos niveles donde los términos positivo y negativo tienen significaciones diferentes. Dentro de la hipótesis del mestizaje colonial andino, las identidades mestizas se definían negativamente, adquirirían sentido a partir de lo que no eran, a partir de una exterioridad que proyectaba sobre ellas imágenes y sentidos, cada identidad mestiza se dotaba de una especificidad gracias a la medición de su distancia con una identidad que estaba siempre en un lugar ajeno. En cambio, en la noción de *ch'ixi* las identidades mestizas se definen positivamente: son una mezcla, una yuxtaposición, tienen contenido propio; las identidades límites ya no son una exterioridad sino están presentes en la interioridad de los mestizos.

El otro sentido del desplazamiento tiene connotaciones axiológicas. El mestizaje colonial andino era un proceso plagado de desprecios y anhelos

---

39 *Ibíd.*, p.72.

40 Rivera, Silvia. “Indianizar el país. Diálogo con Silvia Rivera” en *Subversión*, N° 2, 133.

41 En un primero momento empleamos el término positivo para referirnos a lo que tiene una existencia, una “materialidad” inherente que abre la posibilidad de definir algo por lo que es en sí mismo. Por contraposición, negativo se refiere a la falta de dicha existencia inherente, y que no conduce a definir algo por lo que no es, es decir, mediante relaciones que en cierta forma son “externas” a aquello que se pretende definir. En un segundo momento haremos un uso axiológico de dichos términos.

frustrados, lo cual conducía a procesos de violencia abierta. Esto implicaba una valoración negativa del mestizaje; de ahí la visión pesimista de Rivera. En cambio, la noción de lo *ch'ixi* abre las puertas a una valoración positiva: el mestizaje visto como un potencial que evitaría la violencia abierta y daría las condiciones para una convivencia armónica.

Si bien en ambas concepciones el conflicto colonial sigue siendo el principio que permitiría entender el fenómeno del mestizaje, los desplazamientos operados entre ambos momentos reflexivos de Rivera son notorios y muestran las posibles vías argumentativas abiertas en la teorización. En ambos casos, el esencialismo identitario es una condición para la generación de un orden significativo sobre las identidades, solamente que en un caso aparece como condición velada, mientras que en el otro se desenvuelve de forma más libre; en un caso es la condición implícita de una concepción relacional mientras que en el otro extiende sus alcances hasta la comprensión última de las identidades mestizas. Este es uno de los dilemas que habita en las diversas formas de dar sentido al mestizaje.

La riqueza del trabajo de Rivera consiste, entre otras cosas, en que en su trayectoria nos muestra las diferentes posibilidades que emergen en dicho dilema. Por nuestra parte, a través del análisis de las complejas tramas presentes en la obra de Rivera, hemos procurado mostrar las condiciones discursivas que permiten articular el pensamiento sobre las identidades. El resultado provisional al que hemos llegado es que cierto grado de esencialismo es inevitable por más conciencia crítica que se tenga del mismo, por tanto, quizá el derrotero que queda es interrogarse sobre las potencialidades de su uso, quizá la mejor forma de tenerlo bajo control sea trabajar en él, emplearlo estratégicamente, arriesgándonos a caer bajo el encanto de las certidumbres que ofrece y sucumbir a sus dictados y estigmas.

## Bibliografía

Bloch, Ernst

1971 "Efectos políticos del desarrollo desigual" en Lenk, Kurt (comp.). *El concepto de ideología*, Buenos Aires: Amorrortu.

Claros, Luis

*La configuración de imaginarios sociales contrahegemónicos en el campo intelectual boliviano*, (inédito).

González Casanova, Pablo

2006 *La sociología de la explotación*, Buenos Aires: CLACSO.

Reinaga, Fausto

2001 *La revolución india*, La Paz: Fundación Amaútica “Fausto Reinaga”.

Rivera, Silvia

2012 “Mito, olvido y trauma colonial. Formas elementales de resistencia cultural en la región andina de Bolivia” en *Historia Oral. Boletín del Taller de Historia Oral Andino*, N° 2. La Paz: Aruwiyiri.

2011 “De Tupak Katari a Evo Morales. Política indígena en los Andes” en Ticona, Esteban (comp.) *Bolivia en el inicio del Pachakuti. La larga lucha anticolonial de los pueblos aimara y quechua*. Madrid: Akal.

2011 “La identidad ch’ixi de un mestizo: en torno a un manifiesto anarquista de 1929” en *Memoria y presente de las luchas libertarias en Bolivia*, La Paz: Piedra Rota.

2010 “Pensando desde el Nayrapacha: una reflexión sobre los lenguajes simbólicos como práctica teórica” en *Pesares y Quehaceres*, N° 9, marzo. México D.F.

2010 “La universalidad de lo ch’ixi: Miradas de Waman Puma” en *El colectivo*, N° 3, enero.

2010 *Ch’ixinakaxutxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires: Tinta Limón.

2010 *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, La Paz: La mirada salvaje.

2009 “Indianizar el país. Diálogo con Silvia Rivera” en *Subversión*, N° 2. Cochabamba: Fundación Gandhi.

2008 “Violencia e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad en Bolivia” en *Willka*, N° 2. El Alto.

2007 “Una mercancía indígena y sus paradojas: la hoja de coca en tiempos de globalización” en *Asuntos Indígenas*, N° 1-2. IWGIA.

2007 “La noción de ‘nación’ como camisa de fuerza de los movimientos sociales” en Gutiérrez, Raquel; Escárzaga, Fabiola (coord.)

- Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, vol. II. La Paz: Casa Juan Pablos/CEAM/BUAP.
- 2006 “Construcción de imágenes de indios y mujeres en la iconografía post-52: el miserabilismo en el Álbum de la Revolución (1954)” en Lienhard, Martin (coord.) *Discursos sobre (l)a pobreza. América Latina y/e países luso-africanos*, Madrid: Iberoamericana.
- 2003 “El mito de la pertenencia de Bolivia al ‘mundo occidental’. Requiem para un nacionalismo” en *Temas Sociales. Revista de sociología*, N° 24. La Paz: IDIS.
- 2003 *Las fronteras de la coca. Epistemologías coloniales y circuitos alternativos de la hoja de coca*, La Paz: IDIS-UMSA/Aruwiyiri.
- 2003 “Oprimidos pero no vencidos”. *Luchas del campesinado aymara-quechwa, 1900-1980*, La Paz: Aruwiyiri.
- 1996 “En defensa de mi hipótesis sobre el mestizaje colonial andino” en Barragán, Spedding y otros. *Mestizaje: ilusiones y realidades*, La Paz: MUSEF.
- 1993 *Violencias encubiertas en Bolivia. Cultura y política*, La Paz: CIPCA/ Aruwiyiri.
- 1987 “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia” en *Temas Sociales*, N° 11. La Paz: Carrera de Sociología, UMSA.
- Thomson, Sinclair  
2010 “Claroscuro andino: nubarrones y destellos en la obra de Silvia Rivera Cusicanqui” en Rivera, Silvia. *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, La Paz: La mirada salvaje.

# Calibán vs. el chingado: la identidad de América Latina

*Calibán vs. chingado: the identity of Latin America*

*Khantuta Muruchi Escobar<sup>1</sup>*

## **Resumen**

*La identidad de América Latina ha sido y es una búsqueda constante en el pensamiento latinoamericano. Calibán y el chingado son figuras que se forjaron como símbolos de la identidad de América Latina y que, a pesar de sus orígenes, simbolizan el encuentro de dos mundos fruto de la conquista de los españoles. La autora intenta mostrar cómo ambas figuras se acercan o no a la identidad de América Latina.*

**Palabras clave:** *Calibán, chingado, identidad, América Latina.*

## **Abstract**

*The identity of Latin America has been and is a constant search in Latin American thought. "Caliban" and "chingado" are figures that were forged as symbols of identity in Latin America and, despite their origins, symbolize the meeting of two worlds as a result of the Spanish conquest. The author tries to show how the figures both do and do not approximate Latin American identity.*

**Keywords:** *Calibán, chingado, identity, Latin America.*

---

1 Socióloga, trabaja en el Observatorio del Racismo de la Fundación de la Cordillera. Actualmente es estudiante de la Maestría en Estudios Latinoamericanos del CIDES-UMSA. [khantutam@yahoo.com](mailto:khantutam@yahoo.com)

## Introducción

*“El hombre, me parece no está en la historia: es historia”*  
Paz, 1959

La identidad de América Latina siempre ha sido una preocupación para los políticos, académicos, literatos en tanto que aún se discute cuál sería la nuestra. No por nada los censos que se realizan introducen nuevas categorías cada vez. Varios pensadores latinoamericanos han dedicado sus obras académicas y literarias a tratar de resolver y responder a esta preocupación, dos de ellos son Roberto Fernández Retamar y Octavio Paz.

Fernández Retamar, autor cubano, en su obra *Calibán*, a través de una lectura a la obra de la *Tempestad* de Shakespeare, intenta responder cuál es la cultura de América Latina. Calibán, el personaje que es dominado por Próspero, protagonista de la obra, sería el símbolo que representaría a América Latina. Octavio Paz, autor mexicano, en su obra *El laberinto de la soledad* intenta responder a su pregunta central: qué somos (antes que quién somos), la identidad mexicana es su preocupación, y a través de una revisión de la historia de México propone que el “chingado” sería la figura que representa la identidad mexicana y explicaría su condición.

El objetivo de este ensayo es responder a las siguientes preguntas: ¿cómo a través de los dos personajes, Calibán y el chingado, se representa a América Latina?, ¿cuáles son los encuentros y desencuentros en ambos personajes? Este trabajo sostiene que los símbolos que representan Calibán y el chingado son una forma de reconocimiento de la historia de América Latina que forma el carácter de nuestra identidad. No existe como tal una identidad única de América, ésta es múltiple y asume diferentes rostros.

Este ensayo está estructurado en dos partes. La primera realiza un acercamiento de los personajes a través de la lectura de sus autores. La segunda parte realiza una comparación entre ambos personajes, explora encuentros y desencuentros.

## Las miradas de Fernández y Paz a través de Calibán y el chingado

Roberto Fernández Retamar y Octavio Paz son dos grandes ensayistas y poetas latinoamericanos. Ambos autores se han destacado en el ámbito literario y desde sus obras reflexionan sobre el ser latinoamericano, y proponen posturas políticas al responder a la interrogante de quiénes somos, interrogante compleja para una región también de una complejidad histórica.

Fernández Retamar –poeta, literato, nacido en la Habana en 1930– vivió la Revolución Cubana de 1959. Su obra *Calibán* es un ensayo escrito en 1971 que, evidentemente, responde a una postura política, y de acuerdo a sus propias palabras (2000) surge en un momento en “que la vida intelectual estuvo, al menos en considerable medida hegemonizada por la izquierda”. Esta obra, como se plantea en las primeras líneas, intenta responder a la pregunta de si existe la cultura latinoamericana. El símbolo que representaría a esta cultura sería Calibán, el personaje de la obra de Shakespeare. ¿Quién es este personaje?, ¿en qué contexto surge?, ¿qué representa?

Calibán es uno de los personajes de una de las últimas obras de William Shakespeare, *La Tempestad*, aunque no se tiene una fecha precisa de su interpretación se estima que fue aproximadamente alrededor de 1600 (Astrana, 1983). Esta obra es la única obra del autor que tiene como escenario una isla que no está ubicada en el Reino Unido sino en otro continente, el americano. Rojas (2000) menciona en su texto que Federico Patán considera que esta obra es la única que tiene un argumento original, “Shakespeare no lo toma de otro autor, lo que nos permite abonar la idea de que quiso retratar la época que le tocó vivir”. A través de *La Tempestad* se puede observar la mirada que occidente tenía del “otro” y que se personaliza en dos personajes: Calibán y Ariel, ambos sirvientes de Próspero, Duque de Milán y el protagonista principal, que se adueñó de una isla del Caribe y sometió bajo su dominio a sus habitantes. Este retrato no es otra figura que la colonización del Nuevo Mundo, que estableció y reconfiguró las relaciones de poder/dominación.

Los personajes de Calibán y Ariel son opuestos, pero tienen en común que son esclavos dominados de Próspero. Calibán es un “esclavo, salvaje y deforme” y Ariel es “genio del aire”. En toda la obra la caracterización de Calibán se asemeja a las nociones del darwinismo social: salvaje, bárbaro,

monstruo, deforme, bastardo, criatura atrasada (Browne Sartori, 2009). Las mayores referencias de Calibán bordean el extremo de la denigración humana. También es la representación de la insubordinación, como se pueda leer en el siguiente relato de la obra de *La Tempestad* (Shakespeare, 1983, I, ii):

CALIBÁN.- Tengo derecho a comer mi comida. Esta isla me pertenece por Sycorax, mi madre, y tú me la has robado. Cuando viniste por vez primera, me halagaste, me corrompiste. Me dabas agua con bayas en ella; me enseñaste el nombre de la gran luz y el de la pequeña, que iluminan el día y la noche. Y entonces te amé y te hice conocer las propiedades todas de la isla, los frescos manantiales, las cisternas salinas, los parajes desolado y los terrenos fértiles. ¡Maldito sea por haber obrado así!... ¡Que todos los hechizos de Sycorax, sapos, escarabajos y murciélagos caigan sobre vos! ¡Porque yo soy el único súbdito que tenéis, que fui rey propio! ¡Y me habéis desterrado aquí, en esta roca despierta, mientras me despojáis del resto de la isla!

PRÓSPERO.- ¡Oh esclavo impostor, a quien pueden conmovier los latigazos, no la bondad! Te he tratado, a pesar de que eres estiércol, con humana solicitud. Te he guarecido en mi propia gruta, hasta que intentaste violar el honor de mi hija.

CALIBÁN.- ¡Oh jo, Oh jo! Lástima no haberlo realizado. Tú me lo impediste; de lo contrario, poblara la isla de calibanes.

PRÓSPERO.- ¡Esclavo aborrecido, que nunca abrigarás un buen sentimiento, siendo inclinado a todo mal! Tengo compasión de ti. Me tomé la molestia de que supieses hablar. A cada instante te he enseñado una cosa u otra. Cuando tú, hecho un salvaje, ignorando tu propia significación, balbucías como un bruto, doté tu pensamiento de palabras que lo dieran a conocer. Pero, aunque aprendieses, la bajeza de tu origen te impedía tratarte con las naturalezas puras. Por eso has sido justamente confinado en esta roca, aun mereciendo más que una prisión.

CALIBÁN.- Me habéis enseñado a hablar, y el provecho que me han reportado es saber cómo maldecir. ¡Qué caiga sobre vos la roja, por haberme inculcado vuestro lenguaje!

Este pasaje es uno de los más importantes en tanto relata el origen de Calibán y la relación que establece con Próspero. La relación de Calibán, a diferencia de Ariel, es de una total insubordinación ya que intenta tomar el poder. Ariel, que es representado como lo espiritual, es el fiel servidor que colabora con Próspero y, por lo tanto, al final de la obra consigue su libertad.

Fernández Retamar, en contraposición a la propuesta del uruguayo José Enrique Rodó, propone que el símbolo de América Latina es Calibán y no Ariel. No se puede entender la propuesta del autor cubano sin el antecedente de la obra de Rodó. Fernández señala que Rodó equivocó los símbolos pero identificó al enemigo político, el imperialismo (Fernández, 1982). Shakespeare utilizaría a Calibán como el anagrama de Caníbal, que es el hombre bestial y al margen de la civilización. La visión de caníbal se acercaría a la relación del colonizador sobre el colonizado. El argumento central de Fernández es que Calibán es nuestro símbolo porque, más que su esencia y ser una “elaboración extraña”, su historia es nuestra historia, ya que “Próspero invadió las islas, mató a nuestros ancestros, esclavizó a Calibán y le enseñó su idioma para poder entender con él” (*Ibidem*). Entonces, el planteamiento de Fernández asume una lectura histórica de la colonización y afirma la postura del colonizador frente a ella, la de la insubordinación y resistencia a la dominación.

Octavio Paz –premio nobel de Literatura en 1990– es uno de los grandes y reconocidos ensayistas latinoamericanos que vive la revolución mexicana. En *El laberinto de la soledad* –publicada por primera vez en 1950 y considerada una de sus obras magistrales, por lo que fue reimpresa más de diez veces– y a través de sus ocho capítulos, Paz indaga sobre la esencia del ser mexicano. En el primer capítulo plantea que los pueblos en algún momento de su existencia se preguntan qué somos y cómo realizaremos eso que somos. Los primeros tres capítulos acercan al lector a las características y ambigüedades de la identidad mexicana que oscila entre dos mundos, el occidental y el indígena, y sostiene que utiliza máscaras para ocultar su verdadero ser. Los últimos cinco capítulos buscan, través de una revisión de la historia de México, una respuesta al sentimiento de soledad en el que se encuentra sumido el mexicano. La respuesta a esta ambigüedad y soledad, según Paz, se encuentra en los hechos históricos. El origen de México es producto de una “violación”, no un descubrimiento, del colonizador español a la madre indígena, “la chingada”. Esta madre habría parido un hijo ilegítimo, un bastardo, no reconocido, “el hijo de la chingada” o el “chingado”. ¿Qué representa el “hijo de la chingada”? y ¿a qué contexto histórico se acerca?

Para Paz “el mexicano no se atreve a ser él mismo”, es la negación del símbolo del bastardo, y esta es la respuesta a la ambigüedad del carácter de la identidad mexicana. Su argumento es que “las circunstancias históricas explican nuestro carácter en la medida que nuestro carácter las explica a ellas” (Paz, 1959: 65). El bastardo, “el hijo de la chingada”, simboliza “la violación” de los españoles a las mujeres indígenas. El verbo chingar denota violencia ejercida sobre otro; reconocerlo significaría aceptar la violencia, la dominación que se ejerció sobre el pueblo mexicano a través de la conquista.

Si no es posible identificar nuestro carácter con el de los grupos sometidos, tampoco lo es negar su parentesco. En ambas situaciones el individuo y el grupo luchan, simultánea y contradictoriamente, por ocultarse y revelarse. Mas una diferencia nos separa. Siervos, criados o razas víctimas de un poder extraño cualquiera (...) entablan un combate con una realidad concreta. Nosotros, en cambio, luchamos con entidades imaginarias, vestigios del pasado o fantasmas engendrados por nosotros mismos (Paz, 1959: 66).

La negación al símbolo del bastardo significaría no aceptar el carácter de la historia de dominación y “no atreverse a ser él mismo” (*Ibidem*), y sería negar la conquista de los españoles, la lógica de dominación, que para Paz ha sido una constante en la historia de México. El reconocimiento del símbolo del bastardo, también, obliga a considerar a otra figura de la historia de México, la Malinche, la amante de Cortés que sería “el símbolo de entrega” al blanco español y del rechazo a lo indígena. Si bien ella se da voluntariamente al conquistador, “éste, apenas deja de serle útil, la olvida” (*Ibidem*). Reconocer a la Malinche, la madre, en su esencia sería aceptar lo abierto, “la rajada” que frente a lo cerrado es inferior en la cultura mexicana, según Paz; “el verbo chingar indica el triunfo de lo cerrado, del macho, del fuerte, sobre lo abierto”.

## **Encuentros y desencuentros entre Calibán y el chingado**

Es interesante observar que los personajes de Calibán y el chingado se forjaron no solo desde distintos continentes sino también desde dos visiones,

Europa y América, considerados “el Viejo Mundo” y “el Nuevo Mundo”, respectivamente. Además de la distancia espacial, se forjaron en tiempos distintos, tienen casi más de tres siglos de diferencia. Por un lado, el personaje de Shakespeare es una mirada del occidente, una lectura externa al Caribe. Por otro lado, el símbolo del bastardo es producto de la lectura interna de un mexicano sobre su realidad.

Sin embargo, ambos personajes tienen en común que se forjaron como símbolos de la identidad de América Latina a través de dos ensayos de dos literatos latinoamericanos, Fernández Retamar y Paz. Estos autores proponen a través de los símbolos de Calibán y el bastardo un acercamiento histórico de la conquista de América Latina. Esta conquista que sería todo menos un descubrimiento es el inicio de la relación de dominación colonizador-colonizado, es un hecho histórico que devela el despojo de las tierras de Calibán y el parto del bastardo.

Fernández Retamar y Paz plantean que la historia es la mejor herramienta para responder a la pregunta de quiénes somos. La historia de nuestro nacimiento nos hace ver que el origen de América Latina ha configurado dos mundos, el del “viejo” y el “nuevo continente”. El reconocimiento de la historia, desde la perspectiva de los autores, es una primera forma de acercamiento a nuestra identidad. Paz (1959) afirma que “las circunstancias históricas explican nuestro carácter en la medida que nuestro carácter las explica a ellas. Ambas son lo mismo”. Las circunstancias del origen de Calibán y el bastardo son el carácter de la historia de América Latina, la relación del dominador y el dominado.

Ahora bien, si estos autores nos acercan a nuestra historia, ¿cuáles son las miradas que ambos autores nos propone a través de Calibán y el “hijo de la chingada”? Fernández Retamar reconoce que Calibán es el producto de una mirada colonizadora, pero que sin embargo es el símbolo de la resistencia, de la rebelión. En la obra Calibán la postura política es más evidente que en la de Paz, incluso Fernández reconoce que su lectura está marcada por el contexto de la revolución cubana y un prominente auge de movimientos de izquierdas en América Latina, la guerrilla en Nicaragua y la victoria de Allende en Chile (Fernández, 2000). Calibán representa al originario dueño de las tierras que Próspero le arrebató.

Paz, en *El laberinto de la soledad*, si bien es enfático en la relación de dominación a la que fue sumido el pueblo mexicano, pretende reconocer el mestizaje como el origen de la identidad mexicana. El mestizaje sería el producto de la unión de la conquista y también de otros procesos históricos que se esconden tras el símbolo del bastardo/chingado. Para Paz, “la conquista es un hecho histórico destinado a crear una unidad de la pluralidad cultural y política precortesiana”. Esta unidad representa el mestizaje.

Ambos personajes, Calibán y el chingado, representan a un mismo hecho histórico, la conquista, hecho cargado de connotaciones violentas. En ambos casos el tema de la violación es recurrente como el origen de la conquista. Calibán, si bien no es fruto de una violación, intenta violar a la hija de Próspero para poblar la tierra de calibanos. El bastardo es fruto de una violación. En este sentido, el recurso de la violación, en tanto ejercicio de violencia y de dominación, puede venir de ambos lados, del dominado y del dominador.

## Conclusiones

Definir la identidad de América Latina es una angustia y preocupación de académicos y poetas. Así varios autores y pensadores latinoamericanos han intentado darle un rostro a América Latina, Fernández Retamar y Paz se encuentran entre éstos. Ambos intentan responder a la interrogante de quiénes somos. La respuesta para ellos se encuentra en la representación de dos personajes que no son antagónicos sino complementarios. Estos dos personajes, Calibán y el bastardo, tienen en común que representan a un hecho histórico concreto, la conquista. La conquista sería la raíz de nuestra identidad. La historia para ambos autores es el acercamiento a nuestro verdadero rostro, a nuestro verdadero ser. A través de la recuperación de estos dos personajes, Paz y Fernández Retamar reconocen la historia no como una simple cadena de hechos históricos sino como forjadora de un carácter.

La representación de Calibán y el chingado tiene una connotación con altos niveles de violencia sobre un otro. La conquista estuvo marcada por

niveles de violencia y es la representación de la relación de dominadores-dominados/colonizadores-colonizados. Entonces, Calibán y el chingado son una forma de acercamiento a esta relación de dominación y el inicio del mestizaje. Más que identificar a América Latina con uno de estos personajes lo más importante es el reconocimiento de su historia. Definir la identidad de América Latina con uno de estos personajes puede hacernos caer en un esencialismo dicotómico. América Latina no es ni Calibán ni Ariel ni el chingado. Las caras de los países de América Latina son múltiples. Existen calibanes, arieles, prósperos, chingados y malinches que intentan traicionarse y dominarse entre sí.

## Bibliografía

- Browne Sartori, Rodrigo  
2009 “Comunicación Intercultural, antropofagia y la canibalización de Calibán en América Latina” en *Revista Científica de Comunicación y Difusión*, pp.252-268, disponible en [http://icjournal.files.wordpress.com/2013/01/completo\\_6.pdf](http://icjournal.files.wordpress.com/2013/01/completo_6.pdf)
- Fernández Retamar, Roberto  
2000 Todo Calibán, disponible en <http://www.cubadebate.cu/wp-content/uploads/2009/05/todo-caliban-roberto-fernandez-retamar.pdf>
- 1982 *Calibán*, México: SEP/UNAM.
- Paz, Octavio  
1959 *El laberinto de la soledad*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Rojas, Gonzalo  
2000 “La Tempestad: Postmodernidad y de una cultura de madurez en América Latina” en *Casa del Tiempo*, mayo. México: Universidad Autónoma Metropolitana, disponible en [www.difusioncultural.uam.mx/revista/may2000/rojas.html](http://www.difusioncultural.uam.mx/revista/may2000/rojas.html)
- Shakespeare, William  
1983 *La Tempestad*, Madrid: Espasa-Calpe.



# América Latina, ¿proyecto inconcluso? La necesidad de pensarnos desde dentro y fuera<sup>1</sup>

*Latin America – an unfinished project? The need to think  
of ourselves from within and without*

*Johnny Guerreros Burgoa<sup>2</sup>*

## **Resumen**

*En el presente trabajo se reflexiona sobre las visiones que tuvieron José Carlos Mariátegui, Octavio Paz y Ángel Rama sobre Latinoamérica y se destaca los diagnósticos que realizaron estos pensadores de la realidad del continente. Se analizan tres textos fundamentales del pensamiento latinoamericano: Los siete ensayos de la realidad peruana, El laberinto de la soledad y La ciudad letrada que nos muestran los proyectos políticos que se generaron en América Latina a lo largo del siglo XX.*

**Palabras claves:** *José Carlos Mariátegui, Octavio Paz, Ángel Rama, diagnóstico político-cultural, pensamiento latinoamericano, proyectos políticos.*

## **Abstract**

*This paper reflects on the visions that José Carlos Mariátegui, Octavio Paz and Angel Rama had about Latin America and highlights the diagnoses that these thinkers carried out on the reality of the continent. It discusses three seminal texts of Latin American thought: Los siete ensayos de la realidad peruana; (Seven Essays on Peruvian Reality); El laberinto de la soledad (The*

- 
- 1 El presente trabajo es resultado de las reflexiones obtenidas en el módulo “Pensamiento político latinoamericano” a cargo del Dr. Gonzalo Rojas O., como parte de la Maestría en Estudios Latinoamericanos del Postgrado en Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés.
  - 2 Antropólogo e historiador. johnnyguerreros@gmail.com

*Labyrinth of Solitude*); y *La ciudad letrada (The Lettered City)*, which demonstrate the political projects that were generated in Latin America over the course of the twentieth century.

**Keywords:** *José Carlos Mariátegui, Octavio Paz, Angel Rama, political-cultural diagnosis, Latin American thought, political projects.*

*Los hechos sociales son complejos.  
La función de los intelectuales consiste en esclarecerlos y descifrarlos,  
hasta donde sea posible.  
Sólo después del análisis se puede, y aún se debe, tomar partido*  
Octavio Paz, 1994

Los procesos independentistas de finales del siglo XVIII e inicios del siglo XIX generaron la fragmentación de América. Al hacer referencia a la fragmentación hablamos de que los diferentes territorios trataron de conformar naciones libres e independientes, y con ello romper con el pasado colonial. Así se empezó a “imaginar a la nación” en palabras de Anderson (1991); sin embargo, pese a los postulados esgrimidos durante los procesos independentistas, fue recién durante el siglo XX que tomó fuerza la discusión y evaluación de los “meta relatos” y se hizo necesario (re)pensar la conformación de la “gran nación”.<sup>3</sup> La “gran nación” no era solamente la sumatoria del conjunto de países de Latinoamérica sino incluía un programa político que abarcaría al continente en su conjunto y que sería la forma de (re) presentarse y mostrarse ante la consolidación del poder norteamericano y europeo tanto a nivel económico, político y social.

Las miradas que se gestaron sobre la “nación” empezaron a trascender los espacios locales, y la región cobró mayor relevancia. Las discusiones locales se expandieron y emergieron algunas preguntas a las que se debería responder: ¿se cumplieron los objetivos trazados en los procesos independentistas?, ¿se logró consolidar la independencia de los territorios de América Latina?, ¿se podría hablar de la existencia de una identidad latinoamericana? A partir

3 Simón Bolívar ya había propuesto la idea de la gran nación a través de la conformación de la “Gran Colombia” que era el ideal de integración de toda Sudamérica.

de estas cuestiones el siglo XX parece ser un tiempo en el que se (re)abre la discusión sobre la identidad o identidades de los latinoamericanos.

A este respecto Morse, en diálogo con Leopoldo Zea, establecía que “... la emancipación política [de América Latina] originó una ‘emancipación mental’, que hizo que los iberoamericanos renunciaran a la dialéctica en curso con el pasado y cerró, por lo menos por el siglo XIX, la posibilidad de superar ese pasado y convertir el futuro en presente” (Morse, 1982: 98). El pensamiento en Latinoamérica quedó a la “deriva” durante gran parte del siglo XIX y existió la necesidad de (re)descubrir sus fundamentos en el siglo XX (Morse, 1982: 101). Existió así la necesidad de pensarnos y de reconocernos como latinoamericanos frente a la consolidación y expansión de Norteamérica y Europa, y a partir de ello fijar un horizonte.

En este marco emergieron pensadores que asumieron el reto de pensar y reflexionar sobre América Latina. En el presente trabajo se analizará tres visiones que se generaron sobre el continente en el siglo XX, la que aparece en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, de José Carlos Mariátegui, contrapuesta a la de *El laberinto de la soledad*, de Octavio Paz y complementada con la de Ángel Rama en *La ciudad letrada*.

En la primera parte nos referimos al surgimiento de la categoría “América Latina”, destacamos los alcances de esta categoría y cómo se fue interiorizando en el continente. La segunda parte destaca las miradas de Mariátegui, Paz y Rama sobre América Latina, sus aportes y limitaciones. Se cierra el trabajo con consideraciones finales que exponen los principales hallazgos de las visiones sobre América Latina planteadas por cada uno de estos autores.

