

El mestizaje en vilo: una propuesta alternativa

Javier Sanjinés C.

El tema que suscita el presente trabajo tiene por objeto estudiar las políticas culturales en Bolivia desde principios del siglo XX. A grandes rasgos, mi análisis se divide en dos conjuntos de procesos: el surgimiento y consolidación de las estrategias discursivas de las élites a lo largo de todo el siglo pasado, para luego pasar al desafío y a la reformulación de estas estrategias desde los movimientos sociales del presente.

Como bien señala Charles Hale, en un estudio relativamente reciente (Hale, 2004), el término *cultural politics* se ha vuelto de uso común en las ciencias sociales, lo que también indica que sus significados varían de un autor a otro. En este trabajo, le doy al término el enfoque de las interacciones políticas entre actores o instituciones dominantes y grupos culturalmente marginados. Insisto, sin embargo, en que la lucha en el ámbito de la formación discursiva se da en y a través de prácticas políticas específicas, siendo incomprendible fuera de los contextos locales que la generan. De acuerdo con ello, la premisa central del trabajo es que el proceso de formación nacional se dio en un marco específico: el del mestizaje, o, lo que, siguiendo a Hale, también podría deno-

minarse “nacionalismo mestizo”(Hale, 2004, p. 22). Al estudiar este acontecimiento, me ubico, sin embargo, explícita y conscientemente en una posición crítica que, sin desconocer la fuerza y la importancia del mestizaje cultural, se posiciona fuera del marco interpretativo del mestizaje como discurso del poder.

A continuación, presento dos propuestas de análisis que se hallan en tensión con las interpretaciones establecidas sobre el proceso discursivo del mestizaje en Bolivia. Primero, argumento que la “diferencia” cultural de los sectores dominados juega un papel importante en el proceso de construcción nacional, hecho que no es comúnmente reconocido por el discurso del poder. En segundo lugar, y relacionado con lo anterior, afirmo también que es imprescindible poner, en el lugar del concepto homogenizador del ciudadano-sujeto mestizo, y en el lugar de los multiculturalismos despolitizados, la noción de “conflicto cultural” (Grüner, 2005) que dé cuenta de la incomodidad que el mestizaje, como discurso del poder, genera en la comprensión de nuestra historia y de nuestra cultura. En este propósito, el de nación es un concepto del que no podemos desembarazarnos tan fácilmente.

Aunque la categoría de nación pertenece a la lógica de las “comunidades imaginadas” de las que habla Benedict Anderson (1983), hace falta contrarrestar esta manera de concebir la nación con otro ejercicio de imaginación teórica que permita sortear la trampa de esta ideología “globalizadora” que, como veremos más tarde, confunde las causas con los efectos, en su intento de barrer de la escena la reali-

dad de una honda desigualdad entre las sociedades que están interrelacionadas en el sistema-mundo (Wallerstein, 1979), pero que lo están “diferencialmente”, con sus particularidades concretas de opresores y de oprimidos. No hay duda de que reflexionar sobre el “conflicto cultural” puede llevarnos a trincheras fundamentalistas peligrosas. Sin embargo, este peligro no podrá persuadirnos de que hoy es necesario, en aras de la armonía, abandonar las “armas de la crítica”. Tampoco podrá lograr que ancleemos nuestro razonamiento en teorías de “pensamiento débil”, como el de la “hibridez”, o cualquier otro que promueva la “desterritorialización”. Necesitamos, más que nunca, un pensamiento crítico que cuestione la supuesta globalización con el derecho a la autodeterminación local, en el marco de una sociedad que borre los privilegios especiales. Estar contra los fundamentalismos es una cosa. Otra, muy distinta, es que se nos quiera hacer pensar sin fundamentos (Grüner, 2005, p. 224-5).

1. Herencias del eurocentrismo

En Bolivia, a comienzos del siglo XX, y siguiendo la clara dicotomía entre civilización y barbarie, las élites hicieron suyas el “sueño liberal” del progreso hacia la modernidad; de igual modo, el ideal de progreso puso énfasis en el individuo como portador de derechos políticos, y encaminó nuestra sociedad, atrasada en lo económico, hacia la obtención de una prosperidad futura, medida por el tiempo secularizado que le impedía a la plebe inculta el derecho a vivir

en el mismo tiempo histórico en que se desenvolvía la ciudadanía ilustrada (Fabian, 2002). Sin embargo, y a pesar de este común “sueño”, los liberales tuvieron desacuerdos. Bradford Burns afirma que, en América Latina, dichos desacuerdos dieron lugar a dos proyectos eurocéntricos marcadamente opuestos: uno, volcado al exterior, que favorecía la modernización anglo-francesa; el otro, orientado hacia la cultura local, que tenía un sesgo vitalista endógeno, aprendido de ese romanticismo alemán que le dio primacía al nacionalismo étnico (Burns, 1979).

