

# REFRACCIONES DEL PENSAMIENTO BOLIVIANO

Luis H. Antezana

Virginia Ayllón

Luis Claros

Mauricio Gil

Fernando Iturralde

Norma Ríos

Luis Tapiá



CIDES - UMSA

## Refracciones del pensamiento boliviano



Luis H. Antezana / Virginia Ayllón / Luis Claros  
Mauricio Gil / Fernando Iturralde  
Norma Rios / Luis Tapia

# Refracciones del pensamiento boliviano



© CIDES-UMSA, 2021

Primera edición: septiembre de 2021

D.L.: 4-1-272-2021 P.O.  
ISBN: 978-9917-605-18-8

Producción:  
Plural editores  
Av. Ecuador 2337 esq. c. Rosendo Gutiérrez  
Teléfono: 2411018 / Casilla 5097 / La Paz, Bolivia  
e-mail: plural@plural.bo / www.plural.bo

*Impreso en Bolivia*

# Índice

Presentación .....	7
1. Zavaleta leyendo <i>Felipe Delgado</i> <i>Luis H. Antezana</i> .....	11
Bibliografía .....	19
2. Seis viñetas para desbrozar lo <i>ch'ixi</i> de Silvia Rivera: confluencias con Pratt, Benjamin y Bey <i>Virginia Ayllón</i> .....	21
Viñeta uno: el concepto .....	22
Viñeta dos: la distancia entre el pensamiento y la práctica .....	24
Viñeta tres: tiempo y espacio de lo <i>ch'ixi</i> .....	26
Viñeta cuatro: lenguajexs <i>ch'ixi</i> .....	29
Viñeta cinco: comunalidad <i>ch'ixi</i> .....	33
Viñeta final .....	35
Bibliografía.....	36
3. Montenegro con White. Modos de tramado y tipos de pasado <i>Luis Claros</i> .....	39
1. Tramas.....	41
2. Pasados.....	57
Bibliografía.....	64

4. Zavaleta con Hjelmslev	
<i>Mauricio Gil Q.</i> .....	67
1. El texto de Zavaleta: “síntesis connotada” y “el principio de la connotación”.....	68
2. Zavaleta con Hjelmslev: semióticas connotativas .....	71
3. Zavaleta con Barthes: encabalgamiento semiótico .....	78
4. Zavaleta con Genette: implantación metafórica y contagio metonímico .....	87
Bibliografía.....	92
5. Mansilla con Girard. Mimética, reciprocidad, grado y pertenencia	
<i>Fernando Iturralde</i> .....	95
1. Mansilla con Girard.....	100
2. Girard con Mansilla.....	111
3. Un resumen: imitación, igualdad y grado .....	118
Bibliografía.....	123
6. Mamani con Guha. Insurgencias y reescritura de la historia	
<i>Norma Rios</i> .....	127
1. Críticas a la historiografía.....	128
2. Una nueva forma de hacer historia .....	134
3. Propuesta política .....	140
Bibliografía.....	142
7. Almaraz con Miliband. Estructura de poder, poder de clase y poder de estado	
<i>Luis Tapia</i> .....	145
1. Almaraz: la caracterización histórica de la estructura de poder .....	147
2. Miliband: poder de clase y poder de estado .....	154
3. Núcleo de integración y estructura explicativa ampliada .....	160
Bibliografía.....	166

# Presentación

Este libro surge a partir de dos lecturas: de la forma en que Luis H. Antezana aproxima la novela *Felipe Delgado* de Jaime Saenz a los últimos escritos de René Zavaleta, y del modo en que Mauricio Gil ilumina conceptos, también de los últimos escritos de Zavaleta, mediante el análisis de las propuestas teóricas de Hjelmslev, Barthes y Genette entre otros. Ambos ejercicios no solo comparten el interés en la obra de Zavaleta, sino una estrategia de lectura, que consiste en explicitar formulaciones del pensador boliviano haciéndolas dialogar con otras perspectivas, las cuales se muestran altamente pertinentes para revelar contenidos, facetas y matices que de otro modo pasarían desapercibidos. Los ensayos de Antezana y Gil despliegan una estrategia de lectura mediante la cual un texto o unos conceptos pasan por otro medio, por otros textos o conceptos, adquiriendo otra dirección, dando lugar a nuevas interpretaciones. Podríamos decir, abusando de cierto uso metafórico, que esta estrategia de lectura produce un efecto de refracción. Viendo la potencialidad de esta estrategia, nos planteamos replicarla sobre otras textualidades, producir nuevas lecturas sobre pensadores bolivianos considerados relevantes para comprender los modos en que se procura dar sentido a nuestras realidades históricas y contemporáneas.

*Refracciones del pensamiento boliviano* se compone de siete ensayos. Abre el libro “Zavaleta leyendo *Felipe Delgado*” de Antezana,

quien nos autorizó reproducir este texto escrito el 2003; en él, entre otros temas, se abre una rica forma de pensar la formación social abigarrada en comparación con la descripción del saco del aparapita que se encuentra en *Felipe Delgado*. De esta manera, el lector encontrará de inicio una de las fuentes que motivaron este libro. Le sigue el ensayo de Virginia Ayllón, donde se brinda una lectura de Silvia Rivera, centrada en el concepto *ch'ixi* como eje articulador de otras problemáticas, mediada por las propuestas de Mary Louise Pratt, Walter Benjamin y Hakim Bey, mostrando zonas de contacto, espacios de encuentro y complementación. En el tercer ensayo, Luis Claros plantea una lectura de la obra de Carlos Montenegro a partir de los análisis de Hayden White y Northrop Frye, procurando mostrar las implicaciones de los modos de tramado en tanto formas para la comprensión de la historia, y problematiza, desde la textualidad de Montenegro, la distinción asumida por White entre pasado histórico y pasado práctico. Como cuarto ensayo reproducimos, con algunas variaciones introducidas por el autor, el ensayo de Mauricio Gil, “Zavaleta con Hjelmslev”, contando de esta manera con la presencia de la otra fuente que inspiró esta publicación; en este ensayo Zavaleta es leído en clave semiológica, teniendo como eje el concepto de síntesis connotada y el principio de la connotación. En el ensayo escrito por Fernando Iturralde, el conjunto de la obra de H.C.F. Mansilla es interrogada a partir de la obra de René Girard; cuestiones como la crítica a la imitación del desarrollo, la problemática ecológica y el elitismo presentes en Mansilla son discutidos a la luz del concepto de violencia sacrificial y la teoría mimética de Girard. En el sexto ensayo, Norma Rios muestra cómo la crítica a la historiografía realizada por Carlos Mamani puede ser complementada con los estudios de Ranahit Guha, dada la convergencia entre ambos autores en relación al análisis de la complicidad entre colonialismo, estado y conocimiento histórico, y a partir de ahí compara las propuestas metodológicas y políticas que se derivan para superar silenciamientos de los subalternos y alcanzar grados de autodeterminación. Cerramos este libro con el ensayo de Luis Tapia en el cual se analiza la propuesta argumentativa de Sergio

Almaraz en relación a la estructura de poder, y los modos en que dicha propuesta puede ser integrada con las nociones poder de clase y poder de estado planteadas en la obra de Ralph Miliband, revelando así lo que Tapia denomina un espacio teórico de complementación, el cual permitiría generar renovados programas de investigación. Este objetivo, expresado con claridad por Tapia, puede ser asumido como el objetivo general del libro: no solo producir nuevas lecturas sobre el pensamiento boliviano, sino, mediante la articulación conceptual de diversas, pero afines, propuestas teóricas abrir marcos y vetas de investigación para estudiar la realidad social y política.

Este libro es resultado de un proyecto que forma parte del *Área de filosofía, política y cultura* del CIDES, del desarrollo de la línea de investigación *Historia intelectual y estudios de la cultura* que tiene por objetivo estudiar diversas producciones de sentido que a lo largo de nuestra historia han contribuido a establecer horizontes políticos y sociales. Presentamos este trabajo con la intención de aportar a los debates sobre tales horizontes y brindar herramientas conceptuales para nuevas investigaciones sobre distintas problemáticas del acontecer político-social y sobre las funciones explicativas que pueden desempeñar los distintos aportes teóricos generados en Bolivia.

Luis Claros  
La Paz, agosto de 2021



# Zavaleta leyendo *Felipe Delgado*<sup>1</sup>

*Luis H. Antezana*<sup>2</sup>

*Tu parecido a mí no se encuentra en ti, ni en mí,  
ni tampoco en mi parecido a ti,  
pero en alguna línea trazada al acaso  
que el olvido hizo memorable.*

Jaime Saenz

Esta es sólo una proposición de lectura. Se basa en un testimonio muy confiable, pero hasta ahora indocumentado. Carlos Toranzo recuerda que, cuando todavía residía en México, René Zavaleta Mercado (en adelante ZM) había leído entusiasmado *Felipe Delgado* de Jaime Saenz (1921-1986) y que tenía algo escrito al respecto. Lastimosamente, aún no se han encontrado las notas que habría redactado. Con todo, teniendo en cuenta los textos del último ZM, sobre todo *Las masas en noviembre* (1983) y *Lo nacional-popular en Bolivia* (1986) –que son los que, en grueso, coinciden con la edición de *Felipe Delgado* (1979)–, podríamos intentar conjeturar algunos rasgos de esa lectura. Desde ya, no se trata de adivinar qué

---

1 Publicado originalmente en: Maya Aguiluz y Norma de los Ríos (coordinadoras). *René Zavaleta Mercado. Ensayos, testimonios y re-visiones*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2006.

2 Filólogo, catedrático, ensayista y traductor.

pensaba o qué sentía ZM al leer *Felipe Delgado*, sino de aproximar dos textos: la novela de Saenz, por un lado, y por otro, los escritos del último ZM. Este ejercicio tiene algo de ficción, es cierto, porque no podremos fundamentar documentalmente las relaciones que serán destacadas, pero, al mismo tiempo, puede considerarse un ejercicio algo heterodoxo de “filología comparada”, en la medida que son dos conjuntos textuales –ostensiblemente verificables– los que se intenta relacionar.

- I -

Para no sentirnos demasiado incómodos, empecemos con una certeza. Ambos autores valoran positivamente a Franz Tamayo (1879-1956). Saenz le dedica varias páginas de diálogo entre Delgado y Beltrán a la figura de Tamayo y, sobre todo, a la importancia de su labor poética (cf. 1979:160-167); por su parte ZM, en *Lo nacional-popular en Bolivia* (cf. 1986:211-217), destaca la vigencia de las ideas que Tamayo desarrollara en *La creación de la pedagogía nacional* (1975 [1910]). En ambos casos, aunque ZM marque algunas distancias conceptuales, Tamayo sería excepcional, un poeta y un pensador excepcional. Tamayo, en suma, es un puente seguro entre *Felipe Delgado* y ZM.

- II -

Por otra parte, el contexto temporal de *Felipe Delgado* también ofrece posibles articulaciones con ZM. *Felipe Delgado* sucede en los albores de lo que será la Guerra del Chaco (1932-1935). Desde ya, para ZM la Guerra del Chaco es un momento clave –“constitutivo”– de la intersubjetividad social que, más adelante, motivará la Revolución Nacional del ‘52. Una imagen de *Las masas en noviembre* puede resumir la importancia que ZM le daba a ese conflicto: “Tú perteneces a un modo de producción y yo a otro pero ni tú ni yo somos los mismos después de la batalla de Nanawa: Nanawa es lo que hay de común entre tú y yo. Tal es el principio de una intersubjetividad” (1983:18).

En *Felipe Delgado*, la Guerra del Chaco no es sólo una alusión contextual; por connotación es un índice temático: el índice de una transformación. Hay, por lo menos, dos maneras de entender ese índice. Por un lado, esa víspera es la que precede a la desaparición-transformación final del propio Delgado. Genéricamente, *Felipe Delgado* es una *Bildungsroman*, una novela acerca de los caminos que recorre un personaje para encontrar el sentido de su vida o, como se dice, para “encontrar su destino”. En ese género, la guerra o la víspera de una guerra –o una peste– connotan frecuentemente el extremo de ese tipo de búsqueda o constitución; basta pensar en un clásico del género como *La montaña mágica* de Thomas Mann o, ya dentro de un conflicto, en la película *Apocalypse Now* de Francis Ford Coppola que, a su vez, supone otro clásico literario del género: *El corazón de la oscuridad* de Joseph Conrad. Forzando –es cierto– el paralelismo entre *Felipe Delgado* y ZM se diría que, en ambos casos, la guerra –o su víspera– contextualiza una transformación: subjetiva, en el caso de Delgado, intersubjetiva, en el caso de ZM y su “multitud del ‘52”. Por otro lado, volviendo a la novela, ese periodo le sirve a Saenz para “fijar”, si se puede decir, la ciudad de La Paz, que ha construido a lo largo de toda su obra y que se arquetifica en *Felipe Delgado*. He usado “fijar” a propósito porque, teniendo en cuenta la posterior desaparición de Delgado, después, La Paz de Saenz ya no sería la misma, es decir, como el personaje, también desaparecería y se transformaría. Esta posibilidad se puede leer de dos maneras: una, más conservadora, diría que, en ese periodo, desaparece La Paz que Saenz añora: desaparece la bodega de Ordóñez, ha muerto Ramona Escalera, Delgado ha alcanzado los límites del alcohol. Otra, más simbólica, diría, en términos seanzeanos, que ambos –personaje y ciudad– devienen finalmente aparapitas. En todo caso, el periodo, articulado con la ciudad y el personaje, suponen procesos de transformación. El vínculo con ZM sería no tanto la ciudad y su posible mutación sino, reitero, el periodo y las transformaciones que ahí se juegan, subjetivas en un caso, intersubjetivas en el otro.

Por supuesto, no podemos forzar el paralelismo tanto como para simbolizar, por ejemplo, que la transformación y desaparición

de Delgado connotan los efectos de la (futura) Guerra del Chaco. Ese simbolismo permitiría anudar aún más *Felipe Delgado* con ZM, pero sería un exceso de sobreinterpretación, altamente inmotivado. Hay una distancia casi abismal entre la problemática subjetiva de Delgado y el tema de la constitución intersubjetiva de ZM.

- III -

Dije “casi abismal” porque hay un matiz, en la búsqueda de Delgado, que podría aproximarla a la intersubjetividad zavaletiana. Es un matiz de entorno. Aprovechemos una de nuestras indicaciones –*La montaña mágica* de Mann– para marcar el entorno de la búsqueda de Delgado. Hans Castorp realiza su búsqueda acompañado por una elite de pensadores, carentes, además, de necesidades económicas. En cambio, Delgado realiza su búsqueda alcohólica en las zonas más marginales de su La Paz, notablemente en la bodega de Ordóñez, refugio de todo tipo de descastados y, sobre todo, refugio de los aparapitas. Jugando con la terminología técnica, Castorp transita entre una alta burguesía, mientras Delgado frecuenta formas extremas del *lumpen* suburbano. “Lo nacional-popular” de ZM, por su lado, aunque no se arraiga en ese tipo de orden social –su arraigo, propiamente dicho, es sobre todo, obrero, más precisamente, minero–, no ignora ese tipo de población. De hecho, sus conceptos de “multitud” y de “masa” son más amplios, por “irradiación” (ZM), que los clásicos de “clase” o “proletariado” porque para entender “lo nacional-popular” ZM no pudo ignorar sectores sociales como los que, en la novela, frecuentan la bodega de Ordóñez –Delgado incluido, resto, si se quiere, de la oligarquía local. Más aún, en sus últimos escritos, ZM le presta mucha atención al factor indígena que opera en la intersubjetividad boliviana; y no hay que olvidar que los aparapitas de *Felipe Delgado* son inmigrantes aymaras, por un lado, y por otro, son decisivos en la cosmovisión que adquiere y vehicula Delgado. O sea, aunque el desarrollo de la subjetividad de Delgado no implique acciones o actores sociopolíticos, como los que encontramos en ZM, el entorno de su búsqueda no es

del todo ajeno a elementos sociales como los que ZM no pudo evitar –también– prestar atención.

- IV -

Siempre en eso de “casi abismal”. En *Felipe Delgado*, hay un ritual aparapita, el de “sacarse el cuerpo” (1979:153-156), que, por un lado, implica la desaparición y transformación final de Delgado, y que, por el otro, no sólo es un ritual afín a las tradiciones indígenas,<sup>3</sup> sino también está presente en las mitologías de interior mina. El sujeto muere pero su ánima deviene espíritu protector de la comunidad. La desaparición final de Delgado implica ese tipo de transformación: ausente sigue presente, como explica Juan de la Cruz Oblitas a Peña y Lillo en las páginas finales de la novela. A su manera, vía los aparapitas, la transformación subjetiva de Delgado implicaría un cierto tipo, sea mítico o místico, de intersubjetividad. ¿El vínculo con ZM? Esta visión indígena del mundo es también minera, núcleo de atención en la obra de ZM quien, dicho sea de paso, no ignoraba los valores míticos en una constitución societal. De ahí su fórmula: “A contrapelo, la historia, como economía, como política y como mito, se ofrece como algo concentrado en la crisis” (1983:16), donde podríamos subrayar las palabras mito y crisis, y donde esta última implica, en Zavaleta, un (nuevo) conocimiento y, en cierta forma, una transformación (social). Jugando con los términos, nos podemos preguntar: ¿sería la “crisis” (ZM) una forma de “sacarse el cuerpo [social]”?

- V -

Dije que no intentaría adivinar pensamientos o sentimientos de Zavaleta ante *Felipe Delgado* pero, sea retóricamente, le imagino sorprendido ante la imagen del saco de aparapita saenzeano. Si hubiese que elegir una imagen para el concepto zavaletiano de

---

3 Cf. el ritual de danzar hasta morir en *La nación clandestina*, película del cineasta boliviano Jorge Sanjinés (1936-).