## **El surgimiento de América Latina, entre lo propio y lo ajeno<sup>4</sup>**

Mónica Quijada establece que América Latina es un “programa” que se construyó durante el siglo XIX y principalmente en el siglo XX desde los

---

4 Lo propio y lo ajeno fue propuesto por Bonfil Batalla en su trabajo “Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural” en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 27, pp.181-191, 1983. En este apartado utilizo la concepción para referirme a los elementos que originaron el concepto de América Latina y la posterior (re)lectura desde el continente.

latinoamericanos. Se tiene establecido en el imaginario que "...‘América Latina’ habría sido inventada y difundida en Francia en la década de 1860, con el objeto de justificar el proyecto expansionista de Napoleón III" (Quijada, 1998: 597), sin embargo, cabe preguntarse cómo una noción que fue concebida externamente pudo hacer carne y representar a todo un continente. La idea de que este denominativo vino desde Francia cae por su propio peso, o mejor dicho tambalea ante las pruebas expuestas por Quijada al destacar que la concepción fue usada ampliamente tanto en documentos oficiales y como forma de presentación en diversos países de la América desde 1850 (Chile, por ejemplo, ya utilizaba el denominativo desde 1850 como forma de representación). A lo largo de la década de 1850 "... el concepto de ‘América Latina’ ya estaba siendo utilizado por destacados personajes hispanoamericanos, como el denominado Francisco Muñoz del Monte, los chilenos Santiago Arcos y Francisco Bilbao y sobre todo, el colombiano José María Torres Caicedo" (Quijada, 1998: 601).

A partir de estos postulados es imperativo reflexionar sobre el impacto que generó la acepción de "América Latina" tanto en el continente como fuera de éste. No se niega que la acepción haya sido utilizada en Francia como forma de nombrar a un grupo (o población) vinculada a una tradición y origen "latino", pero debe ponernos a pensar el notable éxito, aceptación y uso del denominativo en los habitantes de la región americana. Francia hacía referencia a lo "latino" como una fuente cultural vinculada a la lengua; en América, en cambio, la acepción "latina" fue utilizada como mecanismo de defensa, para hacer prevalecer sus derechos frente al proceso de (re) colonización de los territorios de América iniciados desde Norteamérica y Europa (Quijada, 1998: 602).

Por ello debe entenderse que la adopción de "América Latina" en la región corresponde a un horizonte más amplio, es decir, a un programa político de conformación y búsqueda de una identidad como continente. En este sentido debe entenderse que "...los hispanoamericanos tomaron el adjetivo ‘latino’ y lo aplicaron a sus propias poblaciones, [y con ello] se estaban refiriendo a un contexto que no coincidía plenamente con el que inspiraba a franceses, españoles e italianos" (Quijada, 1998: 604). A este respecto, Ardao establecía que en América Latina existió un espíritu de

emancipación en todas las naciones del continente, en busca de una independencia plena no solo política, sino filosófica y literaria (Ardao, 1987: 11).

Es importante, por lo tanto, destacar que los pobladores de la región interiorizaron y utilizaron la concepción de “latinoamericanos” como forma de presentación que adquirió mayor consistencia en el siglo XX. Es así que como latinoamericanos hemos estado construyendo y reconstruyendo constantemente las visiones y representaciones sobre América Latina, impregnadas de elementos propios y ajenos, sin embargo, los mismos no concluyeron en el siglo XX, al contrario, el debate cobró mayor fuerza y se manifestaron lecturas y visiones que fueron asumidas por pensadores latinoamericanos desde la región y fuera de ella.

## **Las visiones de América Latina desde dentro y fuera**

Muy tempranamente, José Carlos Mariátegui (1894-1930) vio la necesidad de “interpretar la realidad peruana”, y a través de ello entender la “realidad” latinoamericana. Para cumplir este objetivo, en 1928 publicó sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. La obra fue considerada como el primer texto dedicado al análisis de la sociedad de América Latina debido al método de análisis y la trascendencia de las conclusiones a las que arribó. Así el estudio e identificación de la “realidad peruana” estaba enfocado a tratar y debatir la problemática indígena y a través de ello develar que el tema de la propiedad de la tierra era el “origen” de las desigualdades en el Perú. Este tipo de análisis pudo extrapolarse a todo el continente debido a que la temática estaba presente en gran parte de los países de América Latina.

En los albores del siglo XX, a partir de los postulados esgrimidos por la “modernidad” se evaluó el papel desempeñado por la población mayoritaria en Latinoamérica, los indígenas. Primó, en el continente, la idea de que los indígenas habían sido el elemento que no permitió el progreso y el desarrollo de las ciudades y por ende de las naciones. Se acusó a este gran segmento de la población de ser causante del retraso de los diversos países e impedir el progreso, por estar arraigados a sus “antiguas costumbres”. Ante estos enunciados Mariátegui planteó una nueva perspectiva y destacó

el papel positivo desempeñado por la población indígena al tener una gran potencialidad, manifestó que el principal problema –en el caso peruano y por ende en toda Latinoamérica– se hallaba en la “mala” redistribución y uso inapropiado de la tierra: “[l]a cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra” (1979: 35). Según Mariátegui, la tierra había sido concentrada en pocas manos, y esto era una muestra clara de la permanencia de la herencia colonial que había optado por los réditos de la producción minera antes que privilegiar el trabajo agrícola. Mariátegui postuló, entonces, que el principal problema para el Perú (y Latinoamérica) tenía bases económicas y sociales.

Esta lectura de la “realidad peruana” debe considerarse como un diagnóstico, pensado y realizado a partir de la formación e inclinación marxista que tenía Mariátegui, en la que prima lo económico como elemento fundamental para el análisis de las “estructuras sociales”. Así, el análisis que realiza Mariátegui parte de identificar los problemas y a través de ello encontrar una salida a la tensión que se había formado entre las formas políticas y las demandas histórico-culturales de los diferentes países que habían desarrollado formas “agudas y traumáticas” durante los procesos independentistas. Bajo estos enunciados se identificó la existencia y permanencia de resabios del pasado colonial, que hacían imposible el desarrollo pleno de América Latina.

Para entender esta realidad Mariátegui partió de los hechos dados que se gestaban en su entorno tanto a nivel nacional e internacional. Los postulados marxistas le permitieron realizar una lectura del momento y a través de ello identificar lo que sucedía tanto en su país como fuera de él. Con ello estableció que “[e]l problema de nuestro tiempo no está en saber cómo *ha sido* el Perú. Está, más bien, en saber cómo *es* el Perú. El pasado nos interesa en la medida en que puede servirnos para explicarnos el presente” (Mariátegui, 1978: 307, destacado en el original).

La lectura que realiza Mariátegui debe ser entendida como un diagnóstico que ve al Perú con ojos críticos al destacar que todavía existen resabios del pasado que impidieron su surgimiento y fortalecimiento; empero ve una posible salida, aprovechar las condiciones que tiene el país (y el subcontinente): la población y las condiciones ecológicas. El diagnóstico, en

tal sentido, es tanto crítico como propositivo. Identifica claramente los problemas, la tenencia de la tierra en pocas manos, la precaria generación de “riqueza” que depende de la minería principalmente y la dominación a la que se ve sometida la población indígena. Una posible solución estaba basada en la reasignación de la tierra y el fortalecimiento de la “comunidad”, una forma de vida que no había estado en contra de la organización social ni en el periodo republicano ni del siglo XX, al contrario, más bien había demostrado un proceso de adaptación a cada proceso histórico vivido en América Latina.

El análisis de Mariátegui al ser *desde adentro* y *desde fuera* permite tener esa visión amplia y completa de la “realidad peruana”. Nos referimos a un análisis desde dentro por el conocimiento que tenía del Perú, especialmente de los aspectos económicos,<sup>5</sup> y la visión externa fue lograda a través de las lecturas y los viajes que realizó, en los que se empapó de las principales corrientes de pensamiento vigentes tanto en América Latina como en Europa. Por ello, la obra de Mariátegui –especialmente los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*– debe entenderse como una interpretación del imaginario político peruano de inicios del siglo XX, el cual tendrá ciertas limitaciones por el tipo de abordaje, pero es una muestra clara de las potencialidades que tenían nuestros pensadores latinoamericanos al identificar problemáticas sociales, históricas y políticas, y a partir de ellas postular ideas y programas que podían cambiar este panorama a través del indigenismo como posible salida del “atascamiento” vivido en el Perú. Mariátegui tiene como principal horizonte discutir el problema del indígena y hace de éste el eje principal de su interpretación de la “realidad peruana”. Este lineamiento es expresado claramente al hacer mención que:

La propagación en el Perú de las ideas socialistas ha traído como consecuencia un fuerte movimiento de reivindicación indígena. La nueva generación peruana siente y sabe que el progreso del Perú será ficticio o por lo menos no será peruano, mientras no constituya la obra y no signifique el bienestar

---

5 Mariátegui hace una clara alusión a la producción de la zona costera, y en base a estos datos es que esgrime varios de sus postulados y establece la necesidad de entender los procesos de producción.

de la masa peruana que en sus cuatro quintas partes es indígena y campesina (Mariátegui, 1978: 44).

Hay que detenerse en las ideas vertidas por Mariátegui que refuerzan una forma de análisis que ve en el presente y no se enfoca solamente en el pasado, puso un especial énfasis en no darle tanta importancia a “cómo *ha sido* el Perú”, más bien hacía un llamado a prestar atención a “cómo *es* el Perú”. Por ello destaca que la “nueva generación peruana” tome conciencia de la condición de la población indígena y que la solución que se plantee tenía que ser una “solución social” e incluir a este sector (Mariátegui, 1978: 45). Esta posición no debe vérsela como localista o provinciana, al contrario, hay que comprenderla como una lectura amplia de la realidad que pretendía incorporar reflexiones diversas de corrientes intelectuales que dominaron el escenario de la cultura occidental en la primera mitad del siglo XX. En tal sentido, las interpretaciones a las que arribó Mariátegui deben comprenderse desde las influencias que recibió como periodista durante su estadía en Europa en los años veinte, y particularmente la experiencia de haber vivido en el corazón del debate y de la lucha por el socialismo. Por ello en su autobiografía Mariátegui destacaba:

Aunque soy un escritor muy poco autobiográfico, le daré yo mismo algunos datos sumarios [...] De fines de 1919 a mediados de 1923 viajé (sic.) por Europa. Residí más de dos años en Italia, donde desposé una mujer y algunas ideas. Anduve por Francia, Alemania, Austria y otros países. Mi mujer y mi hijo me impidieron llegar a Rusia. Desde Europa me concerté con algunos peruanos para la acción socialista. Mis artículos de esa época señalan estas estaciones de mi orientación socialista. A mi vuelta al Perú, en 1923, en reportajes, conferencias en la Federación de Estudiantes, en la Universidad Popular, artículos, etc., expliqué la situación europea e inicié mi trabajo de investigación de la realidad nacional, conforme al método marxista.<sup>6</sup>

A partir de estos instrumentos Mariátegui desarrolló un tipo de reflexión que se movía entre dos nodos: por un lado, la reivindicación del

---

6 Fuente <http://www.mariategui.eu/webs/bio.htm> (13/02/2013).

indigenismo al destacar el papel crucial que debían tener los indígenas y, por el otro, la conformación de un horizonte de convivencia armónica a través del modelo de comunidad entre los habitantes del Perú. En cuanto a la idea de comunidad, en la obra de Mariátegui no se identifica ni caracteriza una definición concisa, sino que aparece dispersa a través del conjunto de referencias dirigidas especialmente a reivindicar el indigenismo como un factor fundamental de la nacionalidad peruana. Por ello, se establece que “...el indio no se ha sentido nunca menos libre que cuando se ha sentido solo” y es la comunidad su “espíritu” (Mariátegui, 1978: 75). Se entiende que la comunidad llegaría a ser la base de la reorganización del Estado. Esta lectura proviene del “método marxista” que desarrolló Mariátegui durante su estancia en el extranjero, especialmente en Italia. A este respecto Morse dice:

El secreto de la penetración intelectual de Mariátegui está en sus tres años y medio de residencia en Europa, específicamente en Italia [...] Esa experiencia le permitió elevarse por encima de la dicotomía artificial entre soluciones importantes e indígenas para los problemas de ‘Indoamérica’ para afirmar que a pesar de todos los elementos y configuraciones particulares de su historia, su única salvación estaba en el pensamiento y la ciencia europeos (Morse, 1982: 137).

La estancia en el extranjero le permitió a Mariátegui comprender la realidad de su país y reflejarla en sus obras. Mariátegui se convierte en un adelantado de su época al realizar el diagnóstico de la “realidad peruana” y destacar el papel positivo de los indígenas, ve la resolución de la problemática del indio como una salida a las dificultades que existían en el Perú.

Una de las cosas que sustenta la marca de Mariátegui en la generación renovadora del marxismo a inicios del siglo XX, y de la cual se nutrirían los consecutivos relevos de revolucionarios, en el pensamiento y en la acción, durante todo el siglo, es lo integral de su método de abordaje y análisis de la realidad. Los 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana (sic.) si bien es cierto son el punto culminante de un estudio ya desarrollado desde años antes por el Amauta –incluso ensayado en valiosísimos escritos de la “Edad de Piedra”– significan a la vez el documento iniciador de una nueva manera de hacer ciencia social y política en el Perú y en el continente (permítasenos insistir en el aspecto continental) (Cabrera, 2010: 14).

Otro pensador de gran trascendencia en el siglo XX, que vio la necesidad de realizar un diagnóstico de su realidad, fue Octavio Paz (1914-1998). Este escritor mexicano logró esta visión de su país gracias a los viajes por España que inició en 1936 para combatir con el bando republicano en la guerra civil. Su estadía en Europa también lo llevó a participar en la Alianza de Intelectuales Antifascistas. La experiencia lograda durante este tiempo le permitió a su retorno a México fundar *El taller* (1938) y *El hijo pródigo* (1943-1946) donde empezó a manifestar y plasmar sus ideas sobre América Latina. Posterior a ello vio la necesidad de ampliar sus estudios, para lo cual viajó a Estados Unidos (1944-1945), fue durante esta estadía donde logró una “radiografía” de México. Estas observaciones fueron planteadas en su obra *El laberinto de la soledad* (1950), que se convertiría en uno de los ensayos mayores sobre la identidad de los mexicanos.

El laberinto de la soledad es uno de los ensayos más importantes a nivel del estudio de la idiosincrasia mexicana. La soledad, dilucidada como el hilo conductor del laberinto espacial y temporal mexicano, nace como una toma de conciencia de la contradictoria índole mexicana (Sarzi y Taiano, 2009: 79).

El ensayo inicia con la pregunta ¿quiénes son los mexicanos? A partir de esta pregunta Paz pretende reconocerse y hacer conocer al mexicano. Este doble objetivo tiene como meta principal destacar los elementos positivos de los mexicanos y mostrar esta imagen hacia los demás países. Paz, en esta obra, comienza su búsqueda a partir del contraste tanto a nivel local y regional a través de una visión externa, realiza un recorrido por la historia misma de México y Centro América, y destaca los momentos que han marcado a ésta: la conquista, los procesos independentistas, la revolución y la emigración.

A partir de estos hechos y estando alejado de su país logra reconocer los cambios que afectaron a los mexicanos, principalmente a los jóvenes, grupo doblemente negado.

Por caminos secretos y arriesgados el “pachuco” intenta ingresar a la sociedad norteamericana. Mas él mismo se veda el acceso. Desprendido de su cultura tradicional, el pachuco se afirma un instante como soledad y reto. *Niega a la sociedad de que procede y a la norteamericana* (Paz, 1983: 16, destacado nuestro).

Esta doble negación puede ser también aplicada a otros grupos y sectores de la sociedad latinoamericana que ve interpelada y negada su identidad. Paz, al realizar una radiografía de los mexicanos logra un análisis que puede ser aplicado a los latinoamericanos en su conjunto. La doble negación a la que hace referencia parte desde el propio individuo y es reforzada por los “otros” y utilizada para explicar lo que sucede en Latinoamérica, con sus habitantes a lo largo de su historia. Estas contradicciones, sin embargo, no necesariamente tienen un carácter negativo. Nuestras sociedades constantemente han estado en movimiento y viven dentro de estas aparentes contradicciones. De ahí lo destacable del pensamiento de Paz, al realizar una lectura profunda de éste y otros hechos que le permitieron conocer y comprender la riqueza de las contradicciones y ver en ellas la esencia de nuestras identidades. Estas formas de actuar y pensar son las que nos distinguen a los latinoamericanos y nos caracteriza ante un mundo que ha buscado homogenizar y negar todo aquello que va en contra del “orden” propugnado desde la modernidad.

Esta visión sobre la realidad, mexicana y latinoamericana es posible gracias a la distancia desde donde escribe Paz. Estar lejos de la patria, poder nutrirse y empaparse de nuevas posiciones teóricas y políticas permite a Paz realizar una lectura más amplia y reconocer el valor de la diversidad. El autor es consciente y franco al expresar que “...muchas de las reflexiones que forman parte de este ensayo –*El laberinto de la soledad*– nacieron fuera de México, durante dos años de estancia en los Estados Unidos” (Paz, 1983: 12). Reconocer que las respuestas a sus preguntas pudieron ser respondidas fuera de su país no debe verse como algo negativo, al contrario, debe valorarse la actitud y franqueza planteada al inicio y a lo largo del ensayo. En ese sentido el autor desnuda la personalidad del mexicano y trata de saltar la barrera que éste ha construido tanto consigo mismo como con los demás. Estas acciones hacen que la soledad sea el elemento integral de su análisis:

La soledad, el sentirse y el saberse solo, desprendido del mundo y ajeno a sí mismo, separado de sí, no es una característica exclusiva del mexicano. Todos los hombres, en algún momento de su vida, se sienten solos; y más: todos los hombres están solos. Vivir, es separarnos del que fuimos para internarnos en

el que vamos a ser, futuro extraño siempre. La soledad es el fondo último de la condición humana (Paz, 1983: 1975).

Así, la soledad no debe verse de forma negativa sino como una característica distintiva de nuestra identidad y que forma parte importante de nuestras vidas. En la soledad se amalgama la esencia de nuestro existir, que adquiere mayor trascendencia en nuestras fiestas, rituales y la propia muerte, que son formas de ver y concebir el mundo. Paz establece que Latinoamérica es un continente que ha sabido llevar adelante lo que otros consideran como perjudicial (o anacrónico) y ha llegado a mostrarse fortalecida mientras otros se han apagado. También ha logrado posicionarse y mostrarse ante un mundo que trata de apartarla y negarla. Ha demostrado que desde estas latitudes se puede reflexionar y lograr un conocimiento con validez científica y trascendencia internacional. De acuerdo a Sarzi y Taiano:

La soledad, que es la condición misma de nuestra vida, se nos aparece como una prueba y una purgación, a cuyo término angustia e inestabilidad desaparecerán. La plenitud, la reunión, que es reposo y dicha, concordancia con el mundo, nos esperan al fin del laberinto de la soledad (Sarzi y Taiano, 2009: 86).

Por ello *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz "...constituye indudablemente la clave de su pensamiento sobre México, su cultura y su historia, sobre la modernidad –que a su paso destruye los modos de vida habituales–, y es la clave también de su pensamiento sobre el hombre en general..." (Volek, 2007: 132). Desde la aparición de *El laberinto de la soledad* se han desatado nuevas discusiones tanto en México como en Latinoamérica en su conjunto. Las respuestas a las que no pudo arribar Paz en su obra fueron dando pie a nuevas investigaciones que descubrieron que lo cultural tenía relevancia en los análisis e interpretaciones de las vivencias latinoamericanas. Este tipo de obras son las que nos plantean realizar revisiones críticas de "nuestra realidad" no solo con visiones y modelos económicos, sino también acudiendo a lo cultural<sup>7</sup> para obtener importante información. La

---

7 Al poner en primer plano lo cultural se toman en cuenta las expresiones cotidianas como propias de los seres humanos, las mismas que deben ser entendidas como la totalidad. En

obra de Paz, en tal sentido, se convierte en una lectura política y cultural de los procesos históricos vividos tanto en México como en Latinoamérica, y que posibilitan a la vez múltiples lecturas de la soledad.

Un tercer pensador que tuvo un gran impacto en América Latina y que realizó también un diagnóstico de Latinoamérica con énfasis en lo cultural fue Ángel Rama (1926-1983). Este autor (auto)exiliado de su país natal, Uruguay, en 1974 tuvo el privilegio de estar en Caracas (Venezuela) donde además de colaborar con medios de prensa y dictar cursos trabajó como Director Literario de la Biblioteca Ayacucho, a través de ello logró conocer el pensamiento político, social y económico generado en América Latina. Los últimos años de su vida vivió y trabajó en universidades de los Estados Unidos (Universidad de Maryland, Universidad de Princeton), y fue a partir de estos espacios y conocimientos adquiridos que se encaminó a realizar el análisis de la “realidad de Latinoamérica”, que tuvo como principal fruto *La ciudad letrada* (1984).

En esta obra, publicada póstumamente, Rama realiza un análisis social y político de la herencia colonial presente en América Latina, la cual había consolidado su dominio a través del uso de la escritura en detrimento de la oralidad. Rama identificó a la escritura como el instrumento en el que se había circunscrito y arraigado el poder de la clase dominante. El poder de una clase había utilizado este medio como forma de “control y orden”, características de la ciudad moderna.

*La ciudad letrada* es un recorrido por la representación del intelectual en Hispanoamérica. Un recorrido que comienza con la conquista y termina en los primeros años del siglo XX. En este estudio Rama identificó a la ciudad como el punto de inserción de la “alta cultura” en la configuración de la realidad, donde los colonizadores pretendieron instaurar un “Nuevo Mundo” a partir de la palabra y la escritura. Rama establece que la “...escritura viviría en América Latina como la única valedera, en oposición a la palabra hablada que pertenecía al reino de lo inseguro y lo precario” (Rama, 1998: 22). Pensar la ciudad en estos códigos era imaginarla como un elemento

---

palabras de Ángel Rama, esa totalidad proviene tanto de la “cultura letrada” como de la tradición oral.

---

que perdure en el tiempo, ya que la escritura “permanecería eterna” ante el declive de lo oral.

*La ciudad letrada* indaga en el pasado para entender el presente. Se ve a la ciudad como el espacio donde predomina el poder y el orden:

...las ciudades americanas fueron remitidas desde sus orígenes a una doble vida. La correspondiente al orden físico que, por ser sensible, material, está sometida a los vaivenes de construcción y de destrucción, de instauración y de renovación, y, sobre todo, a los impulsos de la invención circunstancial de los individuos y grupos según su momento y situación. Por encima de ella, la correspondiente al orden de los signos que actúan en el nivel simbólico, desde antes de cualquier realización, y también durante y después... (Rama, 1998: 23).

La ciudad era vista como el proyecto político que llegaría a someter el “territorio salvaje” a través de las normas. Las ciudades tenían la misión de dominar y civilizar todo aquello considerado como ajeno y hostil. Las ciudades fueron concebidas con dos objetivos: “evangelizar” y “educar”. La letra y la escritura como servidumbre del poder serían los instrumentos que abrogarían por la democratización de las funciones intelectuales. Así Rama entiende a la ciudad letrada como un “anillo” protector del poder y ejecutor de sus órdenes. En suma *La ciudad letrada* debe entenderse como un análisis de la “modernidad en Latinoamérica”.

Bajo estos argumentos *La ciudad letrada* debe entenderse como una provocación, en la medida en que América Latina era un territorio por explorar. Bajo este enunciado Rama estaba enfocado a desentrañar los logros que había generado la ciudad letrada y a partir de ello configurar el horizonte que debería asumir el continente. Esta posición nos hace recuerdo de lo expresado por Calibán ante Próspero –en *La Tempestad* de William Shakespeare– al reclamarle por el sometimiento a través de los conocimientos obtenidos y utiliza para ello sus propios medios, las palabras.

Así empezó Rama su análisis de “la modernización” con énfasis en la configuración y la forma de vida de los habitantes de las ciudades. Destaca que se ha trastrocado el orden establecido, a través de “nuevos” grupos

que se incorporaron a la vida urbana y utilizaron la letra y la escritura para desafiar y cuestionar el poder. Rama identifica que la forma de hacer frente a la ciudad letrada y disminuir sus “abusivos privilegios” consistía en reconocer el “imperio de la letra” y transmitirlo a nuevos grupos sociales como una forma de defensa. Los cuestionamientos debían desmitificar la “...idealizada visión de las funciones intelectuales que vivió la *ciudad modernizada*, fijando mitos sociales derivados del uso de la letra que servían para alcanzar posiciones” (Rama, 1998: 63).

Rama identificó a la letra como el mecanismo de ascenso social convertido en un mito, es decir, un modelo a seguir para conseguir “respectabilidad pública” e incorporarse a los centros de poder. Rama identificó que la realidad latinoamericana había estado basada en mitos que habían sido transmitidos a los grupos dominados, y con ello se había logrado someterlos; sin embargo, frente a estas inequidades los sectores sociales empezaron a desarrollar protestas, manifestaciones y reclamos multitudinarios como forma de rechazo ante el incumplimiento de los “mitos”. Quien se encargó de expandir estos mitos fue la prensa, que se benefició de las leyes de educación al tener grupos mayores de lectores. No obstante, los nuevos lectores no robustecieron la lectura de libros solo fueron compradores de diarios. Los abogados o juristas que tenían como principal objetivo defender a los sectores más desprotegidos no cumplían su misión, se caían así los mitos, debido a que este sector buscaba solamente consolidar sus intereses no importándole el sojuzgamiento de sus pares.

Otro de los puntos destacados por Rama en su análisis de *La ciudad letrada* fue la fosilización de la tradición y la cultura oral a través de la escritura. Esto se debió principalmente a los objetivos trazados desde la ciudad letrada y modernizada que veía en la naturaleza y las culturas rurales formas de “desarrollo autárquico” que debían ser exterminadas. En este entendido este “resabio” debía quedar superado y se hacía necesario establecer la extinción de la naturaleza y las culturas rurales con el predominio de las ciudades modernizadas a través de la escritura. Bajo este programa la tradición urbana hubo de trasladar su “diagrama simbólico”, es decir la escritura, y con ello poder leer la naturaleza para luego encapsularla y convertirla en un objeto de museo. Así Rama establecía que:

...las culturas rurales golpeadas por las pautas civilizadoras comienzan a desintegrarse en todas partes y los intelectuales concurren a recoger las literaturas orales en trance de agotamiento [...] *la escritura* [...] aparece cuando declina el esplendor de *la oralidad* de las comunidades rurales, cuando la memoria viva de las canciones y narraciones del área rural está siendo destruida por las pautas educadoras que las ciudades imponen... (Rama, 1998: 71).

Asimismo las culturas rurales habían sido golpeadas por la pautas civilizatorias de *La ciudad letrada* y producto de ello comenzaron a desintegrarse las culturas vivas y los salvadores de esta “tradición” fueron los “intelectuales” que iniciaron el acopio de éstas a través de la escritura. Sin embargo, Rama entiende que la escritura de los letrados es la “sepultura” de estas culturas, ya que las inmoviliza. La escritura fijaba y detenía para “siempre la producción oral”. Rama no creía en el compromiso asumido por los intelectuales, los consideraba un instrumento más de *La ciudad letrada* y modernizada, que busca acabar con todo aquello que le fuese incongruente y perjudicial.

Hasta acá se puede identificar una linealidad en los postulados planteados por Rama a través de la crítica a “la ciudad letrada” y a la escritura. Este razonamiento debe entenderse a partir de las reflexiones generadas por Rama al tratar de comprender a América Latina a través de diversas posibilidades. Ello exigía no encerrarse ni encasillarse en una sola visión del pasado, del presente o del futuro, debido a que pueden existir elementos contradictorios, como lo vimos en la propuesta de Octavio Paz, pero que son beneficiosos para la sociedad. Rama identificó la necesidad de prestar atención a esos elementos, es decir, a lo cultural y político, que pueden ser tan comunes para nosotros y no representar ninguna novedad pero en ellos se encierra la esencia de nuestras respuestas ante las aflicciones causadas por la ciudad letrada y modernizada.

Esta propuesta nos permitirá pensar desde nuestro propio territorio y aprovechar la distancia, es decir, estar fuera del continente para encontrar soluciones. Se debe empezar a valorar y recuperar nuestra diversidad como latinoamericanos y, a través de ello, construir un presente y un futuro de acuerdo a nuestras características. Así, la propuesta de Rama debe ser entendida como un planteo que reconoce lo positivo y lo negativo de nuestra historia. No se debe negar el pasado, hay que utilizarlo en beneficio de

nosotros mismos, hay que privilegiar las fortalezas y a partir de ello consolidar nuestra(s) identidad(es).

En la obra de Rama no se da una “receta” de cómo llegar a estos objetivos, debido a que los trabajos presentados fueron una sumatoria de ensayos donde se reflexiona sobre la realidad latinoamericana y a través de ello se buscan diversas salidas. Al ser un texto publicado póstumamente, hay que leerlo como un “manuscrito inconcluso” (Fernández, 2006: 186). Esta idea me parece la más adecuada, siendo que no hay una introducción ni una conclusión que permita ver el “fin” al que se pretendía arribar con los ensayos. Esta cualidad, sin embargo, no le quita el mérito a las ideas planteadas, debido a que Rama nos insta a mirar y realizar una lectura crítica de la historia de toda Latinoamérica y encontrar en ella coincidencias y divergencias. No se trata de romper con el pasado, todo lo contrario, la obra de Rama trata de descubrir aquellos elementos que nos pueden permitir el diálogo y a través de ello superar nuestras aflicciones.

Rama nos insta a pensar que la realidad vivida en América Latina puede modificarse. Estos cambios tendrán que realizarse a través de la lectura del pasado, del presente y del futuro. Son los latinoamericanos los llamados a hacerlo y dejar de repetir el discurso de dominación, que ha estado menguando la mente de nuestros pensadores. No hay una salida única, son múltiples los caminos que nos tocan recorrer, y ninguno será fácil debido a que nos exigirá compromiso para lograr nuestros objetivos. Para llegar a nuestras metas debemos pensar desde nuestro continente y dejar de pensar que lo mejor está fuera de nosotros. *La ciudad letrada* tiene ese aire de provocación que reclama reflexionar nuestro presente y desde nosotros mismos.

## Consideraciones finales

En el presente trabajo se han analizado tres lecturas sobre América Latina. Cada una de ellas realizada en momentos diferentes y con influencias teóricas y políticas heterogéneas; sin embargo, lo coincidente entre las obras fue tener presente la necesidad de realizar una mirada crítica al pasado, presente y futuro del continente.