Como ocurrió con gran parte del pensamiento liberal latinoamericano, la intelectualidad boliviana concibió sus ideologías sobre raza y nación echando mano de teorías europeas en boga que, luego, combinó con conocimientos surgidos de la observación empírica de las culturas locales. Así, el discurso mestizo sobre lo indígena, fundamentalmente el de Franz Tamayo ([1910] 1975), se apartó del discurso liberal de cuño positivista para construir un pensamiento racial que fundía la energía vital de la raza indígena con la fuerza terlúrica del medio ambiente. Me interesa aquí enfatizar que el discurso mestizo sobre el indio generó sentimientos raciales ambivalentes de fascinación —*fascinare* quiere decir fijar la mirada, característica ocular céntrica de este discurso— por lo indígena, al propio tiempo en que también mostró su repulsión por el “exceso social”, es decir, por el desborde racial que la conciencia criollo-mestiza no pudiese racionalizar ni mantener bajo estricto control.

Esta situación del indígena, de condescendiente inferioridad, marcó toda la ensayística fundacional de principios

del siglo XX, a pesar de las claras diferencias existentes entre los escritos de Tamayo y los de Alcides Arguedas ([1909] 1937). Si, para el primero, el indio era un ser enérgico y vital, pero duro de entender, para el segundo el indio era un ser triste y abyecto. Para ambos letrados, forjadores del imaginario nacional, el temor al “exceso social” reveló la denigración elitista de las masas. En tal sentido, el “exceso social” se entendía como un desborde del significado. Por ello, no fue ni circunstancial ni gratuito que Alcides Arguedas se impregnara de las ideas de Gustave le Bon ([1895] 1995), quien se aferraba a la creencia de que la lengua, el instrumento de dominación de las élites, debía serle negada a la plebe, a fin de que ésta no la ejercitase equivocadamente con el empleo irracional de su mente bárbara. En contra de Saussure, quien descubrió que en el lenguaje no hay términos positivos, sino diferencias, Le Bon, a quien Arguedas siguió por intermedio de los escritos de Octavio Bunge, asoció la plebe con la perversión del “verdadero significado” de las palabras, que, al dejar la cadena de asociaciones lógicas, tornaba la comunicación en algo incomprensible. Así, las masas indígenas no razonaban o razonaban erróneamente —era comúnmente aceptado que el indio y el cholo coincidían con el dicho “yerra y acertarás”—, de tal modo que lo inconexo, lo que para Le Bon era el amontonamiento de connotaciones puramente asociativas, sirvió al letrado boliviano para diferenciar lo culto —el proceso de argumentación lógica— de la incultura indígena, cuyo *modus operandi* era el reverso negativo de la racional-

dad. De ahí que la plebe indígena, exceso social que debía ser controlado, se acercaba a lo patológico. Sin consistencia propia, sujeta a las más bajas pulsiones instintivas, la masa se asemejaba a los interdictos, a quienes se les negaba la capacidad de ejercitar el derecho a la tierra y a la lengua, temas que conviene tener en mente porque sobre ellos volveré más tarde.

2. Mestizaje en la época revolucionaria

La etapa “estetizadora de lo político” que, bajo el influjo del pensamiento de Tamayo, construyó la “mística de la tierra”, tan bien observada por Guillermo Francovich (1956), cedió luego, en las décadas de 1930 y de 1940, ante una nueva visión de lo social –la llamo “etapa politizadora de lo estético”– que, siguiendo los pensamientos de los peruanos Víctor Raúl Haya de la Torre y José Carlos Mariátegui, inauguró el proyecto nacional-popular. En Bolivia, el impacto de las ideas revolucionarias gestadas en el Perú tuvo su repercusión en los ensayos nacionalistas y revolucionarios de figuras tales como Gustavo Navarro ([1926] 1935), mejor conocido bajo el seudónimo de Tristán Marof, y de Carlos Montenegro ([1943] 1994), ideólogo del nacionalismo revolucionario.