“formación social abigarrada”, pocas más ilustrativas *Vorstellungen* que, precisamente, el saco de aparapita descrito en *Felipe Delgado*. Para ilustrar esta (posible) convergencia, reproduzco a continuación un fragmento de *Las masas en noviembre* relativo a la formación social boliviana y, en seguida, un fragmento de *Felipe Delgado* donde se describe el saco que Delgado tiene ante sus ojos. Veamos:

[Zavaleta Mercado] Si se dice que Bolivia es una formación abigarrada es porque en ella no sólo se han superpuesto las épocas económicas (las de uso taxonómico común) sin combinarse demasiado, como si el feudalismo perteneciera a una cultura y el capitalismo a otra y ocurrieran sin embargo en el mismo escenario o como si hubiera un país en el feudalismo y otro en el capitalismo, superpuestos y no combinados sino en poco. Tenemos, por ejemplo, un estrato, el neurálgico, que es el que proviene de la construcción de la agricultura andina o sea de la de la formación del espacio; tenemos de otra parte (aun si dejamos de lado la forma *mitimae*)<sup>4</sup> el que resulta del epicentro potosino, que es el caso mayor de descampesinización colonial; verdaderas densidades temporales mezcladas no obstante no sólo entre sí del modo más variado, sino que también con el particularismo de cada región porque aquí cada valle es una patria, en un compuesto en el que cada pueblo viste, canta, come y produce de un modo particular y hablan lenguas y acentos diferentes sin que unos ni otros puedan llamarse por un instante la lengua universal de todos (1983:16-17).

[*Felipe Delgado*] Tenía ante sus ojos remiendos de todo tamaño y de toda forma; los había de las más variadas telas, pero sin embargo, el color era uno solo, pues la diversidad de colores había sin duda experimentado innumerables mutaciones hasta adquirir el color del tiempo, que era uno solo. Felipe Delgado vio remiendos tan pequeños como una uña, y tan grandes como una mano; vio remiendos de cuero y de terciopelo, de tocuyo, de franela, de seda y de bayeta, de jerga y de paño, de goma, de diablofuerte, de cotense y de gamuza, de lona y de hule. Vio remiendos en forma circular y

---

4 Desplazamiento forzoso de poblaciones que hacían los incas con fines de dispersión cultural e imposición lingüística o quechuización forzosa [N. de ZM].

cuadrada, triangular y poligonal, algunos espléndidamente trazados, unos feos otros bonitos, pero todos muy bien cosidos, y, desde luego, con los más diversos materiales: hilo, pita, cordel, cable eléctrico, guato de zapato, alambre o tiras de cuero. En la extensión de la espalda que abarcaba en campo visual, a una distancia de diez o quince centímetros, Delgado alcanzaría a contar una cosa de treinta remiendos como si nada (1979:142-143).

Como se puede ver, la aproximación es bastante motivada. En ambos casos, el conjunto en cuestión es un todo de fragmentos diversos y dispersos.

Obviamente, hay distancias –“casi abismales”– entre la imagen saenzeana y el concepto zavaletiano. No me refiero al alcance teórico de “formación social abigarrada” *vs.* el modelo estético implicado en el saco de aparapita<sup>5</sup> sino, simplemente, a los componentes implicados en esos dos abigarramientos. El conjunto zavaletiano es un conjunto de diversas articulaciones sociales y económicas, y sus respectivos momentos constitutivos, es decir, las partes que componen el todo, digámoslo clásicamente, son partes –diversas, ciertamente– que implican elementos articulados entre sí en la medida que, por ejemplo, la clase proletaria supone la burguesa, y viceversa, en el modo de producción capitalista; en cambio, el saco de aparapita implica elementos sueltos o, dicho de otra manera, restos de otras articulaciones que ya no son parte del actual conjunto. En ambos casos, las partes serían ajenas entre sí, diversas, distintas, pero en ZM serían partes ordenadas –cada una por su lado–, mientras que en *Felipe Delgado* son partes sueltas, fragmentarias, pues sus vínculos anteriores han simplemente desaparecido en el caos de los desechos urbanos y sus avatares.

Con todo, en ambos casos hay una forma que articula la diversidad. En ZM esa forma es la intersubjetividad (1983:18) que se manifiesta y anuda en las crisis constitutivas de una sociedad; en *Felipe Delgado* esa forma sería el “saco original” que, pese a todo,

5 Esto del modelo estético implicado en el saco de aparapita es algo largo de presentar. Como *leitmotiv*, baste indicar que para Delgado “[l]os aparapitas son poetas” (Cf. 1979).

ordena los fragmentos que lo remiendan y reordenan a lo largo del tiempo; es más, el tiempo –que para Saenz es el de la muerte– es el que unifica sus colores y materiales. Ambos conjuntos son, a primera vista, caóticos, pero, de una u otra manera, implican una forma que articula sus partes.<sup>6</sup>

- VI -

Dados estos (posibles) vínculos textuales, ¿es factible reconocer o, por lo menos, apuntar alguna constante común a Zavaleta Mercado y Saenz? ¿Habría, por así decirlo, un territorio común que recorren estos dos caminos? Difícil. Desde ya, la respuesta contextual –“Ambos buscan para acercarse a la misma ‘realidad’”– dice poco o nada, ya que podría aplicarse prácticamente a todos los bolivianistas que, por ejemplo, tocaron el tema de la Guerra del Chaco... Creo que es mejor no olvidar las distancias entre ambas preocupaciones –una poética, sociopolítica la otra– e imaginar, *à la* Bradbury, un encuentro casual: en un cruce de caminos que va, uno, hacia el júbilo (Saenz) y, otro, hacia la constitución intersubjetiva de (otra) sociedad (Zavaleta Mercado).

El nudo para no poder ir más allá de una conjetura imaginaria es, reitero, la falta de material documental. Sin un apoyo documental no podemos saber, en rigor, si Zavaleta Mercado habría destacado las afinidades que hemos indicado; quizá, ¿por qué no?, le habrían llamado la atención “otras cosas” de *Felipe Delgado*. Por ahí, quizá sí, con los pies más en el suelo, se podría buscar el ámbito que les sería común. Mientras tanto, sólo podemos señalar algunas posibilidades del azar: cosas que suceden al pasar dos cometas.

Cochabamba, febrero de 2003.

---

6 ZM, dicho sea de paso, era muy atento a las formas que articulan críticamente las sociedades. De ahí, por ejemplo, sus conceptos de “forma clase y forma multitud”, o el clásico de “subsunción formal”. Ni qué hablar de “*formación* social abigarrada” (énfasis mío).

## **Bibliografía**

Saenz, Jaime

1979 *Felipe Delgado*. La Paz: Editorial Difusión.

Sanjinés, Jorge (dir.)

1989 *La nación clandestina*. Grupo Ukamau-Bolivia.

Tamayo, Franz

1975 [1910] *La creación de la pedagogía nacional*. La Paz: Biblioteca del Sesquicentenario de la República.

Zavaleta Mercado, René

1983 *Las masas en noviembre*. La Paz: Editorial Juventud.

1986 *Lo nacional popular en Bolivia*. México: Siglo XXI Editores.



# Seis viñetas para desbrozar lo *ch'ixi* de Silvia Rivera: confluencias con Pratt, Benjamin y Bey

*Virginia Ayllón*<sup>1</sup>

En el siglo que corre y después de una prolífica producción intelectual sobre lo indígena y su resistencia en el contexto del 'colonialismo interno', la socióloga Silvia Rivera incluye en su haber el concepto *ch'ixi*.

En lo que sigue, se rastrea este concepto, tanto en su formulación teórica como en su práctica, tomando para el efecto el pensamiento de varios autores que más que alumbrar lo *ch'ixi*, muestran la relación casi orgánica del planteamiento de Rivera con tales pensamientos. No se puede hablar en este caso de influencias sino más bien de una zona de contacto, de confluencia, de *in between*; una zona temporalmente autónoma, un espacio *ch'ixi*, en que Rivera comparte pensamientos, fundamentalmente con Mary Louise Pratt, Walter Benjamin y Hakim Bey. Con ecos, claro, de Bolívar Echeverría, Severo Sarduy y José María Arguedas, entre otros.

---

1 Poeta, narradora y crítica literaria.

## Viñeta uno: el concepto

Este concepto<sup>2</sup> se desarrolla para responder a un desafío que (se) plantea la autora en su texto de 2010: “No puede haber un discurso de la descolonización, una teoría de la descolonización, sin una práctica descolonizadora” (62).

Evidentemente, si hasta fines del siglo XX Rivera había desplegado su pensamiento en el ámbito de la denuncia del colonialismo en los diferentes ciclos de la historia del país, su planteamiento de lo *ch'ixi* se vuelca hacia lo que ella misma denomina como ‘práctica descolonizadora’.

El concepto de *ch'ixi* se organiza en debate con las ideas sobre el mestizaje o, más bien, contra la noción de mestizaje como norma homogeneizadora; pero también con conceptos que, o bien celebran la ‘tercera salida’ (como el de hibridez), o bien se asientan en la fijación identitaria (como el promulgado por ciertas corrientes del katarismo).<sup>3</sup> Por eso, lo *ch'ixi*, opera en contracorriente de ambas concepciones: no concibe las identidades fijas como tampoco la síntesis identitaria.

El vocablo *ch'ixi*, proveniente del aymara, alude a lo manchado, a la apariencia; en tanto, el concepto califica a las identidades y prácticas que se desarrollan en zonas mezcladas culturalmente. Por eso, entre las fuentes de lo *ch'ixi*, Rivera evoca el pensamiento de Fausto Reinaga, René Zavaleta,<sup>4</sup> Bolívar Echeverría, Walter Benjamin y

---

2 Desarrollado desde su inicial *Cb'ixinakax utxiwa*, de 2010, hasta *Un mundo ch'ixi es posible*, de 2018.

3 “Para las nuevas corrientes del indianismo-katarismo, el enemigo es el mestizo. En todo caso, lo podrían ver como el ‘enemigo interior’, pero ni eso. Pero rehusarse al debate con y sobre el mestizaje y el cholaje es una ceguera” (2018:145).

4 Si bien en su texto de 2010, Rivera afirma que lo *ch'ixi* “equivale a la ‘sociedad abigarrada’ de Zavaleta” (70), en el contexto en el que la autora debate con las posiciones académicas sobre el mestizaje, como la de hibridez; en su texto de 2018 afina su análisis del pensamiento zavaletiano debido a cierto uso de este autor y su obra por parte del partido de gobierno de Evo Morales. Lo que Rivera advierte es que Zavaleta desarrolla una concepción “lineal y progresista de la historia, que se centra en el estado, el desarrollo de la industria pesada

otros (2018: 18); pero también el tiempo mítico de los animales sagrados en la versión del escultor aymara Víctor Zapana (Ibid.:147).

En su estudio sobre los debates contemporáneos sobre el mestizaje en Bolivia, Claros (2016) considera que el ‘salto’ de Rivera entre su tesis del colonialismo andino y lo *ch'ixi* supone una variación del enfoque: de uno social hacia otro individual; es decir lo *ch'ixi* se dirigiría, fundamentalmente a la consideración de la identidad mestiza colonial individual. No coincidimos con Claros en esta generalización porque Rivera también aplica este concepto a experiencias colectivas, precisamente en su análisis de las prácticas descolonizadoras. Sin embargo, es también cierto que el concepto de lo *ch'ixi* se desarrolla en el examen de las identidades individuales, en tanto nominaciones. En términos identitarios, Rivera acude a otros dos vocablos del aymara para delimitar lo que *no* es lo *ch'ixi*: el *chbixi* y el *pä chuyma*.

El primero, lo *chbixi* (aguanoso, inconsistente), es un heterónimo de *ch'ixi* que refiere a la mescolanza, y le sirve a Rivera para negar la tesis del mestizaje como síntesis. Así, la mezcolanza remite a una “hibridación cultural ‘light’, conformista con la dominación cultural contemporánea” (2010:70). Por el contrario, el *pä chuyma* (dos corazones), refiere al individuo (y colectividades) dividido(as), es decir que desarrolla(n) su identidad en el rechazo a alguna de las partes que lo conforma. Opera y vive de manera esquizofrénica y, por lo tanto, sin capacidad de actuar o hablar con lengua propia, por lo que acude al ventriloquismo de los discursos hegemónicos, también en la academia. El *qara*, por ejemplo, es *pä chuyma* porque encarna un abigarramiento negativo, digamos, en el que su negación de lo indio en su identidad hace de la memoria un espacio oscuro e indeseado; “no tiene memoria ni compromisos con el pasado” (2018: 87). La falla ética de la distancia entre el pensar, el decir y el hacer, que es la marca más específica de esta esquizofrenia, es irresoluble porque al perder la memoria ha

---

y el capitalismo estatal” (17). Por el contrario, lo *ch'ixi* supondría “superar el historicismo y los binarismos de la ciencia social hegemónica, echando mano de conceptos-metáfora que a la vez describen e interpretan las complejas mediaciones y la heterogénea constitución de nuestras sociedades” (ibid.).

perdido el sustento ético y, por lo tanto, vive en medio de una “penumbra cognitiva” (2018: 107).

Ahora bien, si eso *no* es lo *ch'ixi*, ¿qué es?, ¿qué lo determina?, ¿la mezcla contenciosa de qué fuerzas es? Para responder acudamos a un auto de fe de Rivera: “Personalmente, no me considero *q'ara* (culturalmente desnuda, usurpadora de lo ajeno) porque he reconocido plenamente mi origen doble, aymara y europeo, y porque vivo de mi propio esfuerzo” (2010: 69).

Es decir, el doble origen, indígena y europeo, que nos constituye a todos (individuos, colectividades y Estado) por la impronta y permanencia colonial, sería el espacio en que estas dos fuerzas entran en contradicción y pueden generar situaciones *ch'ixi*.

Esta constatación, de apariencia simple, no lo es si ubicamos que los debates sobre el mestizaje han oscilado entre las posiciones asimilacionistas (incluidas las de hibridez y similares), de superposición de la vertiente europea por la vía del progreso, y las esencialistas, asentadas en el ‘regreso al pasado’. Por eso lo *ch'ixi* es también una apuesta arriesgada porque si bien se enmarca en el rechazo al asimilacionismo, también lo hace en rechazo a las posturas esencialistas, tomadas generalmente como ‘más radicales’. De este modo, se contraponen a las políticas identitarias que se organizan desde la oposición y se convierten en una camisa de fuerza porque hacen irreductibles estas oposiciones, cuando lo que sucede en la realidad es que los dos lados de la oposición conviven en cada uno de nosotros (y las colectividades).

## **Viñeta dos: la distancia entre el pensamiento y la práctica**

Como se ha podido observar, en su apelación a lo *chbixi* y lo *pä chuyma*, Rivera está asignando estas características a la intelectualidad que enuncia conceptos como los de la hibridez, o a la que formula su pensamiento desde la omisión de su propia identidad. De Certeau lo dice mejor: “De allí que sea posible abordar aquí algunos de estos problemas peligrosos que las personalidades ‘calificadas’ procuran evitar. Un pudor distinguido conduciría

directamente al academicismo” ([1974]2004: 179). Es decir, no se trata solamente de una crítica al pensamiento sino también a las prácticas de los/as pensadores.

En su texto de 2010, Rivera se detiene con especial énfasis en las concepciones y en las prácticas de los intelectuales que conformaron el conjunto de los Estudios Culturales, así como el de los Estudios de la Subalternidad en la Academia del Norte. En este caso, su crítica más importante es la que se dirige hacia conceptos como hibridez, pos colonialismo y otros, de los que dice que, más que alumbrar, tapan lo que sucede en la realidad; por ejemplo, que la hibridez orienta a pensar en identidades ‘nuevas’, producto de la resolución de las contradicciones. Pero, además, critica que estos pensadores y pensadoras tomen fragmentos del pensamiento generado en los países fuera del Norte para elaborar sus calibraciones teóricas, en una suerte de ‘mala citación’. Asimismo, que el poder de estas academias habría generado una suerte de pongueaje intelectual con jóvenes pensadores del Sur a través de becas y otros beneficios.

La acre crítica sobre el conocimiento ‘creado’ en el Norte, es también la que Rivera dirige a los intelectuales bolivianos, desde los que sustentaron el modelo del multiculturalismo en las ONG y el propio Estado en su ciclo neoliberal, pero la extiende a los intelectuales del ‘proceso de cambio’.<sup>5</sup> En todos, ella advierte el problema de la nominación; es decir ocultar en el lenguaje la compleja realidad con fines políticos de invisibilización, mantenimiento y reproducción de la discriminación colonial. Esta crítica desde la política lingüística incluye, además, otros artefactos del lenguaje, como el visual, que Rivera usa en su análisis, como el de la emblemización de lo indio en el ‘proceso de cambio’.

Como en respuesta a esta crítica, la autora desarrolla lo *ch'ixi*, precisamente, como una propuesta de pensamiento y práctica descolonizadoras. Hay que resaltar, además, la veta autocrítica de la autora en varios de sus textos, asentada en ese auto de fe que reprodujimos antes.

---

5 Así ha calificado el Movimiento Al Socialismo (MAS) y su líder Evo Morales, al proceso político que incluye su gobierno.

### **Viñeta tres: tiempo y espacio de lo *ch'ixi***

Lo *ch'ixi* se realiza en el *aka pacha* (tiempo presente) que corresponde a la temporalidad *qhipnayra* (caminar siempre por el presente, pero mirando el futuro-pasado) que, a su vez, solo se hace efectiva por el *amuyt'aña*, que es el pensar memorioso (2018: 85). Como afirma Rivera, esta temporalidad *qhipnayra*, de un presente que contiene el futuro-pasado, propia de la cultura aymara, se relaciona con las reflexiones de Walter Benjamin sobre la filosofía de la historia y el lenguaje, deudoras, a su vez, de su diálogo con los planteamientos de Ernst Bloch.

En su segunda tesis de la filosofía de la historia, Benjamin clarifica esta relación entre pasado, presente y futuro como “un secreto acuerdo entre las generaciones pasadas y la nuestra (...) que remite a la salvación” (2010: 60). De ahí que el tiempo-ahora, o tiempo actual no es un tiempo vacío ni homogéneo, precisamente porque lo llenan los destellos del pasado que proyectan la salvación. Lo pasado para Benjamin no es la remembranza del “tal como fue” (Ibid.: 62), sino ese relampagueo que aparece en estados de emergencia (que es el estado permanente de los oprimidos) y que contiene en sí mismo “astillas del tiempo mesiánico” (Ibid.: 72) o futuro. De ahí que la memoria del pasado es una memoria de lo no cumplido y que aparece en momentos de crisis, como performativo del futuro; por eso para Benjamin los días festivos son los días del recuerdo.