Cada una de las visiones se convierte en un diagnóstico (o una radiografía) en sí misma, donde se identifican problemáticas vividas por los principales países de Latinoamérica y al mismo tiempo se postulan posibles salidas. Mariátegui instó a ver el presente y partir de esa lectura para entender que las salidas a los conflictos tanto sociales como políticos se hallaban en el mismo elemento criticado, el indígena. Paz realiza un tránsito entre el presente y el pasado, y halla en ambos momentos periodos de crisis y tensión que repercutieron con mayor fuerza en las nuevas generaciones, quienes se vieron sometidas a una doble negación. Estos hechos generaron que las identidades de los latinoamericanos se vean interpeladas, al no tener elementos que los identifiquen plenamente. Ante ello Rama propone una lectura del pasado, presente y el futuro de América Latina y vislumbra a través de ello la necesidad de usar nuestra propia historia para fortalecer nuestra identidad y nos conmina a utilizar estos conocimientos para afrontar nuestras aflicciones. Además, nos insta también a no esperar a que sean otros los que estén propugnando “recetas” para América Latina, al contrario, las respuestas a nuestras aflicciones deben buscarse tanto en el mismo continente como fuera de éste, y a través de ello descubrir que solo hacía falta mirar con detenimiento para encontrarlas.

Se ha visto una coincidencia entre los diferentes autores analizados, a quienes sus viajes al exterior los estimularon a reflexionar sobre sí mismos, tanto Europa y Norte América fueron los espacios que permitieron generar dicha reflexión. Sin embargo, es posible sostener que no es necesario salir físicamente del país sino de nuestra “encasillada forma de pensar” para poder hacer una lectura de nosotros mismos.

América Latina es una y diversa a la vez. En ella confluyen múltiples realidades y las lecturas que se han generado nos dejan entrever esta(s) realidad(es). Es un proyecto que aún no llega a una madurez plena, sin embargo, ello no le quita mérito de los logros conseguidos, al contrario nos da la posibilidad de acción tanto en el presente como en el futuro. Asimismo, la realidad latinoamericana hay que verla desde lo local y lo regional, no se puede aislar ambas miradas debido a que se complementan; solo a partir de estas posiciones se podrá llegar a comprender la riqueza de América Latina. No se trata de comenzar de cero, hay que recoger los frutos de nuestros

predecesores y tomar los logros y aprender de los errores para encarar nuestras metas. Esta postura nos permitirá encaminar el programa político de América Latina. Este programa no debe buscar atomizar ni homogenizar, sino empezar a valorar la diversidad y entenderla como un potencial. No han pasado aún las dificultades, se avizoran nuevos conflictos que van a interpelar nuestra(s) identidad(es), y no podremos hacer frente si estamos fragmentados y/o divididos. La historia nos ha mostrado que los proyectos son más fáciles de fragmentar y romper al dividir a los grupos y sectores, de ahí que se hace necesario pensarnos como un solo bloque.

En esta línea los Estudios Latinoamericanos tienen la misión de desentrañar la historia de América Latina. Rescatar las principales corrientes de pensamiento, trazar el nuevo horizonte *para* y *desde* el continente, sin descuidar las miradas generadas desde el exterior. Como hemos visto a lo largo del trabajo, ver *desde adentro* y *desde fuera* permite tener una visión y una comprensión más amplia de la realidad; empero también apoyarse de las reflexiones que provienen desde otras latitudes enriquece el análisis. Con estas miradas podremos fortalecer nuestra(s) identidad(es) y presentarnos como una región unificada en pensamiento y acción política.

## Bibliografía

Anderson, Benedict

1991 *Comunidades imaginarias. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*, México: Fondo de Cultura Económica.

Ardao, Arturo

1987 *La inteligencia latinoamericana*, Montevideo: Universidad de la República.

Astorga, Omar

2005 “José Carlos Mariátegui: La recuperación de la comunidad en los siete ensayos de interpretación de la realidad peruana”, *Araucaria* 7, segundo semestre, disponible en <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=28271408> (consulta realizada el 13/02/2013)

- Cabrera, Gabriela  
 2010 “Prólogo” en *Mariátegui: Política revolucionaria. Contribución a la crítica socialista. 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana y otros escritos. Tomo II*. Venezuela: Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- Fernández, Bravo Álvaro  
 2006 “La provocación de La ciudad letrada” en *Prisma, Revista de Historia Intelectual*, N° 10, disponible en <http://saavedrafajardo.um.es/WEB/archivos/Prismas/10/Prismas10-14.pdf> (consulta realizada el 13/02/2013)
- Mariátegui, José Carlos  
 1978 [1928] *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, México: Serie Popular.
- Morse, Richard McGee  
 1982 *El espejo de Próspero: Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, México: Editorial Siglo XXI.
- Paz, Octavio  
 1983 [1950] *El laberinto de la soledad*, México: Fondo de Cultura Económica.
- 1994 “Chiapas, ¿nudo ciego o tabla de salvación?” en *Chiapas: días de prueba. Vuelta* (suplemento extraordinario), febrero.
- Quijada, Mónica  
 1998 “Sobre el origen y difusión del nombre ‘América Latina’ (o una variación heterodoxa en torno al tema de la construcción social de la verdad)” en *Revista de Indias*, vol. LVIII, N° 214, España.
- Rama, Ángel  
 1998 *La ciudad letrada*, Montevideo: Arca.
- Sarzi Amade, José; Taiano Campoverde, Leonor  
 2009 “El laberinto de la soledad: Un análisis transgeneracional del imaginario colectivo mexicano” en *IBEROAMERICA global*, vol. 2, N° 2, julio. *The Hebrew University of Jerusalem*, disponible en <http://iberoamericaglobal.huji.ac.il/vol2num2/Article-%20Campoverde.pdf> (consultada realizada el 15/02/2013)

Volek, Emil

2007 “Anverso y reverso del laberinto de la soledad: Octavio Paz y cien años de Macondo” en *CILHA - a. 8 n.* Mendoza, disponible en [http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos\\_digitales/1695/volekcilha9p131a143.pdf](http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/1695/volekcilha9p131a143.pdf) (consulta realizada el 15/02/2013)



# El derecho a la diferencia y la necesidad del pluralismo epistemológico en América Latina

## *The right to be different and the need for epistemological pluralism in Latin America*

*Blanca Angélica Mejía Acata*<sup>1</sup>

*Lo humano solo existe como tal si se realiza en la pluralidad de sus versiones  
concretas, cada una de ellas distinta de las otras, cada una sui generis.  
Anular esta diversidad equivaldría a la muerte de lo humano. Felizmente,  
esa homogenización es imposible: el mapa de la diversidad humana nunca  
perderá la infinita multiplicidad de su colorido. La diferencia es inevitable.*

*No hay fuerza que pueda uniformar el panorama abigarrado  
de las identidades humanas.*

Bolívar Echeverría

*Lo que está diverso no está desunido,  
lo que está unificado no es uniforme,  
lo que es igual no tiene que ser idéntico,  
lo que es diferente no tiene que ser injusto.*

Boaventura de Sousa Santos

### **Resumen**

*Tomando en cuenta las reflexiones en torno al pluralismo epistemológico, en el presente artículo se hace un replanteamiento de categorías como la igualdad y la ciudadanía, vinculándolas con el derecho a la diferencia, en pos de construir una propuesta de relación intercultural. Se sostiene que el Derecho a la Diferencia tal como está planteado en el Convenio 169 de la OIT aboga por una inclusión subordinada y condicionada porque fue una construcción hegemónica,*

1 Pertenece al Programa de Posgrado en Estudios Latino Americanos PPELA UNAM.  
blanquisha@yahoo.com.mx

*por lo tanto, es necesaria una ruptura con la concepción liberal-individualista de la ciudadanía para edificar sólidamente una ética de la diferencia, que sirva como sustento del derecho a la diferencia “desde abajo”.*

**Palabras clave:** pluralismo epistemológico, derecho a la diferencia, interculturalidad, contrabegemonía.

#### *Abstract*

*Taking into account the reflections on epistemological pluralism, this article is a rethinking of categories such as equality and citizenship, linking them with the right to be different, in pursuit of building a proposal for intercultural relations. It argues that the right to difference as it stands in the ILO Convention 169 calls for a subordinate and conditional inclusion because it was a hegemonic construction and therefore requires a breaking out from the liberal-individualist conception of citizenship to solidly build an “ethic of difference” that could be the foundation to the right to difference “from below”.*

**Keywords:** epistemological pluralism, the right to difference, intercultural, counter-hegemony.

La realidad latinoamericana es múltiple, diversa, algunos la describen como abigarrada o barroca. Lo que no podemos poner en tela de juicio es la complejidad que la constituye, tanto histórica como coyunturalmente. Tomando en cuenta las reflexiones en torno al pluralismo epistemológico nos parece necesario un replanteamiento de categorías como la igualdad y la ciudadanía, vinculándolas con el derecho a la diferencia, en pos de construir una propuesta de relación intercultural, ya que limitando estos conceptos –entre otros– a la enunciación hegemónica es que se ha imposibilitado el diálogo, dado que se construyen con pretensiones de universalidad que desconocen o en el mejor de los casos jerarquizan el conocimiento, su forma de construcción y práctica, proveniente de otras matrices culturales y cosmologías.

Asistimos a una coyuntura en la que las sociedades son plurales y diversas, y los movimientos migratorios, el capitalismo neoliberal, las tecnologías de información y comunicación, etc. plantean la necesidad de reflexionar en torno a la interculturalidad. Elegimos América Latina sin que ello implique que no haya esta clase de tensiones en otras partes del globo, incluyendo

aquellos espacios que se encuentran dentro de lo que algunos denominan como primer mundo.<sup>2</sup>

## Pensando la homogeneidad y la ciudadanía

### La idea de igualdad

El poder y su ejercicio siempre han tenido justificaciones, y éstas han ido cambiando a lo largo del tiempo. Históricamente se han buscado formas, mecanismos, palabras para subordinar al otro, para negarlo y así dominarlo. Durante mucho tiempo reinó el derecho divino como justificación del orden jerárquico social. Con la Revolución Francesa y la Ilustración se dio un cambio importante en las formas de pensar, ahora dedicándole especial atención al individuo como motor de acción y razón, pero además pensando en una “naturaleza” común a “todos”.

Así llegó la idea de la “igualdad” a la Carta de los Derechos del Hombre y del ciudadano de 1789, la igualdad pensada como un atributo inherente a un *corpus* ambiguo; sin embargo, esa igualdad no era para todos, ya que edificaba un núcleo donde efectivamente sus integrantes podían ser considerados iguales y, al mismo tiempo, una periferia donde estaban todos aquellos seres humanos que no tenían cabida en el núcleo, ya fuera por su sexo, edad, condición económica, raza y, sobre todo, por su condición o no de propietarios. Desde aquí podemos encontrar que la idea de igualdad se postula como un falso universal, ya que en realidad no todos somos iguales.

La forma en que se construye la ciudadanía desde un punto de enunciación excluyente y clasista, profundamente vinculado al sentido de propiedad.

---

2 De hecho la crisis mundial a la que asistimos tiene notables aristas en Europa hoy día, las protestas civiles van en aumento tratando de hacerle frente a gobiernos que han olvidado la imperiosa necesidad de escuchar los reclamos de su población, respondiendo a sus demandas con represión y violencia. La radicalización de esta tensión nos recuerda otro momento similar, de las protestas sociales por todo el globo, el periodo de 1968 a 1971, que a través del valor y la conciencia de los estudiantes hicieron escuchar su voz ante las injusticias; ese periodo también estuvo lleno de represión, violencia y muerte como respuesta estatal ante el cuestionamiento de su proceder.

## La ciudadanía

La ciudadanía es un concepto que aparece en el marco del Estado, atravesado por las ideas de nacionalismo y soberanía. Los nacionalismos están asociados, según Wallerstein,<sup>3</sup> a una forma que establece características específicas de los sujetos para ser calificados como “verdaderos ciudadanos”. Luis Tapia,<sup>4</sup> por su parte, afirma que el concepto de la igualdad está fuertemente vinculado con el de la homogeneidad y con lo “normal”, al mismo tiempo que la heterogeneidad está relacionada con la noción de la diversidad y lo “anormal”, por lo que estas cadenas de ideas se enfrentan entre sí de manera antagónica.

Soberanía, como señala Wallerstein,<sup>5</sup> es un concepto moderno vinculado con las relaciones interestatales, originado para aumentar el poder efectivo del Estado, favoreciendo la construcción de las burocracias. De acuerdo con la perspectiva de Luis Villoro,<sup>6</sup> en la promulgación de los derechos de los pueblos se contempla el derecho a la libre autodeterminación, el cual surge para legitimar el proceso de descolonización posterior a la Segunda Guerra Mundial, de tal suerte que “pueblo” adquirió la connotación de “estado-nación” en la práctica, y no ha podido establecer una conciliación con el sentido de comunidad.

Podríamos preguntarnos a qué se debe que gran número de estados compartan esta conceptualización de la ciudadanía y de las relaciones políticas, e invariablemente la respuesta estaría vinculada a la creación de una geocultura.<sup>7</sup> Meditando más al respecto tendríamos que apuntar que la generalización de las ideas obedece a una situación de imperio, en el que

---

3 Cfr. Wallerstein, Immanuel. *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*, México: Siglo XXI, 2005. p.30.

4 Cfr. Tapia, Luis. *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad*, Bolivia: Muela del Diablo, 2002. Esta obra tiene gran influencia de la producción de René Zavaleta, sobre todo de su idea de “lo abigarrado”, que en Tapia adquiere forma de lo multisocietal.

5 Cfr. Wallerstein, Immanuel, *Análisis de sistemas-mundo*, *Op. cit.*

6 Cfr. Villoro, Luis. *Estado plural, pluralidad de culturas*, Biblioteca Iberoamericana de ensayo/PAIDÓS/UNAM/FFYL. México, 1998.

7 Como la denomina Wallerstein.

las ideas también se convierten en símbolo de hegemonía y dominación.<sup>8</sup> Incluso hemos llegado a un punto en el que se habla de una “sociedad del conocimiento”, que privilegia una parte del conocimiento y algunos focos generadores del mismo, desconociendo otros centros productores de conocimiento por su condición no hegemónica.

Esta homogeneización del individuo mediante los mecanismos del Estado tiene como resultado la conformación de la idea de ciudadanía, no es una ciudadanía cualquiera, es la ciudadanía acotada en la “democracia”, con lo cual sus derechos, obligaciones y posibilidades políticas se ven concentradas en el ejercicio del sufragio “universal”, de manera que más allá del voto no existe una verdadera cultura política.

De esa manera los ciudadanos conforman una masa homogénea, supuestamente indiferenciada, en la que los sujetos híbridos, diferenciados, particulares, heterogéneos son tratados como “minorías”, cuando en realidad son una multitud<sup>9</sup> que sufre algo en común, el capitalismo, la discriminación, la marginación y la violencia. En este sentido, la construcción de lo “marginal”, de las “minorías” no es un espacio que se erija como una automarginación celebrada, es siempre una etiqueta impuesta de manera vertical.

Esta situación no solo se circunscribe al marco de la idea de ciudadanía. Es posible identificar las pretensiones de una sola matriz macrocultural que busca imponernos su manera de entender el tiempo, el espacio, las relaciones sociales y erótico-afectivas, las formas de producir y obtener conocimiento, descartando toda forma que se genere fuera de su esquema, de modo tal que podría incluso arrebatar nos la multiplicidad como posibilidad de crear una opción, un paralelo, una utopía. Si pensamos la globalización<sup>10</sup> como este proceso de estandarización, mundialización e imposición de las ideas neoliberales, no podemos perder de vista que estas ideas no pertenecen solo al ámbito económico. Existen varios tipos de globalización que involucran

---

8 Cfr. Kennedy, Paul. *Auge y caída de los grandes imperios*, Traducción de J. Ferrer Aleu, México: Ed. De Bolsillo, 2007.

9 Cfr. Negri, Antonio; Hardt, Michel. *Multitud. Guía y democracia en la era del Imperio*, España: Debate, 2004.

10 Cfr. Martínez González-Tablas, Ángel. *Economía política de la globalización*, España: Ariel, 2000.

la cultura, la tecnología, la estructura de gobierno, hábitos de consumo, los ideales, etc.

Aparentemente habría una parte positiva de la globalización al consolidarse un sistema de derechos y libertades asegurados supuestamente a escala mundial, sin embargo, existe una brecha entre el sin fin de declaraciones “bien intencionadas” y su aplicación, ya que se construye una falsa envoltura de igualdad en la pretendida universalidad de declaraciones y/o acuerdos internacionales, de manera que la diferencia se interpreta como disidencia y se convierte en presa fácil de la estigmatización social. Esto se da porque el lugar de enunciación es monolítico, macrocultural en el sentido de despreciar a las otras matrices culturales por considerarlas inferiores, global en el sentido de pretender imponer una visión del mundo y de las experiencias locales a una gran mayoría de la población mundial, unívoca en cuanto se escucha una sola voz y no se entra en diálogo con los otros.

### **El papel de la dignidad en la ciudadanía**

La dignidad no es una cuestión exclusiva de la clase, el género, la raza, etc. La dignidad puede ser definida como inherente a todo ser humano, sin embargo, no es una concepción unívoca ni estática. Partamos de lo siguiente: las ideas son también construcciones humanas, y toda construcción humana es un proceso constante que obedece a intereses específicos, ya sean de un grupo definido, una clase social, etc.

La discriminación es una práctica violenta contra el otro, puede ser ejercida como rechazo, no reconocimiento, cancelación, menosprecio, degradación, o subordinación del otro, de su cultura, lengua, filosofía, conocimiento, cosmovivencia, etc. El desconocimiento y la falta de comprensión de las formas culturales de aquellos a los que consideramos como diferentes no nos da el derecho a restarles legitimidad, debemos partir de que no existe una única forma de entender el mundo, y que incluso la manera en que nuestra propia cultura ha pensado ha ido cambiando,<sup>11</sup> justa-

---

11 Cfr. Gaos, José. “La idea contemporánea y nuestra” en *Historia de nuestra idea del mundo. Obras completas XIV*, México: UNAM, 1994. pp.443-606.

mente porque la humanidad no es estática, sino histórica y viva, cambiante, las cosas que son válidas para un momento específico pueden no serlo en otro. Ninguna cultura puede abarcarlo, aprehenderlo ni hegemonizarlo todo, existen enfoques distintos, experiencias cognitivas diversas, prácticas heterogéneas.

Compartir un código<sup>12</sup> tiene gran relevancia para poder entablar un diálogo, no compartirlo nos lleva a la descalificación. Existe por otra parte una necesidad de reformulación teórica continua, lo cual implica la imposibilidad de los universales como ideas o teorías únicas e inamovibles. La teoría depende conceptualmente de la interpretación de quien la formula, la reelaboración de los esquemas implica reelaborar la interpretación. Hay ideas y teorías que se convierten en hegemónicas. Lo hegemónico es capaz de incorporar aquello que le genera oposición y cambiarle el sentido,<sup>13</sup> de manera que termina por fagocitar de alguna manera las demandas que se hacen en su contra. Como ejemplo de lo anterior profundizaremos la reflexión que hemos hecho en torno a la construcción de la idea de ciudadanía en América Latina.

### **La construcción de la ciudadanía en América Latina**

En primer lugar es preciso tener en cuenta que la naturaleza ontológico-política del indígena ha sido cuestionada desde la conquista hasta nuestros días. El lugar jurídico que ocupan se ha debatido largamente. Durante la colonia quizás la polémica más conocida sea la sucedida entre Fray Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. En dicha controversia no solo se discutía la humanidad del indígena, sino su lugar político, ya que al admitir su humanidad debían ser tratados como súbditos de la corona y por tanto se hacían acreedores a derechos políticos básicos.

---

12 Cfr. Geertz, Clifford. “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura” y “El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre” en *Interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa, 2003, pp.19-40, 43-59.

13 Cfr. Williams, Raymond. “Hegemonía” en *Marxismo y literatura*, disponible en <http://es.scribd.com/doc/13406274/Raymond-Williams-Marxismo-y-literatura> (consulta realizada el 25/02/2012).

La experiencia de la conquista y la dominación que durante siglos se estableció en territorio latinoamericano logró interiorizar en el imaginario y en las prácticas sociales el denominado sistema de castas, en el cual se desglosaba un complejo esquema de jerarquización social, inspirado en la mezcla racial, estableciendo cada estanco por referencia a un grado de pureza-blanquitud; este sistema estableció la desigualdad ontológica como “natural” y como sustento del orden social.

Desde las argumentaciones de varios ideólogos de las revoluciones de independencia de Latinoamérica podemos apreciar el falso universal de la igualdad, expresado con gran determinación durante la consolidación de los estados nacionales en el siglo XIX; la mayoría de estos estados retomaron ideas de la Revolución Francesa y de la independencia de los Estados Unidos. Para fortalecer estos nuevos estados nacionales se hizo necesaria una figura que le diera cohesión y legitimidad al nuevo orden, fue la figura del mestizo como síntesis y símbolo de concordia entre sus integrantes la que pretendió borrar el sistema de castas. Este nuevo “nosotros” romántico supone además un constructo de igualdad jurídica, política y social. Idea engañosa por ser esa figura profundamente excluyente, ya que para ser parte de ella y gozar de sus beneficios es necesario asumirse como tal, lo cual implica, al menos en parte, una renuncia a la identidad anterior.

La idea del mestizo quedó fuertemente vinculada a la del ciudadano. Sin embargo, los grupos indígenas que se seguían autoidentificando como tales y no como mestizos quedaban fuera de estas prerrogativas integradoras, a menos que decidieran “ladinizarse” para poder formar parte del nuevo Estado. De esta manera, en general los estados nacionales latinoamericanos cancelaron la heterogeneidad como base de su edificación: la nueva patria debía estar asentada en la homogeneidad de sus individuos para poder garantizarles “igualdad” jurídica.

Luis Tapia<sup>14</sup> sugiere que es a partir de la estigmatización social-racial que socialmente se marcan los límites entre lo normal y lo anormal, generando los modelos culturales. Estos modelos a su vez se integran por un núcleo idealizado y una periferia marginal, que son identificados directamente con

---

14 Cfr. Tapia, Luis. *La condición multisocietal*, *Op. cit.*

personas o grupos humanos, generando de alguna manera un castigo social. Este autor denomina este problema de la estigmatización como la base que sustenta la estrategia de exclusión política.

Esta idea fue trabajada anteriormente por Antonio Cornejo Polar,<sup>15</sup> quien apunta que esta homogeneidad ontológica ha implicado una cancelación de la existencia del otro, es decir, con la creación de este “nosotros” romántico se buscó simplificar la heterogeneidad y la complejidad de la realidad social, negando a un sujeto complicado, disperso y múltiple, al que denomina “sujeto heterogéneo”. De manera tal que al surgir las denominadas ideologías del mestizaje se buscó explicar mediante el intercambio genético la complejidad de una realidad apremiante.

Para Cornejo Polar, el sujeto latinoamericano único y totalizador no existe, lo existente son sujetos hechos de la fractura y el encuentro de identidades diversas. Por lo tanto, este autor percibe que la “integración” de los grupos marginales, encabezada por el Estado, trae detrás de sí la idea de homogeneizar a los sujetos como signo y símbolo de la civilización y el progreso aún hoy.

Con todo, la figura del indio se usó como arma política sin que por ello importara el indígena vivo. Eso ayudó a la construcción de la “historia de bronce” y la “leyenda negra”, en la que se reivindica un pasado común, una herencia pre-hispánica, una raza gloriosa, magnífica, avanzada, “civilizada” y traicionada, conquistada, humillada, maltratada, al mismo tiempo que se margina al indígena real, presente y tangible que se tiene enfrente y que no tuvo la suerte de ser mitificado.

De tal modo que el indígena aparece como la tesis, el español como la antítesis y el mestizo como la síntesis perfecta. Eso le permite ser la base de la construcción de la nación y el nuevo Estado latinoamericano, supremacía del mestizo que se ejemplifica perfectamente en la obra de Vasconcelos, donde se eleva al plano universal el ideal del mestizo.<sup>16</sup> Esto lo convierte en “indigenista”. Ahora bien, ese indigenismo lo que pretende es *occidentalizar*

---

15 Cornejo Polar, Antonio. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas*, Lima: Ed. Horizonte, 1994.

16 Cfr. Vasconcelos, José. *La raza cósmica*, México: Ed. Austral, 1995.

*al indio*, aprehenderlo e integrarlo a la vida “civilizada moderna y avanzada” de los mestizos.

La inclusión como medio de reivindicación, sin tomar en cuenta los proyectos, deseos, intereses ni opiniones de los indígenas, es decir, tratándolos como agentes pasivos, puede denominarse como “inclusión subordinada”. El mestizo elige “paternalmente” lo que cree que es mejor para el indígena. Esta castellanización forzada se expresa en los diferentes proyectos gubernamentales para acercar las ventajas de la modernidad a las comunidades indígenas “atrasadas”.<sup>17</sup> Todo esto está atravesado por categorías como lo pluri, lo multi, lo trans y lo intercultural, cada una cargada políticamente de sentido,<sup>18</sup> reflejando diferentes posicionamientos fundados en supuestos éticos concretos.

Desde la década de los 70 del siglo pasado, diversos teóricos se han enfocado en estudiar estas mecánicas, que podríamos denominar como colonialistas en tanto que prolongan una situación de dominación-exclusión originada en la colonia. La emergencia de los discursos de la *episteme* vista como orientación de verdad ha perfilado un enfrentamiento entre la modernidad occidental y cualquier otro imaginario, de manera que, tal y como lo piensa Boaventura de Sousa Santos, una experiencia local se universaliza, convirtiéndose en un mecanismo discursivo hegemónico que posibilita la colonialidad, mediante mecanismos introyectados, como el deseo de imitar lo hegemónico, la homogeneización de la idea de futuro. Esto ha influido en la perspectiva que se tiene de la historia, pensada como un relato lineal de acontecimientos progresivos, cancelando las temporalidades divergentes, las otras historias o formas de contar la historia.<sup>19</sup>

Como podemos ver existe una relación entre la hegemonía política y la hegemonía étnica. Si a esto agregamos los efectos del capitalismo, el

---

17 Libros de texto bilingües, pizarrones electrónicos en escuelas de educación básica, programa “Oportunidades” en México, campañas de diversos servicios médicos, etc.

18 Cfr. Viaña, Jorge. “Fundamentos para una interculturalidad crítica” en *Construyendo interculturalidad crítica*, Viaña, Jorge; Tapia Luis; Walsh, Catherine, La Paz: Convenio Andrés Bello, 2010.

19 Como por ejemplo el conflicto del reconocimiento de las historias orales o de los registros no escritos de la historia, tal es el caso de los *quipus*.

neoliberalismo y la globalización, nos encontramos con una postura estatal incapaz para admitir la diferencia y la diversidad, de manera que las demandas de autonomía (cultural y política) que hacen diferentes comunidades indígenas parecen atentar contra la “democracia” del Estado; como resultado se crean las políticas indigenistas.<sup>20</sup>

Frente a un Estado que funciona como generador de lo nacional homogéneo comenzaron a hacerse patentes las reflexiones en torno a la diferencia y su relevancia en la composición social real de las sociedades latinoamericanas.<sup>21</sup> Parece evidente la urgencia de la creación de una ética *de la diferencia*, estamos convencidos que sería el primer paso para poder reconocer los derechos que históricamente les han sido negados a las diferentes comunidades originarias, tanto de indígenas como de afrodescendientes. Esto además supone una equidad cultural, en la que la diversidad pueda entablar un diálogo vivencial de respeto, de manera que se genere un nuevo *corpus* político con significaciones menos rígidas, donde seamos capaces de reconocer en “el otro” una parte de nosotros mismos.

Uno de estos derechos es precisamente el derecho a la diferencia,<sup>22</sup> el cual abre la posibilidad de asumir la existencia de identidades culturales diversas que se reconocen entre sí en un plano de igualdad. Este es un tema que está en el horizonte de las democracias más contemporáneas, sin embargo, muchos han entendido este reclamo como un intento de volver a una desigualdad jurídica, donde la meritocracia estamentaria prevalecería como norma de convivencia. Al contrario, lo que se busca es, en primer lugar, el reconocimiento de la pluralidad de lo humano, lo que llevaría a reconocer las diversas identidades derivadas de ello y dar los pasos hacia la heterogeneidad política y un verdadero diálogo intercultural. En este

---

20 Aquí vale la pena hacer la distinción entre indigenismo e indianismo. El indigenismo son las propuestas hechas por los no indígenas, mientras que el indianismo es la expresión de la voz y la postura de los indígenas frente a algún problema. El lugar subjetivo de enunciación es del todo relevante, ya que delimita un posicionamiento político y ético.

21 Podemos ubicar aquí las reflexiones de Pablo González Casanova, Santiago Castro Gómez, Aníbal Quijano, Walter Mignolo y de manera más reciente Silvia Rivera, Luis Tapia, Pablo Mamani, entre otros.

22 *Cfr.* García Clark, Rubén R., *Derecho a la diferencia y combate a la discriminación*, Cuadernos de la igualdad/Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación. México, 2006.

sentido es importante considerar la reflexión de Villoro, quien opina que dentro de un Estado multicultural es necesario el reconocimiento de las diferencias existentes en su interior para poder constituirse como un verdadero Estado plural.<sup>23</sup>

## El derecho a la diferencia

Lo expuesto anteriormente enmarca la discusión en torno a una nueva clave ético-política, en la que la diferencia actúe como nuevo fundamento. Esto nos obliga a repensar lo común, la comunidad, replantear no solo la idea del “otro” sino del “nosotros”. En este contexto se dan las reflexiones en torno al derecho a la diferencia, y es del todo pertinente cuestionarnos de qué estamos hablando cuando traemos el tema a la mesa de debate.

En primer lugar es importante aclarar que diversos movimientos sociales han reclamado el reconocimiento a su diversidad, ya sea de género, de preferencia erótico-afectiva, étnica, cultural, etc., sin embargo, el derecho a la diferencia del que hablamos se remite a la diferencia cultural. El derecho internacional reconoce la diversidad cultural en 1989 en el Convenio 169 de la OIT, con el Derecho a la Diferencia, que es el derecho de todos los individuos y pueblos a ser diferentes, autoconsiderarse así y a ser respetados como tales en términos de las instituciones, formas de vida, identidades, cultura, lengua, religión, etc. Los estados quedaron como los salvaguardas de esos derechos. Los “pueblos” o las comunidades que deseen respaldar sus demandas en este convenio necesitan por fuerza adoptar y respetar las declaraciones de los “Derechos Humanos” para poder ampararse en ese derecho internacional.<sup>24</sup>

Los pueblos originarios han luchado históricamente por reivindicaciones que van desde lo territorial y lo cultural en términos de lo “macro”,

---

23 Cfr. Villoro, Luis. *Estado Plural, pluralidad de culturas*, *Op. cit.*

24 Cfr. García Clark, Rubén R. *Derecho a la diferencia... Op. cit.* El convenio establece que también deben adoptar y someterse a la Constitución del Estado en el cual se encuentran, de manera que si, por ejemplo, una comunidad hace un reclamo de autonomía y busca ampararse en el Convenio 169, y adopta por tanto la Declaración de los Derechos Humanos y la Constitución vigente, pero esta última no contempla en sus artículos la autonomía, el reclamo queda invalidado y la comunidad queda sometida jurídicamente a la Carta Magna.

hasta cuestiones específicas de conflicto por recursos naturales.<sup>25</sup> En general las demandas de autonomía han sido mal recibidas por parte de la mayoría de los estados-nacionales,<sup>26</sup> ya que se les ha interpretado como un intento de secesión del Estado. Según Luis Villoro,<sup>27</sup> esto obedece a que la promulgación de los derechos de los pueblos, en la que se contempla el derecho a la libre autodeterminación, surge para legitimar el proceso de descolonización posterior a la Segunda Guerra Mundial, de tal suerte que “pueblo” adquirió la connotación de “estado-nación” en la práctica, y no ha podido establecer una conciliación con el sentido de comunidad.