Gestor intelectual de la Revolución de 1952, junto con su cuñado Augusto Céspedes, Montenegro fue importante para el proceso “politizador de lo estético” porque superó la mirada de la oligarquía liberal que, con el “aura” distante de

su “monumentalismo espiritualista”, mantenía apartada a la plebe. En efecto, Montenegro fue uno de los primeros en transformar el concepto de plebe, de aproximar la masa al concepto de “pueblo”, y de superar, de este modo, la mirada peyorativa de la multitud como exceso. En este sentido, “pueblo” fue, en la pluma de Montenegro, la comunidad de individuos unidos mentalmente en la construcción de un proyecto común. Dicho proyecto fue el estado nacionalista que creó su frontera interna apartando la “nación” de la “anti-nación” oligárquico-liberal. A continuación, revisaré brevemente algunas de las características de este proyecto estatal que son relevantes al tema que aquí toca explorar.

A partir de 1952, el ‘nacionalismo revolucionario’, nombre bajo el cual se construyó el populismo en Bolivia, ocupó el “centro” del poder estatal y se volvió, como ha visto Luis H. Antezana, una de las condiciones orgánicas del ejercicio del poder (Antezana, 1983). Ahora bien, este eje “nacionalista revolucionario” osciló, como un puente tendido entre dos extremos, entre la “nación” y la “revolución”. Si la presión de fuertes demandas populares le dieron a la Revolución su contenido popular, esta inclinación “nacional-popular” viró luego a la derecha. De este modo, el populismo boliviano se dio en un espacio de fluctuaciones y de transformaciones en el cual las demandas populares fueron absorbidas por el Estado. Y esta dimensión estatal, corporativista, conectó con la dimensión ideológica del grupo culturalmente dominante —el sector mestizo— que controló los derechos de los otros grupos étnicos, a los cuales tuvo bajo su tutela.

Al dominar el campo ideológico durante más de tres décadas, el “nacionalismo revolucionario” respondió a la concentración real del poder en el sector mestizo dominante. De ahí que podamos hablar de un “nacionalismo mestizo”, en el sentido que Charles Hale da a la presencia en América Latina de un sujeto político homogéneo, inbuido con los derechos de ciudadanía, y encargado de seguir el camino del desarrollo social que traerá los frutos de la modernidad. Sin embargo, las metas trazadas por la élite mestiza permanecieron durante décadas en la agenda histórica, tornándose problemático su carácter burgués. Así, no habiendo podido construir un proyecto nacional sólido, las demandas democráticas no satisfechas se fueron transformando paulatinamente en demandas populares. De este modo, la realidad heterogénea, a la que veremos luego, entró en escena y operó desde el actuar de aquellos “pueblos sin historia” que vivían alejados del sentido pleno de la modernidad.

3. Eclipse del mestizaje oficial

Se puede hablar de tres factores que están relacionados con la dinámica de los movimientos sociales y con el eclipse del mestizaje oficial: el primero, ligado a la aparición de un poderoso movimiento indígena; el segundo, relacionado con la “relocalización” del movimiento obrero, y el tercero, conectado con la lucha en contra de la privatización neoliberal de los recursos naturales básicos, y con la creciente acumulación de demandas sociales.

Ligado previamente al Estado nacionalista de 1952, y sujeto después al Pacto Militar-Campesino impuesto por la dictadura en la década de los años sesenta, el movimiento indígena generó, en la década de 1970, dos corrientes políticas críticas: el Katarismo y el Indianismo. Al postular la complementariedad de la conciencia de clase marxista con la conciencia étnica aymara, el Katarismo buscó una revolución más integradora que la producida en 1952. Por ello, y a pesar de su postura política radical, el Katarismo estuvo predispuesto a combatir el sistema desde “adentro”, estableciendo, como en los hechos así lo hizo, alianzas estratégicas con el sector obrero.

A diferencia del Katarismo, el Indianismo, más allegado al tema de la descolonización, se propuso combatir el sistema político desde “afuera”. Al poner un menor énfasis en la alianzas con otros sectores sociales, incluyendo los partidos políticos de las clases medias progresistas, el Indianismo hizo prevalecer la memoria de las insurrecciones indígenas por sobre la memoria del sometimiento a la Revolución mestiza de 1952 (Hylton y Thomson, 2005, p. 46).

