

¿*Ethos* barroco o herencia clásica?

En torno a la tesis americanista
de Boaventura de Sousa Santos

Cecilia Salazar de la Torre

“La herencia que hemos recibido de toltecas,
nazcas o tiwuanacus, no es por cierto romántica
ni delicuescente, es herencia clásica, hierática,
afirmativa”

Gamaliel Churata

Preámbulo

Uno de los hitos fundamentales de la crítica a la modernidad occidental, fue el discurso “*Sobre si el restablecimiento de las ciencias y de las artes contribuye al mejoramiento de las costumbres*” de Juan Jacobo Rousseau. Este escrito, que en 1750 le valiera el reconocimiento de la Academia de Dijon a su autor, inaugura en el seno de la modernidad un acerbo descrédito de la racionalidad ilustrada, sobre la base de cuatro tesis: una, que “las costumbres se han corrompido a medida que nuestras ciencias y nuestras artes han avanzado hacia la perfección”; dos, que las ciencias y las artes, son “oficios sedentarios que corrompen el cuerpo y enervan el vigor del alma”; tres, que “los pueblos que se han preservado del contagio de los conocimientos vanos han logrado su propia felicidad y sido ejemplo para otra naciones” y, finalmente, que hay una distinción “gloriosa” que se observa entre los pueblos, “unos de los cuales sabían bien decir y los otros sabían bien obrar” (Rousseau, s.f.).

Este prolegómeno sitúa el marco general de interpretación de la modernidad que se observa en Boaventura de Sousa Santos, para quien los procesos emancipatorios que aquella trajo consigo terminaron formando parte de la “razón indolente”, sistema epistemológico de “regulación” erigido para dar continuidad a la hegemonía racionalista

y devastadora de occidente (de Sousa Santos, 2003). Varios de sus elementos críticos están trazados en *Conocer desde el Sur*, aunque en su caso abriendo paso a la realidad particular de América Latina donde se encontraría la alternativa más nítida al dominio racionalista, especialmente en el escenario de lucha contra-hegemónica que están librando los movimientos sociales contemporáneos, con el supuesto de un conocimiento solidario y liberador. A partir de ello, de Sousa Santos nombra a uno de los capítulos de su libro como “El siglo americano de nuestra América”, donde aborda varios temas: el modo cómo se concibe a sí misma América desde la epistemología de lo mestizo; luego, el *ethos* barroco, como “arquetipo” americano, base de lo que vendría a ser su propuesta en torno al “derecho cosmopolita”; por último, de Sousa Santos plantea el subtítulo “¿De qué lado estás, Ariel?” llamando a la intelectualidad latinoamericana a tomar partido por este proceso político de alta polarización, y salir de las disyuntivas que plantea Gramsci en torno al compromiso histórico.

La lectura que se desarrolla a continuación, reúne argumentos que fraternalmente intentan debatir las iniciativas de transformación emancipatoria planteadas por de Sousa Santos, que, por lo menos en el capítulo en cuestión, tienden a alimentar un posicionamiento romancista que está comprometiendo negativamente las posibilidades de transformación en Bolivia y América Latina, aspecto que se agrava más por que está trasluciendo un posicionamiento político que tiende a poner en duda la reforma moral e intelectual, paralelo ineludible de los cuestionamientos que hacemos a la modernidad occidental y a la razón indolente.

En todos los casos, se ha intentado recoger la discusión local en torno a los dilemas de nuestra precaria condición nacional-estatal, es decir, de la relación entre comunidades socioculturales que no han encallado en los esquemas de la igualdad, estando pendiente, por lo tanto, la forma de integración que la nación boliviana debe adoptar para sí, considerando no sólo los límites de su desarrollo capitalista, sino también la base subjetiva y cultural sobre la que anhela erigir su especificidad, dándole coherencia a la narrativa histórica que vincula el pasado con el presente. De ahí la vital importancia del rol político que en ese proceso ocupan las mediaciones intelectuales, la reconstrucción de la memoria y el vínculo de ésta con las necesidades políticas contemporáneas (Zemelman, 1998; Hobsbawm, 2000).

En el artículo se pone en duda el elogio que de Sousa Santos hace del mestizo y del *ethos barroco* como argamasa social y estética de la nación, por la complejidad que en un país como Bolivia esos conceptos entrañan. Esto deriva, inevitablemente, en una crítica al nacionalismo y sus límites históricos que ya conocimos durante la segunda mitad del siglo xx. Sin embargo, se discute también la celebración escencialista de la diversidad que deriva de su propuesta de derecho cosmopolita, para sostener las bases de la pluralidad jurídica y política que hoy está en auge en la sociedad boliviana, a nombre de la coexistencia de una multiplicidad de naciones en su seno. En el texto, se observará cómo se han venido dando las relaciones entre mestizos e indios en el campo del conocimiento y los riesgos que éste entraña, especialmente cuando los valores romanticistas se fusionan a la tesis racionalista de que el fin justifica los medios, cosa que es vista aquí bajo el modelo del *grotesco social*, estructura monológica del Estado autoritario (Sanjines, 1992). Con estos elementos hacemos nuestra la crítica a la razón indolente, apuntando al nacionalismo, trama histórica que nos ha legado enormes dosis de frustración en Bolivia pero que, paradójicamente, actualmente tiende a encontrar cobijo y sustentación en la narrativa de Boaventura de Sousa Santos.

Crítica de la “epistemología mestiza”

Mestizaje y unidad nacional

En el pensamiento de Boaventura de Sousa Santos hay una especial adhesión a la idea benjamiana de que el pasado ilumina al presente. Por eso, al preguntarse ¿cómo se concibe a sí misma América? se plantea tres tesis que a su entender habrían sido fundacionales para el continente. La primera, recogiendo las fuentes de la “inspiración mestiza”, entre las cuales sitúa la obra de José Martí, Oswald de Andrade, Darcy Ribeiro y Fernando Ortiz, según los cuales la identidad latinoamericana es resultado de diferentes raíces que se mezclan y dan lugar a una nueva forma de universalismo “localizado” y “contextualizado”, o a una “humanidad en miniatura” a la que se refería Simón Bolívar. Entre varias, destaca la frase de Darcy Ribeiro, de quien de Sousa Santos recoge que “es nuestra la aventura de construir una nueva humanidad,

el mestizaje en carne y espíritu, lo mestizo es lo bueno” (Ribeiro, en de Sousa Santos, 2008: 208).

La segunda tesis relativa a este pensamiento tiene que ver con lo que de Sousa Santos llama la capacidad de “hurgar en las raíces”, es decir, en lo indio y en el pasado, como fuentes de la reinención nacional. Se asume, así, que, citando a Martí, “hasta que se haga andar al indio, no comenzará a andar bien la América” (Martí, en de Sousa Santos, 2008: 207). Por eso, la edificación del continente sólo es posible en tanto sus cimientos sean los “más genuinos”, equipados, además, de un conocimiento “auténtico”, aquél que se arraiga en las aspiraciones de los oprimidos.

Ambas tesis dan lugar a una tercera, que abre el espacio para lo que Boaventura e Sousa Santos llama el “componente epistemológico de la América mestiza”. Citando a Martí, un supuesto central de ello está en la desconfianza respecto al pensamiento despreciativo e “ignorante” que se concibe en el norte sobre nuestra realidad, a manifestarse en la creencia de que “los pueblos de Hispanoamérica están formados principalmente de indios y de negros” (Martí, en de Sousa Santos, 2008: 209).

Según todo ello, un pensamiento libertario y americanista debe pasar necesariamente por tres ideas:

1. Los políticos nacionales han de remplazar a los políticos exóticos.
2. No hay batalla entre civilización y barbarie, sino entre falsa erudición y naturaleza.
3. Los pueblos de América serán libres y prósperos a medida que más se aparten de los Estados Unidos¹.

Hasta aquí, la presencia roussoniana es indiscutible, por lo menos en lo que concierne a la necesidad de conjugar el espíritu independentista de la época sobre la base de nuestra especificidad histórica. Se inauguraría, así, un patrón epistemológico que, desde el punto de vista que sostenemos aquí, intenta arraigarse en el proyecto

1 Tesis basada en el supuesto de que antes de que llegaran los colonizadores, aquí “ya se había descubierto la felicidad” (Andrade, en relación a Brasil, citado por de Sousa Santos, 2008: 210) y complementada por de Sousa Santos, al referirse que nuestras grandes teorías de las ciencias sociales fueron producidas “en tres o cuatro países del Norte”, por lo tanto que “están fuera de lugar” (de Sousa Santos, 2006: 15).

neo-nacionalista (o bolivariano) de esta época, hacia el cual Boaventura de Sousa Santos parece ser singularmente sensible.

Sin embargo, es en ese mismo aspecto que radica un problema, apelando, por ahora, a los condicionamientos materiales en los que se produjo la legitimidad de la soberanía estatal-nacional en América Latina y lo que ello ha implicado para el pensamiento intelectual. En ese sentido, un primer aspecto que pasa por alto de Sousa Santos es que los esfuerzos por construir un Estado-Nación invocaron, imprescindiblemente, argumentos de cohesión social. Dicho de otro modo, fueron procesos que se organizaron dando voz a postulados de orden nacionalista que se sustentaran en la idea de la integración cultural, por un lado, y en la desconfianza de lo ajeno o extraño, por otro. En el caso de América Latina, este postulado llevó el epígrafe legitimador de lo mestizo como argamasa de la nación, frente a lo que eran las sucesivas disputas territoriales entre naciones en emergencia y a la amenaza real del imperialismo norteamericano, especialmente en el Caribe. Se trataba, pues, de argumentos que daban cuenta del grado del conflicto histórico entre naciones oprimidas y naciones opresoras, ante el inevitable posicionamiento del capitalismo imperialista en los Estados Unidos. Inevitablemente, ese hecho nos obliga a releer la frase de Martí, relativa a la “ignorancia” que sobre nuestra realidad se produce en el norte: “creen que estamos formados principalmente por indios”, interpretándola en su derivación: “cuando en realidad estamos principalmente formados por mestizos”.