En el planteamiento de Rivera se lee pues esta noción de un presente elusivo porque cada presente jala y convoca específicas memorias de lo no cumplido, que son, además, las que constituyen *ese* presente. Esta forma de percibir el tiempo dialoga también con las propuestas de Judith Butler (2012), de que los sujetos se constituyen performativamente en *este* presente, lo que marca, a la vez la transitoriedad de todo presente.

Este carácter performativo nos permite también advertir que la práctica intelectual que Rivera reclama se puede asimilar a cierto rudimento mesiánico que está tras las prácticas de esa *intelligentsia*, muy parecida al mesianismo del materialista histórico. Y es que,

en ambos casos, el quehacer de estos pensadores precisa un presente estable (que puede llamarse ‘mestizaje’, por ejemplo) sobre el que operar su pensamiento, en un gesto de autosuficiencia. Para Benjamin este sería un “hombre suficiente para hacer saltar el *continuum* de la historia” (*op. cit.*: 70). Esto se parece mucho a lo que decía Ludvik, militante comunista y protagonista de *La broma* (1967), novela del escritor checo Milan Kundera, quien aseguraba que su formación militante le había convencido de “que podíamos cabalgar sobre la historia”.

Esta autosuficiencia, en los hechos, estaría indicando que el “problema peligroso que procuran evitar” este tipo de pensadores, es el de enfrentar las dos partes que en cada uno conviven, permitiendo, en los hechos, que sus elucubraciones obliteren la parte indígena que también les compone.

Las dos partes, noción central de lo *ch'ixi*, supone también el reconocimiento de los elementos europeos que dialogan en estos espacios. Para Rivera,

[L]a idea de libertad individual es la que mejor puede sacar a luz esa episteme que yo llamo “nor-atlántica”, [que incluye también] las luchas anarquistas, las de las diásporas de emigrados, las luchas del mundo del trabajo (...) derechos de las mujeres...el mundo de la tecnología (2018: 148).

Sin embargo, ella misma aclara que “he optado por pensar más a fondo la episteme india por una razón: porque a la otra ya la tenemos incorporada” (Ibid.:152).

Esto se advierte mejor en la aplicación de Rivera del concepto *ch'ixi* al pensamiento y vida de algunos intelectuales, entre los que destacan aquellos que han logrado achicar la distancia entre lo que dicen, piensan y hacen: Franz Tamayo, Fausto Reinaga, el propio René Zavaleta, Jaime Mendoza, Gamaliel Churata. Habría que sumar, al menos, los nombres de Gunnar Mendoza, Sergio Almaraz, Oscar Zapata y Arturo Borda, que incorporamos en un trabajo (Rivera, Ayllón, 2015) sobre el pensamiento crítico en Bolivia. No se trata, desde luego, de erigir una ‘nueva lista’ de

intelectuales, sino destacar que estos pensadores han conflictuado su propia identidad a medida que profundizaban sus cavilaciones y, por eso se puede decir que han producido pensamiento *ch'ixi* desde conflictos personales también *ch'ixi*,

Este mismo tipo de enfrentamiento del (al interior) del enunciador se puede advertir en el texto de Mary Louise Pratt (2010) entre los escritores de viajes en África y las Américas de los siglos XVI hasta el XX. Evidentemente, la comparación de los escritores 'oficiales' con los de las mujeres viajeras, por ejemplo, permite descubrir no solamente diferencias en la enunciación sino y sobre todo en el enunciante del discurso, encargado de nominar el 'terreno virgen' conquistado. Pero donde mejor se nota esta diferencia es en su análisis de algunos textos como los de Albert Camus, Juana Manuela Gorriti, Flora Tristán, Mario de Andrade, Gabriela Mistral o José María Arguedas, en los que el conflicto colonial se dibuja desde la mirada al espacio externo, pero también, e invariablemente, interno. Y esta nos parece es la práctica que reclama Rivera en su "No hay discurso descolonizador sin práctica descolonizadora".

Respecto del espacio, lo *ch'ixi* es una zona: "zona de fricción donde se enfrentan los contrarios, sin paz, sin calma, en permanente estado de roce y electrificación, es la que crea el magma que posibilita las transformaciones históricas, para bien o para mal" (2018: 84).

"Zonas de contacto" denomina Mary Louis Pratt (2010) a las que se produjeron en el colapso cultural colonial. Para Pratt, lo mismo que para Rivera, se trata de zonas de conflicto antes que de conciliación. Para ella, transculturación, como forma de subordinación y resistencia es lo que sucede en estas zonas. Toma el concepto del sociólogo cubano Fernando Ortiz, para distanciarse de los reduccionistas de aculturación y desculturación. Lo mismo que los idiomas que se hablan en las zonas de contacto, éstas adquieren características de "caóticas, bárbaras, carentes de estructura [en las que se] desplaza el centro de gravedad y el punto de vista hacia el espacio y el tiempo del encuentro" (Ibid.: 34). Lo importante del análisis de Pratt es que da cuenta de la interconectividad de los encuentros coloniales que no han sido dichos en las historias oficiales de la conquista.

En su extenso e industrioso texto, Pratt expone estas relaciones en las zonas de contacto, no desde el discurso del contacto comercial o diplomático, sino más bien desde la cotidianidad, digamos, de estos espacios, porque para ella: “[la] situación dramática doméstica constituía la quintaesencia de la zona de contacto” (Ibid.: 206). Bajo ese parámetro, en el caso de África, en su texto se despliegan desde experiencias dialógicas, pasando por los encuentros con “esclavos fugitivos, euroafricanos y ocasionalmente algún renegado blanco” (Ibid.:103), “alianzas sexuales transraciales y matrimonios mixtos” (Ibid.: 112), “una mujer blanca que había llegado a ser jefa de una aldea africana, cargo que heredó del africano con quien se había casado” (Ibid.: 177), hasta los relatos de mujeres exploradoras que a diferencia de los viajeros, ellas no podían mirar sino ser miradas o al menos no ser vistas mirando (Ibid.: 201). Por eso, no pocas de sus descripciones afinan en la nominación –la taxonomía botánica, por ejemplo, así como la gradación de la diferencia social colonial– porque esa era la tarea del conquistador; la suya era una tarea del lenguaje.

#### **Viñeta cuatro: lenguajexs *ch'ixi***

En sus reflexiones sobre el lenguaje humano, Benjamin sostenía que la nominación correspondía al lenguaje común, en tanto la introducción del juicio sobre la nominación suponía la calificación, lo que significaría que el juicio instauro la jerarquización. Para Benjamin, además, esta ‘superdenominación’ enmudece a la cosa nombrada e instauro “el abismo de la charla” (2010: 144).

Ahora bien, la jerarquización, como ejercicio del poder, supone el establecimiento de las zonas del bien y del mal (y del calificador de tales atributos), lo que remite a que la nominación del juicio fija las cosas –o “códigofagia”, según Echeverría (1996: 83)–, eliminando, a la vez, las contradicciones y discordancias entre lo que se nombra y el nominador del juicio, como si no habría relación alguna entre ambas entidades.

Las meditaciones de Pratt y Benjamin sobre el estatuto del lenguaje en estas zonas, nos sirven para indicar que donde mejor se comprende la práctica *ch'ixi* es, sin duda, en el lenguaje, recordando que Rivera evidencia la distancia entre lo nominado y su referente como estrategia política hegemónica: la estrategia del eufemismo (2010).

Para Bolívar Echeverría (1996), la resistencia barroca al capitalismo colonial es aquel espacio en el que el 'no' a que están impelidos los dominados empuja por diversos mecanismos y sutiles juegos a que la cultura transforme ese 'no' en 'síes' y esta parece ser la apuesta de Rivera el *ethos* barroco, tanto en su interpretación estética, pero también política.

La estética barroca sería latinoamericana en las meditaciones de los escritores cubanos Alejo Carpentier, José Lezama Lima y Severo Sarduy; es decir sería neobarroca. Para Lezama Lima esta estética será "el arte de la contraconquista" ([1957]1993:80).

En Sarduy, la ambigüedad y la difusión semántica son las marcas de esta estética que se resuelve en un *barro* en el que se produce la "proliferación incontrolada de significantes" ([1972]1999: 1385) y que opera por sustitución, proliferación y condensación. Y es a través de estos mecanismos (perífrasis, elipsis) que el barroco repone los significantes excluidos, exiliados (tenidos como desperdicio); es decir, el lenguaje barroco señala la ausencia que, a la vez, lo constituye: "el neobarroco refleja estructuralmente la inarmonía, la ruptura de la homogeneidad, del logos en tanto que absoluto, la-carencia que constituye nuestro fundamento epistémico" (Ibid.: 1403). El lenguaje barroco, sin embargo, rememora el caos primitivo; hay recuerdo y pasado en el barroco y por eso Sarduy lo considera como un corte epistémico.

En la obra de Rivera se pueden distinguir diversos abordajes del lenguaje. Por ejemplo, sus consideraciones sobre el lenguaje visual que ha dado lugar a la expansión de sus estudios sobre la sociología de la imagen. En estos estudios se advierte el privilegio de la autora por el estudio de la obra de Guamán Poma de Ayala –que también es una parada importante en el texto de Pratt–, al que hay que sumar sus observaciones a diversas obras pictóricas,

fotográficas y similares desde la noción de lo *ch'ixi*, por lo de collage y barroco que trasuntan, y que están reunidas especialmente en su volumen *Sociología de la imagen* (2015).

Otro acercamiento de Rivera al lenguaje es el referido a la oralidad en el que encontramos una vertiente desacralizadora importante –toda vez que la oralidad suele tenerse como rasgo exclusivo y excluyente de la identidad indígena–, porque ella considera que habría dos formas de oralidad. Por una parte, la oralidad del Estado, la oficial, encarnada en los discursos políticos y sindicales, que son formas de oralidad desde el poder y, por lo tanto, performances de la autoridad (2018: 122 y s.s.). La otra que califica como dialógica, es la que se produce en los espacios íntimos de la conversación cotidiana (en el *akbulli* o mascado colectivo de hoja de coca, no necesariamente con fines ceremoniales sino más bien de descanso, charla, confidencia; en la conversación entre jóvenes; en la universidad; en el bar, etc.). Esta oralidad dialógica, a diferencia de la oralidad racional del Estado es la que carga modos vitales del habla y el lenguaje *ch'ixi*; esto es, del lenguaje mezclado y que se muestra con claridad en las producciones artísticas, especialmente la música, la literatura y la pintura indígenas.

Así, lo que se llama ‘castellano andino’ sería una muestra de este idioma *ch'ixi* que no solo corresponde al habla de los migrantes urbandinos, sino que forma parte del habla cotidiana de todos quienes habitamos en las ciudades andinas de Bolivia. Por otra parte, la aseveración de Rivera de que este lenguaje forma parte de las ‘artes’ de estas zonas intermedias se puede comprobar en la actual producción literaria ‘indígena’ que es más potente cuanto más muestra esta mezcla, como sucede en este verso del poeta aymara Clemente Mamani: “Es dable alejarnos de la fiesta/ llegando a los espacios de la propia naturaleza./ Ahí el cerro vibra mediante su corazón sonoro,/ haciendo hablar a las piedras congeladas/ y suavizando la furia de las nubes celosas”.

Y es que, al igual que en Pratt, cuando de lenguaje se trata, todo remite a la poesía, aunque ese es el límite de este tipo de estudios, porque otro es el registro del poema. Con todo, lo *ch'ixi* puede ayudar a leer, por ejemplo, la poesía urbandina o cualquier

otra de raigambre migrante. Pero la poesía descubre más que dos componentes de la identidad porque remite a la búsqueda filosófica de la relación del yo con la alteridad, desde la confrontación del poeta no solo con el mundo sino y principalmente con los muchos yo que lo habitan. Este también sería el límite de la sociología (y similares como la antropología y la ciencia política) que toma a la literatura como fuente de sus estudios.

Sin embargo, lo *ch'ixi*, al igual que la zona de contacto, pueden ser conceptos útiles para analizar el registro literario, desde el punto de vista del lenguaje, tal como han demostrado Rivera y Pratt en sus sendos estudios.

Para el peruano José María Arguedas, el lenguaje también es una zona de confluencia: “en estos países en que corrientes extrañas se encuentran y durante siglos no concluyen por fusionar sus direcciones, sino que forman estrechas ‘zonas de confluencia’ mientras en lo hondo y lo extenso las venas principales fluyen sin ceder, increíblemente” ([1941]1950: 160). Estas zonas, que pueden producir estos lenguajes *ch'ixi*, se armarían en los “desordenamientos” (Ibid.: 158) del castellano, lo que también desacraliza esa tendencia a considerar que lo único colonizado habrían sido los pueblos indígenas y establece que lo colonizado es también el idioma oficial.

Como en Pratt, estas zonas producen inéditas experiencias, es decir ‘extraños’ y barrocos lenguajes. “Las mujeres hablan en lenguas, desde un espacio ‘inter-medio’ entre una y otra, que es un espacio comunitario” dice Hommi Bhabha (1987: 34) en su análisis de *Beloved* (1987) de Toni Morrison. Bhabha incluye, además, la categoría de extrañeza como mecanismo inicial de la extraterritorialidad y la interculturalidad, precisamente porque cuestiona el territorio fijo. Esta extrañeza se relaciona con la dimensión subjetiva de conformación de las identidades entre medio que incluyen la palabra. Es decir, salirse de las fijaciones permite la emisión de otra palabra que puede crear comunidad. Para este teórico del poscolonialismo el tiempo entre medio también re-codifica la concepción lineal de la historia “donde el pasado no es originario, donde el presente no es simplemente transitorio (...)

[y] un futuro intersticial, que emerge entre-medio (*in-between*) de las reivindicaciones del pasado y las necesidades del presente” (Ibid.: 264).

### **Viñeta cinco: comunalidad *ch'ixi***

La comunidad es también un concepto caro en la propuesta de Rivera, porque es allí donde se evidencia la práctica *ch'ixi*. Pero para esta autora la comunidad no refiere exclusivamente a la comunidad indígena –aunque, como se ha entrevisto hasta aquí, de ella provienen muchas prerrogativas y prácticas *ch'ixi*–, porque la comunidad también ha sido colonizada. De ahí que “grupos que no serían calificados como indígenas han hecho suya esta episteme y ética [indígena] en su práctica social e individual” (Rivera y Ayllón, 2015: 23).

En la comunidad se relacionan, además, las prácticas *ch'ixi*<sup>6</sup> y su estatuto político y, como se advierte de la anterior cita, el concepto de comunidad es más bien adscriptivo: “Esa idea de comunidad de afinidad es para mí vital y se relaciona con la raíz anarquista. Pero además se trata de afinidades, digamos... no políticas, propiamente ... sino afinidades de gesto” (2018: 151).

Estas comunidades, o comunalidades como a veces las designa la autora, son todo menos organizaciones estables, nada parecido a sindicatos, o partidos o movimientos. En cualquier caso, se parecen más a las TAZ, zonas temporales autónomas, formuladas por el filósofo anarquista Hakim Bey (1999), como espacios de resistencia anticapitalista, precisamente por su carácter temporal, que huyen a la fijación, a la institucionalización. Este carácter efímero de la resistencia es político, porque tanto Rivera como Bey (incluso Echeverría) asumen el capitalismo colonial como un mapa de control. Para Bey (1991), afuera de esta “cartografía del control” existen “espacios –geográficos, sociales, culturales,

6 Rivera ha aplicado lo *ch'ixi* a otros elementos como la economía y la teoría del valor (2018).

imaginarios– con fuerza potencial para florecer como ‘zonas autónomas’ (...), tiempos en los que estos espacios se encuentran relativamente abiertos, bien por desinterés del estado en ellos, bien porque hayan pasado desapercibidos a los cartógrafos, o por la razón que sea”.

Rivera coincide con Bey en que, al contrario de la zona autónoma, el mapa es el de la fijación, también identitaria: “la persistencia de la versión masculina de la identidad, está anclada en el mapa. El mapa sería entonces la forma moderna, multicultural, de la identidad como cuestión de minorías” (2018: 126).

Tanto las TAZ de Bey como las comunales de Rivera confluyen también en otros dos aspectos que permiten advertir mejor su tenor político. El primero es que ambas rechazan la noción de ‘revolución’ como cambio trascendental en la sociedad. En el mismo sentido que Benjamin (*cf. supra*) indicaba que el materialista histórico precisaba un tiempo fijo y estable para su quehacer, Bey considera que: “la Revolución quiere ‘permanencia’, o cuando menos duración, mientras que la revuelta es ‘temporal’” (1991). Y esto se relaciona con la micropolítica de Rivera, quien, en sus reflexiones sobre diversos hechos históricos (por ejemplo, la revuelta de 2003 en El Alto) considera que:

La micropolítica es un escapar permanente a los mecanismos de la política. Es constituir espacios por fuera del estado, mantener en ellos un modo de vida alternativo, en acción, sin proyecciones teleológicas ni aspiraciones al “cambio de estructuras”. En este sentido es, nada más ni nada menos, que una política de subsistencia. Pero también es un ejercicio permanente y solapado de abrir brechas, de agrietar las esferas molares del capital y del estado (2018: 142).

El otro elemento en que confluye Rivera con Bey es en la espectacularidad de la política, aspecto central en un contexto donde las elecciones, el bloqueo o la huelga deben mucho a la espectacularidad. En esta línea, para Bey: “Los espasmos del Estado Simulador serán ‘espectaculares’, pero en la mayoría de los casos

la mejor y más radical táctica será rechazar entrar en el juego de la violencia espectacular, retirarse del área del simulacro, desaparecer” (1991). Lo mismo, para Rivera, las acciones y prácticas en comunidades *ch'ixi* no precisan ser espectaculares ni calificarse de revolucionarias o alternativas, más bien “en cada lugar donde se esté, hay que tratar de ensanchar el espacio de la autonomía y de la libertad” (2018: 155).