En la década de los 90 del siglo XX se evidenciaron más algunos movimientos indígenas por la cercanía de la conmemoración de los 500 años de lo que algunos llaman “descubrimiento”<sup>28</sup> de América, y en el caso mexicano en 1994 por el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) que hizo escuchar el reclamo de aquellos que fueron invisibilizados: “nunca más un México sin nosotros”, que otras comunidades del mundo han adoptado como “nunca más un país sin nosotros”.

Pero ¿por qué se torna necesaria una revalorización de la diferencia?, ¿cuál es el problema de decir que todos somos iguales ante la ley? En primer término hay que reflexionar en la siguiente cuestión: se ha asociado la igualdad con una característica positiva, y la diferencia con una negativa. Nos parece que también hay un vínculo a través del cual igualdad y ciudadanía han quedado estrechamente relacionadas a una noción de justicia, es decir, los ciudadanos que son “iguales”, o la ciudadanía que parte del principio de igualdad, es más justa que aquella en la que los ciudadanos no son considerados iguales. El problema de concebir la diferencia como una característica negativa radica en pensarla como resultado de una organización jerárquica estamentaria, inamovible e injusta, en lugar de concebirla como la característica básica del ser humano histórico.

- 
- 25 Cfr. Dávalos, Pablo. “Movimientos indígenas en América Latina: el derecho a la palabra” en *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Dávalos, Pablo (coord.), Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- 26 Cfr. Díaz-Polanco, Héctor. *Autonomía regional y autodeterminación de los pueblos indios*, México: Siglo XXI, 2003.
- 27 Cfr. Villoro, Luis. *Estado Plural, pluralidad de culturas*, Op. cit.
- 28 Nosotros estamos más a favor de la tesis de Edmundo O’Gorman sobre la invención de América. Véase O’Gorman, Edmundo. *La invención de América*, México: FCE, 1958.
-

Pensar por tanto la diferencia como desigualdad y no como heterogeneidad, por un lado, y pensar a la igualdad como homogeneización, por el otro, es la trampa epistemológica y política en la que se ha caído.

El carácter negativo de la diferencia no es la base de una organización jerárquica injusta sino su consecuencia. Biológica y culturalmente somos diferentes y estas diferencias no jerarquizan nuestra humanidad, solo nos hacen heterogéneos. El capitalismo ha aprovechado la igualdad como falacia, dejándonos individualmente la responsabilidad por nuestro grado de bienestar, como si en el punto de inicio el burgués y el marginado hubieran partido con las mismas condiciones y herramientas, y esto les hubiera dado las mismas posibilidades, de manera que la pobreza fuera resultado de la desidia y no de un sistema de explotación voraz.

No se suele cuestionar la tabula rasa en la que pretende dejarnos el principio de igualdad y menos aún las implicaciones políticas que esto tiene en el ejercicio efectivo de la ciudadanía. La ilusión discursiva de aquellos que lideraban las luchas por las independencias y las consolidaciones de los nuevos estados nacionales latinoamericanos era la promesa de “igualdad” a todos los que sufrían la cara más cruda del sistema de castas, que no era sino un fuerte sistema étnico-clasista.

Esta igualdad jurídica pretendía otorgar la misma cantidad de derechos y obligaciones a los nuevos ciudadanos que se subordinaban al poder del Estado. Sin embargo, se dejó de lado a todo aquel individuo que no se integró al ideario del mestizo, es decir, a aquellas comunidades de indígenas y afrodescendientes que decidieron conservar su identidad cultural. Esta problemática se ha venido arrastrando hasta nuestros días.

Muchas de estas integraciones jurídicas han sido aplaudidas como medidas de ampliación de la ciudadanía, sin embargo, se ha perdido de vista la trampa de la inclusión subordinada y de la ampliación condicionada. Es decir, al hablar de ciudadanía se habla, siguiendo las reflexiones de Boaventura de Sousa Santos,<sup>29</sup> desde una construcción abismal.

---

29 Cfr. Santos, Boaventura de Sousa. “Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes” en Olivé, León *et al.*, *Pluralismo epistemológico*, La Paz: CIDES-UMSA/Muela del Diablo Editores, 2009. pp.31-66.

La construcción abismal divide las cosas a través de una línea radical, quedando el universo dividido “de este lado de la línea” y del “otro lado de la línea”, donde este último queda invisibilizado, desaparecido o, en el caso más sutil, relegado, marginado, reducido de forma tal que se jerarquiza un lado como superior al otro y se establece una relación de dominación-subordinación que se va entretejiendo en las relaciones sociales y el sentido de normatividad y regulación social, dividiendo lo humano de lo “subhumano”. Es viable en este sentido decir que la “línea abismal” separa a las sociedades dominantes de las dominadas.

Es posible entonces afirmar que la igualdad planteada desde una construcción abismal y por tanto hegemónica, unívoca y cerrada al diálogo se torna en una cuestión étnico-clasista y en tal lógica es una “ideología” en el sentido marxista de “falsa conciencia”. Todo esto hace urgente y necesario el cuestionamiento de la construcción de aquellos conceptos con pretensiones de universalidad, o más aún, la validez y pertinencia actual de la pretensión de universalidad como criterio de construcción conceptual y guía de praxis social, ética y política.

Es pertinente reflexionar un poco en el sentido del “tipo de inclusión” que se lleva a cabo. Los programas de educación bilingüe (español-lengua originaria), la transferencia de recursos económicos mediante diferentes programas de “asistencia social”, entre otros, lo que hacen es ocultar eficazmente una exclusión clasista, ya que solo son paliativos que no cambian el problema estructural que ha colocado a las comunidades en la situación de marginalidad en la que deben sobrevivir. Hace falta una redistribución real no solo de la riqueza; las condiciones de colonialidad, violencia, injusticia, discriminación, etc. no se presentan exclusivamente en el ámbito económico, se presentan en el complejo entretejido de la vida social, política, afectiva, y en todas ellas es necesario un reposicionamiento estructural.

En este sentido nos parece conveniente retomar las reflexiones de León Olivé.<sup>30</sup> Él plantea la necesidad de pluralizar la famosa “sociedad de conoci-

---

30 Cfr. Olivé, León. “Por una auténtica interculturalidad basada en el reconocimiento de la pluralidad epistemológica” en Olivé, León *et al.*, *Pluralismo epistemológico*, La Paz: CIDES-UMSA/Muela del Diablo Editores, 2009. pp.19-30.

miento” y convertirla en “sociedades de conocimientos”, en la que se entre en diálogo, se reconozca el estatus epistemológico de las aportaciones de comunidades originarias y se respeten los derechos de propiedad intelectual sobre sus conocimientos. Esto no solo es aplicable a las innovaciones tecnológicas, formas de producción y organización social, sino a las expresiones artísticas, a la filosofía, a la literatura, al idioma, etc.,<sup>31</sup> es decir, no solo hace falta un reconocimiento plural de la epistemología, sino también una praxis plural, tanto en términos del ejercicio social, ético y político, como en el terreno de las aspiraciones, los ideales de belleza, los proyectos y las utopías. Limitar el horizonte humano a un futuro unívoco y homogéneo constituye también una práctica violenta y con pretensiones de dominación.

Siguiendo a Boaventura de Sousa Santos<sup>32</sup> ya no es posible seguir omitiendo la existencia de naciones dentro de los estados nacionales. La legitimidad plurinacional-popular aún está en proceso de conformación y ajuste, por tanto, sigue habiendo tropiezos, fallos y a la vez grandes críticas. La realidad plurinacional tiene límites y alcances, y en esta coyuntura se está poniendo a prueba, en especial en Bolivia y Ecuador. Los retos van más allá del reconocimiento de la diversidad que conforma el Estado nacional a través de los mecanismos e instituciones legales.

Parece importante rescatar en este sentido la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias que plantea de Sousa Santos<sup>33</sup> como herramientas útiles y necesarias. La sociología de las ausencias permite ver aquello que “no existe” por haber sido producido como no-existente, es decir, por haber sido invisibilizado, reducido, marginado, subordinado. Las formas en que se produce ausencia son a la vez formas de legitimación de relaciones de dominación y colonialidad, naturalizando el “orden de las cosas”, convirtiendo a “los invisibles” en obstáculos o incluso en enemigos mediante una serie de descalificaciones.

La sociología de las emergencias consiste en pensar un futuro de posibilidades plurales y concretas, utópicas en el sentido de filósofos como

---

31 Ya se dijo antes, es el caso de los *quipus*.

32 Cfr. de Sousa Santos, Boaventura. *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*; Bolivia: CESU/UMSS - Plural Editores, 2010.

33 Cfr. *Ibid.* p.34-40.

Arturo Andrés Roig, Horacio Cerutti y Estela Fernández,<sup>34</sup> es decir, como una tensión revolucionaria, ya que se encuentra entre la denuncia y el anuncio, no se contenta con la enunciación de quimeras sino que debe hacer un análisis de la situación (insatisfactoria) de la que parte para elaborar un proyecto viable a futuro. La proyección práctica de la utopía es lo que le da su sentido transformador, lo que la ha hecho tan peligrosa y lo que ha provocado que se la descalifique desde la postura hegemónica para restarle fuerza. En este sentido, la sociología de las emergencias es la investigación de las alternativas que caben en el horizonte de las posibilidades concretas.

Tanto la sociología de las ausencias como la sociología de las emergencias conforman la denominada epistemología del Sur que propone de Sousa Santos, donde se expresa un reclamo de las clases y los grupos sociales que han sufrido de manera sistemática las injusticias que acarrea el capitalismo y el colonialismo. De manera tal que el Sur no se limita a un concepto geográfico en la construcción epistemológica de este autor, es más una metáfora del sufrimiento humano, de la indignación y la acción. No podemos perder de vista que existen sures dentro del norte global, es decir, la explotación no reconoce fronteras geográficas rígidas, se mueve en ambos hemisferios.

Asistimos a un momento en el que los conceptos tienen usos tanto hegemónicos como contrahegemónicos, en tal sentido estamos experimentando cambios de sentido en ambos lados de la construcción epistemológica y el posicionamiento ético-político. Hubo un tiempo en que habían conceptos claramente utilizados por el universalismo imperial de las teorías burguesas y otros empleados por la teoría crítica, divididos de cierta manera por la línea abismal. Hace un tiempo se comenzaron a utilizar de modo contrahegemónico y para fines contrahegemónicos instrumentos, categorías o conceptos hegemónicos, pero las reapropiaciones se han dado en doble vía,

---

34 Cfr. Fernández, Estela. "La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana" en Roig, Arturo Andrés (comp.) *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en Nuestra América*. Editorial Fundación Nacional de San Juan, San Juan, 1995. Véase también Cerutti Guldberg, Horacio. "¿Teoría de la utopía?" en *Utopía y nuestra América*, Quito: Ediciones Abya-Yala, 1994; Roig, Arturo Andrés. *La utopía en el Ecuador*. Estudios introductorios y selección del Banco Central del Ecuador-Corporación Editora Nacional. Quito, 1987. La reflexión en torno a la utopía como fuerza transformadora de la realidad es una cuestión todavía vigente.

ya que ahora desde la hegemonía se utilizan conceptos contrahegemónicos con fines hegemónicos.

Nos parece evidente en este sentido la necesidad de plantear urgentemente un pluralismo epistemológico, desde el cual se repiensen y replanteen las ideas y los conceptos, pero incluyendo un diálogo donde participen diferentes matrices culturales, ya que la construcción exclusivamente hegemónica nos llevará al mismo terreno de dominación. El diálogo es la clave en todo esto, no es una tarea fácil, requiere de las traducciones interculturales, las equivalencias que permitan explicar y debatir sobre las diferentes concepciones, experiencias y vivencias de procesos similares y diversos. Solo así se puede alcanzar una verdadera relación intercultural de respeto y acuerdos.

Hemos llegado a la conclusión de que el Derecho a la Diferencia tal como está planteado desde el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo termina siendo una construcción hegemónica, que si bien busca una inclusión es subordinada y condicionada; al estructurarla no hay ni hubo un diálogo intercultural que promoviera un cambio en la concepción ni en la construcción epistemológica, y mientras se siga edificando así, solo se ponen más baldosas al muro que se levanta sobre la línea abismal. Para poder romper con esta situación es necesaria la deconstrucción de los universalismos imperiales, que por más benévolos que se pretendan, siguen estando posicionados desde una relación de dominio y cancelación de la otredad.

En este sentido es posible plantear un derecho a la diferencia desde abajo, pero un abajo<sup>35</sup> no solo geográfico o intelectual, sino producto del diálogo intercultural, de las equivalencias que nos den cuenta de otras herramientas epistemológicas, de otras experiencias, de otras formas de organización, es decir, un derecho a la diferencia planteado como contrahegemónico, anticolonial y en esa vía emancipador. Recuperaríamos en esta línea la reflexión que hace Boaventura de Sousa sobre los derechos humanos poscoloniales: “Tenemos derecho a ser iguales cuando la diferencia nos inferioriza; tenemos el derecho a ser diferentes cuando la igualdad nos

---

35 O si se prefiere, desde el sur, siguiendo la metáfora de Boaventura de Sousa Santos.

des-caracteriza”.<sup>36</sup> El camino incluye una deconstrucción conceptual, el análisis del desdoblamiento epistemológico, una reflexión que nos lleve a adoptar una posición ética y una conciencia política, para finalmente sugerir una nueva construcción epistemológica que incida en la praxis cotidiana; probablemente no consigamos romper con la línea abismal, pero si estaremos presionando para ampliar nuestro “otro lado” de la línea, porque no es posible la justicia social si no está acompañada de una justicia cognitiva y la justicia cognitiva debe trabajar en pos de la justicia social.

La ciudadanía se transformaría así en un marco de referencia para debatir y ubicar el papel que tienen los distintos sectores de la sociedad dentro de la comunidad que habitan, en el marco de la convivencia social, política y pública. El resultado sería pluralizar las vías para construir ciudadanía, creando nuevas referencias, formas de acceso y dimensiones para el ejercicio político. En ese sentido la ciudadanía no podría verse más como una dádiva del Estado, sino como una construcción social “desde abajo”, en la que se articulen formas de integración y participación vinculadas a las experiencias cotidianas y a la acción colectiva, y por tanto dejar de pensar a la comunidad como antítesis del individuo. Esa ruptura con la concepción liberal-individualista de la ciudadanía, atendiendo los reclamos de los sujetos políticos antes no contemplados (no-existentes según la sociología de las ausencias), sentaría las bases para edificar sólidamente una ética de la diferencia, que sirva como sustento del derecho a la diferencia “desde abajo”, una pluralidad que no esté peleada con la dignidad humana.

## Bibliografía

Anderson, Benedict

1993 *Comunidades imaginadas*, México: FCE.

Cerutti Guldberg, Horacio

1994 *Utopía y nuestra América*, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.

---

36 de Sousa Santos, Boaventura. *Refundación del Estado en América Latina*, Op. cit. p.68.

- Cornejo Polar, Antonio  
 1994 *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas*, Lima: Ed. Horizonte.
- Dávalos, Pablo (coord.)  
 2005 *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, Buenos Aires: CLACSO.
- Díaz-Polanco, Héctor  
 2003 *Autonomía regional y autodeterminación de los pueblos indios*, México: Siglo XXI.
- Gaos, José  
 1994 *Historia de nuestra idea del mundo. Obras completas XIV*, México: UNAM.
- García Clark, Rubén R.  
 2006 *Derecho a la diferencia y combate a la discriminación*, Cuadernos de la igualdad/Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, México.
- Geertz, Clifford  
 2003 *Interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa.
- Gellner, Ernest  
 2001 *Naciones y nacionalismo*, Madrid: Alianza Editorial.
- Harvey, David  
 2004 *El nuevo imperialismo*, Madrid: AKAL.
- Kennedy, Paul  
 2007 *Auge y caída de los grandes imperios*. Traducción de J. Ferrer Aleu, México: Ed. De Bolsillo.
- Martínez González-Tablas, Ángel  
 2000 *Economía política de la globalización*, España: Ariel.
- Negri, Antonio; Hardt, Michel  
 2004 *Multitud. Guía y democracia en la era del Imperio*, España: Debate.
- O’Gorman, Edmundo  
 1958 *La invención de América*, México: FCE.
- Olivé, León *et al.*  
 2009 *Pluralismo epistemológico*, La Paz: CIDES-UMSA/Muela del Diablo Editores. pp.19-30.

- Roig, Arturo Andrés (comp.)  
1995 *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en Nuestra América*, San Juan: Editorial Fundación Nacional de San Juan.
- Roig, Arturo Andrés  
1987 *La utopía en el Ecuador*. Estudios introductorios y selección del Banco Central del Ecuador-Corporación Editora Nacional, Quito.
- Santos, Boaventura de Sousa  
2010 *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. CESU/UMSS-Plural Editores, Bolivia.
- Tapia, Luis  
2006 *La invención del núcleo común. Ciudadanía y gobierno multisocietal*, La Paz: Muela del Diablo.
- 2002 *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad*, La Paz: Muela del Diablo.
- Vasconcelos, José  
1995 *La raza cósmica*, México: Austral.
- Viaña, Jorge  
2010 “Fundamentos para una interculturalidad crítica” en Viaña, Jorge; Tapia, Luis; Walsh, Catherine. *Construyendo interculturalidad crítica*, La Paz: Convenio Andrés Bello.
- Villoro, Luis  
1998 *Estado plural, pluralidad de culturas*, Biblioteca Iberoamericana de ensayo/PAIDÓS/UNAM/FFYL, México.
- Wallerstein, Immanuel  
2005 *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*, México: Siglo XXI.
- Williams, Raymond  
“Hegemonía” en *Marxismo y literatura*, edición digital disponible en <http://es.scribd.com/doc/13406274/Raymond-Williams-Marxismo-y-literatura> (consulta realizada el 25/02/2012).



# Teoría política y psicoanálisis lacaniano en América Latina

## *Political theory and Lacanian psychoanalysis in Latin America*

*Mauricio Gil<sup>1</sup>*

### **Resumen**

*Este artículo aborda las formas en que el psicoanálisis lacaniano ha influido sobre la teoría política en América Latina. Usando como telón de fondo la discusión anglosajona sobre el tema (tal como la presenta Stavrakakis), el texto argumenta que en América Latina esta influencia ha ocurrido de manera autónoma y cualitativamente superior, dada la presencia activa del psicoanálisis lacaniano en la región. La argumentación se estructura como un contrapunto entre dos formas paradigmáticas de la relación entre psicoanálisis y teoría política: 1) aquella en la que la teoría política toma prestados elementos del psicoanálisis lacaniano y 2) aquella en la que el psicoanálisis lacaniano desarrolla teoría política como parte de su propia necesidad de pensar las condiciones de la época actual.*

**Palabras clave:** *teoría política, psicoanálisis lacaniano, América Latina, Ernesto Laclau, Jorge Alemán.*

### **Abstract**

*This article discusses the ways in which Lacanian psychoanalysis has influenced political theory in Latin America. Using the Anglo discussion on the subject as a backdrop (as presented by Stavrakakis), the article argues that in Latin America this influence has occurred independently and in a qualitatively superior fashion, given the active presence of Lacanian psychoanalysis*

1 Filósofo por la UCB-Cbba., es doctor en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Actualmente es coordinador de la Maestría en Estudios Críticos del Desarrollo de CIDES-UMSA. mm\_gil@hotmail.com

*in the region. The argument is structured as a counterpoint between two paradigmatic forms of the relationship between psychoanalysis and political theory: 1) one in which political theory borrows elements of Lacanian psychoanalysis, and 2) one in which Lacanian psychoanalysis develops political theory as a necessary part of psychoanalysis, required to reflect upon the social conditions of the present era.*

**Keywords:** *political theory, Lacanian psychoanalysis, Latin America, Ernesto Laclau, Jorge Alemán.*

## Introducción

Según algunas interpretaciones recientes, el campo de la teoría política está siendo transformado por influencia del psicoanálisis lacaniano. Es bastante sorprendente el reporte que nos propone Yannis Stavrakakis (2010). En sus palabras,

[a] lo largo de los últimos diez a quince años, el psicoanálisis, y en especial la teoría lacaniana, ha pasado a ser uno de los recursos más importantes en el marco de la actual reorientación de la teoría política y el análisis crítico contemporáneos, circunstancia reconocida incluso en los foros más tradicionales de las ciencias políticas. Por ejemplo, en una reseña crítica publicada en *British Journal of Politics and International Relations* –una de las revistas de la Asociación de Estudios Políticos del Reino Unido–, que lleva el significativo título de “The Politics of Lack” [La política de la falta], se lee que “en los últimos tiempos se ha popularizado cada vez más entre los teóricos el abordaje de la política desde el psicoanálisis lacaniano [...]. Sólo el liberalismo analítico supera en influencia a este enfoque de la teoría política” (Robinson, 2004: 259) (Stavrakakis, 2010: 17).

Aunque esta caracterización vale para el mundo anglosajón, se puede pensar que algo parecido ocurre en la teoría política latinoamericana, dado el supuesto carácter imitativo de la teoría social en esta parte del mundo. Lo notable es que en América Latina la influencia del psicoanálisis lacaniano no proviene de una “ola teórica”, de una moda que se originaría en los países anglosajones, como sucede en muchos casos. En América Latina la presencia y la influencia del psicoanálisis lacaniano es más antigua y más

autónoma. Proviene del desarrollo del propio psicoanálisis lacaniano en la región y, por lo mismo, su impacto sobre la teoría política ocurre de manera cualitativamente distinta. Explorar este impacto y algunas de las formas en que ha ocurrido, así como su cualidad, es el objeto de este ensayo.

Por razones de límite, daremos por supuestas algunas cosas. Primero, que la influencia del psicoanálisis sobre la teoría social tiene una historia anterior a la aparición y difusión de la enseñanza de Lacan (*cf.* Jameson, 1986; Elliott, 2004). Segundo, que por lo mismo, la irradiación del psicoanálisis lacaniano es la parte más reciente de esta compleja historia, aunque a su vez ha operado un corte en este decurso –como ha operado un corte en la propia historia del psicoanálisis, pues se puede argumentar que hay un antes y un después de Lacan en el devenir del psicoanálisis (aunque el mismo Lacan jugara a decir que no era lacaniano, sino freudiano). Tercero, que es preciso entender la obra de Lacan como “enseñanza” antes que como “teoría”, en el sentido de que se trata no de una reflexión teórica cualquiera sino de una referida a la práctica analítica. Cuarto, que esta enseñanza tiene fases, cuya relación interna no debe entenderse simplemente en términos de “superación” de una fase por otra. Quinto, que la “orientación lacaniana” es el psicoanálisis que sigue la ruta abierta por Lacan, pero que no se limita a repetir su enseñanza, pues sigue elaborando en la teoría los renovados problemas que plantea la práctica analítica –todo lo cual permitiría caracterizar el psicoanálisis lacaniano como un *programa de investigación*.<sup>2</sup>

Nuestra estrategia argumental será la siguiente. Primero recogeremos el recuento que propone Stavrakakis (2010) de “la izquierda lacaniana”, para

---

2 A diferencia de Popper, que excluyó al marxismo y al psicoanálisis del campo científico, Lakatos los considera programas de investigación, si bien “regresivos” (*cf.* Lakatos, 2010). Aunque esto último se puede discutir, acá solo mencionaremos que el psicoanálisis lacaniano no se concibe a sí mismo como ciencia, aunque sí como un discurso vinculado al de la ciencia –y esto porque la ciencia se funda en la desconexión respecto del inconsciente, mientras que el psicoanálisis justamente no, de modo que mal podría ser una ciencia en sentido estricto (*cf.* el intercambio de Miller y Lacan en Lacan, 1964/2010: 166; también Lacan, 1966/2008: II, 813-834, “La ciencia y la verdad”; sobre el estado del psicoanálisis lacaniano en nuestros días y su relación con las ciencias, *cf.* Miller [2011] y Soler [2013]). De modo que usamos la noción de “programa de investigación” en un sentido lato, subrayando que no consiste en “una teoría” sino en una “serie de teorías”, lo cual supone el abandono del “falsacionismo ingenuo” (Lakatos, 2010: 50, 65).

tener una base de discusión, y también con el objetivo de mostrar algunos de sus límites. Uno de ellos es el casi completo desconocimiento de lo que ocurre en América Latina en torno al psicoanálisis lacaniano y sus relaciones con la teoría política: salvo el caso de Laclau, que Stavrakakis analiza cuidadosamente, no menciona ni fugazmente la importante producción psicoanalítica latinoamericana. A partir de este telón de fondo, desarrollamos a continuación un contrapunto entre dos formas de operar las relaciones entre psicoanálisis y teoría política en nuestra región: 1) la que desde la teoría política toma prestados elementos del psicoanálisis lacaniano (Ernesto Laclau); 2) la que desde el psicoanálisis lacaniano desarrolla teoría política como parte de la necesidad (del propio psicoanálisis) de pensar las condiciones de la época (Jorge Alemán).

## **La izquierda lacaniana: el recuento de Stavrakakis**

Según Stavrakakis, el campo de la izquierda lacaniana está organizado en torno a las obras de Slavoj Žižek y Ernesto Laclau. Literal y sintéticamente:

En el epicentro de este campo emergente cabría ubicar el respaldo entusiasta de Žižek a Lacan; junto a él –a una distancia que algunos calificarían de saludable– se sitúa la perspectiva de inspiración lacaniana que desarrollan Laclau y Mouffe; en la periferia –negociando un delicado ejercicio de malabarismo entre el exterior y el interior del campo, a menudo en calidad de sus “otros” o adversarios íntimos– tendríamos que ubicar el compromiso crítico de pensadores como Castoriadis y Butler (Stavrakakis, 2010: 20-21).

Esta caracterización es problemática en al menos dos sentidos: por un lado, mezcla criterios políticos (“izquierda”) con criterios teóricos (“lacaniana”) en la definición del “campo”; segundo, excluye en la construcción del campo una cantidad de producción, proveniente ya sea del lado de la teoría política, ya del lado del psicoanálisis, cuya inclusión complicaría la definición simple de una “izquierda lacaniana” tal como la propone Stavrakakis.<sup>3</sup> No

---

3 Dicho sea de paso, Stavrakakis resuelve el complicado problema de la contraposición izquierda/derecha recurriendo al clásico texto de Bobbio, *Derecha e izquierda* (1995), dándolo por bueno sin más comentarios.

obstante, y dado que acá no pretendemos abordar el campo de la teoría política lacaniana como un todo, usamos el mapeo de Stavrakakis de manera operativa, añadiendo una aclaración adicional, que él mismo propone, aunque con reservas: de los dos polos que organizan el campo de la izquierda lacaniana, uno sería “supuestamente ‘revolucionario’” (Žižek), el otro “reformista” (Laclau y Mouffe) (Stavrakakis, 2010: 22). El adverbio “supuestamente” marca la reserva y también la propia posición de Stavrakakis, quien está claramente del lado de Laclau en el cada vez más áspero debate con Žižek.

Antes de reseñar brevemente la primera parte del libro de Stavrakakis (que es la parte teórica, mientras la segunda es de “aplicación”), conviene advertir otro límite de su enfoque. Tiene que ver con su manera de concebir las relaciones entre teoría y práctica, pues si bien plantea una complejización de “la teoría” en su relación con “el análisis” (entendido como aplicación de la teoría, y no en el sentido psicoanalítico), no hace justicia al carácter de la teoría al interior del propio psicoanálisis –algo que se debería intentar al desarrollar un espacio de interdisciplinariedad como el que nos ocupa (teoría política-psicoanálisis). En efecto, problematizando los lugares comunes que contraponen la teoría (como algo abstracto) al análisis (como un trabajo relativo a lo particular), Stavrakakis objeta: “Sin embargo, ¿no es obvio que ninguna teoría puede sostenerse si permanece en un nivel puramente especulativo, sin algún *rapport* con lo particular? Tanto la etimología griega de *theoria* –que describe el acto de ver– como el significado del *syntagma* [sic] ‘teoría analítica’ revelan esta dialéctica constitutiva entre la experiencia, el análisis y la teoría” (2010: 23). Por esta vía, sin embargo, Stavrakakis termina anulando la especificidad de la teoría psicoanalítica, que no es cualquier teoría, ni está vinculada a cualquier tipo de práctica, sino a una muy específica, la de la “cura analítica”, que opera al interior de un dispositivo que enfrenta a un analista y un analizante en situación de transferencia.<sup>4</sup> Veamos ahora brevemente el recuento de Stavrakakis.

---

4 Žižek tampoco hace justicia al estatuto de la teoría en el campo psicoanalítico, como puede verse en esta declaración de uno de sus últimos libros: “Otro rasgo de este libro [*Cómo leer a Lacan*] es una omisión generalizada: ignora casi por completo la teoría lacaniana del tratamiento psicoanalítico. Lacan fue antes que nada un clínico, y las preocupaciones clínicas permean todos sus actos y sus escritos. Incluso cuando lee a Platón, Aquino, Hegel

La primera parte de *La izquierda lacaniana* comienza con Castoriadis, pero con la aclaración de que no pertenece propiamente al campo de la teoría política lacaniana: “Discípulo del seminario de Lacan que luego rechazara la teoría lacaniana, Castoriadis sirve de figura límite, de señal de frontera, cuya diferenciación con respecto al corpus lacaniano puede ayudarnos a trazar una primera delimitación del terreno que ocupa la izquierda lacaniana” (2010: 38). El criterio de esta primera delimitación es el lugar que otorga Castoriadis a la negatividad y a la alienación:

Castoriadis acentúa la importancia de la creatividad, mientras que Lacan pone de relieve la dimensión alienante de toda construcción social. Más aún, a fin de salvaguardar una política de la imaginación radical, Castoriadis termina por desmentir los límites alienantes de la creación humana. [...] En este punto, la izquierda lacaniana toma otro rumbo: en lugar de conducir a un quietismo o nihilismo político, el registro serio de los límites de la creatividad –lo real lacaniano como exponente de lo negativo– debe verse como condición de posibilidad de una política transformadora apasionada e imaginativa, y de la radicalización de la democracia (2010: 38).