Ahora bien, aquellas invocaciones expresaban las aspiraciones por la representación general gestadas en la clase media que, a partir de su emergencia a principios del siglo xx, tenía el propósito de sustituir a la oligarquía en el dominio del poder. Bajo ese sino, el propósito de esta clase, “pariente pobre de la oligarquía” (Rivera, 1984), fue la toma del poder y, a partir de ello, asumir la representación de los intereses generales, pero sin discutir la naturaleza política e histórica del Estado. En Bolivia, el episodio que marcó este anhelo se produjo con la revolución nacionalista de 1952, ciclo histórico que conjugó políticas culturales de homogeneización, en aras de una comunidad de sentido engrandecida por la tradición pre-hispánica y asimilada, a su vez, a la historia y cultura nacional “mestiza”. Con esa rúbrica se sentaron las bases de una nueva forma de comprender el pasado, estéticamente equiparada al

elogio del “barroco-mestizo” como fuente de la identidad nacional. Sin embargo, todo esto tuvo lugar en el contexto del “precario repertorio del capitalismo dependiente”, es decir, en ausencia de relaciones sociales afincadas en la modernización y la modernidad (Lauer, 1982), lo que nos hace volver, nuevamente, a los condicionamientos materiales de la acción política que no aparecen en el análisis de de Sousa Santos. Hacia dentro, el conjunto de carencias estructurales del desarrollo latinoamericano devino en un débil mercado interno, en la fragmentación social y cultural y, por ende, en proyectos políticos laxos e inestables, todo lo cual ponía en cuestión (pone aún) la posibilidad de un proyecto nacional consistente y perdurable, hasta ahora refrendado tan sólo por el carácter jurídico político del pacto estatal, y bajo un sentido de nación-mestiza construido sólo desde las elites. Veamos algunas consecuencias de ello.

La relación mestizo/blanco - mestizo/indio

El fracaso del nacionalismo revolucionario

En Bolivia, el problema del mestizo sería mejor comprendido después del fracaso del Estado nacionalista (1952-1985), es decir, cuando la crisis económica de mediados de los años 80 arrastró consigo al modelo de capitalismo de Estado que intentó crearse aquí bajo el epígrafe de la cohesión nacional (Antezana, 1983). Eso fundamenta nuestro segundo argumento crítico, cuando fueron visibles, en ese contexto, dos hechos fundamentales: por un lado, el deterioro de las relaciones sociales que trajo consigo la economía minera nacionalizada y, por otro, la emergencia de identidades marcadas por lo que Boventura de Sousa Santos (2003) llama la des-socialización laboral (o la “inutilización social”) y que aquí derivó en el reavivamiento del problema indígena, es decir, de las identidades pre-contractuales que hallaron sus referentes de colectividad en nociones primordiales y naturalizadas (Hobsbawm, 2000; Wieviorka, 2002). El curso que tomó este proceso posibilitó la consolidación del katarismo, forma milenarista que adoptó el movimiento campesino-indígena, cuyo rasgo político más importante fue, sin embargo, su desprendimiento de la tutela para-estatal del nacionalismo revolucionario, en un contexto, además, de plena y generalizada adscripción democrática del pueblo boliviano, después

del largo autoritarismo militar de los años 60 y 70. Junto al katarismo se inauguró en Bolivia una nueva forma de comprender el pasado, a partir de la recuperación de la memoria larga, atendiendo una necesaria reinterpretación de la historia que enriqueció, indiscutiblemente, nuestra concepción de lo que es y puede ser la nación en Bolivia (Rivera, 1984; Sanjinés, 2005).

Sustentado en estos elementos se puso en cuestión el postulado de la homogeneidad mestiza de la nación boliviana, bajo el sello argumentativo que expusieran Rossana Barragán (1992), Silvia Rivera (1996) y otros, estableciendo que el mestizaje no puede ser concebido como una realidad uniforme, sino que está señalado por jerarquías y estratificaciones sociales que modelan las interacciones en función a la posición que ocupa cada sujeto “en la apropiación de los medios de poder”. Bajo esa perspectiva, la identidad mestiza está forjada “en el marco estructurante del hecho colonial” que se nutre de dos polos, el que está asociado al mestizo-blanco y el que está asociado al mestizo-indio, creándose, al interior, una serie de identidades y pertenencias que terminan edificando una cadena de nominaciones que llevan, hacia “abajo”, connotaciones estigmatizantes de desprecio y exclusión (Rivera, 1996: 57, 58)². Este modo de ver la relación indio/blanco, rompió, por un lado, la rígida bipolaridad racial que postulaba cierto radicalismo pero, al mismo tiempo, la supuesta homogeneidad mestiza que postulaba el liberalismo. En un caso, desmintió, pues, la idea de que no existe un sentido de pertenencia compartido entre los bolivianos, y en el otro de que aquél sentimiento sea experimentado en igualdad de condiciones socioculturales y económicas por todos ellos.

Dicho esto, a pesar de que el mestizaje es una realidad, en su trama cada sujeto aparece adquiriendo “carnalidad”, es decir, connotación sociológica, lo que en el esquema histórico significa desigualdad social, es decir, una especie de cohabitación conflictiva, signada, entre otros aspectos, por las capacidades disponibles o no para la integración económica, política y cultural de los grupos sociales³, en unos casos,

2 La relación mestizo blanco/mestizo indio también conlleva nociones de idealización o mistificación. Eso quiere decir que en esta estructura de sucesivas jerarquías prevalecen también relaciones de conocimiento, que cosifican al de más abajo.

3 Debe recordarse, sin embargo, que esta discusión estaba haciéndose desde principios del siglo xx, por ejemplo cuando Mariátegui señaló que en el Perú, a diferencia de Argentina, la palabra “criollo” no era más que un término que servía para designar genéricamente “una pluralidad muy matizada de mestizos”. Por eso no existía una nacionalidad

aplicando su superioridad sobre los otros, y éstos manteniendo, por su limitada inclusión, elementos distintivos respecto a aquellos, a pesar de los incesantes cambios y procesos de asimilación de los que han sido objeto (Larson, 2002). Visto así, esa trama está alimentada, además, por la integración, desde lo “más indio” hacia lo “más blanco”, siendo la primera cualidad de los habitantes de los lugares más apartados del mundo rural, es decir, las alturas serranas del país o su selva más impenetrada y, los segundos, de una relación más compenetrada con el mundo urbano.

El tercer argumento crítico tiene que ver con la idea sostenida en el texto de Boaventura de Sousa Santos, según la cual el mestizo tiene como obligación histórica “hurgar” en la raíz, o en lo “propio”, lo que a principios del siglo xx supuso iniciar, en la antesala del nuevo capitalismo emergente, una nueva argumentación sociológica que condujera a solucionar la asociación que se hiciera del indio con la “barbarie” y, por ende, a resolver su relación con la “civilización”, es decir, con el blanco (Sanjinés, 2005). Bajo ese argumento, la reflexión apuntaba a reestablecer una nueva relación entre pasado y presente, a fin de darle continuidad a una narrativa histórica en ciernes, historicista y positivista, que intentó darle cauce a la reasimilación y redención del indio mediante la folklorización, la educación o la coerción política y militar, en aras del Estado-Nación que aunara las diversidades en una sola temporalidad y espacialidad (Larson, 2002; Rivera, 2005).

En ese contexto, nuestra postura crítica respecto a esta nueva trama se presenta en dos fases que trataremos a continuación: por una parte, la relativa al conocimiento romanticista que vinculó a mestizo-blanco y mestizo-indio (sujeto y objeto, respectivamente) planteada en función de la división dicotómica entre campo y ciudad, con su correlato en la división del trabajo manual y el intelectual; y, por otra parte, a la forma cómo fue concebido “lo indio” y el “pasado”, en el marco de las disputas ideológicas que trajo consigo la intelectualidad emergente, asentada en la controversia de *cómo* y *cuáles* eran los rasgos fundamentales de la “raíz” a la que se estaba apelando para construir, sobre ella, el nuevo “espíritu de la nación”.

peruana, mientras que sí existía una argentina (Mariátegui, en Aquézolo Castro, 1987: 34). Antecedido por este análisis, para Gamaliel Churata el APRA no era un partido de izquierda en el Perú, aunque sí podía serlo en Chile o Costa Rica.