Con el neoliberalismo triunfante, el segundo factor explicativo de la dinámica de los nuevos movimientos sociales fue la “relocalización” del movimiento obrero. Implantada en 1985, la nueva política económica liberal, marcada por el rol protagónico del empresariado privado en el desarrollo, y por el papel rector del mercado en la asignación de recursos, olvidó peligrosamente el clamor de los sectores más necesitados de la sociedad. De ahí que la falta de legitimación so-

cial del sistema también ahondó la crisis de motivación socio-cultural. Si, por un lado, la presencia del neoliberalismo permitió comprender los errores en los que había incurrido el capitalismo de Estado que le antecedió, no por ello el neoliberalismo logró generar una visión alternativa, capacitada para interpelar coherentemente el todo social.

El tercer aspecto, fundamental para el análisis de la posible rearticulación de la cultura desde los movimientos sociales del presente, es la dinámica de las demandas sociales. Se ha podido observar, de la breve referencia hecha a la etapa neoliberal, que la presencia de un Estado privatizador, achicado y debilitado, permite ahondar en el análisis de las razones por las cuales el tema de las demandas sociales tuvo tanta importancia.

El aparato gubernamental neoliberal debió enfrentar una creciente acumulación de demandas que no pudo satisfacer “diferencialmente” (Laclau, 2005), hecho que dio lugar al apartamiento crítico de la población. Se creó, pues, una verdadera cadena de demandas insatisfechas que no eran exclusivamente económicas y salariales, sino que también respondían a la necesidad de satisfacer demandas étnicas y raciales que no se habían resuelto satisfactoriamente en la etapa corporativista de la Revolución nacional. De este modo, si el “nacionalismo mestizo” no era ya suficientemente representativo durante el período “neoliberal”, debía ser compensado con nuevas propuestas multiculturalistas. ¿Qué implica este cambio de retórica del mestizaje al multiculturalismo?

Lamentablemente, debo ser algo breve en este punto. Simplemente diré que existe una sorprendente ambivalencia en el mestizaje como discurso oficial nacionalista que acepta la diversidad cultural, pero que luego la relega al olvido, como ruina que pertenece al pasado. Hay en esta “ideología inclusiva de la exclusión” —el término es de Ronald Stutzman— la necesidad de reconocer la diferencia cultural, cuidándose de celebrarla como una manifestación subcutánea, folclórica (fiestas, “entradas” y “prestes”) de la Bolivia que “irradia energía positiva”. Aunque el mestizaje sigue vivo en el discurso oficial, me parece que, en términos históricos, su desplazamiento hacia el multiculturalismo no le ha ayudado a adquirir un rol hegemónico sobre el todo social. La manera en que los analistas políticos utilizan recientemente la metáfora apoyaría la aseveración de que el mestizaje renace sólo como reacción defensiva contra el activismo cultural aymara. Por su parte, este movimiento étnico no evita las confrontaciones de alto riesgo con los sectores mestizos, y, a diferencia de otros países de la región, dirige su actuar político hacia la consolidación del poder, generando, además, demandas que, muy a pesar del discurso multiculturalista, ponen en evidencia que la Bolivia del presente plantea dos lógicas contrastantes que, de no equilibrarse, impedirán la construcción no sólo del diálogo intercultural, sino, probablemente, de la tan necesaria renovación de la nación: me refiero, por una parte, a la lógica homogenizadora, centrada en la necesidad de mantener la unidad del Estado-nación, de evitar el desmoronamiento del sistema institucional; por

otra parte, está la lógica fragmentadora que, como lo dije antes, trae al presente las “ruinas” de una realidad pasada que insiste tercamente en que Bolivia esta inscrita en la modernidad de una manera “diferencial”, con particularidades concretas que no dejan que la nación supere plenamente el hecho colonial (Grüner, 2005).