Aunque pueda parecer obvio, no está demás subrayar que ésta es una versión muy laclausiana de la teoría lacaniana –pues presentar “lo real lacaniano como exponente de lo negativo” es una reducción muy al estilo de Laclau.<sup>5</sup> De cualquier manera, si Laclau pertenece al campo de la teoría lacaniana,

---

o Kierkegaard, siempre está tratando de aclarar un problema clínico preciso. La ubicuidad de estas preocupaciones es lo que nos permite excluirlas: precisamente porque la clínica está por todos lados, uno puede pasar por alto el proceso y concentrarse en cambio en sus efectos, en la forma en que la clínica tiñe todo lo que aparece como no-clínico –tal es la verdadera prueba del lugar central que ocupa” (Žižek, 2008: 15). Aunque esta salida pueda parecer ingeniosa, en realidad comete el mismo error de separar la teoría analítica de su base clínica. Por esto tiene razón Miller al ubicar a Žižek en el campo de los *cultural studies* (cf. Miller, 2008: 203-207). Para tener una idea de la singularidad y complejidad de la relación teoría-experiencia en el campo psicoanalítico, cf. Lacan, 1964/2010: 19-20, 41-42; Miller, 2011: 163 y ss.

- 5 Brevemente y solo de manera orientativa: “lo real” lacaniano se diferencia de “la realidad” (política, social, etc.) y forma parte de la tríada básica con que Lacan ordenó el campo de la experiencia analítica: Simbólico, Imaginario, Real. A pesar de todas las transformaciones operadas en su “enseñanza”, esta tríada nunca fue abandonada por Lacan.

según Stavrakakis es precisamente por haber “adoptado esta conceptualización lacaniana de la negatividad como una de las dimensiones más cruciales de su multifacética obra” (2010: 38). Ahora bien, es preciso aclarar que, aunque laclausiano en principio, Stavrakakis se dedica a explorar los límites de la incorporación de la teoría lacaniana en Laclau, haciendo notar la ausencia de la noción de goce (*jouissance*) en su trabajo, central en cambio en la enseñanza de Lacan, aunque “[e]sta situación se ha modificado recientemente, dado que Laclau adoptó la lógica lacaniana de lo real en sus aspectos más positivos – mediante la incorporación de la categoría de *jouissance* [goce] en el aparato conceptual de la teoría del discurso–, y Mouffe comenzó a poner de relieve el papel que desempeña la pasión en la política democrática” (2010: 39).<sup>6</sup>

En este contexto, el propio Stavrakakis concibe su intervención teórica como un intento de tomar más en serio esta dimensión “positiva” del goce, pero proponiendo un delicado equilibrio con la dimensión de la “negatividad”. Con relación a este equilibrio, a este “malabarismo delicado”, como él mismo lo llama, Stavrakakis define al otro polo del campo de la teoría política lacaniana por un exceso: “Desde este punto de vista, dos importantes figuras que ocupan un lugar central en la izquierda lacaniana han comenzado a poner excesivo énfasis en este eje positivo a expensas de la negatividad que en la teoría lacaniana resulta indispensable” (se refiere a Badiou y Žižek) (2010: 39).

El problema con esta presentación es que la misma noción de goce es abordada de manera inapropiada, colocándola en el “terreno afectivo” (2010: 40-41). Es el mismo error que señalaremos en Laclau, esto es, reducir la teoría lacaniana al plano de los afectos, incluso si se tiene “el cuidado de evitar cualquier forma del esencialismo de las emociones” (*Ibíd.*) –como si el problema estuviera solo en el esencialismo, cuando asimismo está (e incluso más) en plantear las cosas en términos de afectos o emociones, es decir, en términos psicologistas, no psicoanalíticos.<sup>7</sup> Como veremos, este

---

6 Es problemático hablar de “lógica” lacaniana de lo real; no es casual que Miller, en cambio, prefiera hablar de “experiencia” de lo real (*cf. La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica* [Miller, 2008]). En rigor, lo real lacaniano excede toda lógica.

7 El mismo Stavrakakis conoce el rechazo lacaniano de los afectos (2010: 109 y ss.) pero, al parecer, no termina de entender las razones: los afectos engañan, salvo uno, que no lo hace:

tipo de distorsiones se explican por la manera en que Laclau y sus seguidores se apropian de la teoría analítica, esto es, como teoría a secas, desligada de los problemas de la clínica.

## Desde la teoría política: Ernesto Laclau

Stavrakakis tiene razón al caracterizar la forma de apropiación de la teoría lacaniana por parte de Laclau como una “apropiación discursiva de Lacan” (2010: 85). Vamos a revisar este aspecto de la teoría política de Laclau considerando tres textos de su producción intelectual: *Hegemonía y estrategia socialista* (1985, en coautoría con Chantal Mouffe), *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (1990) y *La razón populista* (2005).<sup>8</sup> Como sostiene Stavrakakis, las “afinidades teóricas” con Lacan comienzan a aparecer en *Hegemonía y estrategia socialista* (1985). En efecto, los mismos Laclau y Mouffe aclaran que la deconstrucción y la teoría lacaniana (ambas caracterizadas como pertenecientes al “campo posestructuralista”) “han tenido una importancia decisiva en la formulación de nuestro enfoque acerca de la hegemonía” (1985/2004: 11). En el caso de la deconstrucción, el concepto clave es el de *indecidibilidad*. En el caso de la “teoría” lacaniana (que no se toma en su valor de “enseñanza”),

[t]al la categoría de *point de capiton* (punto nodal, en nuestra terminología) o significante-amo, que implica la noción de que un elemento particular asume una función “universal” estructurante dentro de un cierto campo discursivo –en realidad, cualquier tipo de organización que ese campo tenga es tan sólo el resultado de esa función– sin que la particularidad *per se* del elemento predetermine a esta última. De modo similar, la noción del sujeto anterior a la

---

la angustia –que, por lo tanto, queda como la única que puede considerarse psicoanalíticamente. Más allá de esto, el *goce*, decididamente, no es un afecto, pero Stavrakakis insiste en llevarlo a ese campo: esta confusión es decisiva y marca todo su proyecto de llevar más lejos la consideración del *goce* en el campo político.

8 Tal vez valga la pena subrayar que no intentamos juzgar la teoría política de Laclau en conjunto, sino solo en sus vínculos con el psicoanálisis lacaniano, aunque éste es un punto decisivo para valorar sus alcances.

subjetivación establece la centralidad de la categoría de ‘identificación’ y hace posible, en tal sentido, pensar en transiciones hegemónicas que son plenamente dependientes de articulaciones políticas y no de entidades constituidas fuera del campo político, tales como los “intereses de clase”. En verdad, las articulaciones político hegemónicas crean retrospectivamente los intereses que ellas dicen representar (1985/2004: 11-12).

En este pasaje se ve, por lo demás, cuán vinculado está el proyecto teórico-político de Laclau y Mouffe con una “deconstrucción de la historia del marxismo” (Laclau, 1990/2000: 20). Después mostraremos cómo esta apuesta “posmarxista” condiciona también el modo de apropiación de la teoría lacaniana. Por el momento, continuemos con la revisión de los elementos teóricos tomados del psicoanálisis. Aunque no directamente de Lacan, sino de Jacques-Alain Miller, otra noción incorporada fue *sutura*, usada para desarrollar la idea de “sutura hegemónica”.

El concepto de “sutura”, que usaremos frecuentemente, está tomado del psicoanálisis. Su formulación explícita procede de Jacques-Alain Miller [...], pero él opera implícitamente en el conjunto de la teoría lacaniana. Es usado para designar la producción del sujeto sobre la base de la cadena de su discurso; es decir, de la no-correspondencia entre el sujeto y el Otro –lo simbólico– que impide el cierre de este último como presencia plena. (De ahí la constitución del inconsciente como *borde* que produce la unión-división entre el sujeto y el Otro). [...] Este momento de la falta es, sin embargo, sólo un aspecto. Como Stephen Heath señala: “La sutura nombra no sólo una estructura de falta, sino también la disponibilidad del sujeto, un cierto cierre [...]. No es sorprendente [...] por consiguiente que el uso que Lacan hace del término ‘sutura’ [...] le dé el sentido de una ‘pseudo-identificación’, lo defina como ‘función [*sic*] de lo imaginario y lo simbólico’ [...] Lo que está en juego es claro: el ‘yo’ es una división, pero une al mismo tiempo, el sustituto es la falta en la estructura, pero, no obstante y simultáneamente, la posibilidad de una coherencia, de un *llenar*” (S. Heath, “Notes on suture” en *Screen*, pp.55-56). Es este doble movimiento el que intentaremos subrayar en nuestra extensión del concepto de sutura al campo de la política. Las prácticas hegemónicas son suturantes en la medida en que su campo de acción está determinado por la apertura de lo social, por el carácter finalmente no-fijo de todo significante. Esta “falta” originaria es precisamente lo que las prácticas hegemónicas intentan llenar. Una

sociedad *totalmente* suturada sería aquella en la que este llenar habría llegado a sus últimas consecuencias y habría logrado, por consiguiente, identificarse con la transparencia de un sistema simbólico cerrado. Este cierre de lo social es, como veremos, imposible (1985/2004: 77-78, n.1).

Lo primero que cabe recalcar es que la operación de Laclau y Mouffe consiste en una “extensión del concepto de sutura al campo de la política”, pero una extensión que pierde el contexto de producción de la noción y, por lo tanto, también una gran parte de la red conceptual a la que pertenece –y no era forzoso que fuera así. La razón es que no se hace el esfuerzo por conservar ese contexto y su red conceptual, que son los del *Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (Lacan, 1964/2010). En cambio, se acorta camino recurriendo a las notas de Stephen Heath (1978), quien sí intenta ofrecer ese contexto y esa red, pero asimismo con miras a su uso en la teoría cinematográfica.

La simplificación extrema que operan Laclau y Mouffe (no así Heath) se puede ver en que explican la noción apenas en una nota a pie de página, e incluso en el hecho de que ésta contiene una errata, inadvertida también en la segunda edición en inglés (*cf.* Laclau/Mouffe, 1985/2001: 88, n.1) (y que pasa a la traducción castellana): donde citando a Heath, que a su vez cita a Lacan, se dice que este último define la sutura como “la función de lo imaginario y lo simbólico”, debiera decir, no “función”, sino “conjunción” (*jonction*, en francés), “conjunción de lo imaginario y lo simbólico”, o “empalme de lo imaginario y simbólico”, como se lee en la traducción castellana (Lacan, 1964/2010: 124). Lo que queda de la compleja noción de sutura, vinculada en su contexto de origen al nuevo concepto de inconsciente que está introduciendo Lacan en el *Seminario 11*, es solo la “lógica” de la falta estructural y el cierre, sin ninguna relación ya con los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis: inconsciente, repetición, transferencia y pulsión –y otros asociados: separación, alienación, etc.<sup>9</sup>

---

9 Se suele considerar el *Seminario 11* (1964) como un momento de corte en la enseñanza de Lacan, puesto que se produce un distanciamiento respecto de Freud: Lacan deja de privilegiar el comentario de Freud y enfatiza sus propios desarrollos conceptuales (*cf.* Miller, 1995). Baste mencionar el título de la segunda lección, “El inconsciente freudiano y el nuestro”,

De todos modos, no deja de sorprender que, mientras la noción de *punto nodal* (el *point de capiton* lacaniano, “punto de almohadillado” en la traducción española del *Seminario 3*) se usa para nominar la necesidad de las “fijaciones parciales” del discurso –sabiendo que “un discurso incapaz de dar lugar a ninguna fijación de sentido es el discurso del psicótico” (Laclau y Mouffe, 1985/2004: 153)–, y el de sutura, aunque simplificado, para argumentar la idea de “sutura hegemónica”, en cambio, para el desarrollo de “la categoría de ‘sujeto’” no se recurre en absoluto a Lacan, cuando justamente la noción de sutura propuesta por Miller se vincula a la noción lacaniana de *sujeto del inconsciente*, central en el *Seminario 11* (Lacan, 1964/2010: 37 y ss).<sup>10</sup>

En *Hegemonía y estrategia socialista* la categoría de sujeto se desarrolla por la vía de la noción de “posiciones de sujeto”, que prácticamente nada tiene que ver con el sujeto del inconsciente. Con relación a esto último, es verdad que el propio Laclau hizo algunas rectificaciones a su teoría de la hegemonía: “por ejemplo, pasó de concebir la subjetividad en términos de ‘posiciones de sujeto’ a reconocer la importancia que reviste la noción de la subjetividad como falta, redefinición que plantea en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*” (Stavrakakis, 2010: 86), lo cual, sin embargo, no es todavía arribar a la noción de sujeto del inconsciente, o a la noción de sujeto dividido, que es con la que opera el psicoanálisis lacaniano.<sup>11</sup>

Pero la distancia con un enfoque psicoanalítico se ve también por el lado del objeto. En Laclau hay una noción genérica de la objetividad como socialmente construida, que no incorpora (todavía) la teorización psicoana-

---

para dar una idea de este distanciamiento. Por lo demás, Lacan reconoce al comienzo de la tercera lección el aporte del joven Miller (el Miller de “Sutura”), quien apenas comenzaba a asistir al seminario de Lacan (Lacan, 1964/2010: 37).

- 10 Fue Lacan quien introdujo la noción de *sujeto* (del inconsciente) en el psicoanálisis, y con particular fuerza en el Seminario XI: “Lacan revitaliza el concepto freudiano del inconsciente, introduciendo el concepto de sujeto. En efecto, introduce el inconsciente como un sujeto, porque el sujeto no es un concepto freudiano [...]. El sujeto es un concepto lacaniano, un reordenamiento de la obra de Freud” (Miller, 1995: 9, traducción mía).
- 11 “El estatuto del *sujeto* en el psicoanálisis, ¿diremos que lo hemos fundado el año pasado [1964, en el curso del Seminario XI]? Llegamos al fin a establecer una estructura que da cuenta del estado de escisión, de *Spaltung* [división] en que el psicoanalista lo detecta en su praxis” (Lacan, 1966/2008: II, 813).

lítica de ese tipo particular de “objeto” que Lacan denominó *objeto a*. Esto conduce a Laclau a una caracterización de las relaciones con el objeto en la época contemporánea que está en las antípodas de lo que enseña el psicoanálisis lacaniano. En efecto, en la explicación del programa de *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, se lee:

La demostración se estructurará a través de los siguientes pasos: (a) mostrar que la negatividad es constitutiva de toda identidad y que, por lo tanto, el proyecto racionalista de determinar el sentido *objetivo* o *positivo* último de los procesos sociales estaba destinado al fracaso; (b) que la plena visibilidad del carácter contingente y precario de toda objetividad sólo se alcanza con el capitalismo contemporáneo y con los efectos *dislocatarios* a él ligados, que muestran plenamente la historicidad del ser; (c) que este reconocimiento de la historicidad del ser y, por lo tanto, del carácter puramente humano y discursivo de la verdad, abre posibilidades nuevas para una política radicalizada: éstas derivan de la nueva libertad que se adquiere frente al objeto y de la comprensión del carácter socialmente construido de toda objetividad (Laclau, 1990/2000: 20).

Este constructivismo social (que no toma en serio, o no de manera suficiente, lo real en sentido lacaniano) y su logicismo metodológico (que discurre inferencialmente a partir de definiciones con la casi absoluta confianza de que esto es suficiente) son los que conducen a este optimismo un tanto apresurado. Dado que en la teoría social de Laclau lo inconsciente queda finalmente excluido, y por lo tanto también el *goce* (al menos por ahora), en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* no se toman en cuenta los argumentos psicoanalíticos acerca de la creciente esclavitud con respecto al objeto. Para eso habría que conocer los motivos estructurales que producen lo que Lacan llamó el *objeto a* como correlato del sujeto dividido, y conocer las hipótesis psicoanalíticas de la nueva posición del sujeto con respecto al *objeto a* en el capitalismo tardío.<sup>12</sup>

Según Stavrakakis, a partir de 2003, como reacción a una crítica que él mismo y Jason Glynos le plantearon sobre la ausencia de la noción de *goce* en su trabajo, Laclau inició “la adopción franca e inequívoca de la categoría

---

12 Sobre este tema ver Miller (2012) y Braunstein (2012).

lacaniana de *jouissance*”, indicando “un pasaje desde un uso en gran parte ecléctico de nociones lacanianas a un compromiso sólido con el corpus lacaniano” (2010: 103-104). No obstante, es evidente que Laclau reduce el *goce* a la dimensión del afecto, algo que justamente Lacan evitó hacer. Adicionalmente, Laclau piensa el *goce* (en tanto afecto) como indesligable de la *significación*, algo incompatible con lo que la clínica lacaniana enseña (cf. Miller, 2008, 2011; Soler 2012). Por ello no es de extrañar que cuando Laclau finalmente incorpore la noción de *objeto a*, lo haga de manera logocista, vaciándola de su contenido clínico. En efecto, en *La razón populista* (2005), en la sección “Nominación y afecto” (2005: 131-149), basándose en trabajos de Joan Copjec, lleva el tema de la “investidura radical” o de la catexia (un tema más de tipo freudiano) (2005: 78-79, 95) hacia la elaboración lacaniana de la pulsión y su relación con el *objeto a* (entendido como objeto de la pulsión). La progresión lacaniana de Laclau parece muy fuerte, al punto de afirmar que este objeto parcial de goce en torno al cual gira la pulsión (el *objeto a*) constituye “el elemento clave de una ontología social”, puesto que en el ser humano,

[l]a aspiración a esa plenitud o totalidad [...] no desaparece simplemente, sino que es transferida a objetos parciales que son los objetos de las pulsiones. En términos políticos, esto es exactamente lo que hemos denominado una relación hegemónica: una cierta particularidad que asume el rol de una universalidad imposible. Es porque el carácter parcial de estos objetos no es resultado de una narrativa particular, sino que es inherente a la propia estructura de la significación, que el *objeto a* de Lacan constituye el elemento clave de una ontología social. El todo siempre va a ser encarnado por una parte. En términos de nuestro análisis: no existe ninguna universalidad que no sea una universalidad hegemónica. [...] Con esto logramos una explicación completa de lo que significa investidura radical: el hacer de un objeto la encarnación de una plenitud mítica. El afecto (es decir, el goce) constituye la esencia misma de la investidura, mientras que su carácter contingente da cuenta del componente “radical” de la fórmula (2005: 147-148).

El problema acá no solo está en la igualación de goce y afecto (goce=afecto), que distorsiona gravemente la enseñanza de Lacan y lo que

aporta la clínica psicoanalítica, sino en la igualación del argumento clínico y el argumento político:

Si la plenitud de la madre primordial es un objeto puramente mítico, no hay ningún goce alcanzable excepto a través de la investidura radical en un objeto *a*. Así, el *objeto a* se convierte en la categoría ontológica principal. Pero podemos llegar al *mismo* descubrimiento (no uno meramente *análogo*) si partimos del ángulo de la teoría política. No existe ninguna plenitud social alcanzable excepto a través de la hegemonía; y la hegemonía no es otra cosa que la investidura, en un objeto parcial, de una plenitud que siempre nos va a evadir porque es puramente mítica [...]. La lógica del *objeto a* y la lógica hegemónica no son sólo similares: son simplemente idénticas (2005: 148-149).

Más allá de que la misma presentación del argumento clínico es debatible, la reducción de éste al argumento político prácticamente anula cualquier posibilidad de aprender de la clínica psicoanalítica: en efecto, si el *mismísimo* descubrimiento se logra desde el ángulo de la teoría política, ¿para qué habría que devanarse los sesos tratando de entender lo que clínica psicoanalítica enseña? Esto se puede confirmar en la casi nula atención que Laclau y sus seguidores han prestado a la teoría de los cuatro discursos de Lacan (*discurso del amo*, *discurso universitario*, *discurso de la histérica*, *discurso del analista*), expuesta en el *Seminario 17* (1968-1969), y en la desatención consecuente del *discurso del capitalista*, del cual Lacan apenas dio algunas indicaciones en 1972 (cf. Lacan, 1972/1978).

Esto puede sorprender si se considera que Laclau hace del objeto *a* la “categoría ontológica principal”, pero no tanto si se repara en que la noción de “discurso” en Laclau es más bien de filiación wittgensteniana (“juegos de lenguaje”) (Laclau, 2005: 138). Por lo demás, convertir el objeto *a* en una categoría ontológica es en sí mismo problemático: supone hacer de la “enseñanza” de Lacan (o si se quiere, de su programa de investigación en el campo de la clínica psicoanalítica) una teoría filosófica. Con relación al discurso capitalista, nuestra opinión es que el postmarxismo logicista de Laclau (que también olvida que el marxismo, como el psicoanálisis, no es una teoría, sino un programa de investigación) propone conclusiones apresuradas sobre el discurso marxista y sobre la naturaleza del capitalismo,

y así, su desatención de la teoría de la plusvalía de Marx deriva en su desatención de la noción de plus-de-goce de Lacan. Ahora bien, no es casual que una perspectiva lacaniana haga justamente lo contrario, como veremos a continuación.

## Desde el psicoanálisis lacaniano: Jorge Alemán

Los trabajos de Jorge Alemán<sup>13</sup> abordan varios aspectos del psicoanálisis lacaniano y de sus relaciones con la filosofía, el arte y la política. Con respecto a la filosofía, Alemán ha ahondado, junto con Sergio Larriera, en las relaciones de Lacan con Heidegger, sobre todo en el libro *Lacan: Heidegger*, cuya primera versión titulaba *Un decir menos tonto* (1989), y la segunda *El psicoanálisis en la tarea del pensar* (1998). Lo que sostiene esta lectura es que Heidegger constituye una excepción en el discurso filosófico, una excepción que “surge al inaugurarse una pregunta por el ser que conduce a una experiencia en el habla que debe acaecer por fuera del saber filosófico”, y que, “[s]i Lacan se dirige a esa excepción [...], si se dirige a ese límite, no es para constituirse en un lector entre otros de Heidegger, sino para recoger en él aquello que hace posible leer y escribir lo que la experiencia del psicoanálisis dice” (Alemán y Larriera, 1998: 16). Ahora bien, Lacan habría hecho esto mostrando, a su vez, los límites de Heidegger, o “la página ausente” de su filosofía, apoyándose en Freud como “verdadero lugar donde se impugna toda la tradición de nuestro pensamiento” (*Idem*: 81). En efecto,

[s]i para Heidegger el saber que produjo la metafísica es impotente para relacionarse con la verdad del ser, en cambio, en el seminario *Encore* [Seminario XX], encontramos una primera formulación que realiza una torsión fundamental en lo que hace a la problemática del ser. Dice Lacan allí: “Todo lo que se ha articulado del ser supone que se puede rehusar el predicado y decir: *el hombre es*, por ejemplo, sin decir qué. Lo tocante al ser está estrechamente

---

13 Psicoanalista argentino, miembro de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP). Exilado en España a mediados de los años setenta, es uno de los pioneros del psicoanálisis lacaniano en ese país.

ligado a esta sección del predicado. Entonces nada puede decirse de él si no es con rodeos que terminan en callejones sin salida, con demostraciones de imposibilidad lógica donde ningún predicado basta. Lo tocante al ser, a un ser que se postule como absoluto, no es nunca más que la fractura, la rotura, la interrupción de la fórmula *ser sexuado* en tanto el ser sexuado está interesado en el goce” (Alemán y Larriera, 1998: 82).

Esa torsión tiene que ver, pues, con el *ser sexuado*, que la filosofía se resiste a tematizar. “He aquí que comienza a cobrar mayor nitidez la página que el analista torna ausente en el discurso del filósofo. Se trata del ser en tanto goce y más precisamente como *plus-de-goce*” (*Idem*: 83). A la vez, es Heidegger el que servía de apoyo a Lacan en la tarea de evitar que el psicoanálisis se convirtiera en “una práctica más entre las mil prácticas de esta época técnico-científica” (*Idem*: 61), al “preparar la escucha para que acaezca lo propio que habla en el lenguaje”, pero siempre sobre la base de Freud, que estableció, “en una experiencia de la palabra, que no hay apertura, ‘abrirse a’ [en el sentido heideggeriano], sin pasar por lo que se cifra en el inconsciente” (*Idem*: 25, 17).

Por eso, para nosotros, concebir un acontecimiento político que conmueva el actual estado de cosas, exige como condición para ser pensado la concurrencia de los ejes que pasan por Marx y Freud, Lacan y Heidegger. ¿Cómo formular un antihumanismo que no derive en el asesinato de la criatura humana? Convocados por este desafío los hacemos converger en ese lugar que inaugure otro modo de pensar lo político: inconsciente freudiano, plusvalía marxista, estructura del emplazamiento heideggeriana, *objeto (a)* lacaniano (*Idem*: 20-21).<sup>14</sup>

---

14 “Estructura del emplazamiento” es una noción tomada de la meditación heideggeriana sobre la técnica, que se refiere al “modo de desocultamiento propio de la técnica” –en el sentido en que la usina de una central hidroeléctrica está emplazada en la corriente del río y a la vez la emplaza, “para abrirla, dice Heidegger, y arrancarle la energía oculta, para desocultar la energía del río”–; por esto el peligro de la técnica “es el olvido de la posibilidad de que lo ente se desoculte de otra manera. De que lo real venga a nosotros de un modo distinto” (Alemán y Larriera, 1998: 108-109). Recientemente, Braunstein ha retomado esta crítica heideggeriana de la técnica desde una perspectiva lacaniana (*cf.* Braunstein, 2012).

Con solo estas referencias ya se puede ver cuán distinta es esta manera de plantear las cosas comparada con la de Laclau. No obstante, Alemán y Laclau son dos autores que dialogan entre sí, aunque más bien en el terreno y el vocabulario de este último. Tal cosa sucedió, por ejemplo, en el encuentro organizado el 22 de julio de 2003 por la Biblioteca de la EOL (Escuela de la Orientación Lacaniana) y el Departamento de Psicoanálisis y Filosofía del CICBA (Centro de Investigaciones del Instituto Clínico de Buenos Aires). En esa ocasión, después de la exposición de Laclau titulada “¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?” –presentación del argumento central del texto homónimo incluido en su libro *Emancipación y diferencia-*, Alemán, valorando los desarrollos de la teoría política laclausiana, le planteaba preguntas y dificultades. Empezaba aclarando que “[l]os problemas que a mí me surgen son probablemente problemas de captación, ya que la lógica argumental de Laclau es muy rigurosa, pero a su vez muy problemática” (Alemán, 2003: 90). Contra la definición laclausiana de lo real lacaniano, observaba:

El punto de vista de Lacan no es sólo mostrar cómo un vacío exterior e irreductible condiciona el edificio simbólico, sino también cómo dicho vacío es colonizado por el cuerpo que goza. En este punto, en la lógica lacaniana no son lo mismo las operaciones propias del significante –metáfora, metonimia, etc.–, que las pulsaciones temporales propias del goce y la pulsión.

Señalo esto porque esta superposición obtenida en la hegemonía, en el significante vacío, entre la particularidad y lo que hace el semblante del universal, podemos explicarla dentro de las relaciones aporéticas de la cadena significativa. Otra cosa es introducir en el mismo nivel –como una operación perteneciente al mismo procedimiento– lo real como aquello que se resiste a la simbolización. Las paradojas del significante, aunque condicionadas por lo real imposible, no se confunden con él (2003: 91-92).

Y más adelante:

Si se introduce lo real, no se podría decir que el espacio de lo político es el espacio de la retórica [una tesis típica de Laclau], porque lo real impregnaría de tal modo los movimientos tropológicos que entonces los mismos no podrían ser reducidos a las meras operaciones del significante, sino que, por ejemplo, se debería tener en cuenta la compulsión a la repetición, ya vinculada

a la pulsión de muerte, a las formaciones del goce propias del síntoma, a las prácticas de las que el propio Ernesto habla y que, incluso, siempre subyacen a la constitución del sujeto. Éstas en absoluto mostrarían ese movimiento en donde lo particular puede asumir –a través de la operación de un significante vacío– la cadena de equivalencias del universal. Son los casos donde lo real del goce altera los juegos del significante (2003: 93).

Esta crítica de Alemán en parte coincide con la de Stavrakakis, pero con una diferencia crucial: acá no se comete el error de pensar el goce en el campo de los afectos, lo cual no es congruente con la clínica lacaniana, sino que se habla de “lo *real* del goce” (que va completamente por otro lado). La otra crítica de Alemán a Laclau –que, en cambio, está completamente ausente en Stavrakakis– apunta al desinterés por el matema del discurso capitalista.

Sé que a Ernesto –por lo que puedo vislumbrar de sus textos– no parece haberle interesado la tesis de Lacan sobre el discurso capitalista.

La recuerdo brevemente. Es una conjetura, no es solo lo que Lacan dice que rige lo social.

Lacan nunca se retiró de su teoría de los cuatro discursos, pero sí pensó que, correlativamente a la propia existencia del discurso del amo –que es la existencia del inconsciente, análoga a la definida por el propio Laclau en estas operaciones entre el significante vacío y las cadenas de equivalencias– habría otro tipo de discurso que se caracteriza precisamente por anular esta negociación incommensurable entre la diferencia y la equivalencia [se refiere a la lógica laclausiana], o al menos postergarla.