Y así como Bey considera la desaparición como parte de la rebeldía, Rivera incluye al silencio entre las formas de resistencia. En su estudio sobre la obra de Kafka, Benjamin incorpora la noción de “mundo intermedio” –entremundo en otras traducciones– habitado por los personajes ayudantes o asistentes de la obra literaria de Kafka y de los que dice son los únicos portadores de esperanza por su carácter común, que no destaca en las luchas del poder; no espectacular. Este mundo intermedio y la esperanza que proyecta está muy relacionado con las ideas de dilación, postergación, pausa y silencio –en Kafka, las sirenas callan, dice Benjamin y luego celebra la capacidad dilatoria de Sherezade–, porque al pensamiento también le pertenece “el movimiento de las ideas [y] también la detención de éstas (Ibid.: 71). Esto se relaciona con las nociones de Benjamin sobre el lenguaje, porque la conciencia de que “la lengua no es nunca sólo comunicación de lo comunicable, sino también símbolo de lo no comunicable (Ibid.: 147) sucedería solo en momentos, precisamente de postergación, pausa y silencio nominal.

## Viñeta final

Silvia Rivera, ¿cómo sería esta comunalidad?

Una comunidad donde no se trabaje con mayorías y minorías, donde el margen de maniobra sea más grande para el individuo y para la individua en términos de desarrollar lo que cada quien puede como potencia, pero también en términos de elección incluso estética. Eso es una meta descolonizadora bien práctica. El incorporar las voces normalmente disidentes de las mujeres y lxs

niñxs, por ejemplo, en esa voz comunitaria. No subaltemizarlxs. Y hacer del silencio y del trabajo simplemente callado un modo de comunicación. Incorporar elementos del idioma (aymara), el *amuki*, por ejemplo, que son los momentos de silencio en el ritual, en el trabajo, en muchos espacios y tiempos. Porque el silencio es lo que te permite respirar. Y respirar es parte de este nexo con el chuyma, con el corazón y los pulmones, que es el lugar donde se piensa, donde se piensa de un modo comunitario y memorioso (2018: 152).

## Bibliografía

Arguedas, José María

[1941]1950 “La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú”. *Mar del Sur. Revista peruana de cultura*, (2) 9: 66-72.

Benjamin, Walter

2010 *Ensayos escogidos*. Selección y traducción de H.A. Murena. Buenos Aires: El cuenco de plata.

Bey, Hakim

1999 “T.A.Z: La Zona Temporalmente Autónoma”. *Nómadas*, 10: 10-23.

1991 *La Zona Temporalmente Autónoma*. Traducción y notas de Guadalupe Sordo. La Haine: proyecto de desobediencia informativa. En línea: [https://lahaine.org/pensamiento/bey\\_taz.pdf](https://lahaine.org/pensamiento/bey_taz.pdf) (acceso 15/1/21).

Bhaba, Homi K.

[1994]2002 *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

Butler, Judith

2012 “La alianza de los cuerpos y la política de la calle”. *Debate Feminista*, 46.: 91-113.

Certeau, Michel de.

[1974]2004 *La cultura en plural*. Buenos Aires: Nueva Visión

Claros, Luis

2016 *Traumas e ilusiones: el “mestizaje” en el pensamiento boliviano contemporáneo*. La Paz: CIDES/IDIS.

Echeverría, Bolívar

1996 “El *ethos* barroco”. *Debate Feminista*, 13.:67-87. Tomado de: Bolívar Echeverría (comp.). 1994. *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México: UNAM.

Lezama Lima, José

[1957]1993 “La curiosidad barroca”. *La expresión americana*. México: Fondo de Cultura Económica: 79-106.

Pratt, Mary Louise

[1992]2010 *Ojos imperiales: Literatura de viajes y transculturación*. México: Fondo de Cultura Económica.

Rivera Cusicanqui, Silvia

2018 *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.

2015 *Sociología de la imagen: miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón.

2011 “La identidad ch'ixi de un mestizo: en torno a un manifiesto anarquista de 1929”. *Memoria y presente de las luchas libertarias en Bolivia*. La Paz, El Colectivo, 2: 9-20

2010 *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y pensamientos descolonizadoras*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Rivera Cusicanqui, Silvia; Ayllón, Virginia (coordinadoras)

2015 *Antología del pensamiento crítico boliviano contemporáneo*. Buenos Aires: CLACSO.

Sarduy, Severo

[1972]1999 “El barroco y el neobarroco”. *Obra Completa*. ed. crítica de Gustavo Guerrero y François Wahl (coords.). 2. Vol. Madrid: ALLCA XX/Scipione Cultural. Vol. 2: 1385-1404.



# Montenegro con White

## Modos de tramado y tipos de pasado

*Luis Claros*<sup>1</sup>

*Nacionalismo y coloniaje* es considerado un ensayo fundacional en Bolivia, y uno de los más relevantes para comprender la ideología del Nacionalismo Revolucionario (Sanjinés, 2009: 28-32). En dicha obra Montenegro ofrece, según sus propios términos, “un esquema conjunto del pasado boliviano” (2016: 49), una descripción e interpretación llamada a sustituir lo que él denomina historiografía antinacional, para así acceder a la verdadera historia, donde se ponga en evidencia la fuerza afirmativa de la nación. Publicado por primera vez en 1944, *Nacionalismo y coloniaje* se constituye en una referencia imprescindible en el estudio del pensamiento boliviano, por ello, ha sido objeto de múltiples lecturas y análisis. Este ensayo se suma a esos esfuerzos con una estrategia particular: leer la obra de Montenegro en diálogo con las distinciones conceptuales de Hayden White. No usamos los planteamientos de White como marco teórico en sentido estricto, sino que procuramos sacar a relucir la estrategia de comprensión general de Montenegro mediante la puesta en escena de algunos planteamientos de White.

Hayden White es, probablemente, el filósofo de la historia más discutido en las últimas décadas. White estudia las representaciones y la imaginación históricas analizando las estructuras verbales,

---

1 Filósofo y economista. Docente investigador en CIDES-UMSA.

las prosas narrativas mediante las cuales éstas se constituyen; muestra cómo la forma da lugar a un contenido, cómo los modos de narrar configuran tipos de representación y especifican lo que se puede decir del pasado. En su obra más clásica, *Metahistoria*, White propuso y puso en práctica una teoría de la estructura de las narrativas historiográficas, en la cual distinguía niveles y componentes. En el nivel profundo se hallan las prefiguraciones tropológicas, donde se asumen paradigmas lingüísticos (metáfora, sinécdoque, metonimia, ironía) a través de los cuales se piensa el tipo de relaciones básicas que componen el mundo. En el nivel más manifiesto, White identifica tres dimensiones: la estética, la epistemológica y la ética. En la primera se da un significado a la historia dotando al relato de una estructura de trama (romance, comedia, tragedia, sátira). En la dimensión epistemológica se articulan respuestas a por qué los eventos ocurrieron cómo ocurrieron mediante explicaciones nomológico-deductivas, dotando a la representación histórica de modos de argumentación formal (formista, mecanicista, organicista, contextualista). Finalmente, la dimensión ética –que en ciertos momentos White la sitúa como algo más básico que determina en parte a las otras dimensiones (2019: 124)– es aquella donde se asume una forma de comprender el cambio histórico y su deseabilidad; aquí se dota a la representación histórica de implicaciones ideológicas (anarquista, radical, liberal, conservadora). Tales niveles y dimensiones componen la estructura de una narrativa histórica (2014: 13-46). Es la actualización de una de las múltiples posibilidades en cada nivel y dimensión, y su correspondiente ensamble, lo que da lugar a narrativas históricas concretas.

Para los objetivos de este ensayo retomaremos la dimensión estética, aquella en la cual se articula un modo de comprensión de la historia mediante una estructura de trama. Seleccionamos esa dimensión en específico debido a ciertas características de la estrategia que Montenegro pone en funcionamiento para brindar el esquema conjunto del pasado de Bolivia. Esa estrategia consiste en dividir y dar significado a las etapas de la historia mediante su identificación explícita con géneros literarios que corresponden a

lo que llamamos, con White, formas de tramado. Es esa estrategia de comprensión la que analizamos en este ensayo. Teniendo como eje las estructuras de trama, leemos a Montenegro en diálogo con White, e interrogamos a White a partir de Montenegro. Posteriormente introducimos la distinción propuesta por White para pluralizar los tipos de pasado, nos referimos a la diferenciación entre el pasado histórico y el pasado práctico. Esta distinción y las discusiones que introduce marcan los últimos trabajos de White, en los cuales, con herramientas algo distintas de las empleadas en sus primeras obras, aborda los límites del conocimiento histórico disciplinario. En este ensayo analizamos el rendimiento de dicha diferenciación poniéndola a prueba en la lectura de Montenegro, mostrando cómo se producen constantes transiciones de un pasado a otro. A partir de ese análisis problematizamos la distinción misma, mostrando las implicaciones ineludibles del conocimiento histórico en las prácticas presentes.

En síntesis, en este ensayo presentamos una lectura de Montenegro prestando particular atención a facetas de su obra que suelen ser descuidadas. El énfasis que ponemos en ciertas dimensiones, planteamientos y estrategias propias de la obra de Montenegro se derivan de la selección de algunas problematizaciones planteadas por White; pero también prestamos una particular atención a las distinciones de White a partir de las cualidades específicas de la obra de Montenegro, lo cual implica, en un camino de retorno, problematizar algunos planteamientos de la amplia y fértil obra de White.

## 1. Tramas

Comencemos mostrando cómo Montenegro interpreta la historia de Bolivia a partir de las distinciones propias a los modos de tramado. Recordemos, antes, que el tema central en *Nacionalismo y coloniaje*, usado como un pretexto o entrada para abordar la historia de Bolivia, es la prensa. De ahí que Montenegro comience su obra presentando la *rimay pampa* y los periódicos manuscritos

de la época colonial como precursores del periodismo nacional, mostrando su intervención en función de la lucha contra el dominio colonial. Posteriormente narra los acontecimientos que circundan la independencia, el rol desempeñado por los primeros periódicos de la nueva república, todo ello para mostrar cómo, en 1825, se establece una querrela irresuelta entre dos tendencias históricas irreconciliables: la nación y la anti-nación. Desde entonces, la historia de Bolivia propiamente dicha estaría marcada, según la interpretación de Montenegro, por la pugna entre esas tendencias, por sus alternancias, por los triunfos y derrotas de la tendencia nacional, por los momentos de imposición, reproducción y retroceso de la tendencia antinacional, etc. La historia de Bolivia se articula teleológicamente de manera bastante evidente: el fin último es la nación plena, y la historia no es otra cosa que el sinuoso camino de construcción de la nación, senda en la cual se combate permanentemente con la tendencia que limita o procura negar dicha construcción. Cada acontecimiento, cada acción será interpretada reconduciéndola a alguna de esas tendencias, pensándola como su manifestación o derivación. En un espacio histórico concebido de esta forma, nada escapa a la fuerza gravitacional de un antagonismo tan claramente definido. Este es el marco general de comprensión, y es dentro de ese marco que las distinciones entre epopeya, drama, comedia y novela, como modos de comprensión de las fases de la historia de Bolivia, ocupan su posición y cumplen su función explicativa.

El inicio de la historia de Bolivia se explica bajo la forma de la epopeya. Ésta corresponde, en la narración de Montenegro, a las luchas independentistas y a los primeros intentos consistentes de construcción y afirmación de la nación encarnados en Andrés de Santa Cruz. En esta epopeya los héroes, por ejemplo, Lanza y Ballivián, encarnan la nacionalidad en un mundo hostil, representan los ideales de la nacionalidad con los cuales Montenegro se identifica. Estamos ante un tipo de trama donde existe un héroe o héroes y una búsqueda, una aventura, es decir, estamos ante lo que se denomina romance (Frye, 1977: 245-248). Para White, quien sigue a Frye en estas caracterizaciones, el romance está asociado a

la posibilidad de que el héroe trascienda el mundo de la experiencia y obtenga la redención final (2014: 19). Montenegro narra las luchas de la independencia en función de esa posibilidad, siendo el mundo de la experiencia aquel del orden colonial. Sin embargo, es la frustración de la epopeya, el no haber consolidado la redención, lo que nos arroja al mundo del drama. Para Montenegro, estas formas literarias no son solo producto de la escritura de la historia, sino pertenecen al accionar con el que se desenvuelven los hechos, y, por eso, la historia puede asumir, en su transcurrir, diferentes formas literarias: estas formas no se limitan a un estilo o forma narrativa, son los modos que asume la vida misma. Los sentimientos colectivos, los deseos, son leídos como fuerzas que, ante determinadas situaciones, imprimen una trama en la realidad.

Continuando con la epopeya, después de un interregno poco alentador, Montenegro le dedica varias páginas a “la presidencia del Mariscal Santa Cruz iniciando la etapa en que la patria alcanzó verdadera grandeza en el Continente” (2016: 108). Esta se caracteriza como epopeya porque en ella están presentes figuras prominentes como la del Mariscal Santa Cruz o, después de él, Ballivián. Que los personajes adquieran ese protagonismo, que posean esa fuerza no es, en Montenegro, una constante, no es parte de una forma general de comprensión de la historia; la historia asume diferentes modos: en ciertos momentos estos personajes están ausentes, en otros marcan la historia, es en estos últimos momentos cuando la epopeya, como forma narrativa, se revela pertinente; otras situaciones requerirán otras formas narrativas. Además de la presencia de estas figuras prominentes, la epopeya se caracteriza por el desarrollo de los atributos que definen al objeto de la búsqueda, para el caso de Montenegro: multiplicación de las riquezas materiales de Bolivia, producción de las propias leyes (Ibid.: 114). Si la nación es el *telos*, y esta se define por la autodeterminación, la cual tiene como base el control y aprovechamiento de la riqueza que en ella existe, entonces, una situación donde el impulso, concentrado en la acción de un personaje, se encamina hacia la consecución de autodeterminación y riqueza debe ser caracterizada como epopeya. Desde esta perspectiva, la

epopeya no es para Montenegro una forma impuesta a la realidad para darle un significado particular, sino que sería la expresión de cómo los personajes avanzan decididamente en función de la meta histórica: es la acción heroica de los sujetos y sus triunfos la que produciría, en los hechos, una epopeya.

Una vez derrotadas las figuras de Santa Cruz y Ballivián, ante el hecho de que las masas no habrían asumido el impulso de la bolivianidad concentrado en esas figuras, desaparecen las características que hacían pertinente la epopeya como modo adecuado de narración. Sobreviene una época caracterizada por “el desconcierto reinante en la colectividad toda. Ninguna conducta parecía concordar, dentro de esta, con otra, pues habíase perdido la línea de la conducta general. Esta incertidumbre, esta inorientación imprimen a tal época una gran semejanza con el drama” (Ibid.: 131). El drama corresponde a una situación en la que los héroes han caído y se imponen las fuerzas contrarias a la afirmación de la bolivianidad. Esta fase se caracteriza por la ausencia de encarnaciones eficaces de la tendencia nacional, porque las condiciones del coloniaje se reproducen con continuidad inexorable y, como dice Montenegro: “Vivieron entonces la multitud y el individuo dramáticamente porque actuaban sin deliberación y enredados entre los hechos que ante ellos irrumpían de súbito” (Ibid.). El drama en Montenegro es equivalente a lo que White denomina tragedia, aquella trama en donde las condiciones del mundo parecen inalterables y exigen a los hombres resignarse ante ellas (2014: 20). El mundo de la experiencia, el orden existente como algo que no se puede trascender esta expresado, en Montenegro, por la persistencia de una estructura política y jurídica ajena que captura, limita e impide el desenvolvimiento de la nacionalidad.

La caracterización que propone Montenegro del drama, como una situación en la que no existe una dirección consistente sino desorientación, es denominada por Zavaleta tragedia: “Cuando la realidad adopta la dirección del absurdo es que aparece la tragedia” (2011: 47). El hecho de que ciertos periodos de la historia sean descritos bajo el modo trágico, torna evidente que la elección de un tipo de trama para describir una serie de sucesos depende del

tipo de finalidad histórica inherente a la narrativa en su conjunto. Como señala White: “el valor atribuido a la narratividad en la representación de acontecimientos reales surge del deseo de que los acontecimientos reales revelen la coherencia, integridad, plenitud y cierre de una imagen de la vida que es y sólo puede ser imaginaria” (1992: 38). Las ideas de “dirección del absurdo” en Zavaleta e inorientación de la colectividad en Montenegro, responden a lo que implícita o explícitamente se asume como un curso de acción racional y una orientación consistente; a su vez, un curso y una orientación de ese tipo solo pueden trazarse si existe un fin claramente determinado, que opera como presupuesto fundamental para comprender y valorar los diversos sucesos. Ese fin es el cierre narrativo, aquello a lo cual tiende o debería tender en última instancia la historia. White muestra que la idea de cierre narrativo en la historiografía consiste en el paso de un orden moral a otro. En el caso de Montenegro ese paso se da desde un orden donde la nacionalidad plena no existe y hay un predominio de las fuerzas antinacionales, a un orden donde la nación se ha constituido plenamente. Con White podemos ver, en este caso, que la distinción entre un periodo de epopeya y otro de tragedia no podría realizarse sin una específica forma de pensar el cierre narrativo: la nación plena. Es ese cierre deseado el que permite dotar de coherencia última al conjunto de la narración histórica que ofrece Montenegro. En ese sentido, un deseo y un acto moralizante serían fundamentales para establecer las descripciones realizadas por Montenegro sobre la realidad histórica boliviana.