Mestizos del decir y mestizos del obrar

En el escenario en cuestión, un elemento fundacional del nacionalismo fue la dicotomía campo/ciudad y, por derivación, entre trabajo intelectual y trabajo manual. Al calor de ello, y recordando los “oficios sedentarios” mencionados por Rousseau, Carlos Medinaceli se refirió a la diferencia que existe entre la “sensibilidad terrestre” y el “parasitismo social”, señalando así el “vicio de hablar por hablar” de la intelectualidad de su época que, además, estaba marcada por la “facundia”⁴. Señalaba, asimismo, el “huachaferío” de quienes “se atiborran de escritores franceses y rusos a la moda”, lejos de “la madre tierra en la que está la estirpe prístina” (Medinaceli, 1975: 29). De similar textura son los conceptos de Oswald de Andrade que privilegiaba un pensamiento “en contacto con la tierra” y “en contra de las elites vegetales” (Andrade, en de Sousa Santos, 2008: 213), o los que señalaba César Vallejo al denunciar que la inteligencia capitalista ofrece, en su agonía, el “vicio del cenáculo” o el “ingenio del bufete” de los “anarquistas de barro”, entre quienes el pensamiento es “ocultista” y elaborado “fuera de la vida de carne y hueso” (Vallejo, 1930: 44-47)⁵. Siguiendo en esa dirección, Franz Tamayo en Bolivia entretejió la idea de que el problema del conocimiento nacional sólo se resolverá al “cerrar los libros y abrir los ojos... sobre la vida” (Tamayo, 1975: 27), manteniendo el curso que tomara el propio Martí al decir que “el libro importado ha sido vencido en América por el hombre natural” quien, con ello, “ha derribado además su injusticia” (Martí, 2000: 15 y 17). Con similar énfasis, hallamos una referencia suya en relación a la educación: “¡contra preceptos de lógica, preceptos agrícolas!” (Martí, en Baptista, 1977: 13).

En el campo de la literatura, estas posturas también nos remiten a la reiterada escisión entre la dignidad del trabajo honrado y esforzado que se realiza en el campo, en contradicción con el parasitismo de los “zánganos” de las ciudades, argumento sobre el que por ejemplo trabajó el venezolano José Pocaterra, o el propio Carlos Medinaceli que se referían a los indígenas como almas “sin pulimento artificial”, con

4 Según Larousse, facundia es la reunión de metáforas ampulosas, proliferación de palabras y dispersión de la personalidad de quien las enuncia.

5 Vallejo decía además que: “el rol de los escritores no está en suscitar crisis morales e intelectuales más o menos graves o generales, es decir, en hacer revolución por arriba, sino al contrario, en hacerla por abajo” (Vallejo, 1930: 44-47).

gran capacidad para el trabajo productivo, nuevamente a contrapelo de los ciudadanos cuya actividad principal es la política “improductiva” y lejana del espíritu de la nación que tiene lugar en el mundo rural y natural (Pocaterra, 1990; Medinaceli, 1975: 29)⁶. Algo que de manera similar planteó Juan Bautista Alberdi: “se llega a la moral, más presto, por el camino de los hábitos laboriosos y productivos de esas naciones honestas, que no por la instrucción abstracta” (idem).

De manera específica, lo que estaba presente en ese contexto era una asociación vitalista entre nación y mundo rural, bajo el precepto románticista de que la primera sólo era posible en tanto los habitantes de la ciudad recuperaran su voluntad tomando contacto con la vida campesina e indígena, asociación que en Bolivia luego se desplazó al encuentro entre intelectuales e indígenas, ya sea para enfrentar juntos a un enemigo extraterritorial durante la guerra del Chaco -el Paraguay-, o ya sea para que, siendo hombres y mujeres, plasmaran su vínculo amoroso como símbolo de la renovación nacional, anunciando el devenir del hijo mestizo (Romero Pittari, 1998).

Ahora bien, antecediendo a estas cuestiones, José Carlos Mariátegui, el más reconocido intelectual peruano de esa época, ubicó esta reflexión en el ángulo del desarrollo económico, es decir, como señala Hugo Zemelman, diferenciando la calidad de los fenómenos según el contexto que se considere para su análisis, y dando sentido a la “coexistencia entre continuidades y rupturas” (Zemelman, 1989: 131). Con ese recurso, Mariátegui señaló que la separación de los vínculos con España durante el siglo XIX, y la formación de las repúblicas latinoamericanas fueron hechos fundamentalmente “sentimentales” e “intelectuales”, que no derivaron en la proyección económica de nuestros pueblos y trajeron, en cambio, un inevitable y largo aislamiento de América Latina respecto del mundo (Mariátegui, 1943). En ese escenario, el déficit original del Estado-Nación fue su incapacidad para salir de los esquemas feudales y localistas heredados, lo que tuvo consecuencias funestas sobre el liderazgo intelectual y pequeño burgués en los Andes, atrapado en un ambiente de “flaqueza” y “laxitud”, herencia que terminó promoviendo “la enfermedad de hablar y de escribir y no de obrar”, propia de grupos sociales rentistas, “aletargados” y ausentes de toda relación con el trabajo productivo (Mariátegui, 1943: 78-79).

6 Quizá por ello, para Medinaceli, los intelectuales también eran mestizos de “alma rota y extraviada” (Medinaceli, 1945).

Siguiendo el curso de este análisis, Mariátegui, rompiendo con la dicotomía romanticista campo/ciudad, señaló también que, como resultado de la sobre-posición entre esclavismo y feudalismo en los Andes, el indio, asimilado brutalmente al trabajo en las minas, se había convertido en un sujeto sin energía ni disponibilidad para el trabajo creativo, a riesgo, luego, de convertirse en un “cáncer” que corrompe los sentimientos nacionales (Mariátegui, 1943: 39). Por eso, también atribuyó la “enfeudación de la raza”, al carácter improductivo del feudo, desplegándose a nivel más general -en el Estado gamonal- un “instinto” o una “repugnancia natural” que en el Perú llevó a pensar que trabajar era malo y deshonesto (Mariátegui, 1943: 81). En dirección similar, Gamaliel Churata señaló entonces que el indio es “por ahora y en la hacienda, retardatario y ocioso”, pero que, del mismo modo, “el blanco no lo es menos”. Por eso, la tierra habría perdido “el don del fruto”, convirtiéndose, la Pachamama, “en la causa de su prolongada esclavitud”, olvidando, el indio, “sus hábitos de moralidad, de trabajo y sus virtudes intelectuales y teogónicas, para convertirse en un animal cuya suerte discute el mundo occidental” (Churata, en Vilches, 2008: 72, 163-164)⁷.

El problema del indio

Como es evidente, esta polémica dio cuenta de una disputa entre quienes trataban el problema del indio (la “raíz”) desde un punto de vista moral, y quienes intentaban darle un sustento al calor de las primigenias influencias materialistas en la región. Por eso, con la rúbrica puesta en el análisis histórico, Mariátegui y Churata, entre otros, dieron pie a sostener que el problema del indio era económico y social y que éste, por lo tanto, provenía del despojo de la tierra iniciada con la conquista española y continuada durante la república. Asociado a ello, se fue erigiendo una comprensión distinta de la relación entre pasado y presente, dejando claro, en el caso de Mariátegui, el curso seguido por las comunidades indígenas en vías de su “petrificación”, quedando “instaladas” en “cuerpos “extraños” (el feudalismo y el capitalismo) que,

7 Gamaliel Churata, nombre que adoptó el intelectual puneño Arturo Peralta durante su estancia en Bolivia. Fue un ferviente continuador del pensamiento marxista, al que dotó, sin embargo, un enorme vigor estético propiamente andino. Acerca de su vida y obra, véase Vilches, 2008. Una interpretación de su contribución a la estética andina se observará en Aguiluz (compiladora), 2008.

a su vez, las funcionalizaron a la dominación, en un caso sirviéndose del trabajo colectivo para sostener el latifundio y, en el segundo, como bolsones del ejército industrial de reserva.

Posicionada esa perspectiva, Mariátegui precisó el debate intelectual entre indigenistas que politizaban las reivindicaciones económicas indígenas y los que explotaban temas indígenas sin “concreción histórica”, “por mero “exotismo” filosófico o cultural”, o desde un punto de vista moral que, dice él, sólo intentaba reafirmar la confianza en la civilización iluminista de occidente (Mariátegui, en Aquézolo Castro, 1987: 36)⁸. Con mayor rigor aún, dejó sentada, por otro lado, una lapidaria señalización a quienes, nutridos del “más envejecido repertorio de ideas imperialistas”, problematizan lo indio desde el punto de vista racial, colocándose en posición “abstraceista y literaria” que “se entretiene en barajar los aspectos raciales del problema”, empleando un “lenguaje pseudo-idealista” que “escamotea la realidad, disimulándola bajo sus atributos y consecuencias” (Mariátegui, 1943: 26)⁹.

Como él, Tristán Marof, fundador del socialismo en Bolivia, dio cauce a los mismos cuestionamientos, cuando acusó de un “falso sentimentalismo literario” a aquellos que, según él, no han tenido el valor de poner “el dedo en la pústula” y por eso “bordan sobre la miseria del indio, artículos, poemas y libros” (Marof, 1934: 45). En el Perú, Churata señalaba, asimismo, que el indio, “siendo hombre y de los mejores”, no ha de tener tiempo para la “literatura linfática”, “indolente y apática” (Churata, en Vilches: 2008: 73)¹⁰. Junto a ellos, Elizardo Pérez, fundador con Avelino Siñani de la legendaria Escuela-Ayllu de Warisata (en el altiplano de La Paz), acusó a los intelectuales mestizos de creer “que hacer causa común con el indio es desfigurarle en una literatura lacrimosa o en tesis que acobardan a la dignidad humana” manifestando, al mismo tiempo, que “el primer deber del hombre sobre

8 En los subsiguientes años, habrá que sumar a este debate el que propiciaran otros intelectuales, entre ellos José María Arguedas que, cuestionando la supuesta mistificación indigenista de Mariátegui, sostuvo que Perú estaba en un inevitable proceso de mestización. Desde su punto de vista, había que interpretar al indio des-idealizándolo, tarea que también ha hecho suya Javier Sanjinés en Bolivia (Sanjinés, 2005).