El discurso capitalista se caracteriza por ser una apropiación particular del goce, que socava lo universal aunque se sostenga como globalización. Por eso me permití en su momento comparar este discurso capitalista con lo que Heidegger llama “la técnica”; es decir, una voluntad que sólo se quiere a sí misma y a su realización, que no puede ya ser regulada por nada ni por nadie y que no encuentra ningún tipo de expresión comunitaria ni política. En el discurso capitalista, lo común no puede con el circuito de goce, entendiendo aquí lo común como lo equivalente a lo imposible de la relación sexual, imposible que el discurso capitalista rechaza (2003: 95).<sup>15</sup>

---

15 La tesis “no hay relación [proporción] sexual” es una de las formulaciones centrales del último Lacan. “Desde esta pendiente, los nombres del Común surgen del ‘no hay’: no hay

No obstante, a continuación Alemán concede a Laclau que, en medio del pesimismo de la razón, es “legítimo y sano” el optimismo de la voluntad, optimismo que consistiría en “imaginar que el capitalismo sigue permitiendo este juego entre las relaciones de diferencia y las relaciones de equivalencia” (*Ibid.*). Es interesante anotar que, en su réplica, Laclau no responde a la observación sobre su desinterés de pensar las tesis lacanianas en torno al discurso capitalista –acá el silencio puede tomarse como la más elocuente de las respuestas. Con relación a la primera objeción, su respuesta se parece a la que propuso frente a las críticas de Stavrakakis y Glynos, esto es, la idea de que “la dimensión de la hegemonía y la dimensión del antagonismo y de lo real tienen que ser planteados conjuntamente./ A lo mejor tú no estás de acuerdo con eso.../ Es una cuestión de matices probablemente, pero me parece que lo que he tratado de hacer en mi trabajo es mostrar la relación interna entre estos dos momentos” (Laclau en Alemán, 2003: 97).<sup>16</sup>

Con relación a Marx –y a diferencia de Laclau, quien lo despacha más o menos sin vuelta–, Alemán hace notar que el propio Lacan fue un lector profundo de *El capital*,

lo que le permite no disolver el pensamiento de Marx ni en el materialismo dialéctico, ni aún en sus variantes contemporáneas, “freudo-marxistas” o “epistemológicas”. La lectura que hace Lacan del capítulo 7 [*sic*] del tomo I del *Capital*, “La producción de plusvalía absoluta”, es muy singular, en particular la de los pasajes donde el capitalista, como un espectro, reflexiona en voz alta sobre su devenir en el seno del mercado, revela el proceso por el cual algo tan totalmente exclusivo y propio del sujeto como el goce encuentra en la plusvalía la razón de su entrada en el mercado, y en el objeto técnico, un equivalente universal. A partir de ello, se multiplican, una por una, las formulaciones que Lacan elabora a propósito del texto marxista (Alemán, 2003: 77-78).

---

Relación sexual, no hay Metalenguaje, no hay Otro del Otro. [...] Nuestro Común es lo que podemos hacer juntos con el vacío de lo que ‘no hay’” (Alemán, 2012: 58-60). Por otro lado, el discurso capitalista rechaza lo imposible de la relación sexual: “Lo que distingue al discurso del capitalismo es la *Verwerfung* [forclusión], el rechazo [...] ¿El rechazo de qué? De la castración” (Lacan, 1971-1972/2012: 106).

- 16 El propio Stavrakakis argumenta que esta respuesta es inconsistente (*cf.* Stavrakakis, 2010: 103-108), pero la crítica puede ir más lejos desde un punto de vista lacaniano, pues no es una “cuestión de matices” solamente.

Es muy significativo que Alemán resalte que lo más importante del pensamiento de Marx, en la lectura de Lacan, sea la teoría de la plusvalía y no el “materialismo histórico” (Alemán y Larriera, 1998: 132) –entendiendo por este último “el hilo conductor” que se expone en el famoso “Prefacio de 1859”–, mientras que la “deconstrucción” lacausiana del marxismo se centra justamente en la (supuesta) incongruencia interna del materialismo histórico (cf. Laclau, 1990/2000: 21-31). Ahora bien, en la traza de la teoría de la plusvalía, lo propio de Lacan, como acertadamente muestra Alemán (y su formulación nos parece particularmente sugerente), es que “aprehende una realización de la *plusvalía* en el *plus-goce* de consecuencias devastadoras: la renuncia al goce, que es específica del trabajo, se articula a la producción de *plusvalía* en un discurso [como lazo social]”, de lo cual se sigue el objetivo: “desentrañar aquello que, en la *plusvalía*, implica el *plus-goce* como causa del deseo” –al punto de hacer de la plusvalía misma la causa del deseo (Alemán y Larriera, 1998: 133). Para decirlo con palabras del propio Lacan: “Es que al rehacer aquí un corte inaugural [el de Marx], no lo repito, lo muestro redoblándose para recoger lo que de él cae.[...] Es la ocasión de verificar lo que digo del plus-de-gozar. La *Mehrwert* [plusvalor] es la *Marxlust* [juego de palabras entre “Marx” y “lust”, la palabra freudiana para referir el complejo placer-goce], el plus-de-gozar de Marx./ La concha [el cauri] en la que se oirá por siempre la escucha de Marx [...]” (Lacan, 1970/2012: 458).<sup>17</sup>

Ahora bien, dadas estas importantes diferencias con la perspectiva de Laclau, es un tanto inesperado el grado de concesión y de flexibilidad de Alemán al momento de plantear la posibilidad de “iniciar un programa de trabajo entre lo que Lacan ha considerado el discurso del amo y la definición de lo político que ha expuesto Ernesto” (Alemán, 2003: 90).

En ese programa de trabajo habría que evitar la costumbre (en otros casos legítima) de querer proteger filológicamente el texto original lacaniano; se trata,

---

17 En contra de la orientación lacaniana en la lectura de Marx, Laclau es nuevamente logicista: considera que como resultado de la crítica a las “inconsistencias lógicas en la secuencia de sus categorías”, “poco queda en pie de la teoría de valor-trabajo tal como fuera formulada por Marx” (Laclau, 2008: 31-32). Esto es desconocer, otra vez, que el marxismo es un programa de investigación antes que una teoría a secas. Una crítica a fondo del logicismo de Laclau requiere más tiempo y espacio, y la dejamos para otra ocasión.

más bien, de vislumbrar todas las operaciones que podrían establecerse entre, por ejemplo, el significante del Otro tachado en Lacan, el significante vacío de Laclau, el significante flotante de Lévi-Strauss, la lógica modal lacaniana, en especial, la referida a la excepción y el todo (*Ibid.*).

Pero no se entiende bien por qué en unos casos sería legítimo proteger filológicamente el texto de Lacan, y en otros no. En todos los casos no hacerlo compromete el rigor teórico, y esto, a su vez, compromete el sentido y la dirección de la práctica, no solo en el ámbito clínico, sino también en el político. Lo que sí es cierto es que no se puede inferir deductivamente una práctica política de una determinada teoría. La propia teoría es un campo de disputa y la práctica implica siempre momentos de indecidibilidad (en realidad, la teoría también). Por ello, ceder en el rigor teórico es contraproducente y tiene consecuencias, tanto en el psicoanálisis como en el marxismo.<sup>18</sup> La necesidad de desarrollar alianzas (ya sean tácticas o estratégicas) en el campo de las luchas políticas, o de las luchas intelectuales, no debería, pues, diluir la exigencia de no ceder en el rigor filológico y teórico –sin olvidar que la tensión entre la exigencia y el logro, lo mismo que entre la teoría y lo real de la práctica es, por supuesto, en último término irresoluble.<sup>19</sup>

## A modo de conclusión

No hemos pretendido evaluar la teoría política de Laclau en su conjunto, sino cuestionar su forma de incorporar la orientación lacaniana del psicoanálisis. En algunos aspectos su teoría política ha cumplido una función positiva, por ejemplo, al argumentar que el populismo no es “un *tipo* de

---

18 La falta de rigor filológico y, por lo tanto, teórico, ha sido devastadora en la historia del marxismo. Afortunadamente, existe un proceso de restitución filológica del texto de Marx, que tendrá consecuencias sobre la teoría y la práctica. Sobre el particular, *cf.* Musto (coord.), 2011.

19 También nos parece concesivo el análisis de *Los usos del psicoanálisis en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau* que proponen Biglieri y Perelló (2012), con prólogo de Jorge Alemán.

movimiento –identificable con una base social especial o con una determinada orientación ideológica–, sino una *lógica política*” (Laclau, 2005: 150), poniendo en cuestión las clásicas perspectivas peyorativas, pero su apresurado abandono del marxismo, sumado a su inapropiada incorporación de las enseñanzas del psicoanálisis lacaniano, comprometen la consistencia de su proyecto intelectual y político.

Más fructífera nos parece la vía trazada desde el mismo psicoanálisis lacaniano, que articula la pulsión freudiana con la plusvalía marxiana, para tomar la formulación de Alemán. En esta vía, la teoría anglosajona va en rezago, tanto por el lado de la recepción de Marx, como por el lado de la recepción de Freud y Lacan. El desconocimiento de lo que se produce intelectualmente en América Latina es solo un efecto más de este rezago, marcado por la forma en que el discurso universitario opera en esas regiones. Con relación a esto, el mismo Alemán, refiriéndose al volumen colectivo *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, plantea lo siguiente:

La otra cuestión que sería interesante también matizar es el hecho de que mirando este libro no hay ninguna huella bibliográfica de autores hispano-parlantes; es decir, después de muchos años de transmisión de la enseñanza de Lacan en nuestra lengua, una lengua que tuvo, como se sabe, una hospitalidad privilegiada con dicha enseñanza, sin embargo, el régimen de circulación del saber universal no parece acoger a los autores hispano-parlantes, ya que uno puede presenciar en este libro un debate muy apasionante y muy interesante entre Judith Butler, Žižek y Laclau, y ver como el mismo se agota en las referencias mayormente en inglés y en francés. Esto, para los que estamos preocupados por las políticas de la recepción, es algo a meditar; es decir, hay que pensar si finalmente el lacanismo hispano-parlante es algo más que un dato antropológico o si se trata de una inconsistencia epistémica en la propia producción de los lacanianos hispano-parlantes (¿pero desde qué tribunal universal se podría decidir y argumentar sobre dicha inconsistencia?), o si algo de lo concebido en nuestra lengua es rechazado por el lugar desde donde se enuncia (Alemán, 2003: 89).

Con todo, como el mismo Alemán hace notar, en el campo propiamente psicoanalítico, el lacanismo hispano-parlante, y el latinoamericano en par-

ticular, ocupan una posición fuerte, lo mismo que la lengua castellana. Tal vez no sea algo solo anecdótico el que Lacan se asumiera como “el Góngora del psicoanálisis, según dicen, para servirles” (Lacan, 1966/2008: I, 438), o que encontrara la obra del “señor Jorge Luis Borges” “tan armónica con el *phylum* de nuestro discurso” (*Ibíd.*: 34), o el mismo hecho que su última conferencia la diera en Caracas (Lacan, 1980/1987). Por lo demás, escuelas lacanianas se encuentran en muchos lugares de América Latina, incluyendo Bolivia, que desarrollan práctica analítica y reflexión teórica.<sup>20</sup> De modo que tenemos en esta parte del mundo buenas condiciones para entablar un vínculo con el psicoanálisis que no sea meramente instrumental o distorsionante –lo cual requiere, a no olvidarlo, mantener la conexión de la teoría analítica con los problemas de la clínica y con los que plantea el dominio del *discurso capitalista*.

## Bibliografía

- Alemán, Jorge; Larriera, Sergio  
 1998 *Lacan: Heidegger. El psicoanálisis en la tarea del pensar*, Málaga: Miguel Gómez Ediciones.
- Alemán, Jorge  
 2012 *Soledad: Común*, Buenos Aires: Capital intelectual.
- 2010 *Lacan, la política en cuestión*, Buenos Aires: Grama Ediciones.
- 2003 *Derivas del discurso capitalista. Notas sobre psicoanálisis y política*, Málaga: Miguel Gómez Ediciones.
- 2000 *Lacan en la razón posmoderna*, Málaga: Miguel Gómez Ediciones.
- Biglieri, Paula; Perelló, Gloria  
 2012 *Los usos del psicoanálisis en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau*, Buenos Aires: Grama Ediciones.

---

20 De las siete escuelas que componen la AMP (<http://www.wapol.org/es/Template.asp>), tres se hallan en América Latina: la EOL (<http://www.eol.org.ar/home.asp>), la EBP (<http://www.ebp.org.br>) y la NEL (<http://www.nel-amp.org>), esta última con sedes y delegaciones en varios países, todo ello sin contar las múltiples escuelas o agrupaciones lacanianas que no pertenecen a la AMP.

- Braunstein, Néstor A.  
 2012 *El inconsciente, la técnica y el discurso capitalista*, México: Siglo XXI.
- Elliott, Anthony  
 2004 *Social Theory Since Freud. Traversing social imaginaries*, New York: Routledge.
- Gil, Mauricio  
 2011 “Desarrollo capitalista y plus-de-goce” en Fernanda Wanderley (coord.), *El desarrollo en cuestión. Reflexiones desde América Latina*, La Paz: CIDES/Oxfam.
- Heath, Stephen  
 1978 “Notes on Suture” en Žižek, Slavoj (ed.), *Jacques Lacan. Critical Evaluations in Cultural Theory*, vol. IV, *Culture* (2003), London: Routledge.
- Jameson, Fredric  
 1986 *Imaginario y simbólico en Lacan*, Buenos Aires: El Cielo por Asalto.
- Lacan, Jacques  
 1966/2008 *Escritos*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2 vol.  
 1964/2010 *El Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós.  
 1968-1969/2008 *El Seminario 16. De un Otro al otro*, Buenos Aires: Paidós.  
 1969-1970/2009 *El Seminario 17. El reverso del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós.  
 1970/2012 “Radiofonía” en *Otros escritos*, Buenos Aires: Paidós.  
 1971-1972/2012 *Hablo a las paredes*, Buenos Aires: Paidós.  
 1972/1978 “Del discurso psicoanalítico” en *Lacan in Italia/Lacan en Italie 1953-1978*, Milano: Salamandra.
- 1980/1987 “El seminario de Caracas” en J.A. Miller, *Escisión, Excomunió, Disolución. Tres momentos en la vida de Jacques Lacan*, Buenos Aires: Manantial.
- Laclau, E.; Mouffe, Ch.  
 1985/2001 *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. Second Edition, London/New York: Verso.  
 1985/2004 *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2da edición en español.

Laclau, Ernesto

1990/2000 *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2da edición en español.

2005 *La razón populista*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

2008 *Debates y combates*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1ra. reimpresión 2011.

Lakatos, Imre

2010 *Escritos filosóficos 1. La metodología de los programas de investigación científica*, Madrid: Alianza Editorial.

Miller, Jacques-Alain

1966/1988 “Sutura. Elementos de la lógica del significante” en *Matemas II*, Buenos Aires: Manantial.

1995 “Context and Concepts” en Richard Feldstein, Bruce Fink and Marie Jaanus (eds.), *Reading Seminar XI. Lacan’s Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* (The Paris Seminars in English), Albany: SUNY Press.

2008 *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*, Buenos Aires: Paidós.

2011 *Sutilezas analíticas*, Buenos Aires: Paidós.

2012 “Una fantasía” en *Punto cenit. Política, religión y el psicoanálisis*, Buenos Aires: Colección Diva.

Musto, Marcello (coord.)

2011 *Tras las buellas de un fantasma. La actualidad de Karl Marx*, México, Siglo XXI.

Soler, Colette

2013 *Lacan, lo inconsciente reinventado*, Buenos Aires: Amorrortu.

Stavrakakis, Yannis

2007 *Lacan y lo político*, Buenos Aires: Prometeo Libros.

2010 *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Žižek, Slavoj

2008 *Cómo leer a Lacan*, Buenos Aires: Paidós.



# Aportes





# Las funciones reproductora y liberadora de la educación en cuatro clásicos de la filosofía política

## *The reproductive and liberating functions of education in four classical authors of political philosophy*

Luis Vargas Mallea<sup>1</sup>

### **Resumen**

*La educación ha sido un aspecto de la dinámica social altamente considerado por el pensamiento político. A partir de los autores clásicos de la filosofía política se ha plasmado esta impronta y a través de ellos se han establecido las concepciones fundamentales de la acción educativa. Tanto las ideas de reproducción social como de liberación de la dominación a través del proceso educativo han sido producto del pensamiento político y desde él se han proyectado los principales matices, inseparables ahora, no solo del concepto sino también de la función educativa en la sociedad.*

**Palabras clave:** *pensamiento político clásico, función educativa reproductiva, función educativa liberadora.*

### **Abstract**

*Education is an aspect of social dynamics that has been highly considered in political thought. Classic authors of political philosophy have reflected upon the effects of education and through them the fundamental conceptions of educational action have been established. The ideas of both social reproduction and of liberation from domination emerged through the educational process have resulted from political thought and from them, in turn, have resulted in the now inseparable concept and role of education in society.*

---

1 Licenciado en Ciencias de la Educación por la UMSA y docente en la misma carrera. Actualmente es estudiante de la Maestría en Filosofía y Ciencia Política en el CIDES. l.vargas.mallea@gmail.com

**Keywords:** *classical political thought, reproductive educational function, liberating educational function.*

En este ensayo se pretende explorar los elementos centrales de las concepciones de educación que los clásicos de la ciencia y la filosofía política han desarrollado. Italo Calvino, en *Por qué leer a los clásicos*, señala una serie de razones que fundamentarían la lectura, entre éstas, invocamos dos que ayudarán a explicar la elección de la palabra “clásico” para los cuatro autores estudiados, aunque sus nombres propios ya darían tal moldura.

Los clásicos son libros que ejercen una influencia particular ya sea cuando se imponen por inolvidables, ya sea cuando se esconden en los pliegues de la memoria mimetizándose con el inconsciente colectivo o individual.

Es clásico lo que tiende a relegar la actualidad a categoría de ruido de fondo, pero al mismo tiempo no puede prescindir de ese ruido de fondo. Es clásico lo que persiste como ruido de fondo incluso allí donde la actualidad más incompatible se impone.

De esta forma un clásico es un libro o un autor que tiene la capacidad de influenciar de tal manera que su voz se esconde en la memoria colectiva de la historia y, por tanto, en las instituciones y las pasiones que las constituyeron. Pero también un clásico es un libro o un autor que aun hoy tiene qué decir a pesar de provenir de un tiempo remoto, sirve para explicarnos el presente y por tanto es imperecedero. Es lógico entonces que Aristóteles, La Boétie, Montesquieu y Kant sean clásicos.

Se trata, entonces, de identificar la función de la educación en el pensamiento político de estos autores. En ese sentido, explorar la función educativa supone en este ensayo establecer la tarea que cumple la educación en la relación Estado y sociedad y el propósito desempeñado por la educación en la constitución de lo político. Si la función es la acción propia de un objeto, en este caso de un proceso, es necesario establecer que esa función es un producto del discurso político y no un atributo natural. En este sentido, la función de la acción educativa es un atributo discursivo, entonces, nos

interesa identificar la función que los pensadores políticos seleccionados le otorgan a la educación. Para hacer esto partiremos de una revisión de los asuntos principales tratados por nuestros autores, particularmente su concepción de la realidad y de lo humano en ella, identificando en cada uno la función atribuida a la educación, luego se tratará de establecer una discusión final debatiendo cómo estas funciones atribuidas se conectan con los sentidos actuales que comporta el concepto de educación.

Es claro que la Grecia Antigua (la ilustración griega) ha influenciado como ninguna otra cultura ancestral a la Europa moderna y a través de ella a todo el mundo. La filosofía de Platón y Aristóteles ha sido una matriz de sentido que ha orientado el medioevo europeo, planteando las problemáticas esenciales de la discusión sobre lo político, pero al mismo tiempo ha transmitido estas problemáticas, acompañadas de instrumentos de pensamiento para analizarlas, a la ilustración y la modernidad. La concepción griega de un mundo ordenado naturalmente ha sido asimilada por San Agustín y Santo Tomás al ordenamiento divino y su relación con lo humano, a como se verá la Revolución Francesa a través de Montesquieu; la ilustración en Kant también incorporó nociones de esta fuente de pensamiento.

Aristóteles inicia el capítulo segundo del libro primero de la *Política* estableciendo una relación necesaria entre el mundo natural y el social (político en este caso): “En primer lugar es necesario que se emparejen los seres que no pueden subsistir uno sin otro; por ejemplo la hembra y el macho, con vista a la generación... O, por ejemplo, lo que por naturaleza domina y los dominados, para su supervivencia... Por tal razón amo y esclavo tienen una conveniencia mutua” (Aristóteles, 1981: 162).

Este orden natural transferido también a las relaciones humanas, a la vida en la polis griega, genera un sistema jerárquico de gobernantes y gobernados, sin embargo, esta jerarquía está basada en el criterio fundamental de la igualdad. La igualdad de ciudadanos que gobiernan y los que son gobernados no debe confundirse con el hombre libre y el esclavo. El ciudadano es libre e igual, aunque necesite de gobierno. Este orden es instaurado por necesidad de lograr “vivir bien” que sería el sentido fundamental de la polis, no tendría sentido convivir sino fuera para vivir bien, sin embargo, es esta convivencia la que requiere que sus miembros sean libres porque esta es la

cualidad que define la convivencia en la polis: “La naturaleza intenta incluso hacer diferentes los cuerpos de los esclavos y los de los libres: a los unos, fuertes, para su obligado servicio, y a los otros, erguidos e inhábiles para tales menesteres, pero capaces para la vida política” (Aristóteles, 1981: 165).

Así el orden jerárquico de los ciudadanos está basado en su igualdad como hombres libres, sin embargo, este orden impera en la relación de quienes gobiernan y los que son gobernados, Aristóteles sigue en este sentido la concepción platónica de la dirección del alma sobre el cuerpo, de la razón sobre los afectos. Utilizando la alegoría de los oficios de un marinero, que bien puede ser timonel, remero o vigía, introduce la noción del bien común sobre el individual, pues es obra de todos a pesar de las diferencias en sus funciones llegar a buen puerto. Sería la vida en la polis cuyo sentido es vivir bien que requiere de la obra de los ciudadanos conviviendo en un orden que lleve a cabo este fin. Así a pesar de que los ciudadanos son igualmente libres no tienen ni las mismas capacidades ni las mismas funciones dentro de la polis, siendo la diferenciación crucial la organizativa política, es necesario que haya gobernantes y ciudadanos (aunque ambos son ciudadanos).

De aquí se desprenden dos asuntos críticos: la forma de gobierno que conviene para establecer esta relación (gobernantes-ciudadanos) y el atributo específico para el comportamiento de unos y otros, asunto ético, nombrado por Aristóteles como virtud. Entre la forma de gobierno y el atributo ético existiría una unidad indisoluble como la marcada por Jaeger (ver *Libro primero: La Primera Grecia* en Jaeger, 2001) en torno a la unidad entre la justicia, el conocimiento y la belleza en la cultura griega clásica. Así para Aristóteles: “No es pues la misma la virtud del gobernante, y la del ciudadano ordinario... Hay, con todo, otro mando por el que se impera sobre los iguales en nacimiento y sobre los hombres libres... que el gobernante debe aprender como gobernado” (Aristóteles, 1981: 201). La virtud cara del gobernante es mandar, pero no podrá hacerlo si antes no ha obedecido, el ciudadano se prepara entonces para mandar y para obedecer y esta es su virtud: “ser entendido en el gobierno de los hombres libres en uno y otro respecto”. Ahora bien, el desarrollo de estos valores también está articulado a la constitución de las formas de gobierno planteadas: monarquía, aristocracia, república (democracia).

Este asunto es el que nos llama la atención en el ensayo, nos interesa descubrir cuál es la función de la educación en la constitución de esta virtud, restringiéndonos a lo establecido por Aristóteles en la *Política*. Habría algunas referencias importantes para realizar esta tarea, la primera consideración es que la educación está relacionada con los tipos de gobierno y a la virtud que se persigue en cada uno de ellos. Así tendría que ver con la concepción de una educación igualitaria en una democracia, es decir, de una educación semejante en los diferentes estratos que componen la polis. La formación de un ciudadano libre e igual, con capacidades de mandar y obedecer, implica una educación semejante indiferenciadamente de la posición económica que ocupa. En Esparta, democracia característica, como establece Aristóteles “por haber en su ordenamiento muchas características democráticas. Por ejemplo, y en primer lugar, lo concerniente a la educación de la juventud, ya que los hijos de los ricos se educan del mismo modo que los de los pobres, y de tal manera que los hijos de los pobres puedan hacerlo también” (Aristóteles, 1981: 230), la función educativa tendría un claro sentido cívico, la educación homogeniza las disposiciones para cumplir con las tareas cívicas, es decir, la educación ciudadaniza. De esta forma la educación en un gobierno aristócrata se empeñará sobre todo por generalizar la moderación, tanto de los segmentos ricos como de los pobres que conforman una polis. En los gobiernos monárquicos, se trataría de que el rey logre la virtud de actuar con justicia y de promover cierta lealtad a la justicia del rey.

En todo caso, la educación cumple la función de responder a los tipos de gobierno creando unidad política en torno a ese gobierno: “De nada aprovecharán las leyes más útiles, aun sancionadas con el voto unánime de todos los ciudadanos activos, si éstos no tienen hábitos y educación de acuerdo con el espíritu de la constitución” (Aristóteles, 1981: 256). La noción establecida sugiere la asimilación de educación a hábito e incluso a cultura, no habrá pues ninguna ley que asegure el propio fin con el que fueron elaboradas sino es a través de un proceso educativo que sea capaz de transmitir, de incorporar el “espíritu de la constitución”, que es el sentido que toma un tipo de gobierno. Pero esto no significa que la educación cumpla una labor amansadora, que sirva para cumplir “aquello que agrada a los oligarcas o los partidarios de la democracia, sino aquello que capacite

a los primeros en el ejercicio de la oligarquía y a los otros para gobernarse democráticamente” (Aristóteles, 1981: 256), se trata de una noción de desempeño, la educación permite formar capacidades según el sentido que cada tipo de gobierno requiere, pero no para permitir los deseos de quienes gobiernan, de allí que en la tiranía no es posible la educación, sino para hacerse con las habilidades suficientes para gobernar hombres libres y para cumplir en libertad con los ordenamientos de la polis realizados por quien(es) gobierna(n).

La educación entonces, implica el dominio del ciudadano actuando conforme a la exigencia de la polis, este empeño generaría las virtudes requeridas para la convivencia ciudadana. Son los hombres educados, hombres de autodominio porque “En la ciudad no menos que el individuo, puede darse la falta de dominio sobre sí mismo” (Aristóteles, 1981: 256). De tal forma que la educación permitiría evitar la perversión de los gobiernos, porque generaría este autodominio que hace al ciudadano obedecer y mandar, limitando su apetito personal en beneficio del interés común. Así la educación evitaría que las diferencias sociales menoscaben la igualdad de la ciudadanía “En la actualidad, en cambio, los hijos de la oligarquía viven en la molicie, mientras que los hijos de los pobres están hechos a todos los trabajos y fatigas con lo cual crece en ellos el deseo y la capacidad de llevar a cabo la revolución” (Aristóteles, 1981: 256). Si la educación no tiene un sentido cívico, si esta fuera sectaria, sino se le enseñara al que manda a obedecer, si viviese solo en molicie, si no se le enseñara al que obedece a mandar, la ruptura del orden surgiría. Esto nos podría llevar a la conclusión de que los procesos educativos son entonces, por su función, conservadores del orden establecido aunque no de un gobierno establecido *per se* sino en relación con ese orden. Sin embargo, revisando más la propia concepción aristotélica de la educación deberíamos precavernos.

Diríamos que existe una noción conservadora, pero esa afirmación es condicional. Si bien Aristóteles presenta una función conservadora de la educación porque: “Constando toda comunidad política de gobernantes y gobernados, hemos de considerar si los gobernantes y los gobernados deben mudar de situación o permanecer en la misma toda su vida, porque es evidente que la educación deberá corresponder a esta alternativa” (*Idem*: 293).

---

Sin embargo, todo proceso educativo requeriría de la conjunción de tres aspectos: naturaleza, hábito y razón, que son las causas de que los hombres lleguen a “ser buenos y virtuosos”, en ese sentido:

En primer lugar tiene uno que nacer con naturaleza humana... y además con cierta cualidad de cuerpo y alma. Ciertas disposiciones nativas, por otra parte, no son de ningún provecho, ya que nuestros hábitos las hacen cambiar... hacia lo mejor o hacia lo peor... pero el hombre vive también por la razón, que solo él posee, por lo que es preciso que en él guarden aquellas tres cosas una armonía recíproca. A menudo, en efecto, los hombres actúan contra su costumbre y contra su naturaleza si la razón les persuade que esta otra conducta es mejor (*Idem*).

De este modo, lo que está en contra del bien común y del bien para cada uno de los ciudadanos, lo que está en contra de la polis y la igualdad, no puede ser razonable, por tanto no hay razón para concebirlo como bueno, por más que fuera sostenido por el hábito o la naturaleza. Siendo la razón teórica la que guía la razón práctica es posible llevar tras su evaluación cambios necesarios, particularmente cuando la polis se ha desviado de su principal fin: *vivir bien*.

Casi diecinueve siglos después el francés La Boétie en *El discurso de la servidumbre voluntaria* condenaba que la educación haya tenido un sentido primordialmente conservador, pues le adjudicaba a la función reproductora de la educación la responsabilidad del acostumbramiento al servilismo. En la concepción de La Boétie, los hombres son naturalmente libres pero enajenan esta libertad para servir a otro: “Es el pueblo el que se somete y se degüella a sí mismo; el que, teniendo la posibilidad de ser siervo o libre, rechaza la libertad y elige el yugo; el que consiente su mal, o, peor aún, lo persigue” (La Boétie, 1980: 57). El autor, se da a la tarea de explicar cómo se produce esta “pertinaz voluntad de servir”, y encuentra al menos dos motivos en el origen de esta voluntad servil, el primero tendría que ver con la obligación impuesta por una conquista (una guerra) o un engaño, sin embargo, en este último caso “son con menos frecuencia seducidos por otro que por su propia ceguera”. Pero en ambos casos, la primera generación ha sido tomada en asalto (por obligación o engaño) y se mantendría en esa

condición subyugada por una fuerza externa a ella. Pero las generaciones posteriores “se acostumbran y hacen gustosamente lo que sus antecesores habían hecho por obligación” (*Idem*).

Así la educación se convierte en un dispositivo social que sirve para acostumbrar a los hombres a las condiciones en las que nacieron, poniendo freno a los impulsos naturales que le impelerían a liberarse del yugo, la educación sería entonces un proceso de naturalización de las relaciones históricamente determinadas, un proceso que arraiga a los hombres en el mundo en que viven y, esto significa, a las condiciones sociales de esa situación: “Así, los hombres que nacen bajo el yugo, educados y criados en la servidumbre, sin mirar más allá, se contentan con vivir como nacieron y, sin pensar en tener otro bien ni otro derecho que el que encontraron, aceptan como algo natural el estado en que nacieron” (*Idem*: 67). Este refreno a pensar de otra manera a la predispuesta sería el sentido de la educación, sentido que impregna el “veneno” de la servidumbre. Aquí se presenta una noción capital en los debates pedagógicos, e implica un debate entre dos tradiciones, aquella que concibe que la educación es un desenvolvimiento de tendencias naturales (la vertiente platónica y después roussoniana, aunque de diferentes formas pueden ser buenos ejemplos) y la otra que concibe a lo educativo como producto casi pleno de la acción cultural, de la creación humana. La Boétie plantea que la costumbre, es decir, el producto de la acción educativa, puede ser más poderosa que la propia naturaleza que supone la libertad para el hombre: “la costumbre, que ejerce tanto poder sobre nuestros actos, lo ejerce sobre todo para enseñarnos a servir... no puede negarse que la naturaleza es la que nos orienta ante todo según las buenas o malas inclinaciones que nos ha otorgado; pero hay que confesar que ejerce sobre nosotros menos poder que la costumbre” (*Idem*). La naturaleza, en suma, habría depositado en nosotros tendencias frágiles que sucumben ante nuestras pasiones y ante una “educación contraria” a estas tendencias.