Retornando al drama, vemos que, para Montenegro, Linares es el gran personaje de la tragedia: vive en el apogeo de la victoria y perece “a manos de la traición agazapada entre los cortinajes de Palacio” (2016: 146). La dimensión trágica resuena en Montenegro con toda claridad cuando narra cómo la “hermana loca” de Linares, paseando como un fantasma en los pasillos del palacio llama traidores a los ministros Fernández y Achá desde la lúcida inconciencia de su locura; o cuando cuenta cómo el General Prudencio fue asesinado con un disparo en los balcones de la casa de gobierno al ser confundido con Linares. Para Montenegro

todas ellas son visiones shakesperianas, que podrían pasar casi por escenas de Hamlet (Ibid.). Linares condensa en su persona el agón trágico, el colonialismo de España y el liberalismo europeo: “Reunía en sí las antítesis igual que la urdimbre del drama, sufriendo él mismo la proyección del conflicto como la sufre el público sobrecogido por el hálito emocionante de la escena” (Ibid.). Montenegro compone la descripción del periodo con todos los elementos que remiten, uno a uno, al modo trágico: la caída de Linares, su perplejidad, que no es solo suya, la indiferencia de las masas, posteriormente la entrada en escena de Melgarejo, su accionar sangriento, su caída, y finalmente el epílogo cruento del drama con la presidencia y muerte de Agustín Morales, envuelta, como señala Montenegro, por una atmosfera turbia y tenebrosa, como “una conjura de enmascarados cuando envuelve a Morales en la vida y en la muerte” (Ibid.: 166). Todos estos sucesos no solo son parte de una tragedia, sino que cada uno lleva en sí, en su singularidad, la sustancia de lo trágico.

Vemos que Montenegro evoca todas las cualidades de la tragedia: estados de división y traición, el agón trágico y una ganancia de conciencia para los espectadores (White, 2014: 20). Aquí, de la mano de White, detectamos un movimiento peculiar en Montenegro. Como venimos mostrando, Montenegro da significado a los acontecimientos de un periodo al integrarlos en una trama trágica; ello, en principio, no tendría nada de peculiar ya que, como White señala, toda narrativa histórica actualiza un modo de tramado para otorgar significaciones específicas a los acontecimientos. Sin embargo, lo peculiar en Montenegro es que el uso del modo de tramado es explícito y deliberado, y ello le lleva a extremar el modo en que las formas trágicas informan la descripción histórica: la selección de aquello a ser narrado, la forma y las palabras usadas en la descripción, el tono y las valoraciones, etc.; el conjunto de la prosa y sus detalles aparecen como derivaciones de la trama trágica. Este procedimiento nos recuerda al obstáculo epistemológico que Bachelard llama obstáculo verbal, en el cual un uso metafórico se descontrola, cuando una imagen, una palabra, un concepto familiar se usa para explicar un hecho, y

ese uso se extiende abusivamente, traspasando todos los atributos de la imagen o concepto al hecho mismo (1994: 87-88). En el caso de Montenegro se usa el concepto de drama para comprender el sentido de un periodo histórico, pero el uso es tan deliberado e intensivo que el modo dramático o trágico opera de manera casi automática como criterio descriptivo de los diferentes momentos y detalles; la evocación de la tragedia funciona casi como explicación necesaria y suficiente. Sin asumir las implicaciones del concepto de obstáculo epistemológico de Bachelard, es decir, sin plantear que esos procedimientos son causa del estancamiento o retroceso del conocimiento científico, podemos, mediante esa noción, evidenciar un tipo de procedimiento cognitivo. En el caso de Montenegro, nos permite ver las consecuencias de asumir deliberadamente que una estructura de trama existe como tal en una parte de realidad histórica y que, por tanto, esa estructura revela todo el sentido de dicha parte.

El uso deliberado que realiza Montenegro del modo de tramar conlleva una intensificación de aquello que muestra White: que la interpretación de la historia consiste, en uno de sus aspectos principales, en la provisión de una estructura de trama para una secuencia de acontecimientos. En ese sentido, la estrategia de interpretación puesta en acto por Montenegro ilumina ejemplarmente las hipótesis de White, en un grado superior a lo que se podría encontrar en otras narrativas históricas. Parte fundamental del argumento de White es que lo que un historiador puede tramar como tragedia, otro puede contarlo bajo el modo cómico o novelesco (2018: 109), es decir, que la trama es un modo de comprensión impuesto por el historiador. En el caso de Montenegro, no solo vemos que efectivamente se emplea un modo de tramar para explicar y significar un conjunto de hechos históricos, sino que se asume que el modo de tramar es inherente a la realidad histórica misma, y por ello se hace un uso deliberado de tales modos, lo cual lleva a una situación similar a la del obstáculo verbal. Ese uso deliberado también se expresa en el hecho de que Montenegro, en su narración, pasa de un modo de tramar a otro, movimiento que hace explícitas las características de los modos de tramar en

tanto estrategias de interpretación histórica. De la epopeya, pasa al drama, y de éste pasa a la comedia.

El periodo cómico tendría en Hilarión Daza a su personaje característico: “muñeco suelto, de fanteche animado, por absurda suerte, con una vivencia atrabiliaria, desconcertada y extravagante” (Montenegro, 2016: 184). Durante el gobierno de Daza se suscita la Guerra del Pacífico. La derrota produce una situación de retraimiento y abandono del pueblo y la casta oligárquica retoma la palestra sin contrapeso. A diferencia del drama, según Montenegro, en esta etapa cómica la realidad histórica se encubre, deja de ser visible hasta las entrañas como lo habría sido en el drama. En el periodo cómico reina la simulación y la mistificación:

Ese fingimiento sufre la existencia de Bolivia a través del último periodo histórico. Su semejanza con la comedia no reside, sin embargo, en las implicaciones humorísticas de su desarrollo, tanto como en su contextura ficticia, en su viabilidad solo aparente, en su desajuste insalvable y su ajenitud respecto del verdadero acontecer histórico (Ibid.: 204).

Para Montenegro, este periodo se caracteriza por la ejecución de la farsa, por el predominio de lo aparente sobre lo verdadero. Esa situación sería producto del dominio extranjero, tanto en relación a las ideas como a los intereses. Cuando este dominio opera sin contrapesos, el resultado son fanteches movidos por fuerzas externas, personajes que creen moverse y hablar libremente, pero que en realidad se mueven según dictámenes ajenos, como títeres. En este caso, a diferencia de la tragedia, no existe un momento de revelación o crecimiento cognitivo por parte del público, sino que el propio espectador cede ante la suplantación de la realidad, haciendo al observador participe en la mistificación: “La virtud esencial de la comedia está en su poder de engañar al hombre” (Ibid.: 206). El gran responsable de introducir de lleno al país en ese mundo de ficción y engaño es, para Montenegro, el periodismo, el cual habría cumplido la función de generalizar un sentimiento mediante el cual los pobres admiran a sus empobrecedores, a la

clase adinerada. Este periodo, este mundo de ficción y parálisis, se despliega entre la Guerra del Pacífico y la Guerra del Chaco. Durante ese periodo “la vida nacional solo obedece a una dirección de artificio, extraña al destino patrio y carente en absoluto de los impulsos autóctonos que eslabonan la continuidad orgánica de la historia” (Ibid.: 226).

La noción de comedia que emplea Montenegro es diferente a la de White, para quien la comedia se caracteriza principalmente por reconciliaciones ocasionales entre las fuerzas que están en pugna, por situaciones festivas, por triunfos provisionales. Sin embargo, algunas características definitorias de la sátira, tal como la conceptualiza Frye, nos aproximan a la idea de comedia que encontramos en Montenegro. Para Frye la sátira es una ironía que esta estructuralmente cerca de lo cómico (1977: 295). Hay un punto de partida de la sátira: la derrota y la perplejidad, como aquellas descritas por Montenegro como resultado de la Guerra del Pacífico. El mundo de la sátira es un mundo de anomalías, injusticias y locuras. Las fases de la sátira próximas a la comedia se caracterizan, entre otras cosas, por la inadecuación entre las ideas y creencias y la vida misma. Es justamente esta inadecuación la que enfatiza White para caracterizar a la sátira. Si bien White pone énfasis, para contraponer sátira y romance, en la inadecuación de la conciencia y voluntad humanas para derrotar las fuerzas que la niegan, esta también se plantea, y de manera fundamental, como inadecuación entre las imágenes del mundo y el mundo (2014: 19-21). Para Montenegro, el periodo signado por la comedia se caracteriza por la simulación, por la inadecuación de las representaciones que los sujetos se hacen de sí y de los otros, porque esas representaciones no corresponden con la realidad misma. Es en ese sentido que podemos plantear una equivalencia entre lo que Montenegro llama comedia y lo que Frye denomina sátira cómica o lo que White denomina simplemente sátira. Hay un punto en el que, según Frye, la sátira cómica devela la mayor desconfianza ante las creencias y el sentido común y se alcanza el grado superior de lo ridículo; después de ese momento puede sobrevenir la fase del romance

en la cual se hace otra vez visible la sociedad deseada. En Montenegro, después de la comedia viene la novela.

Para Montenegro, la Guerra del Chaco es el acontecimiento que desmitifica, que anula las simulaciones. Este será un tema fundamental en casi todas las narrativas nacionalistas en Bolivia. Esa guerra tiene una función constitutiva, reveladora; en ella, y a partir de ella, la realidad se hace otra vez visible, todas las imágenes que encubrían la realidad miserable del país se disuelven. En el campo de batalla, las ficciones se revelan como tales, la Bolivia civilizada y rica se revela tal como es, como un país pobre y desarticulado, y también:

La catástrofe que deshizo las construcciones de la comedia expuso a los ojos del pueblo, por primera vez desde los días de Santa Cruz, Ballivián y Belzu, la imagen real y entrañable de la bolivianidad que había sido velada, hasta el año 1935, por los revestimientos extranjeristas. (Montenegro, 2016: 240)

En la novela, la bolivianidad reaparece como en tiempos de la epopeya. De esta manera se pone fin a la comedia y arranca un periodo caracterizado como novelesco: es el momento en que “nuestra historia adquiere un poder de ilusión realizable” (Ibid.), es el momento del retorno de las fuerzas afirmativas de la nacionalidad, aquellas que devuelven direccionalidad al curso histórico y permiten perseguir otra vida, una que sea auténtica y plena. Para Montenegro la novela es una realización existencial en la cual lo que era ensueño se hace realidad y se arraiga en lo viviente. Es el momento en que los impulsos propios se liberan de las fuerzas ajenas y se enrumban a realizar su destino.

Como se puede ver, al final de la narrativa de Montenegro reaparece el tema de la búsqueda, la posibilidad de alcanzar el objeto deseado, la victoria final sobre las fuerzas contrarias del mundo. La novela en Montenegro es equivalente al romance, y de esta manera, Montenegro cierra el círculo: la consecución de la independencia se narró bajo el modo romántico, como una gesta heroica que derrotó a los colonizadores y nos legó la

independencia política, el nacimiento de la República de Bolivia. A ella sobrevino la tragedia, un conflicto irresuelto entre las fuerzas en pugna, donde a lo sumo se daban victorias parciales, pero también derrotas recurrentes. Posteriormente, producto de la derrota en la Guerra del Pacífico, se dio inicio a la comedia, ese mundo de inadecuaciones y simulaciones, para, finalmente, retornar al momento romántico en el que se abre otra vez la posibilidad de una independencia plena. Montenegro aspira en su texto, escrito casi una década antes de la Revolución Nacional, a otra epopeya que culmine con la nación anhelada, con un triunfo heroico.

Hasta aquí hemos mostrado como Montenegro otorga sentido a la historia de Bolivia como una secuencia de periodos diferenciados, que se distinguen unos de otros en función del tipo de avance, estancamiento o retroceso que representan en relación al cumplimiento del objetivo general: la nación. A su vez, ya al interior de cada periodo, los diferentes modos narrativos proveen una serie de perspectivas, temas y nociones mediante las cuales se da sentido concreto a los acontecimientos descritos. La elección de un modo de tramado implica un criterio de selección, es decir, dentro de la multiplicidad inabarcable de sucesos que pueden ser parte de un periodo, sólo se seleccionan algunos y con diferente énfasis. El criterio de selección y los distintos énfasis se derivan, en primer lugar, del *telos* que rige a la narrativa en su conjunto, y, en segundo lugar y de manera más específica, del modo de trama actualizado para narrar determinado periodo. Una vez realizada la selección, la forma misma en que se articula cada descripción, cada correlación entre hechos, etc. responde en buena medida a las exigencias estructurales de la trama empleada. Hemos visto que, en el caso de Montenegro, esto se hace evidente, especialmente en el periodo del drama, el cual, además, es al que Montenegro le dedica más atención y, en cierta forma, brinda la tónica al conjunto de su narrativa: la historia de Bolivia contada por Montenegro es mayormente trágica, pero sin abandonar la confianza en un desenvolvimiento romántico. A partir del diálogo con White, hemos podido hacer más evidente aún la estrategia de Montenegro para construir una interpretación histórica, así como las implicaciones

de su modo de proceder. Pero también hemos adelantado algunos puntos en los cuales la obra de Montenegro brinda elementos para problematizar ciertos planteamientos de White. Cerraremos este acápite retomando estos puntos.

Algo que no hemos enfatizado, pero resulta llamativo, es el orden de la secuencia de los periodos históricos en *Nacionalismo y coloniaje*. Recordemos que después de la epopeya, viene el drama, luego la comedia y, finalmente, la novela. Esta secuencia, en términos de los modos de tramar, es: romance-tragedia-sátira-romance. Cuando White analiza la imaginación histórica en la Europa del siglo XIX también identifica secuencias, pero estas no corresponden a formas de la realidad histórica sino de las representaciones históricas. En el caso de la filosofía de la historia, el énfasis está puesto en los modos de caracterizar el campo histórico, y por ello la filosofía de la historia de Hegel a Croce, pasando por Marx y Nietzsche, es vista como una secuencia que va del modo sinecdóquico al modo irónico, pasando por el modo metonímico y el metafórico (White, 2014: 359). En relación a la trama, más que secuencias se encuentran ciertas continuidades, como que en Hegel, Marx y Nietzsche se encuentren combinaciones de tragedia y comedia. El modo de tramar adquiere mas relevancia en el caso de los historiadores. El despliegue de la historiografía en el siglo XIX, de Michelet a Burckhardt pasando por Ranke y Tocqueville, sigue la siguiente secuencia: romance-comedia-tragedia-sátira (Ibid.: 223). Cuando White analiza el contexto en el cual inició la primera fase de la conciencia histórica del siglo XIX señala que el pesimismo de la historiografía de la Ilustración tardía se había reflejado en un modo satírico (Ibid.: 47). La primera fase de la historiografía del siglo XIX reacciona a ese pesimismo y desplaza a la sátira por el romance, le sigue la comedia y la tragedia, para recaer, con Burckhardt, en el modo satírico. White ve estos desplazamientos como un proceso que muestra la evolución de la historiografía del siglo XIX (Ibid.: 50).

Volviendo a Montenegro, si bien referido a otro objeto: la realidad histórica, vemos, en líneas generales, una lógica evolutiva, un orden secuencial, pero parcialmente diferente. El orden que

aparece en Montenegro sigue mas de cerca el planteado por Frye, en quien encontramos una especie de circularidad, que puesta de forma lineal sería: romance-tragedia-sátira-comedia-romance. Frye asocia a cada modo de tramado un *mythos* de estación: romance al verano, tragedia al otoño, sátira al invierno y comedia a la primavera. En Montenegro, al igual que en Frye, el romance empalma con una paradoja de la victoria que nos acerca al modo trágico; a su vez, el modo trágico, al arribar a un mundo de choque y horror nos conduce a una sátira desplazada hacia lo cómico, para después habilitar un nuevo periodo romántico. Pareciera que la lógica cíclica descrita por Frye revelara una necesidad estructural de los modos de tramar, lo cual explicaría que en Montenegro aparezca una secuencia que sigue de cerca lo descrito por Frye. Pero las similitudes terminan acá, porque el tipo de teleología que rige con claridad la narrativa de Montenegro quiebra la circularidad en favor de la linealidad, asumiendo, finalmente, la idea de progreso. Sin embargo, el conjunto de la narración, que en su mayoría esta dispuesta en modo trágico, privilegia la repetición mas que la linealidad del progreso<sup>2</sup>. Estas combinaciones son parte de la complejidad de toda obra histórica, en la cual se articulan diversos modos y estrategias. Dejamos este punto acá y pasamos a dos interrogantes que pueden plantearse a White a partir del trabajo de Montenegro.

Hemos reiterado que Montenegro aplica consistentemente los modos de tramado a su interpretación histórica. Hemos señalado que ello se debe a que, desde su perspectiva, la realidad ocurre de modo dramático, cómico o novelesco. En White, una concepción de ese tipo estaría equivocada, y en contraposición a esa concepción señala: “solamente pensamos en las situaciones como trágicas o cómicas porque esos conceptos son parte de nuestra herencia, cultural en general y, en particular, literaria” (2003: 115). Según White, una misma serie de acontecimientos puede ser narrada en modo

---

2 Analizamos con detalle esta faceta de la obra de Montenegro en *Lógicas de la identidad y la historia en el Nacionalismo Revolucionario y el Indianismo*. (Tesis de doctorado).

trágico o cómico, romántico o satírico, dependiendo del punto de vista que adopte el historiador. Bajo esta perspectiva, el modo de tramado es una estructura estructurante, y no una expresión de lo ocurrido, como en el caso de Montenegro. Podríamos decantarnos hacia el lado de White, y asumir que la perspectiva de Montenegro es epistemológicamente ingenua, sin embargo, la forma en que Montenegro presenta los hechos plantea algunas interrogantes que no pueden ser reducidas a simple ingenuidad. La cuestión es: ¿la realidad histórica contiene, en algún grado o dimensión, una trama? Montenegro respondería categóricamente que sí, White que no. Esta divergencia nos remite al siguiente problema general: ¿las reivindicaciones de verdad se aplican a la historiografía en algún nivel? Ante esta pregunta hay dos posiciones extremas: aquella para la cual la historiografía básicamente representa un objeto tal cual es y, por tanto, la historiografía consistiría básicamente en la elaboración de descripciones, aseveraciones que reivindican la verdad en base a pruebas; por otro lado, estaría aquella posición para la cual las aseveraciones que reivindican una verdad tienen un rol marginal y la historiografía consiste en la construcción de estructuras en las cuales cada aseveración adquiere una significación por su posición estructural. La primera posición, en su extremo, nos conduce al positivismo, la segunda al constructivismo radical (LaCapra, 2005: 27). Podríamos aventurar la hipótesis de que, mientras White se ubica en la segunda posición, Montenegro se inclina hacia la primera. Pero no basta identificar las posiciones asumidas.