9 Martí había señalado antes que “los pensadores canijos, los pensadores de lámparas, enhebran y recalientan las razas de librería” (Martí, 2000: 28). Del mismo modo, tiempo después, Zavaleta señaló que el supuesto de que la lucha se da entre culturas y no entre clases sociales era “eurocentrista” (Zavaleta, 1990).

10 Como Mariátegui ha señalado, los indios “no estaban atormentados por el afán de especulación y de creación intelectual” (Mariátegui, 1943: 56), a lo que Churata agregará: “son de espíritu eminentemente práctico” (Churata, en Vilches, 2008: 96).

la tierra es vivir. Y el indio, segregado por la conquista española, no vive, sino agoniza” (Pérez, 1934: 12)¹¹.

Dicho así, el conocimiento sobre el llamado “problema del indio” quedó plagado de una gran criticidad, en tanto se daba, además, en el marco de fronteras herméticas entre sujeto/objeto que derivaron, inevitablemente, en la mistificación de lo indígena, en un contexto en el que la sociología, la historia o la economía política eran campos en un estado de precario desarrollo conceptual en América Latina¹².

Más adelante veremos, por lo menos en Bolivia, que fue durante el nacionalismo revolucionario que esta racionalidad se erigió con más rigor, en un proceso políticamente comandado por sectores mestizos que, movilizadas por aspiraciones de ascenso social anti-oligárquico, dieron cuenta de la mayor empresa social por unificar a la nación, con el recurso alegórico de lo indio como base de la legitimidad cultural de la revolución (Rivera, 2005). Como ha sucedido reiteradamente en la historia de este país los argumentos para ello fueron, sin embargo, más retóricos que materiales, reafirmando la condición de liderazgos populistas que “saben bien decir”, en base a un conocimiento marcado por la distancia entre intelectuales e indígenas y por la consecuente y mutua mistificación que eso conlleva.

Crítica al *ethos* barroco

La subversión del barroco

El segundo aspecto tratado por Boaventura de Sousa Santos hace alusión al “arquetipo de nuestra América, el *ethos* barroco”, concepto que desde su punto de vista encierra una forma de ser y de vivir no sólo literaria, sino política, señalada por un estado de transición y

11 Exaltando lo que él consideraba era el espíritu constructivo y templado de la cultura indígena, cercenado por la conquista, Pérez señaló, además, que la táctica de la sublevación no era fruto del indio sino del mestizo, que buscaba, así, “una forma de entregarlo a la muerte y a la desaparición” (Pérez, 1934: 8).

12 Al respecto, años después, Zavaleta diría que “nuestros intelectuales trabaja en el oscurecimiento de las cosas y no en su revelación” (1990b: 33). Del mismo modo, sin embargo, señalaría que el intelectual, ese “hombre intermedio” “dilemático por excelencia” (un “burgués ridículo” que a la vez es asalariado, por lo tanto tiene una condición desdoblada que marca su actuación), es el “hombre que duda en nombre de los que no dudan nunca” y que esta clase (la clase media) es la que “perdiéndose a sí misma, proporciona sin embargo los hombres necesarios a todas las clases” (1990b: 31).

de transitoriedad “sempiterna”, base de una “forma excéntrica de modernidad” que se habría producido en América Latina, “suelo fértil” para explorar esa subjetividad.

Una idea fundamental que acompaña a la metáfora del *ethos* barroco, es la del *sfumato*, técnica pictórica post-renacentista que dio cuenta de una ejecución vaporosa de las figuras, con contornos vagos y difuminados, volcada hacia lo extraño y emocional. Estos rasgos eran contrarios a la rigurosidad clara, precisa y meditada del espíritu del Renacimiento, cuyo fundamento fue la cultura clásica. De Sousa Santos compendia, así, el esquema que planteara Enrique Wolfflin, quien define la transición estética hacia el siglo XVII bajo la forma de un paso de lo “lineal” a lo “pintoresco”, y basado en el hecho de que

“el adorno clásico tiene su importancia en la forma, tal como ella es; el adorno barroco se transforma ante los ojos del espectador. El colorido clásico es una sólida armonía de colores singulares: el colorido barroco es siempre un movimiento de color, unido, por añadidura, a la impresión de transformación. En distinto sentido que los retratos clásicos, hay que decir de los retratos barrocos: su contenido es, no los labios, sino el lenguaje; no los ojos, sino la morada. El cuerpo respira. Todo el espacio del cuadro está henchido de movimiento. La idea de lo real ha cambiado, lo mismo que la idea de lo bello” (Wolfflin, 1924: 305).

Esa es la trama que le permite a de Sousa Santos celebrar la capacidad subversiva del *ethos* barroco, como espacio “de originalidad y de imaginación que allí toma lugar” y como la “turbulenta faceta social que es promovida por dicha cultura” (2008: 216), auspiciada por la exaltación inventiva a la que hacía referencia Wolfflin. Asocia a la misma la potencialidad del mestizaje latinoamericano, como “la manera de llevar el *sfumato* a su extremo más elevado”, bajo el entendido de que si éste opera desintegrando formas y recuperando los fragmentos, el mestizaje lo hace funcionando “a través de la creación de un nuevo tipo de constelaciones de significado, las cuales son verdaderamente irreconocibles o simplemente blasfemas a la luz de sus *fragmentos constitutivos*” (De Sousa Santos, 2008: 219)¹³.

13 El énfasis es nuestro.

Esta “constelación” se encuentra especialmente, según de Sousa Santos, en la riqueza expresiva del carnaval, pero también en las luchas populares contemporáneas de América Latina, en las que se desenvuelve una sociabilidad alegre y desordenada, ajena a la racionalidad cartesiana de los partidos políticos que es “intelectualmente perfeccionista”, “moralmente rigurosa”, “humanamente implacable” y “sólo atractiva para quienes aprecian la estabilidad y la jerarquía de las reglas universales” (Toulmin, citado por Sousa Santos, 2008: 225)¹⁴.

En un siguiente plano, sin embargo, Boaventura de Sousa Santos concibe en esta celebración un nuevo “sentido común”, proveniente de “abajo”, “donde la supervivencia y la trasgresión creativa se funden en un patrón cotidiano” (de Sousa Santos, 2008: 225). En este caso, el equivalente es el *collage* de materiales históricos y culturales que coexisten con la “suspensión temporal del orden y de los cánones establecidos”, siendo su “temporalidad privilegiada” una “transitoriedad sempiterna”¹⁵. Renuncia, así, a la invisibilización de los *fragmentos* que traería consigo el mestizaje, exaltando, en cambio, la persistencia y peculiaridad de cada uno de aquellos. Por eso, en este caso, la “excentricidad” sería un producto de una interacción “donde el centro del poder [es] débil”¹⁶, lo que permite el “acrecentamiento de la autonomía y de la originalidad en las fronteras y en la periferia”, en forma de una marginalización “que hizo posible una originalidad cultural y específica”, de “carácter abierto y no acabado” (de Sousa Santos, 2008: 227-232).

De ese modo, el *ethos* barroco haría referencia, de un lado, a la fusión o amalgama mestiza; de otro, a la carencia de valores generales o, lo que es lo mismo, a culturas que no se relacionan entre sí, por lo tanto, son “intocadas” por el carácter universalista de la nación. En Bolivia, en ambos casos este *ethos* sería subversivo, en el primero porque asienta sobre él la trama discursiva del nacionalismo revolucionario y las “fuentes de inspiración mestiza”, en el otro porque favorece el actual nacionalismo étnico, apelando al elogio de las formaciones pre-coloniales de América Latina y, a partir de ello, concentran su atención en lo local y lo particular. En esta lectura se atraviesa, como añadido, el principio

14 Así, el barroco, que fuera utilizado por poderes políticos y eclesiásticos para representar su grandeza y dominio sobre las masas, guardaría, paradójicamente, un potencial político transformador.

15 Otra vez, el énfasis es nuestro.

16 Se refiere, en este caso, al declive del apogeo colonial de España y Portugal (ambos como centros débiles) sobre América.

postmoderno de lo “momentáneo”, lo “efímero” y lo “transitorio” y, además, una conciencia romanticista “suscitada por la falta de mapas”, que permite la “intensificación de la voluntad”, “despierta la pasión” y el surgimiento de “rupturas de continuidades aparentes”, manteniendo, a su vez, “un estado de bifurcación permanente”, tesis asimilable a lo que Javier Sanjinés ha llamado la “exterioridad”, desde la cual se altera la epistemología de las elites criollo mestizas y su “centrismo ocular-racional” fuera del esquema (estatal) hegeliano (Sanjinés, 2005).