Así la educación sirve para La Boétie tanto para desarrollar estas capacidades naturales como para “domesticarlas”, cuando esto significa incluso, desvirtuar, refrenar o pervertir estas tendencias. Cuando él ofrece los ejemplos de los perros de Licurgo, uno criado en la cocina y el otro en

los campos, ofrece en realidad una alegoría sobre estos dos procesos educativos, uno basado en el despliegue de las capacidades humanas y el otro en su adormecimiento. Asimismo, La Boétie, traza otro ejemplo: Jerjes envía a dos emisarios a Atenas y Esparta para pedir su rendición, éstos son asesinados, los espartanos sienten haber ofendido a los dioses y envían a Jerjes a dos víctimas voluntarias para saldar la ofensa a los dioses, Hidarnes un lugarteniente de Jerjes los recibe con suntuosidad y les refiere la magnificencia de su rey al darle lujos y comodidad, invitándolos en su rendición a gozar de ella, los espartanos responden: “Has probado el bienestar que nos prometes, pero ignoras por completo el que gozamos nosotros. Has probado los favores de un rey, pero no sabes cuán dulce es la libertad” (*Idem*: 71). Kant, otros tantos siglos después, nos presentará esta misma noción de la educación como un proceso que puede servir para dejar que otros piensen por uno o para pensar por uno mismo. En el fondo la respuesta ofrecida por La Boétie es que la educación, en su forma de costumbre, es la primera causa que explica la servidumbre:

La naturaleza del hombre es ser libre y querer serlo. Pero también su naturaleza es tal que, de una forma natural, se inclina hacia donde le lleva su educación... en el hombre, todas las cosas son naturales, tanto si se cría en ellas, como si se acostumbra a ellas. Pero solo le es innato aquello a lo que su naturaleza, en estado puro y no alterada, le conduce. Así pues, la primera razón de la servidumbre voluntaria es la costumbre (*Idem*: 73).

De esta forma quienes nacen siervos y son educados como tales no tienen otra posibilidad más que convertirse en siervos. Pero la Boétie, no restringe esta función a la educación, como dijimos antes, parece también concebir una educación que no es costumbre sino que despliega las potencialidades naturales del hombre, sin embargo, no es esta función sobre la que más ahonda, al contrario, es la función educativa del acostumbriamiento, de la naturalización de las relaciones sociales, la que destaca, claro está, para criticar, debido a que se asienta en ella la servidumbre voluntaria, es decir, la anuencia consciente con la dominación sobre uno, pese a que las tendencias naturales nos orientan hacia nuestra libertad.

La Boétie fija entonces una noción que acompañará a lo largo de la modernidad los conceptos sobre educación: su capacidad para producir un *encarrilamiento* de la voluntad, para *formar* un punto de vista, para *disciplinar* en una manera de pensar y de conducirse. Se trata, en este caso, del sentido último que tiene la educación, ese sentido final, siempre es un asunto político y social, no se trata aquí de la transmisión de unos contenidos a enseñar si no de la transmisión de un *espíritu*, de una *forma de ser*.

En Aristóteles, también la educación correspondía a este sentido final, pero desde un punto de vista que miraba en este espíritu la necesidad del orden social para la producción política del vivir bien, La Boétie, en cambio, mira la condición del orden implantado por las monarquías como una aberración del orden natural de libertad. En ambos casos la función educativa es la misma, sin embargo, el valor atribuido a los productos de ese sentido difieren, porque históricamente, las exigencias para esa función común son diferentes. Los griegos del IV a. C., aristotélicos, eran hombres libres, los franceses del siglo XVI d. C. eran hombres oprimidos por el yugo de la tiranía. La cultura francesa ya había mudado al servilismo como impronta del mundo, los griegos de Aristóteles aun creían en su igualdad política como condición de la libertad natural.

Montesquieu habría de vivir una época, la ilustración, que pondría en la crítica buena parte de las instituciones sociales que habían pasado inermes hasta ese momento el juicio de los intelectuales, la crítica radical a la iglesia se había dado ya en el sisma que llevaría a los protestantes a separarse de los católicos, pero en la ilustración entraba en discusión incluso la propia idea de Dios, si esto fue así en términos religiosos más aun en torno a las instituciones humanas de gobierno, particularmente la monarquía. Se empiezan a fundamentar las instituciones humanas tomando como fundamento a lo humano mismo y esta concepción llevaría a desarrollar una serie de innovaciones en la institucionalidad política. Montesquieu, intentará fundamentar “el espíritu de las leyes” en el marco de dicha noción, así la fuente de todas las leyes sería el propio gobierno, no Dios ni la naturaleza, él tratará de establecer que este *espíritu*” consiste en las relaciones que puedan tener las leyes con diversas cosas, he de seguir, más bien que el orden natural de las leyes, el de sus relaciones y el de aquellas cosas...

examinaré ante todo las relaciones que las leyes tengan con la naturaleza y con el principio fundamental de cada gobierno... se verá que de él brotan las leyes como de un manantial” (Montesquieu, 1985: 7).

De esta forma el fundamento de las leyes proviene de cada gobierno, siendo que cada gobierno tiene una virtud en particular, ésta deberá ser proyectada por las leyes que estos gobiernos establezcan, serán buenas leyes, digamos, en la medida en que ellas respetan estos principios. Para Montesquieu existen tres formas de gobierno: el republicano, el monárquico y el despótico: “el gobierno republicano es aquel en que el pueblo, o una parte del pueblo, tiene el poder soberano; otro, que el gobierno monárquico es aquel en que uno solo gobierna, pero con sujeción a leyes fijas y preestablecidas; y por último, que en el gobierno despótico, el poder también está en uno solo, pero sin ley ni regla” (*Idem*: 8).

Un primer elemento que llama la atención en *El espíritu de las leyes* es que su autor, encuentra en la república tanto la forma de aristocracia como la de democracia, no diferenciándolas de manera categórica, de acuerdo a la tradición aristotélica, sino estableciéndolas en una especie de continuum, donde la aristocracia es mejor en la medida en que “más se parezca a la democracia”. Por otro lado, fija no en la virtud de la personalidad moral del rey sino en la ley, el rector de las monarquías, esto es significativo porque esta es la diferencia específica con la tiranía, motivada no por algo “inamovible”, como pudieran ser las leyes, sino definida por los caprichos del déspota. Si bien estas son las diferencias de naturaleza de cada gobierno, las leyes producidas por ellos también deben elaborarse con relación a los principios que los regentan. El principio de un gobierno es “lo que le hace obrar” de una determinada manera, ateniéndose “a las pasiones humanas que los mueven” algo semejante a un criterio de acción y a la cualidad humana sobre la que se sostendría esta acción.

En el caso de los gobiernos republicanos, democracia y aristocracia, es la virtud el principio fundamental, sobre todo en el primer caso y en el segundo, la virtud se torna en moderación, la templanza de la clase gobernante. La virtud de la que habla Montesquieu está referida a una forma de pasión ciudadana por la patria que implica sacrificio y desprendimiento por el bien común, por ejemplo, cuando opone este principio a la monarquía

establece que su “Estado subsiste independientemente del amor a la patria, del deseo de verdadera gloria, de la abnegación, del sacrificio de los propios intereses” (*Idem*: 10), en cambio el principio de la monarquía es el honor unido a las leyes, excepto en el caso del despotismo, puesto que su principio es el temor.

Para Montesquieu estos principios son desarrollados a través de las leyes de la educación, que a su vez sirven para reproducir éstos en los ciudadanos. Las leyes de la educación son las primeras “que recibimos” dice, y las que “preparan a la ciudadanía”, es decir, son de primera importancia debido a que de ellas emanan las cualidades ciudadanas requeridas para la realización de la sociedad. El principio que requiere la forma de gobierno es constituido en primera instancia por estas leyes educativas. En otras palabras, es la educación el proceso a través del cual los individuos se convierten en ciudadanos, es decir, los miembros de una sociedad incorporan y desarrollan la virtud perteneciente, según la forma de gobierno, a un estado específico.

La preparación a la ciudadanía es, probablemente, una de las primeras funciones de la educación en los estados modernos y es interesante que esta función haya sido compartida ya en los estados de la Grecia clásica. El objetivo ciudadanizador de la educación implica una función reproductora, debido a que se debe ampliar a toda la sociedad, es decir, a todos sus miembros, los criterios fundamentales requeridos para la vida social y el orden político.

La concepción de Montesquieu en torno a la educación implica que “cada familia en particular debe ser gobernada con el mismo plan de la gran familia que las comprende a todas” (*Idem*: 21). Esta gran familia es la sociedad, formada por los ciudadanos y dirigida por un gobierno. Se impondría entonces, aunque las leyes de educación estarán elaboradas con relación al principio de cada tipo de gobierno (monarquía, república, despotismo), una misma educación para toda la sociedad. Este es un criterio semejante al proclamado por Aristóteles en torno a la educación democrática para los ricos y los pobres en Esparta. Montesquieu vincula la noción de ciudadanizar con la idea de una misma educación para todos los miembros de una sociedad, más tarde esta idea se conocería como educación única y universal,

y formaría uno de los sentidos comunes que los estados modernos le darían a sus sistemas educativos.

Esta caracterización de la función educativa tiene más relación con la concepción de las leyes de la educación para una república, pues de ella se requiere unos ciudadanos virtuosos, esto es, abnegados y desinteresados: “Se puede definir esta virtud diciendo que es el amor a la patria y a las leyes. Este amor, prefiriendo siempre el bien público al bien propio, engendra todas las virtudes particulares, que consiste en aquella preferencia” (*Idem*: 26). Este amor a la patria y a las leyes es generado en primer lugar por los padres, Montesquieu cree que son estos verdaderos agentes de socialización, diríamos, agentes educativos, porque el padre puede “más fácilmente transmitirle sus pasiones” a sus hijos; es más, refiere a que si la generación actual está “degenerada” no es por su culpa suya sino de la que la precedió: “si se corrompen es porque los hombres maduros ya estaban corrompidos”. Montesquieu tiene aquí una noción de la educación como proceso social amplio, no restringido a la escuela, sino presente también en la familia y la vida misma, esta presencia de la educación diseminada a los largo de toda la sociedad y no solamente centrada en una institución definida tiene que ver con una concepción de la educación como proceso de socialización y no solo de instrucción. Asimismo, la importancia que le otorga al campo de los valores, la virtud democrática como núcleo de desarrollo de la república, es el nivel de la definición del sentido del hecho educativo en la tradición moderna.

De alguna manera estamos ante un discurso fundamental de la formulación de la educación moderna, que luego será descrita por Durkheim bajo la idea de las dos funciones de la educación, una general que propiamente tiene que ver con la transmisión de los valores sociales indispensables para dotar de unidad a una sociedad o cultura y el segundo, más técnica, que tiene que ver con el nivel instructivo (Durkheim, 1998).

Montesquieu, sin embargo, reclama que estos lugares sociales, la casa, la escuela, el mundo, no están articulados en el caso francés del siglo XVIII: “Hoy recibimos tres educaciones diferentes o contrarias: la de nuestros padres, la de nuestros maestros, la del mundo. Lo que nos enseña la última destruye todas las ideas aprendidas en las otras dos. Eso viene, en parte, del

contraste que vemos entre las enseñanzas de la religión y las del mundo: contraste que no conocieron los antiguos” (Montesquieu, 1985: 26). Esta diferencia entre la educación del mundo y la religiosa tendría que ver con la ruptura entre el mundo humano y el divino articulado por la religión, echa de menos en ese sentido la unidad que en Grecia clásica había entre la vida política y la religión, “el que brillaba entre los legisladores seguía creyendo en Mercurio” (*Idem*: cita 3, 26), reflejando la incongruencia que habría en su tiempo respecto a dos mundos separados aunque pertenecientes a la experiencia de la vida social.

El defecto que evidencia no es de corte sociológico sino propiamente político, debido a que estos mundos diferentes también producen valores diferentes al estar separados, su sentido educativo parece divergir. Resultaría más eficiente, por así decirlo, una ley educativa que articule estos campos diferenciados, porque se encuentra mejor sentido en la educación que hace feliz, que ayuda a conformar la virtud aunando tanto las pasiones como las creencias; en un ejemplo que Montesquieu utiliza para afirmar esta idea se refiere a la Compañía de Jesús en la labor desarrollada en Paraguay (también podríamos añadir Argentina y Bolivia) respecto a las reducciones indígenas (particularmente guaraníes): “Es una gloria para ella el haber llevado a aquellos países, con la idea de religión, la idea de humanidad. Enmendaron a los conquistadores, que habían sembrado allí la desolación inexorable” (*Idem*: 27).

En el fondo esta identificación de la ruptura del mundo religioso y el humano (político podríamos decir) parece que guarda relación con la necesidad en la república de vigorizar las costumbres, tarea principal de la educación: “En lo que respecta a las costumbres se gana conservando las antiguas... recordarles a los hombres las máximas antiguas es ordinariamente volverlos a la virtud” (*Idem*: 35), es más, la educación puede entenderse como la transmisión de estas costumbres, siendo central en este proceso la relación que las generaciones adultas mantienen con las jóvenes: “nada mantiene más las costumbres que una extremada subordinación de los mozos a los viejos”, esta relación es paralela a la de “Nada mejor para dar fuerza a las leyes que la extremada subordinación de todos los ciudadanos a los magistrados” (*Idem*).

Si bien estos *otros medios de favorecer el principio de la democracia* son medios que caracterizan la educación tradicionalista, es decir, aquella que sitúa a la tradición como el contenido esencial a ser transmitido por la educación, esta articulación entre virtud y costumbre tiene sentido cuando sirve para dar unidad a la conformación social y, por tanto, fundamento al gobierno de la república. Se trata de dotar de orden a este gobierno, que implica el amor por la igualdad pero que requiere una tecnología específica para lograr el orden de los iguales; esta devoción por el bien común y la igualdad, que es la patria, requiere transmitir costumbres convenientes con estas nociones que parecen estar en el fondo histórico de los pueblos, de allí la importancia de la tradición transmitida por las generaciones adultas, concepto moderno de educación, pero al mismo tiempo, estas costumbres no reflejan otra cosa que la subordinación al gobierno de la república, que gobierna en democracia, es decir, en igualdad. Este respeto por la subordinación no es sino el respeto por el orden social sin el cual la vida en común en una república no sería viable: “El principio de la democracia degenera, no solamente cuando se pierde el espíritu de igualdad sino cuando se extrema ese mismo principio, es decir, cuando cada uno quiere ser igual a los que él mismo eligió para que los mandaran” (*Idem*: 75).

Aunque su principal interés está vinculado con la educación en la república, Montesquieu también caracteriza la educación concerniente a la monarquía y al gobierno despótico. En el caso de la primera establece que ella se sostiene en el honor, que no se alcanza sino por el proceso educativo generado por la vida misma, así la educación “empieza cuando al salir de la escuela se entra en el mundo...”, y está contenido en los tres valores principales de la forma monárquica de gobierno (digamos de buen gobierno): “nobleza en las virtudes, franqueza en las costumbres, finura en los modales” (*Idem*: 23).

La educación cortesana se concentra entonces en la transmisión de estos valores vinculados, sobre todo, a las relaciones familiares y al mundo de la socialización como tal porque ocurre luego del proceso preparatorio de la escuela que, nos imaginamos, está circunscrito a cierta instrucción formal. En todo caso la verdadera educación, la que otorga el sentido del valor requerido, se nos presenta como un asunto casi exclusivamente concerniente

a la clase gobernante, no requeriría de las otras clases más que aceptación o admiración, y hasta incluso imitación, de esos valores. A diferencia de la educación despótica basada en el temor que requiere servilismo, “obediencia ciega” y por tanto restringe al máximo posible la convivencia: “En los estados despóticos es cada casa un reino aparte, un imperio separado. La educación que consiste en vivir con los demás resulta en consecuencia muy limitada” (*Idem*: 25).

En esta forma de educación, el saber y la emulación son asuntos proscritos, en tal sentido, no existiría para Montesquieu propiamente educación: “... donde existe el régimen despótico la educación es nula... hacer primero una mala persona para hacer de ella un buen esclavo” (*Idem*), no es otra cosa, entonces, que la carencia de educación, es decir, rebajar al hombre a su condición servil, lo que al deshumanizarlo lo constituye como un ser dependiente, atado a los designios del déspota.

Kant, casi contemporáneo de Montesquieu, critica tanto como él esta forma de servilismo, sin embargo, también critica la educación costumbrista de la educación republicana, aunque es necesario matizar esta afirmación. Partiremos de la idea que para él el proceso educativo debe converger en el libre pensamiento, esta libertad de pensamiento parte de la crítica a la tradición. Para Kant, la ilustración es “la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro” (Kant, 1978: 25). Esta incapacidad sin embargo no es una cuestión de inteligencia, no es un asunto cognitivo y tampoco es una condición natural, se trata de una condición de la voluntad: “Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ellas sin la tutela de otro” (*Idem*). Esta entrega del pensar propio a la voluntad del otro es lo que produce la tutela, en otras palabras, porque es “cómodo no estar emancipado” pero esta situación si bien es culpa de la propia voluntad incapaz, también es responsabilidad de quienes tutelan la libertad.

Estos tutores son los encargados de reproducir las condiciones de este estado de cosas, de esta anulación de la libertad, estableciendo los peligros de emanciparse, convirtiendo esta incapacidad en una “segunda naturaleza”. La creencia de la fuerza de esta creencia, de la costumbre de no pensar

por sí mismo, instaurada por los tutores, sería un hábito logrado por una especie de domesticación al que el hombre “Le ha cobrado afición y se siente realmente incapaz de servirse de su propia razón, porque nunca se le permitió intentar la aventura” (*Idem*: 26). Aventura que es cercenada de la experiencia de los hombres por sus tutores.

Es claro que Kant se refiere a los tutores como agentes sociales tanto como a instituciones, así la iglesia o el Estado son tutores, en la medida en que sus agentes actúan pedagógicamente. Entonces la agencia de tutor procede del hecho educativo. Los tutores cumplen una función pedagógica, de normativización propedéutica, instauran los límites de lo posible, de lo deseable, de la conducta requerida y al hacerlo estipulan también los inconvenientes de lo no buscado, nuestro autor sostendría que este hábito instaurado es dejar en otro la responsabilidad de pensar y este otro es propiamente el tutor. El tutor es el que piensa por otros tanto como el que sostiene la lógica de reproducción de la aceptación de esta condición: “Si puedo pagar no me hace falta pensar: ya habrá quienes tomen a su cargo tan fastidiosa tarea. Los tutores que tan bondadosamente se han arrogado este oficio, cuidan muy bien que la gran mayoría de los hombres (y no digamos que todo el sexo bello) considere el paso de la emancipación, además de muy difícil, en extremo peligroso” (*Idem*).

Sin embargo, esta condición reproductora de las condiciones de cercenamiento de la libertad de pensar no es atingente, porque también puede ocurrir que los tutores se den la tarea contraria “Porque siempre se encontrarán algunos que piensen por propia cuenta, hasta entre los establecidos tutores del gran montón, quienes, después de haber arrojado de sí el yugo de la tutela, difundirán el espíritu de una estimación racional del propio valer de cada hombre y de su vocación a pensar por sí mismo” (*Idem*: 27). No es entonces solo la función educativa confinada a la reproducción de las condiciones necesarias para mantener una situación social dada, en forma de costumbre o hábito, también se puede asumir una función educativa contraria, en este caso de una educación liberadora, y esto ocurriría por el propio proceso histórico de la ilustración, es decir, por el valor preponderante en una época histórica. A pesar de esta condición favorable, Kant vuelve a un cierto pesimismo respecto a la función libertaria de la educación al explicar

que los tutores se ven atrapados por la función pedagógica ya que sus pupilos los “ungen” como tutores por haber engendrado la capacidad de pensar por sí mismo, lo que provoca que “el público solo poco a poco llega a ilustrarse”.

Pero Kant subraya la importancia de este tipo de cambio, porque “Mediante una revolución acaso se logre derrocar el despotismo personal y acabar con la opresión económica o política, pero nunca se consigue la verdadera reforma de la manera de pensar, sino que, nuevos prejuicios, en lugar de los antiguos, servirán de riendas para conducir al gran tropel” (*Idem*: 28), así dicho, el cambio, la condición de libertad, no está generada por una revolución política o económica que solo cambia los prejuicios anteriores por unos nuevos, es decir, no se trata de cambiar las antiguas formas de moldear el pensamiento por un nuevo yugo, sino se trataría de cambiar la manera de pensar.

Para lograr este cambio fundamental no es necesario otra cosa que la libertad: “libertad de hacer uso público de su razón íntegramente” (*Idem*). En ese sentido: “Entiendo por uso público aquel que, en calidad de maestro, se puede hacer de la propia razón ante el gran público del mundo de lectores” (*Idem*), el uso de la razón es un ejercicio ciudadano, porque es un uso público, de la razón, a través de la argumentación elaborada, porque se hace en calidad de maestro, es decir, en calidad de hombre capaz de pensar por sí mismo, de producir pensamiento y, por tanto, de crear argumentaciones de interés público. Asimismo, el maestro también es un “entendido” en los asuntos públicos más allá, incluso, de las tareas que tuviera como funcionario.

Kant no se refiere al maestro en calidad de funcionario público, lo que hoy llamaríamos profesor, sino en calidad de “entendido”, de experto, de ilustrado propiamente, pero interesado en la intervención pública, su comprensión, su razón. Así, el maestro también es un deliberante que escribe para un “público de lectores”, esta participación activa en el debate social sería propia del libre pensamiento, del ejercicio de la razón en la constitución de la convivencia, es decir, de la actividad política. Este juicio crítico se establecería para identificar los límites de las responsabilidades y derechos de los ciudadanos: “El ciudadano no se puede negar a contribuir con los impuestos que le corresponden... Pero ese mismo sujeto actúa sin perjuicio

de su deber de ciudadano si, en calidad de experto, expresa públicamente su pensamiento sobre la inadecuación o injusticia de las gabelas” (*Idem*: 30) y, en ese sentido, la razón propia es una acción de producción del debate público, es decir, de la deliberación, es “uso público de la razón”.

Este uso público de la razón es en cierto sentido inexorable, ocurrirá, más allá, incluso, de los cierres que se impongan las instituciones y los agentes para reproducir un mismo “credo”, puesto que se trata del avance de la propia historia como humanidad. Igualmente, “juramentarse” para reproducir una misma manera de pensar sería una acción sin sentido en el marco del género humano porque “Una generación no puede obligarse y juramentarse a colocar a la siguiente en una situación tal que le sea imposible ampliar sus conocimientos... constituiría un crimen contra la naturaleza humana, cuyo destino primordial radica precisamente en este progreso” (*Idem*: 32).

Una generación no puede refrenar el progreso del conocimiento de la siguiente sin cometer un crimen contra la naturaleza humana, crimen sin justificación pero también sin potencialidad debido a la propia razón. He aquí entonces la tensión en la que Kant desarrolla su concepción de ilustración, el hombre no ejerce su capacidad de razón propia por falta de voluntad, pero esta razón le llegará a pesar incluso de su tendencia a resentir la libertad, debido a que no está en su naturaleza no desarrollar la razón, sino precisamente hacerlo: “Puede un hombre, por lo que incumbe a su propia persona, pero solo por un cierto tiempo, eludir la ilustración en aquellas materias a cuyo conocimiento está obligado; pero la simple y pura renuncia, aunque sea por su propia persona, y no digamos por la posteridad, significa tanto como violar y pisotear los sagrados derechos del hombre” (*Idem*: 33).

De esta forma Kant se opone a la noción de la mera transmisión como función educativa. Delinea, al contrario, otra función, una en la que los procesos educativos deben estar vinculados a la liberación, esto es, a la ilustración. De esta forma, la educación se convierte en un proceso mediante el cual se puede constituir la voluntad de ejercer la propia razón. A diferencia de la función reproductora, el ejercicio de la razón es un despliegue creativo, por tanto, esta otra función, que denominamos liberadora, tiene el sentido de producir más que reproducir, crear más que sujetarse a la costumbre, incluso sería una forma de cuestionar, de negar, de transformar la costumbre.

Así a diferencia de Montesquieu, que sostiene la importancia de la educación como transmisora de costumbres ciudadanas, Kant observa en la educación una forma de liberarse de las tradiciones para ejercitar el pensamiento propio y, en ese sentido, nuevo. Más allá que la tradición de la que habla Montesquieu es un cúmulo de costumbres virtuosas para sostener la república, el ejercicio de transmisión de las generaciones adultas sobre las jóvenes es el rasgo principal, este rasgo puede ser fácilmente asumido como imposición tutelar y, por tanto, ambos se refieren a asuntos diferentes cuando establecen la virtud necesaria en la que se basa la deliberación. Kant está pensando en el conocimiento más que en un valor moral o político, o si se quiere, está pensando en el conocimiento como valor central de la convivencia. De allí su distancia también con Aristóteles, que supone la idea de la costumbre en la unidad entre conocimiento, ética y política, al mismo tiempo que su cercanía con La Boétie, en ellos se manifiesta la misma crítica contra lo que sujeta al hombre, lo que lo hace servil, lo que no permite su libertad, esto es, la propia voluntad. Es por falta de ella, piensa La Boétie, que el hombre es servil, que asume que su voluntad le pertenezca a otro, igualmente Kant cree que esta es la causa de la incapacidad de usar la razón propia, aunque las formas que presentan ambos para establecer esta situación sean diferentes: aquel habla de una relación social, una estructura de interacciones; en cambio éste de una facultad no usada, una facultad cognitiva.

Es claro que el desenlace planteado por La Boétie también difiere: para Kant el ejercicio de la razón propia se convierte en la base de la deliberación, es un ejercicio público; para La Boétie lo que debe hacer el siervo es dejar de servir, su liberación está planteada en un contexto de sojuzgamiento político directo, hay una acción directa en esta liberación porque hay una acción directa en esta dominación; en el caso de Kant hay, al contrario, un contexto en el que es posible la liberación, hay un contexto de mediaciones, en este caso la ilustración, que actúa como telón de fondo, en la que las ideas atraviesan el mundo político, no solo lo explican sino lo influyen para cambiarlo. Los dos se enfrentan al mismo problema pero en contextos diferentes. De allí el cierto utopismo de La Boétie y de allí el relativo cognitivismo de Kant.

Los cuatro clásicos revisados, sin embargo, comparten –unos para fundamentar otros para criticar– dos miradas sobre el hecho educativo que

acompañaron amplios debates no solo pero particularmente a lo largo del siglo XX, debates que aún inspiran discrepancias de acción y que parecen no haber sido superados ni siquiera planteando su funcionalidad con relación a su determinación exógena. Estos debates presentan dos funciones diferentes de la educación; uno el que marca que todo proceso de educación es sustantivamente la transmisión de determinados contenidos culturales, generalmente seleccionados a través de un clivaje político más que técnico, en otras palabras, el debate público, el espacio político, es el que selecciona los contenidos que el proceso educativo transmitirá a las generaciones jóvenes para reproducir al colectivo social. La otra función de la educación es liberadora, en este caso es el proceso educativo el que puede lograr el desciframiento de las condiciones de opresión y establecer las condiciones de liberación. La idea de concebir a la educación como una acción que puede liberar parece estar vinculada con la ilustración, el conocimiento que puede alcanzarse a través de este proceso, el ejercicio de la propia razón es en gran medida un proceso educativo, de autoformación tanto como de producción social del debate, es decir, de participación deliberante. Puesto así la educación puede alcanzar estas condiciones de libertad, porque aún tanto conocimiento como voluntad.

Por otro lado, también es resaltable que todos los autores revisados le prestan alta atención a la educación a pesar de estar discutiendo temas políticos. Esto implica algo que hoy es bastante conocido, esto es, que toda acción educativa es también una acción política, no solo en sí misma, sino también porque el debate político le otorga sentido a los procesos de enseñanza aprendizaje.

Durante el siglo XX se le otorgó una importancia mayor a la faceta técnica de este proceso y se olvidó la importancia que tiene para la educación lo político, ayudando este sesgo a producir un cierto ocultamiento de los intereses ideológicos y políticos articulados a los procesos educativos. La función reproductiva de la educación es una función política conservadora, lo que no significa reaccionaria, otro será el sentido de este tipo de educación, que ha acompañado a lo largo del tiempo a los gobiernos, cualquiera fuera su tipo, para ordenar la experiencia de la convivencia. En ese sentido, para establecer un cierto tipo de orden, deben ser asumidos

determinados significados de la vida en común como más importantes que otros, esta prelación ayuda a conseguir cierta restricción en las formas de comportamiento social, son estos criterios los que se intentan generalizar y reproducir (a lo largo de un determinado tiempo) a través de los procesos educativos institucionalizados y familiares.

Igualmente, parece que ha existido desde hace largo tiempo la noción de que la educación también puede generar el proceso contrario: lograr el desorden de estas referencias solidificadas, esto no es otra cosa que disentir, descreer, dudar, hacerse cargo del pensamiento propio y de la voluntad propia. Ambas ideas, igualmente poderosas, han estado articuladas al pensamiento político desde la Grecia clásica, y han dado forma a las ideas que tenemos sobre el hecho y el concepto de la educación, pues tal parece que inexorablemente cuando nos preguntamos qué es educar intentamos responder con otros verbos que se repiten hace mucho: transmitir... transformar...

## Bibliografía

Aristóteles

1981 *La política*, México: Porrúa.

Calvino, Italo

1993 *Por qué leer los clásicos*, Barcelona: Tusquets.

Durkheim, Emile

1998 *Educación y pedagogía. Ensayos y controversias*, Buenos Aires: Losada.

Jaeger, Wagner

2001 *Paideia*, México: Fondo de Cultura Económica.

Kant, Immanuel

1978 *Filosofía de la Historia*, México: Fondo de Cultura Económica.