La forma en que Montenegro asume la pertinencia de determinadas estructuras de trama para determinados periodos, tiene que ver con el hecho de que los actores proyectan una finalidad y se mueven en función de aquella, viven intensamente sus deseos y decepciones, actúan teleológicamente. Ello implicaría que un personaje puede asumir su vida como un romance o una tragedia, una comedia o una sátira. Evidentemente ello no depende del personaje exclusivamente, sino de cómo, en función de su proyecto, se ejecute la acción, entable relaciones, tengas éxitos y fracasos, triunfos y derrotas. Asumiendo la postura de un personaje, narrar

su vivencia puede condicionar el uso de un tipo de trama. En gran medida, eso es lo que muestra Montenegro al identificarse en más de una ocasión con sus personajes históricos. A ello puede sumarse que la repetición de ciertas circunstancias, la homología de ciertas vivencias, etc., exija que determinado periodo dominado por cierto tipo de repeticiones también condicione el tipo de trama pertinente. En ese sentido, la elección del historiador no sería lo determinante, sino que éste debe lidiar con sus registros y con la serie de actuaciones teleológicas que puede encontrar en ellos, eso en el caso de que su historiografía se componga, mayormente, con la descripción de tales actuaciones. En este punto, la estrategia de Montenegro revelaría un límite en la perspectiva de White, mostrando que las reivindicaciones de verdad pueden funcionar al nivel de la estructura. Recurrimos a LaCapra para concluir sobre este punto en particular:

las estructuras narrativas pueden implicar reivindicaciones de verdad, sea en términos de “correspondencia” con estructuras narrativas vividas (como las que forman parte de planes y proyectos más o menos realizados) o en términos de referencias (relativas a perfiles o repeticiones más o menos variados, por ejemplo) que, retrospectivamente, pueden aparecer configurando procesos y actividades de un modo que no era totalmente consciente para los participantes (2005: 38)

Pero acá hay que introducir un último matiz. El hecho de que Montenegro llegue a situar como representativo de la época el accionar de algunos personajes, o que en muchos casos se separe de ellos para asumir una perspectiva diferente, no ya la de un personaje en particular sino la de una finalidad general, todo ello responde, como ya hemos mencionado, a una estructuración propia del acto de escritura y que no se halla en la realidad histórica. El cierre narrativo, el *telos*, la nación plena como fin histórico, son los puntos estructurantes que determinan en parte las elecciones de trama y la identificación de algunos personajes como héroes o villanos. En ese sentido, lo que White plantea como análisis del

modo de estructuración de la interpretación histórica preserva su potencialidad explicativa. Lo que hemos hecho, era introducir un matiz a partir de Montenegro, y de la mano de LaCapra, para no absolutizar algunas afirmaciones de White e introducir mayor versatilidad en el análisis, mostrando que, en ciertos grados y momentos, hablar de “correspondencias” no necesariamente nos retrotrae a un criterio metafísico de la verdad. White mismo, aunque no sin complicaciones, introduce matices y límites a sus planteamientos cuando trata las representaciones históricas del Holocausto, pero no nos extenderemos más sobre este punto y pasaremos a la última problematización.

En este ensayo hemos retomado, como señalamos al principio, solo una de las tres dimensiones identificadas por White, la de los modos de tramado, dejando a un lado las de la argumentación formal y la implicación ideológica. Sin embargo, en la lectura de la obra de Montenegro se puede apreciar que el sentido asumido desde las estructuras de trama conlleva, de manera inescindible, una forma de pensar la deseabilidad del cambio, su ritmo y su orientación, por tanto, contiene una implicación ideológica tal como la concibe White. Si bien comprendemos que las distinciones de White son analíticas, obras como la de Montenegro, donde el modo de tramado lleva en sí una implicación ideológica de manera evidente, nos hacen interrogar el rendimiento analítico de dicha distinción. Según Lavagnino, la distinción introducida por White entre tramas e implicaciones ideológicas es artificial y no responde al espíritu de la obra de Frye, obra de la cual White toma la mayoría de los elementos para su análisis de las tramas. Lavagnino señala que:

es relativamente sencillo expresar las orientaciones propias de las implicaciones ideológicas en el vocabulario de las tramas, y de manera no casual, ya que *ambos vocabularios se proponen para lo mismo: dar cuenta de la producción y reproducción de lo social por intermedio del análisis del comportamiento verbal extendido* (2016: 169)

Ahora bien, acá, una vez más, se debe introducir un matiz en el cuestionamiento a White. Si bien la distinción entre la dimensión

estética (modos de tramado) y la ética (implicaciones ideológicas) puede ser artificial, y asumirla de manera enfática oscurece el funcionamiento de las tramas, eliminar toda distinción resulta problemático. Se puede mantener la distinción analítica sin llegar a plantear dos dimensiones independientes, por ejemplo, se puede hablar de las implicaciones ideológicas de los modos de tramado, e incluso, se puede usar para identificar momentos de diferenciación cuando tales implicaciones no se derivan automáticamente de las tramas, sino que pueden entrar en tensión con ellas; tensiones que son propias de toda textualidad llena de decisiones y riesgos ineludibles.

De esta manera concluimos nuestro análisis de la estrategia de comprensión histórica de Montenegro, estrategia en la que los modos de tramado resultan fundamentales. Los planteamientos de White y Frye nos brindaron elementos para analizar las operaciones ejecutadas por Montenegro. Por otro lado, a partir de ciertas cualidades propias a *Nacionalismo y coloniaje*, introducimos algunas problematizaciones en los planteamientos de White. Estas discusiones, que son parte de los debates contemporáneos de la filosofía de la historia, se iluminan mejor a partir del estudio de operaciones concretas, y, en nuestro caso, vemos que las operaciones realizadas por Montenegro tienen un gran potencial para iluminar tales debates. Ahora pasaremos a leer a Montenegro en diálogo con otra distinción planteada por White: la existente entre pasado histórico y pasado práctico.

## 2. Pasados

De forma general y evidente, el término pasado se refiere a lo ocurrido con anterioridad a alguna referencia temporal específica. El término historia tiene dos acepciones: se refiere al transcurrir de los acontecimientos pasados y a la descripción de ese transcurrir. En cuanto descripción, narración o conocimiento, la historia asume que su objeto es el pasado en cuanto tal, y si bien puede concebir distintos pasados, según el ámbito específico, suele asumir un solo

tipo de pasado. Puede plantearse como objetivo describir el pasado de una nación, de una región, de una institución, de una disciplina, etc., pero en todos estos casos se atribuyen unas características a esos pasados de tal forma que estos solo aparecen como partes de un mismo tipo de pasado. Ese tipo de pasado, llamado pasado histórico, es una forma de organizar una parte del pasado total en base a la evidencia autenticada y admitida por los historiadores y que se construye como un fin en sí mismo, es decir, sin la pretensión de que sirva para entender el presente ni brindar guías para actuar en él o prever el futuro (White, 2107: 38). Este tipo de pasado se diferencia del llamado pasado práctico, que sería el pasado que todos llevamos con nosotros, que hemos vivido individual y colectivamente, y que sirve para tomar decisiones en el presente (Ibid.: 43). Los historiadores profesionales no conciben el pasado práctico como un objeto de estudio válido, en cambio, ese tipo de pasado es empleado en la vida cotidiana y, también, en cierta literatura. Esta es la diferenciación que propone White a partir de ciertos planteamientos de Oakeshott.

La constitución de la historia como disciplina en el siglo XIX sustituyó la preocupación por el pasado como una fuente de enseñanzas para el presente por una preocupación básicamente constatativa que planteaba como único objeto conocer el pasado en sí y para sí, sin interferencias de las motivaciones presentes. Como puede verse, el pasado histórico es uno que, para constituirse como tal, debe aparecer como diferenciado, separado del presente, como algo que ya fue y no tiene incidencias ni continuidad en el presente. Un evento pensado en el marco del pasado histórico es “un objeto de contemplación, más que una herramienta o instrumento para ser usado en el presente con fines prácticos” (Ibid.: 73). El pasado histórico es un tipo de relación con el pasado. El problema surge cuando se asume que esa es la única forma válida de conocer y relacionarse con el pasado, y se desconoce otro tipo de formas de relacionarse y constituir pasados.

De igual manera a como vimos una crítica a la separación entre modos de tramado e implicación ideológica, presentaremos una crítica a la separación que realiza White entre pasado histórico y

pasado práctico. Chris Lorenz cuestiona la declaración de White según la cual el pasado histórico tiene poco o ningún valor para explicar el presente y para proveer guías para la acción; también cuestiona que White asuma que la historiografía tiene por único objeto al pasado histórico (2016: 48-49). Lorenz señala que la distinción entre ambos tipos de pasado desvía la atención de los aspectos prácticos que reviste la construcción del pasado hecha por los historiadores. Asumir tal distinción implica, según Lorenz, aceptar como válida una forma de autopresentación de los historiadores, de su trabajo, e, indirectamente, legitimaría sus pretensiones de objetividad y verdad sin mayores cuestionamientos, algo que sin duda no corresponde a los deseos de White. Por ello es que la distinción resulta problemática en el marco de los mismos planteamientos de White. Como señala Lorenz:

la identificación de White del pasado histórico con el uso declarativo del lenguaje de Austin corre el riesgo de obscurecer el rol performativo que los historiadores están jugando *ellos mismos* al separar *un* presente de *un* pasado. Además, la identificación de White del pasado histórico con el uso declarativo del lenguaje de Austin corre el riesgo ulterior de apoyar la *desinteresada* autoimagen del historiador profesional, escribiendo ‘historia factual por su propio bien’ desde el ‘punto de vista del observador’ y no desde el punto de vista de un –hablante o escritor– actor (Ibid.: 56-57)

Asumir la distinción entre pasado histórico y pasado práctico podría encubrir el hecho de que las descripciones del pasado realizadas por los historiadores tienen consecuencias prácticas, que su pretensión de objetividad y neutralidad es justamente eso: una pretensión, y que ese objetivo es imposible de ser cumplido plenamente. Esa imposibilidad radica en la forma misma de la escritura y el lenguaje empleado para producir representaciones históricas. Es el mismo White quien muestra a lo largo de su obra que la escritura histórica es moralizante, tiene implicaciones ideológicas en tanto componentes estructurales e inerradicables. Por tanto, de inicio, la distinción resulta problemática, no solo para un tipo de historiografía que mientras se propone estudiar el

“pasado histórico” está sirviendo a las necesidades e intereses del “pasado práctico” (White, 2017: 36), sino para toda representación histórica en general.

En casos como los de Montenegro, las transiciones de un pasado a otro son tan frecuentes y deliberadas que se revela el aspecto problemático de la distinción en el acto mismo de la lectura. Desde las primeras páginas de *Nacionalismo y coloniaje*, las descripciones de los hechos y sucesos basadas en documentación de archivo, tienen el objetivo decidido de brindar enseñanzas para el presente. En Montenegro, la historia tiene un rol aleccionador: aprender del pasado para que los errores no se repitan, para que las acciones heroicas se repliquen, para, finalmente, encontrar el rumbo de acción acorde a la realización del objetivo deseado. Esto se hace evidente en textos como los de Montenegro por la fuerte carga teleológica que domina su relato, por la dicotomía nación/anti-nación como escenario y motor. Es mediante esa teleología y antagonismo que la brecha abierta entre pasado y presente es anulada: los hechos del pasado se explican por una contradicción irresuelta, por una lucha que aún no ha terminado, por tanto, que continua en el presente definiendo las acciones. La historia es una construcción inacabada de la nación, y dado que el presente debe asumir la tarea de esa misma construcción, los anhelos y frustraciones del pasado son equiparables a los del presente de manera sustancial, ya que se definen en función del mismo objetivo histórico. En ese marco, el pasado es en gran medida el presente, por tanto, conocer el pasado es un modo de comprensión del presente.

Esta forma de encarar el pasado, donde las descripciones documentadas con pretensiones de verdad son inseparables de la función aleccionadora para el presente, caracterizan el conjunto de la obra de Montenegro. En *Frente al derecho del Estado el oro de la Standard Oil*, Montenegro describe la historia de las relaciones de las empresas petroleras con el estado boliviano con el objetivo de que el país, al conocer esas relaciones, asuma las medidas que le permitan salir de la situación no deseada a la cual le habría llevado el favorecer los intereses de las corporaciones petroleras. La historia de Bolivia es planteada por Montenegro como un ejemplo

aleccionador (1938: 133). Todos los datos brindados, la relación de los hechos, la descripción de personajes y acciones esta realizada de tal manera, que permitan obtener guías de acción para el presente. De manera similar, en *Las inversiones extranjeras en América Latina* se hace un recuento histórico del capital extranjero en América Latina, con la función de marcar rumbos de acción en aras de lo que Montenegro considera que es la liberación económica:

La experiencia terrible ahora sufrida, y la conciencia de la realidad económica a través de la cual se percibe exactamente que los países con riquezas nativas pueden ellos mismos convertir a éstas en capital, permite esperar que los pueblos con suficiente conciencia, luchen hasta obtener su liberación económica del funesto imperio inversionista que los ha sojuzgado hasta hoy (Montenegro, 1962: 86)

En Montenegro, la complicidad entre el pasado histórico y el pasado práctico se hace evidente. La selección, descripción y organización de los sucesos tiene el objetivo claro de componer un panorama a partir del cual se puedan extraer lecciones para actuar en el presente. De esta forma, el uso del pasado histórico revela sin ambigüedades sus funciones prácticas. En ese sentido, en Montenegro se percibe con mas claridad lo inadecuado que puede resultar distinguir ambos tipos de pasado como si correspondieran a diferentes campos.

Podríamos generalizar estas apreciaciones señalando que toda descripción del pasado tiene consecuencias prácticas, incluso cuando deliberadamente solo se desea describir el pasado en cuanto pasado. De hecho, parte de su eficacia práctica depende de que se presente como una descripción neutral y aséptica de ese pasado. Toda descripción del pasado implica un modo de comprender nuestra posición en el mundo, o una parte de él, ya sea trazando una identidad por contraposición a ese pasado diferenciado, ya sea mostrando continuidades, o una combinación de ambos. Nuestras identidades y acciones, individuales o colectivas, se constituyen a partir de una ubicación espacial y temporal. La descripción del pasado es parte de los componentes que participan en la constitución de esa ubicación, por tanto, contribuyen a la producción

de las identidades y las acciones. Toda descripción del pasado, en el acto mismo de presentarse como objetiva, y si se le reconoce esa objetividad, adquiere eficacia simbólica, forma parte de las fuerzas que disputan el sentido del mundo. Es en ese marco que la distinción y separación de pasado histórico y pasado práctico termina encubriendo las funciones concretas que desempeña la historiografía y su pretensión de objetividad.

Ahora bien, abandonar por completo la distinción puede hacernos perder innecesariamente algunos criterios útiles para el análisis. Al igual que la distinción entre modos de tramado e implicaciones ideológicas puede resultar útil para el análisis, la distinción entre el pasado histórico y el pasado práctico puede resultar pertinente si no las asumimos como correspondientes a espacios o ámbitos separados. Así como White y Lorenz recurren a Austin para apoyar sus argumentos, nosotros hacemos lo propio para mostrar en qué medida la distinción puede ser preservada sin sustancializar los términos de la diferencia.

Después de denunciar como “falacia descriptiva” la reducción de todo el lenguaje a su uso descriptivo, Austin elaboró la distinción entre constatativos y performativos. Los primeros se refieren a las expresiones cuya función es describir un estado de cosas y se las puede evaluar por su verdad o falsedad. A diferencia de éstas, las expresiones performativas no tienen la función de describir, sino que el acto de realizar la expresión es al mismo tiempo realizar una acción, por tanto, estas no se evalúan por su verdad o falsedad sino por su éxito o infortunio. Después de buscar criterios claros que permitan distinguir unas expresiones de otras, Austin, al no lograr su propósito, plantea una distinción más elaborada que sería la existente entre actos locucionarios (decir algo es solo decir algo), ilocucionarios (al decir algo realizamos una acción diferente del decir algo) y perlocucionarios (porque decimos algo luego hacemos algo). Pero incluso esta distinción le resulta problemática, al punto que en una nota dice, con cierta desesperación: “Todo esto no está claro [...] ¿todas las expresiones no serán realizativas [performativas]?” (2004: 149).

Es un tipo de dilema que se podría plantear en relación a la distinción entre pasado histórico y práctico: toda descripción del pasado desempeña funciones en la práctica presente, por tanto, ¿todos los pasados no serán prácticos?

Austin, en lugar de abandonar las distinciones, elabora la idea de acto lingüístico total. Un acto ilocutivo o un acto perlocutivo son solo abstracciones. En cambio, el “único fenómeno real” es el acto lingüístico total, en la situación lingüística total (Ibid.: 196). Las distinciones pasan a ser pensadas como partes o fuerzas inherentes al acto lingüístico total, por tanto, las distinciones nos permiten analizar los énfasis, las preeminencias, etc. que diferencian un acto lingüístico total de otro. Proponemos este mismo razonamiento para evaluar el rendimiento de la distinción entre pasado histórico y pasado práctico. Toda descripción histórica, para ser aceptada como tal, contiene expresiones constatativas y sustentación documental, pero, de manera inseparable, a través de tales expresiones, cumple funciones prácticas, tiene una fuerza ilocutiva. Problematizar la distinción nos libra de la ingenuidad de pensar que una expresión constatativa es solamente eso, que una descripción histórica puede ser completamente neutral y aséptica. Mantener la distinción, como dimensiones analíticas de un fenómeno, nos permite determinar el funcionamiento performativo de la descripción histórica, así como el modo en que produce un efecto de objetividad.