Con ese recurso, de Sousa Santos dice que en América Latina está configurado un “prolegómeno” a un “derecho cosmopolita”, en afinidad al pluralismo jurídico que viene entusiasmando a varios intelectuales bolivianos. Se trata, pues, de un planteamiento que goza de una gran capacidad persuasiva y, por eso mismo, requiere de un enorme esfuerzo analítico que despeje las inconsistencias que hallamos en su argumentación. En esa dirección, la primera necesidad que surge, para nosotros, es separar los campos analíticos, de modo que la pretensión metafórica entre estética y política quede clarificada. Un primer paso es, pues, devolver a la sociología del arte el lugar que le corresponde en la interpretación histórica. El otro será derivar de ello una crítica política al modelo interpretativo hegemónico en Bolivia sobre el que de Sousa Santos tiene tanta influencia.

¿Barroco mestizo o barroco colonial?

Ubicados esos campos, lo primero que hay que decir es que la diferencia sustancial entre el barroco europeo y el latinoamericano es que el primero expresó la tenaz lucha entre la nobleza y la burguesía, auspiciando un momento de transformación que dio paso a la sociedad capitalista. De ahí la indefinición del barroco, su voluptuosidad y exceso, como expresión de una disputa estética que, en la transición histórica, hubo de atribuirse necesariamente de lógicas e intereses sociales y políticos contrapuestos, entre lo que podría llamarse una civilización feudal y aldeana, combinada con otra, de carácter más universalista y modernizadora. De algún modo, el barroco también expresó, pues, una idea de resistencia y otra de cambio, adoptando, en algunos escenarios, como el español, los signos de un catolicismo místico y conservador a manifestarse contra los valores de la reforma renacentista¹⁷.

17 Es esa indefinición la que da la sensación de “separación” o “autonomía” del barroco con relación a lo social, aspecto que, para algunos autores, sería su rasgo más trascendente:

Como se sabe, en las plazas en las que se afincó más nítidamente el desarrollo capitalista, el destino de esta disputa histórica devino, estéticamente, en la emergencia del neo-clasicismo, expresión del poder de la burguesía que, convertida ya en clase dominante, por lo tanto conservadora, buscó afanosamente convertirse en la depositaria de los valores de la cultura greco-romana y dar cuenta, con ello, de sus capacidades para la representación general, corolario triunfante de un proceso que ata los cabos sociales, políticos, espaciales e históricos en una sola trama narrativa. Para entonces, la revolución francesa tenía a Santiago Luis David y a Andrés Canova como sus artistas más significativos, intérpretes fundamentales, entre otros, de la figura imperial y frívola de Napoleón, o de relatos míticos de la Antigüedad, recuperada y erigida como dogma estético y símbolo de un poder en construcción¹⁸.

El barroco americano, en cambio, es la combinación del misticismo conservador, intolerante y absolutista de la vieja España, con la cosmogonía indígena, atemperada en la cultura natural de la sociedad agraria y colectivista. En su caso, expresa, entonces, la dominación colonial que, sustentada en factores esclavistas y feudales, tuvo al indio como a su objeto más despojado, aspecto que poco o nada nos dice acerca de una relación armónica “cómoda” o “compenetrada” entre éste y los conquistadores. No se trataba, pues, de la manifestación de una “síntesis” o “fusión” como se presume al llamarlo “barroco mestizo”, sino de un conflicto colonial cuya irresolución ha sido transferida a la república. Si esto es así, en el fondo el barroco mestizo no era, sino, la encarnación del dominio de unas comunidades sobre otras, aunque, por el lado de las dominadas haya, sin lugar a dudas, elementos de resistencia y distinción, visibles en la exquisita simbolización ornamental de las iglesias católicas¹⁹.

su vocación “teatral” (Echeverría, 2006). Pero atendamos también lo que señalaba el crítico chileno Jacobo Bajarlía (1950) respecto al barroco: que se vuelve peligroso cuando no logra objetivar las imágenes en una estructura histórica, derivando su exaltación en misticismo.

18 No existe caso alguno en que el capitalismo no haya apelado a mitos interpelatorios precapitalistas, o no se haya revestido “con el ropaje del pasado” (Zavaleta, 1990a).

19 A nombre de su cualidad teatral, se dice que la obra barroca está ahí para ser admirada. En el caso del barroco americano, fundamentalmente eclesiástico, habría que agregar: estuvo ahí para ser temido. Sin embargo, como Mariátegui señala, no renegamos de la herencia española, sino de su carácter feudal. Y, del mismo modo, tampoco podemos desconocer la extraordinaria belleza del barroco americano, que es indudable, al margen de sus determinaciones sociológicas. En Bolivia hay una vasta investigación respecto al barroco-mestizo, realizada por los esposos Mesa-Gisberth.

Ahora bien, el actual carnaval en los Andes también es una manifestación del barroco mestizo, sólo que en este caso representa la movilidad social de grupos indígenas alineados detrás de rigurosos y tenaces procesos de acumulación originaria que, si bien viene trascendiendo hace varios siglos (Harris y otros, 1987), ha encontrado su estímulo fundamental en la Reforma Agraria de 1953 y, como consecuencia, en la conciencia de la propiedad privada. Expresa, entonces, elementos de distinción proto-burguesa que ostenta la potencialidad creadora y universalista de este grupo, atesorando para sí grados significativos de bienestar material, pero también, la posibilidad de que al ser el sujeto por excelencia del intercambio económico en el mercado, lo sea también del mercado cultural y, con ello, reafirme la condición del mestizo ascendente en Bolivia. Esa singularidad se refleja nítidamente en su declarada adhesión a la unidad de la nación a la que busca afanosamente representar, hoy por hoy en la voz de la emergente clase política aymara²⁰.

Desde otro punto de vista, sin embargo, también corresponde observar este hecho como el resultado de la descomposición del mundo comunitario indígena y su segmentación, que reproduce la escala jerárquica que continúa sosteniéndose sobre la exclusión del mestizo-indio, más próximo al mundo agrario. Si esto es así, vale la pena poner énfasis en la presencia de este grupo social que estéticamente nos remonta a un sobrio, elegante y templado lenguaje sagrado o, para decir lo mismo, a la continuidad vital entre naturaleza y cultura (Medinaceli, 1968), resultado del vínculo materialista del ser humano con la tierra, como su “laboratorio natural”. Con esos recursos, se observará en él elementos simbólicos que “impulsan la vida ascensional y energética”, especialmente en el canto de las mujeres indígenas que, con ello, reproducen el ecosistema andino, mientras, al mismo tiempo, dan sentido a la fisonomía dulcificada de la danza de los Andes, testigo elocuente del “espíritu vibrátil”, pero no “bullanguero”, “épico” pero no “revoltoso” del indio (Medinaceli, 1968: 29; Arnold, 1995; Churata, en Vilches, 2008). Todo esto está plasmado en la música andina de viento y percusión, afirmación viva de la “prestancia indígena” que, complementada con el paisaje, adquiere en su “resonar profundo”, plena “cualidad étnica” y colectivista (Churata, en Vilches, 2008: 144;

20 “La nación es fuerza productiva”, decía Zavaleta. (1990a: 46).

Salazar M., 1984: 107-120). Del mismo modo, habría que considerar las expresiones del arte textil indígena, cuyo simbolismo espacial y ecológico, su capacidad de abstracción -como “paisaje esquemático”-, y su sobriedad en el color no han encontrado paralelo alguno (Gisbert y otras, 1992: 19; véase también Arnold y otros, 2008)²¹.

Dar cuenta de estos elementos distintivos tiene como objetivo discutir la supuesta homogeneidad del mundo indígena y, por lo tanto, los límites del *ethos* barroco. Pero también tiene como objetivo visualizar aquello que Gamaliel Churata llamó la “herencia clásica” (“nuestra Grecia”, diría José Martí), es decir, el sustento estético de nuestra especificidad nacional que encuentra aliento en la continuidad narrativa entre pasado y presente²².

Crítica al derecho cosmopolita

¿Particularismo jurídico?

Arribando a la propuesta del collage político, social y cultural, señalemos en primera instancia que las marginalidades autogestionarias a las que se refiere de Sousa Santos no pueden ser concebidas fuera de la exigencia epistemológica de la totalidad, desde la cual “se delimitan los campos de observación de la realidad, los cuales permiten reconocer la articulación en que los hechos asumen su significación política” (Zemelman, 1992: 50)²³. En consideración a ello, tal como lo plantea

21 Al decir todo esto, es inevitable evocar a Gabriel Martínez y Verónica Cereceda, según quienes “...son los indios los que deben ser capaces de mostrar sus cosas: decir a los demás, no en el sentido de hablar, sino en el de conmovir: que la gente de los pueblos y ciudades sienta que allí hay algo que los conmueve (...). Si no hacen esto, el proceso será sólo de mestizaje y de usurpación” (Gabriel Martínez y Verónica Cereceda, 1995). Churata señalaba algo parecido, al decir que “el indianismo nuestro debería concebirse en que el indio sea cada día más blanco en alguna de sus modalidades y en que el blanco viva cada vez más lo vernáculo” (Churata, en Vilches, 2008: 93).

22 Ello no quiere decir que, amputando el ineludible avance del mestizaje, nuestra pretensión sea trasladar mecánicamente la simbología del lenguaje sagrado al mundo urbano y al mundo político moderno, reponiendo su “arqueológica semblanza pretérita” (Churata, en Vilches, 2008: 125). Esa pretensión hay que dejarla al historicismo y al positivismo nacionalistas (Anderson, mencionado por Villena, 2003) o al “monstruoso contrasentido”, como decía José María Arguedas al señalar al indigenismo nostálgico y evocador del Perú. Nuestra intención, por el contrario, es observar la potencialidad estética y por eso pedagógica de ese legado, para que con él nuestra sociedad, que no puede deslindarse de la modernización, pueda hacerse más humana y menos depredadora.