4. El conflicto cultural

Como ha observado Eduardo Grüner, no hay duda de que resulta bastante incómodo analizar nuevamente la idea de nación – hay la necesidad de hacerlo porque el concepto de nación como “comunidad imaginada” debe ser replanteado –, sobre todo para marxistas y para socialistas que, en el pasado, tuvieron que llevar a cabo la ardua tarea de adaptar el pensamiento europeo a la realidad de aquellas sociedades periféricas que sufrían las decisiones de los imperialismos y de los colonialismos existentes. En América Latina, proliferaron, a lo largo del siglo XX, distintas variantes de “izquierda nacional” que, al modo pionero de José Carlos Mariátegui ([1928] 1979), intentaron articular la lucha de clases –que es, por definición, un concepto eurocéntrico– con los intentos por lograr la “liberación nacional”, un concepto eminentemente local, propio de las sociedades dependientes y sojuzgadas.

Las ambivalencias aquí señaladas se renuevan hoy en día con los intentos llevados a cabo por estudiosos que, desde el punto de vista de las geopolíticas de conocimiento, en-

cuentran también conflictiva la aplicación generalizada de conceptos surgidos de la modernidad europea (ciudadanía, democracia, etc), cuando ellos se dan contaminados por el peso de una herencia colonial que no abandona a las sociedades periféricas hasta el día de hoy. De ahí surge, justamente la necesidad “descolonizadora” que tanta polemica suscita hoy en día, y que sólo un “pensamiento de frontera” (Mignolo 2000) puede aquilatar en su justa medida.

Pensamiento de frontera fue precisamente el de Marx, quien encontró conflictiva la idea de una modernidad rectilínea y teleológica. En efecto, su obra registra la ambigüedad de la época que le tocó vivir, entre, por una parte, la consolidación del capitalismo europeo y de los grandes Estados nacionales, además de la forzada construcción de la estructura jurídico-política que sostendría el mercado tendencialmente mundial, y, por otra parte, la situación incierta de esas “masas” que, por primera vez, irrumpían en la vida política, y cuya lógica, fragmentada porque venía del despojamiento y de la destrucción de las viejas clases campesinas y de los pequeños propietarios rurales, así como de varias formas de la economía y de la vida comunales, se resistía a ser absorbida por las nuevas relaciones de producción.

Queda entonces claro que Marx si bien ligó la “cuestión nacional” con la construcción de los Estados nacionales modernos, y eligió dar prioridad a la cuestión social, poniéndola bajo la lógica homogenizadora de la lucha de clases, no por ello dejó de ocuparse de esos otros aspectos de la “cuestión nacional” que podríamos llamar culturales o antropoló-

gicos, y que la mismísima tradición romántica alemana se empeñó en destacar con las diferencias que introdujo entre los conceptos de cultura y de civilización.

Contra la simplificación esquemática de su pensamiento, que sólo ve al pensador moderno, el de Marx fue un pensamiento de frontera que se despliega con hondura en las secciones de los *Grundrisse* (Marx, 1971) dedicadas al estudio de las formaciones económico-sociales precapitalistas. Es en esas secciones que Marx explica el peso absolutamente decisivo que tiene, para la formación de la subjetividad individual y colectiva, el sentimiento de la propiedad común de la tierra y de la lengua, propio a las sociedades arcaicas. Es como propietario de este acervo colectivo y comunitario que el individuo puede, posteriormente, volverse sujeto pleno. Bien visto por Marx, hay una anterioridad lógica de la comunidad, de la *communitas*, respecto del individuo inserto en la estructura societal.

“Tierra y lengua”: es sobre este fondo “arcaico”, sobre estos presupuestos de lengua y territorio, formadores de una subjetividad que es el efecto de la mediación comunitaria, que se levantan las diferentes formas-jurídicas de la organización de la sociedad. Pero estos presupuestos fueron negados por las élites mestizo-criollas que organizaron el ideario de la nación boliviana, como vimos al principio de este trabajo. En efecto, “tierra y lengua”, la *communitas* –el principio comunitario ontológicamente previo a la construcción del sujeto moderno– fue, en nuestra construcción nacional, enajenado por la emergencia de un sistema institucional dé-

bil, poco acucioso de la situación local, que buscando generalizar irreflexivamente el principio individualista de la propiedad privada, disolvió la comunidad indígena, negándose a mantenerla, como hizo, con mayor prudencia y conocimiento práctico, la Corona española.