Como puede verse, hemos visto el rendimiento de la lectura de Montenegro para introducirnos en los debates y dilemas de la teoría histórica contemporánea. Hemos leído a Montenegro con White, pero también a White con Montenegro. Obras como las acá leídas suelen abrir una serie de perspectivas y problemas, los cuales pueden elaborarse en más de una dirección. Ahí radica la riqueza de este tipo de obras. Esperamos que nuestro trabajo sirva como una invitación a la lectura de Montenegro y White, y al abordaje de las problemáticas que hacen a la estructuración de nuestra imaginación histórica y los conocimientos sobre nuestros pasados.

## Bibliografía

Austin, John

2004 *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Barcelona: Paidós.

Bachelard, Gaston

1994 *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. México: Siglo XXI.

Frye, Northrop

1977 *Anatomía de la crítica*. Caracas: Monte Avila.

LaCapra, Dominick

2005 *Escribir la historia, escribir el trauma*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Lavagnino, Nicolás

2016 “Espectros de Frye. Muthos, ideología y anatomía de la crítica (historiográfica)”. Veronica Tozzi y Julio Bentivoglio (comp.). *Hayden White: cuarenta años de Metahistoria*. Buenos Aires: Prometeo.

Lorenz, Chris

2016 “Hacen falta tres para bailar un tango. Historia entre el ‘Pasado práctico’ y el ‘Pasado histórico’”. Veronica Tozzi y Julio Bentivoglio (comp.). *Hayden White: cuarenta años de Metahistoria*. Buenos Aires: Prometeo.

Montenegro, Carlos

2016 *Nacionalismo y coloniaje. Su expresión histórica en la prensa boliviana*. La Paz: Biblioteca del Bicentenario de Bolivia.

1962 *Las inversiones extranjeras en América Latina*. Buenos Aires: Coyoacán.

1938 *Frente al derecho del estado el oro de la Standard Oil*. La Paz: Talleres gráficos de el “TRABAJO”.

Sanjinés, Javier

2009 “Ensayos fundacionales y espectros de la historia”. Gonzalo Rojas (coord.) *¿Nación o naciones boliviana(s)? Institucionalidad para nosotros mismos*. La Paz: CIDES.

White, Hayden

2018 *Trópicos del discurso. Ensayos sobre crítica cultural*. Buenos Aires: Prometeo.

2017 *El pasado práctico*. Buenos Aires: Prometeo.

2014 *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica.

2003 *El texto histórico como artefacto literario*. Barcelona: Paidós/I.C.E.-U.A.B.

1992 *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona: Paidós.

Zavaleta, René

2011 *El asalto porista. El trotskismo y el despotismo minero de las aclamaciones en los sindicatos mineros*. René Zavaleta. *Obra completa. Tomo I*. La Paz: Plural.



# Zavaleta con Hjelmslev

*Mauricio Gil Q.*<sup>1</sup>

En la obra de Zavaleta Mercado existen algunos conceptos de gran alcance teórico que, no obstante, sólo se mencionan de manera ocasional y en un estilo más bien intuitivo, a pesar de estar implicados en una gran cantidad de análisis concretos. Es el caso del concepto de *síntesis connotada* y de lo que Zavaleta denomina el *principio de la connotación*, nociones que aparecen contadas veces en forma explícita, aunque en pasajes que dejan constancia de su centralidad.

Así como en el propio Zavaleta no es posible hallar desarrollos teóricos sobre estos dos conceptos, tampoco en los estudios dedicados a su obra se encuentran comentarios explicativos. El objetivo de este ensayo es cubrir este vacío a través de un ejercicio de explicitación teórica que se deja llevar, precisamente, por el principio de connotación. A ello alude el título, en el cual el nombre propio “Hjelmslev” *connota* “semiótica”, de modo que “Zavaleta con Hjelmslev” se puede traducir “Zavaleta leído en clave semiológica”.

---

1 Filósofo. Doctor en Estudios Latinoamericanos (UNAM)

## 1. El texto de Zavaleta: “síntesis connotada” y “el principio de la connotación”

Al iniciar “Las masas en noviembre” (1983), a manera de preparar la discusión sobre el significado del golpe de Estado en la historia de Bolivia, Zavaleta escribe:

Lo que importa de aquello de Tocqueville es que el ejército, si es que tal llamamos al monopolio del aparato represivo del Estado o *stricto sensu* a la violencia organizada y legítima del Estado, no es algo que existe en el aire. Tiene, por cierto, una relación de intensidad con el Estado. El ejército en otros términos, culpable aparente de este complejo de situaciones, es como la síntesis del Estado. Lo reduce a su epítome represivo, pero si ello puede ocurrir es porque el Estado mismo es la síntesis de la sociedad (1983a: 99).

Hasta aquí nada muy novedoso, pues como el mismo Zavaleta se encarga de aclarar, se trata de una idea bien conocida de Lenin (la del Estado como síntesis de la sociedad). No obstante –como suele ocurrir en el texto zavaletiano–, una torsión o complejización se introduce de inmediato:

Ocurre con esta síntesis lo que con otra cualquiera. Puede ser que el riñón sea la síntesis de lo que el cuerpo es, pero no se hace un cuerpo con un riñón. Aspira a reproducir en una *summa* a lo que sintetiza, pero es como ello *más* su astucia o calificación. En este sentido, el ejército es la *síntesis connotada* del Estado y el Estado, la *síntesis connotada* de la sociedad. El principio de la connotación es la base de todo el razonamiento de la política. El ejército, la necesidad final o fondo arcaico del Estado; el Estado, el límite dentro del que se permite existir a la sociedad: la sociedad, la ley del Estado, el Estado la ley de la sociedad (Ibid.: 99-100).

El pasaje supone varios niveles semánticos, articulados de manera inusual (“ley”, por ejemplo, tiene un doble significado acá: la sociedad es ley del Estado en tanto *condicionamiento estructural*; el Estado es ley de la sociedad como *superestructura jurídico-política*).

De manera parecida, la analogía corporal (cuerpo/riñón) implica que la síntesis está pensada en una relación de parte/todo, pero inmediatamente se pasa a otro nivel con el uso del término latino *summa*, que en sus significaciones básicas alude no a una mera adición o un simple compendio, sino a una unidad compleja y también al punto culminante de una cosa, su parte esencial (cf. *Oxford Latin Dictionary*, 1968: 1867-1868). De modo que si en el caso de la relación riñón/cuerpo estamos ante una analogía pasajera, cuyo objetivo principal, al parecer, es recordarnos que la parte no reemplaza al todo (“no se hace un cuerpo con un riñón”), con el término latino no estamos ya en el nivel meramente analógico: cuando Zavaleta escribe que la síntesis “aspira a reproducir en una *summa* a lo que sintetiza”, sugiere que en la operación entra en juego una unidad compleja; y cuando añade que “es como ello *más* su astucia o calificación”, lo que hace es subrayar el carácter singular y sobredeterminado de esa unidad, razonamiento que Zavaleta condensa en la expresión *síntesis connotada*: “En este sentido, el ejército es la *síntesis connotada* del Estado y el Estado, la *síntesis connotada* de la sociedad”.

Ahora bien, elegir el adjetivo “connotada” para aludir a la propia “calificación”, a la propia “astucia” de la síntesis, conlleva su propia connotación. El contexto permite excluir el sentido corriente, que arrojaría la expresión “síntesis distinguida”, que no es pertinente aquí. En cambio, el sustantivo “connotación” (“el principio de la connotación”) nos envía de manera directa al significado semiótico del término, que sí es pertinente. Entonces, jugando un poco con las palabras, se podría decir que “connotada”, “connotación”, *connotan* “semiótica”. El único comentario que se ha hecho de este pasaje de Zavaleta (que yo sepa) es el propuesto por Luis H. Antezana, que sigue justamente el hilo de esta connotación:

Sin mayores problemas por el lado de “síntesis”, quería precisar el alcance de “connotada”. Obviamente, se me vino a la mente la diferencia entre denotación y connotación en el lenguaje. Dicho brevemente, la denotación indica su objeto de referencia, la

connotación asume esa indicación, pero, además, supone otros significados. Así, las expresiones “Estrella matutina” y “Estrella vespertina”, ambas denotan al planeta Venus, pero, además, connotan el amanecer y el atardecer respectivamente. Así, me dije, el concepto zavaletiano de “síntesis connotada” supone un x elemento social que, digamos, representa a su grupo o lugar institucional, pero que, además, explícita una peculiar característica suya. [...]. Sin connotación, [...], ejército, Estado y sociedad serían una única y misma cosa; con connotación cada uno de estos elementos tiene, a pesar de todo, su propia manera de ser, en términos zavaletianos, tiene su propia “astucia o calificación” (1991: 24-25).

Antezana ensaya esta clarificación en *La diversidad social en Zavaleta Mercado* (1991), vinculándola a su propuesta de un doble sistema referencial en la obra de Zavaleta: abril de 1952, por un lado, y el “horizonte amplio 1952-1980”, por el otro.

Por ahí, [...] al explicarme el concepto de “síntesis connotada”, comencé a fijarme en un doble sistema referencial. La connotación me sugería un marco amplio, que no excluía la denotación, pero que la enriquecía con otras resonancias y aspectos, y, a su vez, la denotación me sugería una directa indicación al hecho o tema o problema tratado. Analógicamente, teniendo en cuenta los trabajos de Zavaleta Mercado anteriores al periodo que nos ocupa, pero también (y fundamentalmente) debido a las dimensiones constitutivas de abril del 52, diría que este elemento se prestaba a ser tratado como una denotación y, complementariamente, el más amplio periodo (1952-1980) y sus diversos acaeceres sería algo así como una serie de connotaciones (Ibid.: 25).

Más adelante, Antezana sugiere una analogía más global de la teorización de Zavaleta con las “ciencias del lenguaje”, aunque sin desarrollarla.<sup>2</sup> En esa vena, el presente ensayo propone una

---

2 “También, análogamente al modelo Lengua/Habla en sus desarrollos postestructuralistas, podemos decir que, en su ‘teoría local’, Zavaleta Mercado intenta una ‘teoría del discurso’, pues la lengua es nomás insuficiente para caracterizar los actos de lenguaje, como la ‘media ideal’ [marxiana] no puede

explicitación de los presupuestos semiológicos del principio de connotación de la mano de algunos de sus principales teóricos – Hjelmslev, en primer lugar–, para luego valorar su impacto teórico.

## 2. Zavaleta con Hjelmslev: semióticas connotativas

En sus *Prolegómenos a una teoría del lenguaje* (1943) Hjelmslev propuso la distinción, hoy clásica, entre semióticas denotativas, semióticas connotativas y metasemióticas. Veamos algunos rasgos de estas formas de semiótica para esclarecer el carácter del “principio de connotación” zavaletiano.

Hjelmslev define una semiótica denotativa como “aquella semiótica en la que ninguno de sus planos [ni el plano de la expresión ni el plano del contenido] es [a su vez] una semiótica”, siendo que existen “semióticas cuyo plano de la expresión [sí] es una semiótica” (las semióticas connotativas) y “semióticas cuyo plano de contenido es [a su vez] una semiótica” (las metasemióticas) (1980: 160).<sup>3</sup>

Estas definiciones se desarrollan sobre la base de una simplificación analítica que guía la teoría del lenguaje en su fase inicial: la de suponer “que el dato es un texto compuesto en una semiótica definida, no en una mezcla de dos o más semióticas” (Ibid.: 161), lo cual no ocurre nunca en la práctica.

En otras palabras, para ofrecer una situación simple que sirva de modelo hemos operado partiendo de la premisa de que el texto dado muestra una homogeneidad estructural, de que estamos justificados para encatalizar [interpolar] al texto un sistema semiótico y sólo uno. Esta premisa, sin embargo, no es válida en la práctica.

---

dar razón de las sociedades concretas. Pero, en ambos casos, Lengua-‘media ideal’, ese horizonte de referencia conceptual no es estrictamente prescindible” (Antezana, 1991: 69).

3 Estos términos deben entenderse en el sentido técnico de Hjelmslev: plano de la expresión=plano significante; plano del contenido=plano del significado.

Por el contrario, cualquier texto que no sea de extensión tan pequeña que no dé base suficiente para deducir un sistema generalizable a otros textos, suele contener derivados que se basan en sistemas diferentes (Ibid.: 161).

Por ejemplo, dice Hjelmslev, en la práctica suele ocurrir que “varias partes o partes de partes de un texto” estén compuestas de formas estilísticas distintas (verso, prosa, prosa poética, etc.), de estilos diferentes (creativo, normal, arcaizante, etc.), de registros disímiles (de alto valor, normal, coloquial, vulgar, etc.), o expresadas en medios diversos (habla, gestos, escritura, código de señales, etc.), en tonos distintos (alegre, enfático, etc.), en idiomas diferentes (lenguas nacionales o regionales o hasta ideolectos), dando lugar a híbridos. Cuando de lenguaje denotativo se trata, toda esta diversidad de formas lingüísticas se neutraliza (“cualquier funtivo del lenguaje denotativo ha de definirse respecto a todas ellas al mismo tiempo”). Pero cuando se toman en cuenta, los miembros de estas formas y sus eventuales combinaciones pueden considerarse *connotadores* (así propone denominarlos Hjelmslev), pues vehiculan significaciones segundas más allá de los puros significados denotativos.<sup>4</sup>

Parece ahora evidente que la solidaridad que existe entre ciertas clases de signos y ciertos connotadores es una función de signo, puesto que las clases del signo son expresión de los connotadores como contenido [*connotatum*]. Así, el(los) esquema(s) y el(los) uso(s) semiótico(s) que designamos como idioma danés son expresión del connotador [*connotatum*] “danés”. De igual modo, el(los)

---

4 Hay en el término “connotador” (*connotator*) una ambigüedad terminológica (pues puede referirse tanto al connotante como a lo connotado), que Hjelmslev corrigió con posterioridad: “Así, *connotatum* reemplaza lo que anteriormente fue denominado ‘*connotator*’, y el lenguaje que connota (o, de manera más general: el funtivo que connota), debe ser denominando *connotant*. En un más cuidadoso análisis, la antigua nomenclatura resulta ser engañosa, y ‘*connotator*’, ya sea entendido como ‘connotant’ o ‘connotatum’ (o, ambiguamente, como el campo funcional que comprende ambos), corre el riesgo de causar confusión” (Hjelmslev, 1961: 59-60, traducción mía).

esquema(s) y el(Ios) uso(s) semiótico(s) que designamos como fisiognomía lingüística N. N. son expresión de la fisiognomía real N. N. (esa persona), y así sucesivamente. No en vano una lengua nacional es el “símbolo” de la nación [*connota* la nación], un dialecto local el “símbolo” de la región [*connota* la región], etc. (Ibid.: 165-166).

En esta última cita se puede ver el interés de Hjelmslev por extender los criterios de la teoría del lenguaje más allá del campo estricto de la lingüística, algo que retomaremos más adelante. Por el momento conviene recoger un par de precisiones de gran importancia.

Así pues, parece adecuado considerar a los connotadores [*connotatum*] como el contenido del que son expresión las semióticas denotativas, y designar este contenido y esta expresión como una *semiótica*, esto es, como una *semiótica connotativa*. En otras palabras: concluido el análisis de la semiótica denotativa, debe someterse la semiótica connotativa a un análisis ajustado al mismo procedimiento. De nuevo será necesario distinguir aquí entre esquema semiótico y uso. Habrá que analizar los connotadores sobre la base de sus funciones mutuas, no sobre la base del sentido del contenido que puede ordenarse con relación a los mismos. Así, el estudio del esquema de una semiótica connotativa no se ocupa de las nociones reales de carácter social o sacral que el uso común atribuye a conceptos como lengua nacional, dialecto local, jerga, forma estilística, etc., sino que con ese estudio habrá que ordenar un estudio de su uso, exactamente igual que cuando se trata de una semiótica denotativa (Ibid.: 166).<sup>5</sup>

De modo que hay dos niveles de análisis de las semióticas connotativas: 1) el más formal o funcional, el del esquema de

---

5 Aquí Hjelmslev está recurriendo a la distinción *esquema/uso*, que en cierto grado es análoga a la diferenciación saussureana entre *lengua* y *habla*. Por otra parte, para entender estos pasajes es importante tener en cuenta, además del par conceptual *expresión/contenido*, el par *forma/sustancia*, que combinados dan lugar a: *sustancia de la expresión*, *forma de la expresión*, *forma del contenido*, *sustancia del contenido*.

la semiótica connotativa en cuestión (funciones mutuas de los connotantes en una estructura global), 2) el más sustancial o relativo a los usos (a los sentidos connotados que pueden asociarse a esos connotantes), distinción de niveles que podría asimilarse a la diferencia entre el análisis estructural y el análisis pragmático de un “objeto social”, en este caso, de una semiótica connotativa.

Por el lado de la metasemiótica –que, como vimos, es una semiótica cuyo plano de contenido es, a su vez, una semiótica, o, en otras palabras, “una semiótica que trata de una semiótica” (Ibid.: 167)–, Hjelmslev propone un nuevo criterio para establecer su especificidad, criterio que consiste en la distinción entre *semióticas científicas* y *semióticas no-científicas*. Desde esta nueva base de definición (fundada en la noción de *operación*),<sup>6</sup> tendríamos que las metasemióticas son semióticas científicas (esto es, descripciones libres de contradicción, exhaustivas y simples), mientras que las semióticas connotativas son semióticas no-científicas (ni simples, ni exhaustivas, ni libres de contradicción). Este procedimiento le permite a Hjelmslev dar un paso más en su construcción conceptual:

Puesto que ahora, como los lógicos han apuntado, podemos llegar a imaginar una semiótica científica que trate de una metasemiótica, de acuerdo con su terminología podemos definir la *meta-(semiótica científica)*<sup>7</sup> como aquella metasemiótica que tiene una semiótica científica como semiótica objeto (de la semiótica que constituye un plano de una semiótica se dice que es *semiótica objeto* de ésta). De acuerdo con la terminología de Saussure, podemos definir la *semiología* como una metasemiótica que tiene por semiótica objeto una semiótica no científica. Y finalmente, podemos designar como

6 “Por *semiótica científica* entendemos la semiótica que es una operación; por *semiótica no científica*, la semiótica que no es una operación” (Hjelmslev, 1980: 167). Y una operación es “una descripción que está de acuerdo con el principio empírico”, es decir, una descripción libre de contradicción, exhaustiva y tan simple como sea posible (Ibid.: 51, 22-23).