23 “La totalidad es la articulación dinámica de los procesos reales caracterizada por sus dinamismos, ritmos temporales y despliegues espaciales, y esta articulación puede

Mariátegui, aquellas marginalidades o elementos distintivos (en nuestro caso de tipo indígena y comunitario), deben ser vistas como estructuras “petrificadas” y “colocadas” en los “cuerpos extraños” de la economía feudal y capitalista, complejos articulados de dominio espacial y temporal.

En este proceso, el trabajo comunitario-indígena fue utilizado por la hacienda, que fungió como un sistema de organización productiva basado en el colectivismo, pero para que el señor feudal hiciera suyos los réditos que antes se trasladaban al Estado incaico. En la actualidad, estas mismas comunidades se convirtieron en bolsones de mano de obra disponible y barata, pero, al mismo tiempo, en espacios tanto de subsistencia y solidaridad de sus miembros, como de individualismo y competencia febril, en pos de garantizar su reproducción en el contexto capitalista (Albó, 1974)²⁴. Como veremos luego, en un país de las características históricas como el nuestro, la forma más común para lograr esto es por vía de la política prebendal y clientelar y, por lo tanto, por la persistente reedición de lealtades espurias entre mestizos blancos y mestizos indios.

Pero vayamos más allá. En los planteamientos *collage* del derecho cosmopolita, se ha arraigado la idea de que las comunidades indígenas atesoran una justicia particular, que da continuidad a las lógicas ancestrales de control social y moral sobre el individuo. Sobre ello, habrá que decir que en el proceso en el que las particularidades comunitarias auto-referidas se ven paulatinamente instaladas en un campo de dominio y desigualdad general, esos atributos -los del control social- tienden a desplazarse hacia la preservación de la propiedad privada, pero en el contexto de amplia y profunda pobreza y deterioro ambiental en el mundo rural y, por ende, quiérase o no, de desestructuración comunitaria.

Esto fue deslindando, poco a poco, las relaciones cara a cara, por lo tanto las referencias morales que los sujetos tienen al convivir en sistemas de proximidad. Por eso, si bien la justicia comunitaria se despliega para regular las relaciones sociales, por lo tanto para dar cierto estado de coherencia y certidumbre a la comunidad, sobre la base de la

concretarse en diferentes recortes del desarrollo histórico”... “La totalidad no es sólo la oposición a una concepción atomista de la sociedad, sino que es la oposición a la reducción de la realidad en cualquier sistema” (Zemelman, 1992: 68 y 69).

²⁴ Durante el neoliberalismo, las comunidades fueron emuladas como “capital social”, en el momento en el que el Estado transfirió sus responsabilidades económico- productivas a la sociedad, a nombre de la revalorización de las costumbres.

continuidad de las costumbres²⁵, al mismo tiempo puede convertirse en un sistema de vigilancia que porta grados de anomia y crueldad colectiva cuando, en su proceso de descomposición, juzga a “extraños” y, sobre todo, cuando el fin es, en un contexto de absoluta precarización, el atento y cuidadoso resguardo de bienes materiales privados.

El soporte de la justicia comunitaria es, pues, la pobreza, la desestructuración social y la competencia entre comunidades, pero también un Estado materialmente imposibilitado de garantizar la ciudadanía de sus miembros, lo que da lugar a un espacio de libre interpretación -“vacancia ideológica”, diría Zavaleta- cuando, por ejemplo, se admite que, cuando es violentada, la sexualidad de las mujeres indígenas sea negociada, intercambiada y “honrada” por dinero o especies, en el marco de un régimen que las inferioriza y cosifica porque en la estructura jerárquica de la que diera cuenta Rivera, ellas son “más indias”, tanto para el mundo mestizo como para el mundo indígena (de la Cadena, 1992).

Como decía Marof, detrás de esta apreciación no hay una pretensión de valorar moralmente los hechos, sino un esfuerzo por ubicarlos en su relación con la totalidad²⁶. Eso mismo nos lleva a plantear, sin embargo, que tampoco existe una “moral indígena” esencial y prístina, como pretende el pensamiento mistificador. En ese sentido, si la versión del mestizaje como amalgama, tal como la construye de Sousa Santos, deja delado una argumentación clasista, en la versión del derecho cosmopolita ocurre lo mismo, pero en relación al modo cómo las particularidades nacionales han quedado instaladas en la totalidad capitalista.

En esa dirección, nuestra posición crítica frente a los argumentos del derecho cosmopolita es ineludible, en tanto advertimos que hacer de las relaciones “sempiternas” la fuente de una sociedad alternativa es una abdicación, pues induce a la resignación de los oprimidos a su marginalidad y postergación o, más bien, a construir una nueva sociedad sobre la base de la funcionalidad entre el *ghetto* y la dominación o, peor aún, a construirla bajo la creencia de que la confluencia barroca, esta vez como “collage”, se da entre comunidades que no sólo tienen un mismo peso, sino que incluso las más débiles tienen la capacidad para “devorar” a las otras y que, por lo tanto, este hecho sólo requiere

25 Cosa que todo régimen civilizacional hace, como bien señaló Norbert Elías (1998).

26 “Los pueblos míseros no pueden ser morales” (Marof, 1961: 49).

de reconocimiento jurídico²⁷. De ser esto último cierto, no habría lugar ni motivo para las luchas por la transformación social, a no ser, claro, que éstas se planteen estrictamente en el marco de un tedioso debate normativo y legalista²⁸.

Diferencia y “grotesco social”

El nuevo gamonalismo

Ahora bien, si con el fracaso del nacionalismo revolucionario cesó la posibilidad de la unificación nacional por vía de la noción abstracta de lo mestizo, con el fracaso de los proyectos emancipatorios “realmente existentes” cesó la posibilidad de pensar la igualdad y la liberación sin poner en duda el marco de regulación general de la racionalidad moderna. Por eso, como señala Boaventura de Sousa Santos, reinventar la sociedad supone, hoy, traer a cuenta las múltiples caras de la opresión y las formas de resistencia y lucha que necesariamente aquellas invocan. Planteado así, pareciera que no es suficiente apelar a la imagen metafórica de “Ariel” para dar cuenta, como de Sousa Santos lo hace, de las disyuntivas en las que se halla el intelectual en América Latina, en tanto esas opciones, a nuestro entender, no se den en el marco de la crítica a la razón indolente.

Siguiendo esa ruta, el acápite de cierre de “El Siglo Americano de Nuestra América” nos lleva inevitablemente a recoger, bajo un nuevo formato, los aspectos que para el caso boliviano se han señalado en los anteriores puntos. En cuanto a ello, mantenemos nuestra convicción respecto a la trama mestizo blanco/mestizo indio y la tesis de Silvia Rivera respecto a la vigencia de estratos sociales modelados a partir de su capacidad o no de apropiación de los medios de poder. Sin embargo, situamos a la misma en las formas de opresión que trajo consigo el sistema de regulación política de los proyectos emancipatorios que, si a nivel universal se tradujo en la estructura vertical del partido, en el caso boliviano se amparó en la estructura vertical del sindicato, historia que se remonta, justamente, a los procesos políticos del nacionalismo

27 Sin negar, por cierto, la capacidad que tienen las culturas para influenciarse entre sí.

28 Siguiendo el curso de esa reflexión, mientras para de Sousa Santos la debilidad del centro es una virtud “excéntrica”, para nosotros es el problema nodal de un drama histórico irresuelto.

revolucionario, en cuyo marco la relación mestizo blanco/mestizo indio se fue dilucidando a partir del dominio o no de las variables de actuación pública estatal y para-estatal, incluyendo entre ellas las capacidades deliberativas de la política, a cuyo influjo se moviliza la relación Estado-sociedad.

Esto dio paso, en el mundo popular, al desprecio de la clase obrera hacia los campesino-indígenas, como masa “pre-contractual”. En un caso, se validaba el centralismo que adquirió la economía minera para encauzar el programa nacionalista, hecho suyo por las estructuras orgánicas obreras a nombre de la explotación “justa” del “Estado-patrón” (Rivera, 1984: 88). En el otro, se la concebía como una rémora pre-estatal a la que había que integrar por el derecho y la política, dada la imposibilidad de hacerlo por la economía, carente de estructuras para ampliar la frontera productiva urbana.

Ahora bien, la integración unilateralmente política y jurídica que ofreció el nacionalismo a los campesino-indígenas devino inevitablemente en prácticas de extorsión clientelista y prebendal, activadas por su organización sindical que si en algún momento medió para representar sus demandas frente al Estado, en el siguiente lo hizo para que fueran instrumentalizados por éste a nombre de la nación o, en su defecto, para resolver los conflictos entre caudillos del MNR, a veces a través del reavivamiento de las fricciones interétnicas subsistentes, funcionales a los nuevos intereses políticos (Rivera, 1984). Fue en ese tránsito que se produjo la sustitución del gamonalismo económico por el gamonalismo político, condenando al indio a la postración y marginación social, política y cultural, a través de nuevas mediaciones para-estatales y verticalistas. Leyendo a Marof, uno no puede observar en ello, sino, un nuevo frente de fractura mestizo/blanco-mestizo/indio, nítidamente expuesta por el retrato que hiciera de los quehaceres políticos de esa época, donde tuvieron cabida

“nacionalistas de nuevo cuño, los cuales han transformado la mente del indio y dicen que lo han “politizado” por el hecho de que lo transportan en camiones a desfiles inocuos y manifestaciones ruidosas, con el objeto de que defienda a la “nueva clase”, en lugar de darles la religión del trabajo” (Marof, 1961: 69).