Hoy en día, se mantiene inalterable el conflicto cultural. Atrapado entre lógicas contrastantes, entre la *communitas* “arcaica” y la estructura institucional moderna, entre la democracia representativa y la democracia popular de índole participativa, el concepto de “lo nacional” ya no puede revestir, como lo pensaba el “nacionalismo mestizo”, el modo clásico de una centralizada unidad política, cultural y territorial, sino el de complejas transversalidades que no pueden poner en duda la referencia a la nación y al Estado, no solamente en su sentido jurídico, sino también en tanto “comunidad de tierra y lengua”, intentando imaginar de qué nuevas formas la categoría de nación puede ser pensada críticamente desde la izquierda. Así, esta nueva idea de nación tendría que ser consciente de que, a la inversa de como piensa Benedict Anderson, la existencia jurídico-política de las naciones modernas no es previa al sistema-mundo, sino que es un efecto de su construcción. Esta existencia jurídico-política deberá también admitir que hay otra existencia, previa a la modernidad, que, de manera parecida a como lo señalaba Marx en su reflexión sobre “la tierra y la lengua”, vivió el hecho colonial en su propio cuerpo y subjetividad. En el tironeo entre los intereses propios como “clase nacional”, y los intereses prestados como clase intermediaria, las

élites bolivianas también fueron ciegas ante dicha situación, prefiriendo exaltar una alteridad sumisa y domesticada. Hoy en día, es en el éxito de este disimulo donde hay que buscar la matriz inconsciente del multiculturalismo y de la hibridez cultural.

Va de suyo que este choque entre “estructura” y “comunidad” obliga a re-nombrar, a asignar nuevos significados, es decir, a volver a identificar la complejidad de lo social. Y esta necesidad pasa hoy por la definición de sus rasgos diferenciales respecto de otras “identidades” que se niegan a ser reducidas a un nacionalismo establecido “desde arriba”. Por el contrario, lo que importa, entonces, es restituir la percepción, no de la falsa unidad, sino de la conflictividad cultural, sometida a las relaciones de poder, tanto en su dimensión visual, como discursiva. Hablo aquí de una cultura que no tiene por qué ser intencionalmente política, y cuya eficacia objetiva a veces pasa por otros campos del saber humano.

Si de retórica se trata, fijémonos en un ejemplo de “desplazamiento” reciente. La propaganda que publicita la Asamblea Constituyente, mostrando los rostros de gente común que afirma que “Evo soy yo”, constituye un buen ejemplo retórico del conflicto cultural que nos ocupa. Si se lee la propaganda desde la lógica homogenizante que refuerza la visión de las élites, “Evo soy yo” sería la metáfora totalizadora de un secante absolutismo, similar al “L’État, c’est moi” que dio origen a la soberanía absolutista del Estado francés. Por el contrario, si se lee esta propaganda desde la lógica fragmentada de la comunidad, que mira las cosas

“desde abajo”, “Evo soy yo” no representaría la totalidad del poder, sino la construcción política del “pueblo”. Se trataría de la construcción de una relación hegemónica donde la diferencia particular –Evo– asumiría la representación del “yo” plural que la excede. Ello también daría lugar a otra figura retórica: la sinécdoque, donde la parte representa el todo. Y ello sugiere que la sinécdoque aquí empleada es un recurso específico, como también lo son las metáforas, pero con una función política diferente: construir el pueblo, no el absolutismo, ni el autoritarismo. Tendríamos, entonces, dos lecturas que responden a lógicas encontradas, es decir, a lógicas en conflicto que merecen ser sopesadas. En otras palabras, me parece que la utilidad del ejemplo reside en poner en diálogo las miradas del Mismo y del Otro.

Al igual que “Yo soy el Otro”, “Evo soy yo” podría radicalizarse aún más: el particular concreto (Evo) devendría así el marco más amplio del universal abstracto (el pueblo), sin por ello renunciar al conflicto estructural entre ambas categorías. En efecto, nada hay aquí de las conciliatorias “hibrideces” a las que la academia nos tiene a veces acostumbrados. Por el contrario, de lo que se trata es de desplazar la pregunta (sobre la nación, sobre la identidad) hacia una recuperación del carácter plenamente conflictivo y tensionado de las relaciones entre lo homogéneo –la forma, la estructura– y lo heterogéneo –lo informe, lo amorfo–.