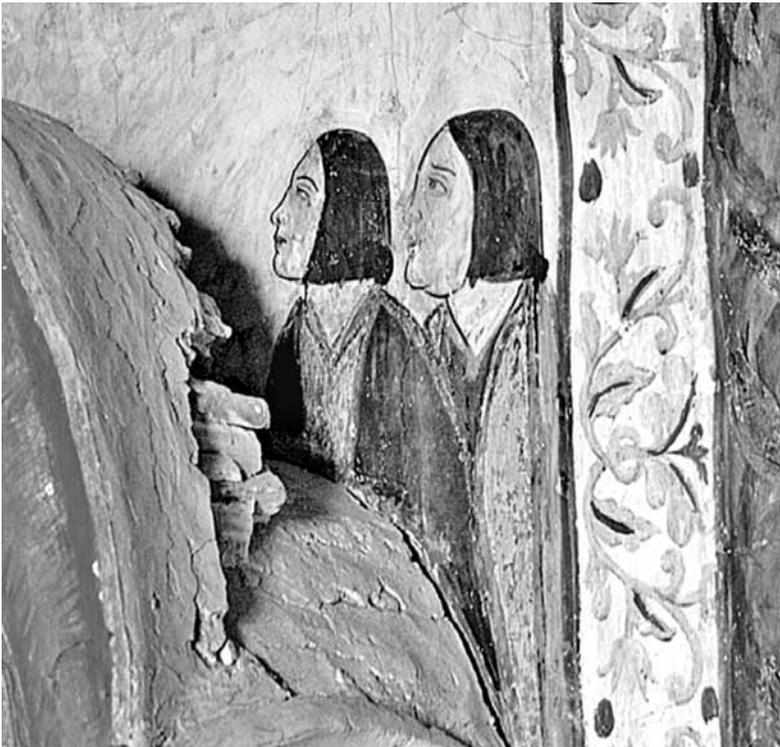
La Boétie, Etienne

1980 *El discurso de la servidumbre voluntaria*, Barcelona: Tusquets.

Montesquieu, Barón de

1985 *El espíritu de las leyes*, México: Porrúa.

# Reseñas





# Releyendo *La Revolución India*. A propósito de su reedición en Argentina

## *Rereading La Revolución India. About its reprint in Argentina*

Gustavo Roberto Cruz<sup>1</sup>

Entre 1940 y 1991, Fausto Reinaga (1906-1994) publicó 26 libros, además de 5 folletos, periódicos y varios artículos periodísticos. Su pensamiento se inició en los senderos marxista-leninista y nacionalista-revolucionario, atravesados ambos por una constante: “el problema indio”. Luego, Reinaga se apartó de las primeras posiciones ideológico-filosóficas para crear una nueva: el indianismo. Por último, Reinaga se desplazó a una nueva posición ideológica, que denominó amautilismo.<sup>2</sup> *La revolución india* (1970) es la obra culmen de la etapa indianista de su pensamiento. En 2012 salió a la luz la sexta edición y primera edición argentina de una obra fundamental del indianismo contemporáneo, que comentamos a continuación por la significación que entraña. El indianismo atravesó las fronteras estatales.

Esta edición de 2012 fue concretada por diversas organizaciones indígenas o indias actuales del lado argentino: Qollasuyu Marka (Perico-Jujuy), Llankaj Maki (Jujuy), Orkopo (Buenos Aires), Amara (Tilcara-Jujuy), Ayllu Balderrama (Abra Pampa-Jujuy) y El Malón Vive (Córdoba). Todas las ediciones anteriores de *La revolución india* fueron realizadas en Bolivia (primera: 1970, segunda: 2001, tercera: 2007, cuarta: noviembre de 2010 y

---

1 CONICET-UCC.

2 Realizo un estudio detallado de la historia del pensamiento de Fausto Reinaga en el libro *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio*, próximo a publicarse.

quinta: diciembre de 2010). Es notorio que desde el año 2000 en adelante la obra volvió a ser leída, discutida, estudiada y reeditada.

El valor de la sexta edición es que trascendió las fronteras moderno-estatales, pues fue realizada por diversas organizaciones indias (prefiero ese término, antes que “indígenas” o “aborígenes”) actuales del lado argentino del antiguo Kollasuyu. Esto habla a las claras de la relevancia contemporánea de un libro que fue publicado hace cuarenta y tres años. Esto no es menor, considerando que nunca fue publicado por empresa editorial alguna. Las seis ediciones fueron hechas fuera del mercado editorial sudamericano y también de sus academias. La primera fue editada por el mismo autor y su organización política –Partido Indio de Bolivia– y las demás por “militantes” indianistas contemporáneos. Aunque es importante indicar que la cuarta edición boliviana contó con el apoyo de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Mayor de San Andrés.<sup>3</sup>

La nueva edición no difiere sustancialmente de la segunda (2001), tercera (2005) o cuarta (2010). La quinta edición, realizada por La Mirada Salvaje en 2010, posee un notable trabajo editorial.<sup>4</sup> La sexta, en cambio, continúa con el formato de las anteriores. Lo novedoso es el diseño de la tapa (una fotografía de una manifestación india en el noroeste argentino, donde se ven la Wiphala y la bandera argentina) y el prólogo, que sitúa la relevancia de la obra en el contexto argentino.

Hilda Reinaga –incansable difusora y continuadora de la obra de Fausto– fue invitada para realizar la presentación de la nueva edición en diferentes pueblos y ciudades de Argentina durante 2012. No es nuevo que la obra haya trascendido las fronteras moderno-estatales en sus diversas ediciones, pero esta nueva edición expresa y legitima un proceso antiguo de lecturas (la mayoría marginales de los ámbitos académicos) realizadas en diversas regiones de Argentina.

*La revolución india* (1970) es la cumbre del pensamiento reinaguiano. Forma parte de la trilogía indianista política –como el mismo Reinaga se

---

3 Esto sin contar las diversas copias piratas, que abundan.

4 Las ediciones segunda, tercera y cuarta estuvieron a cargo de la Fundación Amáutica Fausto Reinaga, de la que Hilda Reinaga fue la editora principal. La quinta edición estuvo a cargo de la editorial “La mirada salvaje”, siendo el mexicano Luis Gómez su mentor.

encarga de situarla— junto al *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970) y *Tesis india* (1971). Cabe aclarar que *La revolución india* incluyó al *Manifiesto* desde su primera edición como capítulo sexto, que también fue publicado independientemente. Esta trilogía programática estuvo antecedida por otra trilogía, cuyo rasgo común fue el combate ideológico, conformada por: *El indio y el cholaje boliviano. Proceso a Fernando Diez de Medina* (1964), *La intelligentsia del cholaje boliviano* (1967) y *El indio y los escritores de América* (1968). Reinaga señaló que el giro hacia la gestación del indianismo se dio a inicio de la década del sesenta, fruto de una crisis profunda de conciencia revolucionaria, que le llevó a descreer que una revolución comunista o una revolución nacionalista mestiza pudieran liberar al indio. No le faltaba experiencia histórica para interpretar dicha crisis, considerando que participó, desde los años cuarenta, en la acción política dentro de las filas de la izquierda: primero leninista luego nacionalista. Es decir, *La revolución india* es una obra escrita luego de una vasta experiencia en la política y en las letras, pues Reinaga llevaba publicados nueve libros, sin contar sus artículos periodísticos.

A más de cuarenta años de su primera edición, ¿cómo se relee *La revolución india* en su edición argentina? Antes que una respuesta definitiva a esta pregunta, esbozaré algunos desafíos, sobre todo pensando en los indianistas que prologan la edición argentina.

## I

El prólogo colectivo-comunitario a la edición argentina de *La revolución india* (2012) inicia con una provocación: “Antes que nada, leer “La Revolución India” de Fausto Reinaga requiere, fundamentalmente ser indio”. Abre problematizando al sujeto que lee una obra escrita por un sujeto que se afirma a sí mismo como indio: ¿solo un indio comprende a un indio? “Sí”, parece ser la respuesta. Esto conduce a prontos rechazos, sobre todo de los “no indios”. Entiendo que el desafío propuesto es la problematización de la condición histórica del sujeto que lee para transformar su condición. Así como un libro feminista puede decir que si no se es mujer no se lo entenderá a cabalidad o que un libro marxista afirme que si no se es proletario tampoco se lo entenderá, estamos ante una provocación indianista de consecuencias

epistemológicas. En ese sentido, creo que es un desafío sobre todo para quienes, proviniendo del mundo indio-indígena, han negado esta condición como estrategia de sobrevivencia en una sociedad profundamente racista y anti-india/indígena. El desafío consiste en comprender el complejo proceso de negación (mayoritario) y afirmación (minoritario aún) de la “condición india” como cuestión histórico-política y no ontológica-racial. Entiendo que “ser indio” no solo es una cuestión de piel, sino de autocomprensión política. Es decir, ser indio o ser indígena alude a una condición estructural de subordinación y dominación, que se busca superar. Mal camino sería excluir al “no-indio” de conocer al indianismo, sobre todo si es también un explotado.

Ahora bien, ¿para quién escribió Reinaga? Para el indio. ¿Pero qué indio? Un indio letrado. En primer lugar, el hecho que haya escrito en castellano, como lo advierten sagazmente Silvia Rivera Cusicanqui y Luis Tapia, nos deja ante el problema epistemológico del pensamiento y de la expresión de ese pensamiento. Reinaga señaló que en Bolivia “se piensa” en las lenguas indias (se refería sobre todo al aymara y quechua), pero se escribe en castellano. Esta escisión (¿epistemológica?) conduce a los fenómenos del monolingüismo y bilingüismo signados por la condición estructural de la colonización-modernización. Reinaga escribió para los indios bilingües, aquellos que leían en español y pensaban en aymara o quechua. Ahora bien, el monolingüismo y el bilingüismo son dinámicos y nos exigen una radical revisión metodológica en los estudios de obras complejas como *La revolución india*. Quienes somos castellano-hablantes estamos obligados a conocer en profundidad las lenguas indias andinas para aventurarnos a realizar juicios más taxativos. No realizaré alguno. Lo que sí puedo concluir es que existen evidencias de que Reinaga tuvo conciencia de la contradicción entre “pensar en indio” y “escribir en español”. Esa contradicción revela en el nivel epistemológico un problema estructural de nuestra (no solo boliviana) modernidad-colonialidad. Los pueblos indios en Argentina también atravesamos la complejidad de la pérdida –nunca total– del idioma (por ejemplo en el noroeste argentino), pero también la persistencia de las lenguas originarias, como el guaraní (en el noreste) o el mapuche (en la Patagonia).

En mi interpretación, *La revolución india* permite comprender que “ser indio” consiste en una compleja condición geohistórico-política en la región

andina sudamericana (no solo boliviana). En ese sentido, el prólogo a la edición argentina sitúa correctamente la cuestión: la obra es vigente porque la “realidad Continental Andina, política-social repite su estructura hasta la actualidad”. ¿Cuál es esa estructura? –pregunta pretendidamente trasnochada para los “pos” de diversa índole. Es complejo decirlo, pero Reinaga, al poner el eje del análisis en la “estructura de dominación del indio”, devela que “ser indio” refiere no a una ontología culturalista de dudosa equivocidad, sino a una condición política. La idea de “indio” permite la categorización de una dominación estructural recurriendo a los términos historizados del lenguaje heredado de la Conquista y la Colonia, que sin tapujos muestra –no solo para la región Andina– que “ser indio”, o espetar al “otro” el calificativo “indio”, posee una dura significancia en toda América, no solo en la andina. Esa dureza es de orden sensible-estético, político-económico y epistemológico: el indio fue/es uno de los esclavos de América, en lucha por su liberación. De ahí la vigencia de *La revolución india*.

Como toda obra, debe ser leída a partir de su contexto geo-histórico. El racismo eurocéntrico (a que muchas academias nos han sometido) conduce a recepcionar las obras producidas en nuestra región con una (a veces culposa) falsa conciencia. Esto, una vez más, da la razón a Reinaga: el indianismo es una cuestión de racionalidad, antes que de piel, o mejor: de racionalidad en la piel. El racismo también es epistemológico. Por eso creo que *La revolución india* seguirá siendo leída por los sujetos en busca de liberación desde una condición geo-histórica: la “india”. Condición de “oprimido, pero no vencido”, por cierto compartida con otros sujetos, como las/os negras/os, mujeres sometidas al sexismo-racismo-clasismo, homosexuales racializados y empobrecidos, proletarios, etcétera. En síntesis, la ideología está entramada con la filosofía. Por ello, adhiero a la interpretación del intelectual aymara Esteban Ticona, que entiende que con *La revolución india* se produce “la generación de la filosofía-política indianista y de una episteme filosófica-política descolonizadora, que resignifica los términos y conceptos del colonizador para usarlos como armas de liberación”.<sup>5</sup>

---

5 E. Ticona, “La producción del conocimiento descolonizador en contextos de colonialismo interno. El caso de Fausto Reinaga en Qullasuyu-Bolivia” (2010) en *Saberes, conocimientos y*

## II

Los prologuistas valoran a *La revolución india* como el “primer grito de guerra indio en las letras castellanas, en el campo de la literatura histórico-social-política”. Y sitúan a *La revolución india* en el contexto argentino diciendo que la condición del indio en Argentina es igual que en el resto de América: la explotación cruel. Vinculan la lucha india de “Tupac Amaru y Tupac Katary” (sic), a las que ampliamente se refiere Reinaga en su obra, con las luchas en el noroeste de la actual Argentina, lideradas por Viltipoco (en el siglo XV) y Chalimil (en el siglo XVII). Además, reinterpretan la historia política del siglo XIX, diciendo que el “ejército del norte” estuvo constituido sobre todo por indios, que no lucharon por la “independencia “argentina” (como se dice hoy) de la corona española, sino “para la construcción de un orden político social distinto, que fue consigna en las batallas andinas, la restitución de un Gobierno Inca”. Estamos ante un eje vertebral de la politización india: la reinterpretación de la historia desde la perspectiva india.<sup>6</sup> Esto conduce a inevitables combates historiográficos, que van desde la defensa del Inkario (como hizo Reinaga) hasta su crítica (desde otras posiciones indias). Esto tiene que ver con la “memoria larga” de los pueblos.

Por otra parte, es indudable que el contexto de producción de *La revolución india*, esto es, la Bolivia andina de los años sesenta bajo la dictadura militar del anticomunista R. Barrientos, no es lo mismo que el contexto argentino de inicio del siglo XXI actual. Pero, ¿cuál es el límite entre “lo argentino” y “lo boliviano”? Las fronteras estatales importan, pero no alcanzan para delimitar taxativamente. Por ello, los pueblos y comunidades situados en territorios fronterizos, como el noroeste argentino o la Patagonia mapuche (del lado argentino y chileno), impiden hablar de fronteras claras y distintas. En todo caso, para los pueblos indios de Argentina un texto como *La revolución india* es más cercano que otros de diversos contextos y épocas.

---

*prácticas anticoloniales del pueblo aymara-quechua en Bolivia*, La Paz: Plural Editores y AGRUCO, pp.35-46.

6 G. Bonfil Batalla realiza interesantes observaciones sobre la necesidad de una “historia india” desde los indios en “Historias que no son todavía historia”, AAVV, *Historia para qué*, México: Siglo XXI, 1988 [1980], pp.229-245.

Esto no evita, por supuesto, el arduo trabajo de contextualizar e historizar al indianismo de los sesenta.

### III

Los indianistas del lado argentino proponen a la obra de Reinaga como un instrumento para continuar la lucha india contemporánea. Dicen: “Fausto ordena razones, la continuidad histórica, las verdades innegables y logra un documento; una obra útil a todo indio del continente para aniquilar la brutalidad marginal en que nos ha sumido la historia universal escrita por Europa”. Y proponen dos desafíos para una nueva “generación indianista”: a) fundamentar “los parámetros de contención intelectual de las políticas que tienen que ver con la sociedad india en la hoy Argentina” y b) “analizar y proyectar un discurso indio en el estado más occidental de todos los países coloniales de la llamada América”, la Argentina. Es decir, apuestan por “indianizar” la política. De allí extraigo, por mi parte, dos desafíos fundamentales: para los nuevos indianistas, conocer el antiguo indianismo (y su discusión con el indigenismo), por necesidad de conciencia histórica para continuar con sus aciertos y evitar sus errores. De igual envergadura el otro desafío es evaluar el cómo y el para qué de la indianización en un Estado-nación como el argentino, originado en un proyecto político blanquizador anti-indio, cuestionando no solo a las políticas darwinistas del siglo XIX e inicios del XX, sino también a las políticas del peronismo, en tanto movimiento nacional-popular: ¿indigenista o anti-indígena? sobre todo en la Argentina actual, que se debate entre superar la explotación capitalista o fortalecer un “capitalismo de Estado”, que es la tendencia hegemónica. Por ello, creo que es innegable el desafío de debatir la relación de las organizaciones indianistas y las comunidades indias-indígenas con la izquierda nacional-popular y la izquierda a secas.

### IV

En el prólogo a la edición argentina de *La revolución india* se adhiere a la idea de indio como “raza” y “nación” en lucha contra Occidente. Los

prologuistas recogen así los conceptos elaborados por Reinaga a lo largo de los años sesenta. Con ello, restituyen una antigua polémica: ¿tiene vigencia política la noción de “raza”? ¿Acaso la supera la idea de “etnia”? La amplia discusión antropológica al respecto mucho puede alumbrar. No obstante, creo que reemplazar sin más la idea de “raza” con la de “etnia” no es suficiente. Incluso más, tengo dudas sobre una tendencia a la “etnización” de los pueblos indios, realizada sobre todo por algunos científicos sociales. El indianismo de ayer y de hoy es muy receloso a la aplicación del concepto “etnia” a los pueblos indios y tiene sus buenas razones. Estamos ante el desafío de repensar el sentido y validez de la idea de “raza india” para el análisis y para la acción política. Un elemento, hartamente recurrente, es impugnar al indianismo como “racismo invertido”, “racismo indio anti-blanco”, “esencialismo”, etcétera.<sup>7</sup> Dicha reacción ante la obra indianista no permite avanzar en la comprensión más compleja del problema racial del indio en América. F. Reinaga tuvo conciencia de la ambigüedad del término “raza”, en *La revolución india* indagó su sentido científico y su significado político en los intelectuales negros: Frantz Fanon y Stokely Carmichael (intelectual de los panteras negras de Estados Unidos). Ante la mera impugnación al supuesto “racismo indianista” considero que el desafío es comprender el sentido político del problema racial en nuestra América, en particular en la región andina, donde aún hoy la racialización constituye un elemento central de organización social opresora. En mi perspectiva, esto no supone abandonar la categoría “clases sociales” aportada por el marxismo, sino ponerla en cuestión cuando omite un factor fundamental de la dominación en América: la racialización del sujeto indio y del sujeto negro. Un marxismo situado en nuestro contexto geo-histórico sigue aportando el instrumental necesario para una crítica radical al capitalismo. En eso, bien vale retomar las huellas de Mariátegui junto con las de Reinaga. Sin duda, también es fundamental incorporar la crítica de género, que amplía el problema en los cruces del sexismo y el racismo, junto al clasismo, como modos estructurantes de la dominación en Abya Yala.

---

7 Posición sostenida, por ejemplo, por Armando Bartra en *El hombre de hierro*, México: UACM-Itaca-UAM, 2008.

Concluyendo, estos son algunos de los desafíos que derivan de la relectura de *La revolución india* hecha por nuevas generaciones de indianistas del lado argentino. Aunque muchos crean que Argentina es un país de blancos europeos, idea que sus élites pretendieron llevar a cabo con genocidios y etnocidios no muy lejanos en el tiempo, lo cierto es que en todas las regiones fronterizas del estado argentino existen hoy conflictos con los pueblos indios: con los Mapuches en el sur, con los Qom en el noreste y con los Kollas en el noroeste, para citar algunos. Incluso, empezaron a constituirse partidos políticos de matriz indígena, como el Movimiento Comunitario Pluricultural en Jujuy (estado del norte argentino limítrofe con Bolivia). Esto quizá no sea tan nuevo, pues hubo una red indianista que atravesó las fronteras sudamericanas en los años setenta, en la que el mismo Reinaga participó, pero que todavía necesita ser reconstruida y estudiada en profundidad. En ese sentido, que *La revolución india* sea reeditada en Argentina por kollas del noroeste viene a mostrar la vigencia de la obra, por la vigencia de los problemas estatales-(pluri y mono) nacionales irresueltos.



Sobre la obra *Vicente Pazos Kanki y la idea de República. Temprano mestizaje e interculturalidad democrática germinal*

de Gonzalo Rojas Ortuste

CIDES-UMSA / AECID / Prisma / Plural, 2012, La Paz, 85 pp. + anexos

*About the book Vicente Pazos Kanki and the idea of Republic. Early Mestizaje and Germinal Intercultural Democracy by Gonzalo Rojas Ortuste*

CIDES-UMSA / AECID / Prisma / Plural, 2012, La Paz, 85 pp. + anexos

*Víctor Peralta*<sup>1</sup>

Considero un acierto por parte de la línea de investigación Historia Intelectual del CIDES-UMSA comenzar su andadura editorial sobre pensadores bolivianos con un personaje todavía enigmático e incomprendido como Vicente Pazos Kanki, entre cuyas obras destacan la *Carta al honorable Henry Clay* (1819), el *Compendio de la historia de los Estados Unidos de Norteamérica* (1825) y las *Memorias Histórico-Políticas* (1834). Dos motivos poderosos ameritan acercarse a este polifacético referente de la Ilustración, nacido en La Paz en 1773 y fallecido en Buenos Aires en 1852 (o 1853). El primero, por ser aquel uno de los precursores del pensamiento republicano hispanoamericano allí donde discurrió su pluma (Buenos Aires, Londres, Nueva York); el segundo, por personificar él mismo la virtud cívica y la moral ciudadana que pregonaba, tanto durante su breve residencia en su patria,

---

1 Historiador por la Universidad de San Marcos, máster en Historia por FLACSO Ecuador y doctor en Ciencias de la Información por la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente es investigador en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas en Madrid. peraltaruiz59@yahoo.com

pero fundamentalmente en Buenos Aires y después en sus prolongados exilios en Europa o Norteamérica. La aproximación biográfica a Pazos Kanki emprendida por Gonzalo Rojas tiene la virtud de contextualizar el conjunto de su obra desde una perspectiva a la vez política e ideológica. El recurso utilizado es el de la selección “entradas” de citas que permiten al autor reflexionar varios aspectos temáticos que fueron claves dentro del heterogéneo pensamiento de Pazos. Así, el lector vuelve a discurrir por la conocida polémica que en 1812 le enfrentó a Manuel Belgrano acerca de la pertinencia de restablecer la monarquía inca, proyecto al que Pazos Kanki se opuso, pero también se le adentra en asuntos menos conocidos pero quizás por ello más originales como la influencia de Thomas Paine y de otros liberales ilustrados del siglo XVIII en su republicanismo, la reflexión sobre el gobierno misional de los jesuitas como ajustado al orden colonial pero impropio para hombres libres, y su perspectiva geopolítica en su condición de cónsul en Londres del gobierno del general Andrés de Santa Cruz. El dominio absoluto que Rojas demuestra con la bibliografía de Pazos Kanki y la de su época se complementa, admirablemente, con una exhaustiva utilización de una bibliografía secundaria en que predomina la preocupación por destacar a los autores que más están abordando el tema del republicanismo.

¿Por qué es pertinente discutir el republicanismo en un contexto constitucional como el que vive Bolivia hoy, en el que la forma de gobierno “republicana” ha sido sustituida por la de un “Estado plurinacional”? Lo especifica muy bien Gonzalo Rojas en un apartado de su trabajo: se trata de reflexionar más bien sobre una poderosa tradición de pensamiento que tiene múltiples referentes en el pasado con ejemplos como Maquiavelo, Santo Tomás, el escolasticismo de Juan de Mariana y Francisco Suárez, el pensamiento liberal inglés del siglo XVIII, la ilustración en el mundo atlántico, etc. Todo ese bagaje intelectual se conoció entre algunos criollos y mestizos a pesar de la censura inquisitorial y de los límites impuestos a la lectura política en la América española. Concretamente, en Charcas esa tradición republicana se plasmó en la segunda mitad del siglo XVIII en las discusiones de los miembros de la Academia Carolina para formación de abogados. No es casual que de esta institución surgieran los más renombrados

“ideólogos” de la eclosión juntera de 1809 y 1810 que planteó por primera vez la retroversión de la soberanía a los pueblos ante la temporal ausencia del soberano en la metrópoli. Nombres como Mariano Moreno, Juan José Castelli, Bernardo Monteagudo, claves en la revolución de mayo, además de los abogados de La Paz que conformaron la Junta Tuitiva de 1809, están ligados a esa institución calificada con acierto por Clément Thibaud como “escuela de dirigentes para la independencia”. Pazos Kanki no estudió en Charcas sino en Cuzco, no se formó en leyes sino en teología, pero seguramente varios de sus maestros estuvieron en la Academia Carolina. Según Rojas, sus estudios en la Universidad del Cuzco le habilitaron a visitar Charcas justo en vísperas de los sucesos de 1809 y ello le marcó definitivamente para cuestionar la naturaleza jurídica de la monarquía. Pazos Kanki, como señala Rojas, “se orientó hacia el republicanismo en un doble sentido: uno filosófico, profundo en sus convicciones de ciudadanos con autogobierno, que es la que está con cierta relevancia hoy día en la discusión político intelectual; el otro, más del activista de coyuntura, que es antimonárquico” (pág. 21). Una opción esta última que no significó para Pazos Kanki derruir en su totalidad la herencia hispana implantada desde la época de la conquista, ni instrumentalizarla para generar odios, sino transformarla y utilizarla en provecho de los nuevos ciudadanos.

La actitud de Pazos Kanki hacia la población indígena tiene el peligro de ser tratada anacrónicamente, y hasta de calificarse de racista cuando éste defiende la causa de los “americanos blancos”. Pero alejándose del lenguaje “históricamente correcto” que corre en estos tiempos, Gonzalo Rojas es más precavido y comprende que la “interculturalidad” de este intelectual paceño debe comprenderse en el contexto de un pensamiento que por encima de las identidades étnicas o raciales privilegió las identidades de una “comunidad moral” o de virtud ciudadana. “Podemos decir, [escribe Rojas], que Pazos Kanki en referencia a su etnicidad, es reactivo. Él se siente ante todo ciudadano, donde fuera que estuviese” (pág. 69). Ese sería el sentido profundo de su rechazo al proyecto de restablecer la monarquía inca formulada por políticos rioplatenses como Belgrano o Castelli, que consideraba caducado por significar una involución política. Su adhesión por el “rescate espiritual” del indio puede resumirse en su interés en publicar

varios extractos de la Biblia en aymara (1829), aunque más pertinente para la total reivindicación “étnica” de Pazos Kanki habría sido que también promoviese en ese idioma el resumen que hizo en español de una obra renombrada de Thomas Paine. Sobre este último tema quisiera hacer unos comentarios finales. Rojas, siguiendo a René-Moreno, atribuye a Pazos Kanki la traducción del *Common Sense* de Paine publicado en 1776. El autor utiliza en su estudio la traducción manuscrita titulada “Anselmo Natein, indígena del Perú en 1811” que se custodia en el Archivo y Biblioteca Nacionales de Sucre. Esta obra fue publicada en Lima en la imprenta de Guillermo del Río en 1822 con el título de *Reflexiones políticas escritas bajo el título común de Instinto Común por el ciudadano Tomas Paine, y traducidas abreviadamente por Anselmo Nateiu*. Rojas menciona, por vía indirecta, esta edición en la página 39. Es del caso señalar que ni el polígrafo José Toribio Medina ni historiadores más contemporáneos atribuyeron esta obra a algún autor de la época. Si lo dicho por René-Moreno es cierto, estamos ante la prolongación de la influencia ideológica de Pazos Kanki también al Perú. La relevancia de este dato no es nada desdeñable. Carmen Mc Evoy destacó en años recientes la importancia que tuvo la traducción de Paine hecha por el enigmático Nateiu en la difusión del ideario republicano en el momento en que se produjo el derrumbe del proyecto monárquico del Protectorado del general José de San Martín. Cito sus palabras: “Los escritos de Paine [traducidos por Nateiu] fueron recibidos con entusiasmo por una nueva generación de lectores que desconocían al autor. Dentro de aquellos estuvieron los redactores de la *Abeja Republicana*, especialmente, el preclaro representante del republicanismo peruano, Faustino Sánchez Carrión”. Resulta indiscutible la gravitación de Pazos Kanki.

En resumen, la concisa aproximación de Gonzalo Rojas a la vida y obra de Pazos Kanki tiene el mérito de proponernos una revisión de la historia de las ideas políticas en Hispanoamérica, no en su enfoque tradicional, sino vista ahora desde una perspectiva política, cultural y conceptual.

## Contenido

Presentación .....	9
<b>Tema central</b>	
<b>Dilemas de la identidad y rumbos de la política en América Latina</b>	
<b>I. Contrahegemonías, populismo y democracia</b>	
Las insurgencias no tienen un plan –ellas <i>son</i> el plan: performativos políticos y mediadores evanescentes en 2011 / <i>Benjamín Arditi</i> .....	17
La configuración y desarticulación de un horizonte contrahegemónico en la región andina / <i>Luis Tapia</i> .....	47
Caudillismo: el caso boliviano y ALBA. Entre tumultos y deificación presidencial / <i>Gonzalo Rojas Ortuste</i> .....	67
La presencia del mito en el populismo latinoamericano / <i>Carlos Andrés Patton</i> .....	87
9Las nuevas democracias latinoamericanas. Más acá y más allá de las instituciones / <i>Antonio Mayorga Ugarte</i> .....	103
Mestizaje e inmovilismo social en Bolivia / <i>Cecilia Salazar de la Torre</i> .....	117
<b>II. Identidades y representaciones políticas</b>	
Oposiciones, contrastes y armonías. Análisis del devenir del concepto de mestizaje en la obra de Silvia Rivera / <i>Luis Claros</i> .....	147
Calibán vs. el chingado: la identidad de América Latina / <i>Kbantuta Muruchi Escobar</i> .....	173
América Latina, ¿proyecto inconcluso? La necesidad de pensarnos desde dentro y fuera / <i>Johnny Guerreros Burgoa</i> .....	183
El derecho a la diferencia y la necesidad del pluralismo epistemológico en América Latina / <i>Blanca Angélica Mejía Acata</i> .....	205
Teoría política y psicoanálisis lacaniano en América Latina / <i>Mauricio Gil</i> .....	227
<b>Aportes</b>	
Las funciones reproductora y liberadora de la educación en cuatro clásicos de la filosofía política / <i>Luis Vargás Mallea</i> .....	255
<b>Reseñas</b>	
Releyendo <i>La Revolución India</i> . A propósito de su reedición en Argentina / <i>Gustavo Roberto Cruz</i> .....	279
Sobre la obra <i>Vicente Pazos Kanki y la idea de República. Temprano mestizaje e interculturalidad democrática germinal</i> de Gonzalo Rojas Ortuste / <i>Víctor Peralta</i> .....	289