Pero, a más de ello, el blanqueamiento en la trama jerárquica mestiza también estuvo señalado por la presencia de un nuevo cacicazgo en el movimiento campesino, bajo el dominio ejercido por indígenas ascendentes cuyo azote sobre los de más abajo era, según Churata, “más impiadoso que el azote del gamonalismo clásico” captado ferozmente en la presencia del indio que, convertido en autoridad, reditúa la violencia colonial sobre sus propios “hermanos de raza y de infortunio” bajo la forma gráfica y terrible del “indio [que] pateo a indio” (Churata, en Vilches, 2008: 75, 113 y 191). Si la crítica de la razón indolente no se afinca a cuestionar esta trama de opresión, ¿en qué podría hacerlo?

El grotesco social

Ahora bien, estos procesos no muestran, sino, la otra cara del *ethos* barroco que, según Javier Sanjinés, no sólo escenifica la subversión de la diversidad, sino también su administración y organización por parte de las elites políticas e intelectuales, desde cuya racionalidad suelen operar prácticas e ideologemas sobre la relación entre pasado y presente, al amparo del “grotesco social”, es decir de aquella “categoría límite” que se produce entre el monólogo vertical de la estatalidad y la intersubjetividad dialógica de la sociedad civil (Sanjinés, 1992).

Bajo ese concepto es posible situar los modos cómo universalmente se ha gobernado sobre la diferencia, incluyendo entre ellos el abanico de experiencias deshumanizadoras e indolentes que trajeron consigo el nazismo alemán, el socialismo soviético, la revolución cultural china, etc. etc. e incluso, no muy lejos nuestro, luchas populares invocada por el milenarismo que terminaron victimando a miles de campesinos en nombre de su emancipación.

Sin embargo, ahora importa destacar las derivaciones conservadoras del nacionalismo de 1952 en Bolivia, cuyo límite histórico derivó en la agudización de la contradicción entre economía y política, en un caso articulando demandas de los trabajadores mineros como sujetos productivos y, en el otro, satisfactores de carácter eminentemente simbólico, alentados por el “monólogo estatal” del autoritarismo militar que encontró cobijo en una nueva forma dominio y administración de la diversidad, a partir de una nueva razón metonímica que, según de Sousa Santos, está “obcecada por la idea de totalidad bajo la forma de orden” y, además, al amparo

de dicotomías simplificadas y lineales (de Sousa Santos, 2008: 85-86). A partir de ello, el nacionalismo militar post 1964 profundizó el esquema de instrumentalización indígena para justificar su oposición al socialismo “foráneo”, emergente en el seno de la clase obrera, cuya demanda principal giraba alrededor de la producción y el trabajo y, como consecuencia de ello, hacia el principio de la independencia de clase respecto a la hegemonía del NR (nacionalismo revolucionario) que funcionó excluyendo y acallando otros discursos y actores y condenando toda forma de disidencia política a nombre de la nación (Antezana, 1983).

Animado por la necesidad de resolver las contradicciones sociales que comenzaban a cobrar cuerpo, se moldeó el llamado Pacto Militar-Campesino conducido por las rutas disciplinarias de la persecución política y el autoritarismo, bajo un sistema de mediación compuesta por caudillos mestizos e indígenas, unos invocando el poder del ejército y de la soberanía estatal, los otros el del sindicato agrario y de la especificidad localista y, ambos, la legitimidad de su representación como “garantes” de la nación. De ese modo se abrieron las compuertas para exponer, con toda su ferocidad, la contradicción entre ejército y clase obrera que es el modo más extremo en el que se ha dilucidado la fragilidad del desarrollo capitalista en Bolivia. La fuente de legitimación fue la “reserva cuantitativa” que representaba el campesinado-indígena, controlado por los nuevos caudillos nacionalistas, primero civiles del MNR, luego militares (Antezana, 1983: 81)²⁹. Se reiteró, así, una forma de “hurgar” en lo indio, para confrontarlos con los mineros y, así, reiterar la dominación colonial apuntalada por la expropiación de la humanidad de los más débiles, que, según de Sousa Santos es el fondo más determinante de la “razón indolente” (de Sousa, 2006: 21).

Por eso, si desde abajo la diversidad es celebratoria y potencialmente transformadora, desde arriba puede ser destructiva y retrógrada, especialmente cuando se antepone a ella el principio racionalista de que el fin justifica los medios. Es con ese tono que la filosofía romanticista alemana del siglo XIX fue recogida por el fascismo, invocando la liquidación de la voluntad creadora, a nombre de colectividades esenciales que ejercitan su poder por vía de la fuerza y la imposición. Es con ese mismo tono que las dictaduras militares

29 Fue en ese periodo que se produjo la despolitización de la estética, que empobreció el arte folklórico y popular de los años 70. Sobre la politización de la estética y la estetización de la política véase la obra de Javier Sanjinés.

en el país hablaron a nombre de la soberanía nacional sobreponiendo el cálculo racionalista y la deshumanización de la política, por vía del Pacto Militar-Campesino.

Con estos argumentos, queda claro que el mundo campesino-indígena no es indemne a las tentaciones irracionales del poder, por lo tanto que no existe -esencialmente- un modo indígena de hacer política. Admitir esa idea implicaría naturalizar dispositivos que son sociales y, peor aún, suponer que los indígenas no son sujetos políticos, es decir, están ausentes de la pugna histórica por los intereses materiales a los que nos ha condicionado la desigualdad capitalista³⁰.

¿De que lado estás, Ariel?

Citando a Walter Benjamín, Boaventura de Sousa Santos sugiere la necesidad de observar pasado “de modo utilizable”, para que se convierta en “razón anticipada de nuestro inconformismo” y para construir en base a él “interrogantes poderosos” de la lucha contra hegemónica (de Sousa Santos, 2008: 157 y 175). Sin embargo, mientras él se sitúa en la época del independentismo americano, o en la antesala de la colonización, nosotros preferimos hacerlo en otro momento energético: el que desencadenó la constitución del katarismo como corriente refundacional del pensamiento político boliviano y de la democratización en el país, a finales de los años 70. Dos cosas hay que reafirmar al respecto: la primera, que ese fue el modo que encontró el movimiento campesino-indígena para expresar su inconformismo con el modelo nacionalista, lo que lo condujo a la ruptura de sus lazos prebendales y clientelares articulados por el MNR. La segunda, que gracias al pensamiento que trajo consigo, el katarismo le planteó al país un nuevo modo de auto-conocimiento emancipatorio, llevándonos a la veta profunda e irresuelta del colonialismo interno: en ese sentido, los excluidos también mostraron la incapacidad del nacionalismo para resolver sus demandas históricas y, como puede desprenderse de ello, para afrontar el problema nacional que abate históricamente al país³¹.

30 Volvamos a Marof quien dijo que el nacionalismo de 1952 había convertido al indio “de golpe y porrazo” “en un mestizo más” y “lo ha envenenado con la politiquilla menuda” para convertirlo “en inepto y holgazán” (Marof, 1961: 69).

31 Cuyo conocimiento y complejización fue contribución de la nueva generación de historiadores bolivianos que concurrió al debate político a partir de los años 80.

Ahora bien, consideramos que, a pesar de que estos aspectos se plantearon “discutiendo como raza lo que en realidad piensan como clase” (Zavaleta, 1988: 86), la vigencia del katarismo es indiscutible, sólo que hoy ésta se está dando, paradójicamente, en un proceso de estatalización de su estructura orgánica y, para peor, al modo del nacionalismo indolente. Esta dinámica suma a ello una novedad, que viene de otra promesa iluminista de occidente: el supuesto de que es posible rehabilitar a la sociedad a través del derecho, enmarcada en una estricta retórica legalista, éticamente ajena a los quehaceres cotidianos en los que se debaten los de más abajo, en su lucha sin tregua contra la exclusión y la pobreza. Visto así, es como si el pueblo boliviano, después de haber cumplido un ciclo histórico de resistencia y oposición al neoliberalismo, hubiera hecho un largo pero circular recorrido, poniendo nuevamente sobre el tablero la fuerza cuantitativa del mundo campesino-indígena, pero, otra vez, para que sea absorbida por esa “constante” que es el sistema ideológico del NR (Antezana, en Soto y Villena, 2006), incapaz de plantearle al país su dignificación laboral, aquella que, justamente, le dio vigencia a la extraordinaria cultura pre-hispánica sustentada en la ética del trabajo y la ley del esfuerzo, fundamentos sociológicos de la “prestancia” indígena y de la “herencia clásica”, a la que ya nos referimos como sinónimo de los pueblos del “bien obrar”.

Por todo ello, no es difícil prever el extravío del proceso emancipatorio en Bolivia, a no ser que se produzca un replanteamiento decidido de la relación Estado/Sociedad, por lo tanto, la independencia política de los excluidos y, con ello, la renovación democrática y pluralista de sus demandas históricas, como lo hiciera el katarismo en el momento más lúcido del movimiento campesino indígena. Entonces tendrá sentido preguntarnos: “¿de qué lado estás Ariel?”.