Al no querer reconocer el necesario diálogo, el necesario contrapunteo entre el Mismo y el Otro, es a la comunidad a la que se le arrebató, desde la Colonia, la posibilidad de

construir una “subjetividad colectiva” autónoma y propia, congruente con su propia temporalidad histórica. Quizás sea aquí útil plantear el concepto de alegoría, como lo teorizó Walter Benjamin, en su estudio a propósito del drama barroco (Benjamín, 1985), en el sentido de que la operación alegórica se aparta de los símbolos y de las metáforas prefijadas, inmutables, de validez universal, que orientan el actuar de las naciones. A los símbolos de congregación nacional, Benjamín opuso las alegorías porque ellas transforman en ruinas todos los sentidos del pasado que fueron “congelados” por el ideario impuesto por los nacionalismos europeizantes. En efecto, la alegoría, una forma fronteriza que trae las ruinas del pasado al presente, se aparta de las visiones totalizadoras para darnos los fragmentos amorfos del pasado que atacan las construcciones idealizadas del presente. De este modo, es el movimiento “alegórico” que corresponde a sociedades como las nuestras, a las que la colonización les hizo perder su sentido originario y, al mismo tiempo, impidió la construcción de uno nuevo, autónomo, que ahora debe inventar sobre el paisaje ruinoso. Se trata, pues, de plantear alegóricamente –recordemos que incluso José Carlos Mariátegui, uno de nuestros más importantes pensadores de frontera, reflexionaba, a propósito de la cuestión religiosa, que era preciso sustituir los símbolos por las “sencillas alegorías”– la necesidad de luchar por la recuperación de nuestros propios cronotopos histórico-sociales, de nuestra “comunidad nacional” autónoma y autodeterminada. ¿Estaremos a la altura de semejante acontecimiento?

Bibliografía

- ANDERSON, Benedict (1983). *Imagined Communities*. London: Verso.
- ANTEZANA, Luis H. (1983). “Sistema y procesos ideológicos en Bolivia (1935-1979)”. En: René Zavaleta Mercado (comp.). *Bolivia hoy*. México: Siglo XXI.
- ARGUEDAS, Alcides ([1909] 1937). *Pueblo enfermo*. 3ª edición. Santiago de Chile: Ediciones Ercilla.
- BENJAMIN, Walter (1985). *The Origin of German Tragic Drama*. (Traducción al inglés John Osborne). London: Verso.
- BURNS, Bradford (1979). *Cultures in Conflict: The Implication of Modernization in XIXth-century Latin America*. Los Angeles: University of California Press.
- FABIAN, Johannes (1983). *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- FRANCOVICH, Guillermo (1956). *El pensamiento boliviano en el siglo XX*. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- GRÜNER, Eduardo (2005). “Recuerdo de un futuro (en ruinas). La Nación como no-espacio en la ideología de la Globalización” En : Fernando Martínez Heredia (comp.). *Pensar a contracorriente*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- HALE, Charles R. (2004). “Identidades politizadas, derechos culturales y las nuevas formas de gobierno en la época neoliberal”. En: Darío Euraque, Jeffrey Gould y Charles Hale (eds.). *Memorias del mestizaje. Cultura política en Centroamérica de 1920 al presente*. Guatemala: Cirma.
- HYLTON, Forrest y Sinclair Thomson (2005). “The Chequered Rainbow”. *New Left Review*, n. 35, Sept-Oct, p. 41-64.
- LACLAU, Ernesto (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- LE BON, Gustave ([1895] 1995). *The Crowd*. New Brunswick y Londres: Transactions Publishers. Publicado originalmente en francés como *La Psychologie des foules*.
- MARIÁTEGUI, José Carlos ([1928] 1979). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

- MARX, Karl (1971). *Elementos fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse)*. Tomo I, “Formas que preceden a la producción capitalista”. Buenos Aires: Siglo XXI, p. 435-79.
- MIGNOLO, Walter (2000). *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. New Jersey: Princeton University Press.
- MONTENEGRO, Carlos. [1943] 1994. *Nacionalismo y coloniaje*. La Paz: Editorial Juventud.
- NAVARRO, Gustavo ([1926] 1935). *Justicia del Inca*. Buenos Aires: Editorial Claridad.
- TAMAYO, Franz ([1910] 1975). *Creación de la pedagogía nacional*. 3ª edición. La Paz: Biblioteca del Sesquicentenario de la República.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1979). “Dependence in an Interdependent World: The Limited Possibilities of Transformation Within The Capitalist World-Economy”. *The Capitalist World Economy*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 49-65.