Bibliografía

- AGUILUZ, Maya (compiladora) 2009. *Encrucijadas estético-políticas en los Andes*. CIDES-UNAM, Plural, La Paz, Bolivia.
- ANTEZANA, Luis H. 1983. "Sistema y procesos ideológicos en Bolivia (1935-1979)", en René Zavaleta (compilador) *Bolivia, hoy*. Siglo XXI, México D.F.
- ALBO, Xavier 1977. "La paradoja aymara: solidaridad y faccionalismo". *Revista de Estudios Andinos*, No. 11, La Paz, Bolivia.
- AQUÉZOLO CASTRO, Manuel (recopilador) 1987. *La polémica del indigenismo*. Mosca Azul, Lima, Perú.
- ARGUEDAS, José María, 1987. *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Siglo XXI, 4ª edición, México D.F.
- ARNOLD, Denise, 1995. "Las canciones a los animales por las mujeres de Qaqachaka, Bolivia: una taxonomía preliminar", en *Memorias, Jornadas Andinas de Literatura Latino Americana*. Plural y Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia.
- ARNOLD, Denise, YAPITA, Juan de Dios y ESPEJO, Elvira, 2008. *Hilos sueltos: los Andes desde el textil*. Plural/ILCA, 2ª edición, La Paz, Bolivia.
- BAJARLÍA, Juan Jacobo, 1950. *Notas sobre el barroco*. Santiago Rueda, Buenos Aires, Argentina.

- BAPTISTA, Mariano, 1984. *Atrevámonos a ser bolivianos. Vida y epistolario de Carlos Medinaceli*. Los Amigos del Libro, Segunda Edición, La Paz, Bolivia.
1977. *Salvemos a Bolivia de la escuela*. Los Amigos del Libro, 4ª edición, La Paz, Bolivia.
- BARRAGAN, Rossana, 1992. "Identidades indias y mestizas: una intervención al debate", en *Autodeterminación*. No. 10, octubre. La Paz, Bolivia.
- CHURATA, Gamaliel, 1927. "El gamonal", en: *Amauta* No. 5. (Edición en facsímile). Amauta, S.A. Lima, Perú.
- DE LA CADENA, Marisol, 1991. "Las mujeres son más indias: etnicidad y género en una comunidad del Cusco". En: *REVISTA ANDINA*, Centro Bartolomé de Las Casas, Cusco.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura, 2008. *Pensar desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. CLACSO/CIDES. Plural, La Paz, Bolivia.
2006. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social* (Encuentros en Buenos Aires). CLACSO, Buenos Aires, Argentina.
2003. *La caída del Angelus Novus. Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*. ILSA y Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.
- ECHEVERRIA, Bolívar, 2006. *Vuelta de siglo*. Biblioteca Era, México D.F.
- ELÍAS, Norbert, 1989. *El proceso de la civilización*. Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- GISBERT, Teresa, ARZE, Silvia y CAJÍAS, Martha, 1992. *Arte textil y mundo andino*. MUSEF, Embajada de Francia en Bolivia, Plural, T.E.A. S.A., Buenos Aires, Argentina.
- HOBBSAWM Eric, 2000. "Etnicidad y nacionalismo en Europa Hoy", en: Álvaro Fernández Bravo (compilador), *La invención de la Nación, lecturas de la identidad de Herder a Homi Baba*. Manantial, Buenos Aires.
- LARSON, Brooke, 2002. *Indígenas, elites y Estado en la formación de las repúblicas andinas*. Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto de Estudios Peruanos (IEP). Lima, Perú.

- HARRIS, Olivia, LARSON, Brooke y TANDETER, Enrique (compiladores), 1987. *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI a XX*. CERES, Cochabamba, Bolivia.
- LAUER, Mirko, 1982. "Crítica de la ideología populista del indigenismo", en *Crítica de la Artesanía. Plástica y sociedad en los Andes Peruanos*. DESCO, Lima.
- MARIÁTEGUI, José Carlos , 1943. *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad peruana*. Amauta. Lima, Perú.
- MAROF, Tristan, 1932. *La tragedia del altiplano*. Claridad, Buenos Aires, Argentina.
1961. *Ensayos y Crítica. Revoluciones bolivianas, Guerras internacionales y Escritores*. Juventud, La Paz, Bolivia.
- MARTÍ, José, 2000. (1891) *Nuestra América*. Centro de Estudios Martianos, La Habana, Cuba.
- MARTÍNEZ, Gabriel y CERECEDA, Verónica, 1995. Entrevista a Gabriel Martínez y Verónica Cereceda, en: Tonto del Pueblo, Revista de Artes Escénicas No. 0. Teatro de los Andes, La Paz, Bolivia.
- MEDINACELI, Carlos, 1968. (1941) *La educación del gusto estético*. Cooperativa del Libro, Murillo, La Paz, Bolivia.
1969. (1938) *Estudios Críticos*. Los Amigos del Libro. Segunda edición. La Paz, Bolivia.
1975. *La reivindicación de la cultura americana*. Los Amigos del Libro. La Paz-Cochabamba, Bolivia.
1975. (1947), *La Chaskañawi*. Los Amigos del Libro. Oruro, Bolivia.
- PÉREZ, Elizardo, 1934. "Mensaje de la Escuela de Warisata en el Día de las Américas". La Paz, Bolivia.
- POCATERRA, José, 1990. *Vidas oscuras*. Monte Ávila, Caracas, Venezuela.
- RIBEIRO, Darcy, 1984, "La civilización emergente", en Nueva Sociedad. No. 73 (julio-agosto). Caracas, Venezuela.

- RIVERA, SILVIA, 1984. *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua 1900- 1980*. HISBOL/CSUTCB, La Paz, Bolivia.
1996. “En defensa de mi hipótesis sobre el mestizaje colonial andino”, en: MUSEF, *Mestizaje: ilusiones y realidades*. Serie Seminarios sobre la realidad social boliviana. MUSEF, La Paz, Bolivia.
2005. “El mito de la pertenencia de Bolivia al “mundo occidental”. Réquiem para un nacionalismo”, en Temas Sociales, Revista de Sociología No. 24. Colegio de Sociólogos de Bolivia/Instituto de Investigaciones Sociológicas “Mauricio Lefebvre”. La Paz, Bolivia.
- ROMERO PITTARI, Salvador, 1998. *Las Claudinas, libros y sensibilidades a principios de siglo en Bolivia*. Caraspas, Serie Investigaciones Sociales. La Paz, Bolivia.
- ROUSSEAU, Juan Jacobo, s.f. (1750) “Discurso sobre si el restablecimiento de las artes ha contribuido al mejoramiento de las costumbres”. Tor, Buenos Aires, Argentina.
- SALAZAR M., Carlos, 1984. (1969) “Crónica sentida del sicuri de Italaque”, en ¡Warisata mía!, Amerindia, La Paz, Bolivia.
- SANJINÉS, Javier, 1992. *Literatura contemporánea y grotesco social en Bolivia*. Fundación BHN/ILDIS. La Paz, Bolivia.
1998. “Modelos estéticos de cultura nacional”. En: Tinkazos, Revista boliviana de Ciencias Sociales No. 2. Diciembre. PIEB. La Paz, Bolivia.
2005. *El espejismo del mestizaje*. IFEA, EMBAJADA DE FRANCIA Y PIEB. La Paz, Bolivia.
- SOTO, Gustavo y VILLENA, Sergio, 2006. “Veintisiete años después, el NR todavía”. Entrevista a Luis H. Antezana, en Decursos. Revista de Ciencias Sociales. CESU-UMSA, Cochabamba, Bolivia.
- TAMAYO, Franz, 1975. (1910) *Creación de la Pedagogía Nacional*. Biblioteca del Sesquicentenario de la República. La Paz, Bolivia.
- VALLEJO, César, 1930. “Autopsia del Superrealismo”, en: Amauta, No. 30, abril-mayo. (Edición en facsímile). Amauta, S.A. Lima, Perú.

- VILCHES, Arturo, 2008. *Arturo Peralta, travesía de un itinerante*. América Nuestra – Rumi Maki. México D.F..
- VILLENA, Sergio, 2003. “Walter Benjamín o la historia a contrapelo”, en *Revista de Ciencias Sociales*. Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica.
- WIEVIORKA, Michel, 2002. *El Racismo, una introducción*. PLURAL, La Paz, Bolivia.
- WÖLFFLIN, Enrique, 1924. *Conceptos fundamentales en la Historia del Arte*, CALPE, Madrid, España.
- ZAVALETA, René, 1988. (1974) “El proletariado minero en Bolivia”, en *Clases sociales y conocimiento*. Los Amigos del Libro, La Paz, Bolivia.
- 1990a. (1981) “Notas sobre la cuestión nacional en América Latina”, en *El Estado en América Latina*. Los Amigos del Libro, La Paz, Bolivia.
- 1990b. “Problemas de la cultura, la clase obrera y los intelectuales”, en *El Estado en América Latina*. Los Amigos del Libro, La Paz, Bolivia.
1995. *La caída del MNR y la conjura de noviembre*. Los Amigos del Libro, La Paz, Bolivia.
- ZEMELMAN, Hugo, 1998. *De la historia a la política. La experiencia de América Latina. Biblioteca Andina: actualidad y perspectivas*. Siglo XXI, Universidad de las Naciones Unidas, México D.F.
1992. *Los horizontes de la razón. I. Dialéctica y apropiación del presente*. Anthropos/El Colegio de México. México D.F.