7 Corregimos la versión española, que en este punto comete un descuido: donde Hjelmslev escribe “meta-(scientific semiotic)”, el texto español vierte “metasemiótica científica” en vez de *meta-(semiótica científica)*, con la consecuente pérdida de sentido del argumento (cf. Hjelmslev, 1969: 120).

metasemiología la meta-(semiótica científica)<sup>8</sup> cuyas semióticas objetos son semiologías (Ibid.: 167-168).

Sobre la base de esta compleja elaboración (ver *Figura 1*), Hjelmslev prescribe a la teoría lingüística la obligación de “estudiar, además de las semióticas denotativas, las semióticas connotativas y las metasemiologías” (Ibid.: 168). A través de una sutil argumentación que no es el caso de recoger aquí, a la meta-semiología se le asigna, en este cuadro,

la tarea de analizar los diversos sentidos del contenido –geográficos e históricos, políticos y sociales, sacrales, psicológicos– que están vinculados a la nación (como contenido de la lengua nacional), a la región (como contenido de la lengua regional), a las formas de valor de los estilos, a la personalidad (como contenido de la fisiognomía; esencialmente, misión de la psicología individual), al talante, etc. Varias ciencias especiales, presumiblemente la sociología, la etnología y la psicología, sobre todo, tendrán aquí su campo propio de aportación (Ibid.: 173).<sup>9</sup>

Esto supone una estrategia de ampliación gradual de la teoría del lenguaje, al punto de integrar los saberes de otras ciencias en una interdisciplinarietà general concebida de modo semiológico. En esta ampliación de su horizonte, como propone el mismo Hjelmslev, la teoría lingüística abandona el formalismo puro requerido al comienzo de la empresa, para dar paso a “una actitud científica y humanísticamente cada vez más amplia, hasta que la idea llega a sustentarse en un concepto de totalidad que difícilmente puede imaginarse más absoluto” (Ibid.: 174).

---

8 Idem.

9 Si se quiere, a la semiología le correspondería el análisis formal (forma de la expresión y forma del contenido) de las semióticas connotativas, mientras a la metasemiología una suerte de análisis pragmático de las cosas (sustancia de la expresión y sustancia del contenido) “que aparecen para la semiología como individuos irreducibles (o entidades localizadas) del contenido y [...] de la expresión” (Hjelmslev, 1980: 172).

Figura 1

Metasemiología ↓											
Semiología Meta(semiótica no-científica) ↓	Meta(semiótica científica) ↓										
Semiótica connotativa (semiótica no científica)	Metasemiótica (semiótica científica)										
<table border="1" style="margin-left: auto; margin-right: auto;"> <tr> <td style="text-align: center;">E</td> <td style="text-align: center;">C</td> </tr> <tr> <td style="text-align: center;">E</td> <td style="text-align: center;">C</td> </tr> </table>	E	C	E	C	<table border="1" style="margin-left: auto; margin-right: auto;"> <tr> <td style="text-align: center;">E</td> <td style="text-align: center;">C</td> </tr> <tr> <td></td> <td style="text-align: center;"> <table border="1" style="margin-left: auto; margin-right: auto;"> <tr> <td style="text-align: center;">E</td> <td style="text-align: center;">C</td> </tr> </table> </td> </tr> </table>	E	C		<table border="1" style="margin-left: auto; margin-right: auto;"> <tr> <td style="text-align: center;">E</td> <td style="text-align: center;">C</td> </tr> </table>	E	C
E	C										
E	C										
E	C										
	<table border="1" style="margin-left: auto; margin-right: auto;"> <tr> <td style="text-align: center;">E</td> <td style="text-align: center;">C</td> </tr> </table>	E	C								
E	C										
Semiótica denotativa	Semiótica denotativa										

(Elaboración propia sobre Hjelmslev, 1969)

Como se puede ver, en Hjelmslev (como en Zavaleta), el *criterio de totalidad* resulta central, aunque aquí (como en Zavaleta) no se trata de totalidades cerradas. Incluso el acto de habla individual (la “fisiognomía individual”) sería una totalidad, pero una totalidad abierta y relacionada con otras totalidades.

Es una totalidad con cohesiones externas que nos obliga a encatalizar [interpolar] otros esquemas y usos lingüísticos, solamente desde los cuales es posible arrojar alguna luz sobre la peculiaridad individual de esa fisiognomía [lingüística]; y es una totalidad con cohesiones internas con un sentido connotativo que explica la totalidad en su unidad y en su variedad. Este procedimiento se repite, en círculos cada vez más amplios, para el dialecto local y el estilo, el habla y la escritura, las lenguas y las otras semióticas (Ibid.: 174-175).<sup>10</sup>

En este punto, Hjelmslev “suena a Zavaleta”, o mejor, Zavaleta “suena a Hjelmslev”.<sup>11</sup> El sentido connotativo de las cohesiones

10 El término *cohesión* tiene un sentido técnico en Hjelmslev: es una “[f]unción entre cuyos funitivos aparecen una o más constantes” (Ibid.: 178), es decir, alguna forma de *relación* o *correlación* motivada y no meramente casual.

11 ¿Acaso no resuena este tipo de complejidad semiótica en los varios pasajes en torno a la lengua que se pueden hallar sobre todo en el último periodo

internas y externas –*el principio de la connotación*, diríamos con Zavaleta– explica la totalidad en su unidad y en su variedad. La explica pero no la agota ni la reduce a pura connotación o a pura semiosis, si bien integra todos los elementos no semióticos en estructuras semióticas de algún tipo. Dicho en palabras del mismo Hjelmslev:

Continuando la catálisis [la interpolación], necesariamente han de incluirse en el cuadro la semiótica [connotativa], la metasemiótica y la metasemiología. Así, todas aquellas entidades que en el primer caso, teniendo en cuenta el esquema de la semiótica objeto,<sup>12</sup> hubieron de eliminarse provisionalmente como elementos no-semióticos, se introducen de nuevo en las estructuras semióticas de un orden superior como componentes imprescindibles. Consecuentemente, no encontramos no-semiótica alguna<sup>13</sup> que no sea componente de otras semióticas, y, en última instancia, ningún objeto que

---

de la obra de Zavaleta? Para muestra un botón: “Cierto es, de otro lado, como decía Gramsci (que era sardo), que un idioma es una concepción del mundo. Es también, sin embargo, un movimiento. Lo que llamamos idioma nacional no es en último término sino el *modus vivendi* entre las lenguas o elementos que concurren a la nacionalización o si se quiere el término lingüístico en el que se ha instaurado el pacto y, en este caso (no en balde dice el propio Gramsci que ‘la nueva civilización nace dialectal’), califican a la lengua centralizadora o ésta se impone por la vía de la selección darwinista, es decir, una lengua destruyendo a otra. Por lo mismo que se dice que es una concepción del mundo, eso debe indicar que el idioma atraviesa y rebasa su formalización. Si las cosas se ven así, la lengua debe contener la humillación, la opresión, la elocución del hecho y sus contrarios o sea que es un discurso sobre el mundo. En todo caso, no es un hecho social neutro. Si el discurso es sólo una representación, no es nada: se supone que absorbe de un modo morfológico el hecho social y es a la vez el programa de la sociedad ante sí. La inflexión sin lugar a dudas indígena o africana de los diversos acentos con que se habla el castellano en Bolivia y en cualquier parte de la América no es un mero déficit con relación al español del Siglo de Oro. Es la forma de la apropiación de la lengua o las consecuencias lingüísticas de la propia inserción en un nuevo mundo” (1984: 281).

- 12 Corregimos la versión española que vierte erróneamente “the schema of the object semiotic” por “el esquema del objeto semiótico” (cf. Hjelmslev, 1969: 127).
- 13 Corregimos la versión española que vierte erróneamente “we find no non-semiotics” por “no encontramos semiótica alguna” (cf. Hjelmslev, 1969: 127).

no sea iluminado desde la posición clave de la teoría lingüística. La estructura semiótica se revela como una atalaya desde la que pueden verse todos los objetos científicos (Ibid.: 175-176).

Tal la complejidad y alcance del programa hjelmsleviano. Después de este largo rodeo, cuyo objetivo era situar las *síntesis connotadas* en un mapa de las estructuras semiológicas, resumamos el resultado: en una primera instancia, es pertinente situarlas en el nivel de las semióticas connotativas, lo cual implica que *las síntesis connotadas presuponen otras semióticas de primer orden sobre las que se apoyan*: en el caso del ejército, la semiótica del Estado; en el caso del Estado, la(s) semiótica(s) de la sociedad, todas las cuales ponen en juego estructuras semióticas de orden superior que integran elementos no-semióticos.

Si se admite que una semiótica connotativa implica un grado de autonomía (si no, no sería una *semiótica*, sería apenas una mera connotación), ¿cómo pensar esta autonomía relativa?, ¿y cómo pensar su relación con otras semióticas, más allá del modelo de Hjelmslev, que sólo nos provee de un programa de complejización, pero no su realización? Si las semióticas reales son siempre híbridas: ¿no son las semióticas predominantemente denotativas también en algún grado connotativas?, ¿las semióticas predominantemente connotativas, en algún sentido denotativas?, ¿las semióticas connotativas, por momentos metasemióticas?, ¿las metasemióticas, ocasionalmente connotativas?

### 3. Zavaleta con Barthes: encabalgamiento semiótico

Fue Barthes uno de los primeros en desarrollar el programa de la semiología invirtiendo la formulación saussureana –la lingüística no sería una parte de una ciencia más amplia, la semiología, sino que la semiología sería una extensión de la lingüística –una translingüística. Al principio lo hizo de la mano de Sausurre solamente, en sus *Mitologías* (1957), y en un segundo momento –en *Elementos de semiología* (1964) y en *El sistema de la moda* (1967)–,

con los instrumentos que le proveía Hjelmslev. En esta sección mostraremos los aportes de Barthes en el desarrollo de las semióticas connotativas y las metasemióticas, y lo que esto puede rendir en el desciframiento del texto de Zavaleta.

Recordemos que si se establece la función sígnica como la relación entre una expresión y un contenido (ERC), la connotación es un segundo nivel de significación que hace de otro sistema semiótico su plano de expresión ([ERC]RC), y el metalenguaje un segundo nivel que hace de otro sistema semiótico su plano de contenido (ER[ERC]). Sobre este trasfondo, en *Elementos de semiología* (1964) Barthes apunta esta reflexión:

Los fenómenos de connotación no han sido estudiados aun sistemáticamente (se encontrarán algunas indicaciones en los *Prolegomena* de Hjelmslev). Sin embargo, el porvenir pertenece sin duda a una *lingüística de la connotación*, porque la sociedad desarrolla sin cesar, a partir del primer sistema que le proporciona la lengua, segundos sistemas de sentido, y esta elaboración, unas veces exhibida, otras enmascarada, racionalizada, toca muy de cerca a una antropología histórica (1964: 77, subrayado nuestro).

Sobre esta base, Barthes desarrolla el modelo de Hjelmslev en varios sentidos. De inicio, afirmando que “la noción de metalenguaje no debe reservarse a los lenguajes científicos” (Ibid.: 78), pues, evidentemente, hay muchos casos en que

un lenguaje articulado, *en su estado denotado*, se hace cargo de un sistema de objetos significantes: es el caso, por ejemplo, de la revista de moda que “habla” las significaciones de la ropa; caso absolutamente ideal, puesto que el periódico [la revista de moda] no presenta de ordinario un lenguaje puramente denotado; tenemos aquí, pues, para terminar, un conjunto complejo donde el lenguaje, *en su nivel denotado, es metalenguaje, pero este metalenguaje está, a su vez, comprendido en un proceso de connotación*” (Ibid.: 78, subrayado nuestro).

En *Elementos de semiología* (1964) Barthes concuerda con la terminología del último Hjelmslev, distinguiendo los *significantes* de

*connotación (connotant)* y los *significados de connotación (connotatum)*. Los primeros estarían formados por signos (Se/So) del sistema denotado, o por agrupaciones de signos del sistema denotado, lo que implica que “las unidades del sistema connotado no tienen forzosamente la misma dimensión que las del sistema denotado; largos fragmentos de discurso denotado pueden constituir una sola unidad del sistema connotado”. A su vez, sobre el significado de connotación, Barthes agregaba: “tiene un carácter a la vez general, global y difuso: es, si se quiere, un fragmento de ideología”. En esta perspectiva, “la *ideología* sería la *forma* (en el sentido de Hjelmslev) de los significados de connotación, en tanto que la *retórica* sería la *forma* de los connotadores [significantes de connotación]” (Ibid.: 77).

**Figura 2**

3. Connotación-->	Se: retórica		So: ideología	
2. Denotación: Metalenguaje --->	Se	So		
1. Sistema real -->		Se	So	

(Barthes 1964: 78)

En conjunto, pues, la contribución de Barthes consiste en proponer una formalización del encabalgamiento de las metasemióticas y las semióticas connotativas, como se puede ver en la *Figura 2*. Aunque por razones de estrategia metodológica *El sistema de la moda* (1967) privilegia el vestido-escrito, vuelve a dejar bien establecido que el vestido-real comporta ya un complejo semiótico:

Para analizar el vestido real en términos sistemáticos [...], haría falta remontarse a los actos que pautaron su fabricación. Dicho de otro modo: frente a la estructura plástica del vestido-imagen y a la estructura verbal del vestido escrito, la estructura del vestido real sólo puede ser tecnológica; las unidades de dicha estructura sólo pueden ser las distintas huellas de los actos de fabricación, sus fines culminados, materializados: una costura es lo que se cosió, un corte lo que se

cortó; es una estructura que se constituye en el nivel de la materia y sus transformaciones, no de sus representaciones o significaciones; la etnología podría aportar aquí modelos estructurales relativamente simples. [Nota a pie: A. Leroi-Gourhan distingue, por ejemplo, entre los vestidos rectos de orillas paralelas y los vestidos cortados-abiertos, cortados cerrados, cortados cruzados, etc. (*Milieu et techniques*, Paris, Albin Michel, 1945, pág. 208)] (1967: 21-22).

Barthes no dice más al respecto. Tal vez pudo agregar que este nivel supone no sólo una estructura tecnológica (medios de producción y fuerzas de producción de determinado tipo), sino un entramado social en el que opera lo tecnológico (relaciones sociales de producción de determinado tipo), así como enfatizar el carácter semiótico de las producciones y consumos de este nivel infraestructural.<sup>14</sup>

Barthes simplifica la complejidad material y semiótica en juego en la producción del vestido real, y reduce la estructura semiótica de éste a ser un significante del mundo real (el “estampado” es el significante de “carreras”), tal como aparece en el nivel 1 de la *Figura 3*. El código vestimentario escrito “toma a su cargo” el código vestimentario real como su plano de contenido, lo denota operando a su vez como un metalenguaje.

**Figura 3**

4. Sistema retórico ---->	Se: Fraseología de la revista		So: Representación del mundo	
3. Connotacion moda->	Se: Anotado		So: Moda	
2. Código vest. escrito->	Se: Frase	So: Proposición		
1. Código vest.-real---->		Se: Vestido	So: Mundo	

(Barthes 1967: 57)

14 Aunque sí lo hace en otros lugares, por ejemplo cuando, comentando la socio-lógica de Lévi-Strauss, suscribe la “incontrovertible primacía de las infraestructuras” y la idea de un “sistema de prácticas” (Barthes 1962: 229).

Así, los sistemas 1 y 2 conforman los planos de la denotación. Por otro lado, en este caso específico, los planos de la connotación son al menos dos: por el sólo hecho de ser anotados, los enunciados de las revistas connotan la Moda; por otra parte, por su retórica, por su fraseología, connotan una representación del mundo:

cuando la revista enuncia que *los estampados triunfan en las carreras*, no sólo dice que los estampados significan las carreras (sistemas 1 y 2) y que la correlación de unos y otros significa la Moda (sistema 3), sino que también enmascara esa correlación bajo la forma dramática de una competición (*triunfar sobre*); nos hallamos en presencia de un nuevo signo típico, cuyo significante es el enunciado de Moda en su forma completa, y cuyo significado es la representación que la revista se hace o quiere ofrecer del mundo y de la Moda [...] (Ibid.: 56).

Para los fines de nuestro argumento, conviene resaltar algunos aspectos del análisis de Barthes. Por una parte, es de notar que los cuatro sistemas coexisten en el nivel de un mismo enunciado (*los estampados triunfan en las carreras*). No obstante, como sistemas que es necesario postular teóricamente (encatalizar, diría Hjelmslev), son relativamente autónomos unos respecto de otros. En este punto no interesa tanto saber por qué el sistema retórico es relativamente independiente, mientras la connotación de Moda no lo es. Baste recoger por qué lo son los sistemas 1 y 2:

En principio, estos dos sistemas son independientes, ya que están constituidos por sustancias diferentes (“palabras” en un caso, objetos y situaciones en el otro); no podemos confundirlos por entero, ni decretar que no existen diferencias entre el vestido real y el vestido escrito, entre el mundo real y el mundo nombrado; primero porque la lengua no es el calco de la realidad y le impone, aunque sólo sea en forma de nomenclatura, una segmentación que ya es en sí una construcción; y luego porque, en el caso del vestido escrito, el sistema terminológico no podría existir de no referirse a la existencia supuesta de una equivalencia *real* entre el mundo y el vestido, entre la Moda y el vestido [...] (Ibid.: 61).

Si estos sistemas son relativamente independientes, entonces se plantea el problema de la transformación o, si se prefiere, el problema del paso de uno a otro. Problema nada simple, por cierto, porque pone en juego el “estatuto paradójico” del *código real* respecto del nivel lingüístico en sentido estricto,<sup>15</sup> lo cual obliga a una “transferencia de lo lingüístico a lo semiológico” con todas las dificultades metodológicas que eso supone –como la postulación de un “código mixto o pseudoreal” o la necesidad de desarrollar una “pseudosintaxis” específica (Barthes, 1967: 68-69).

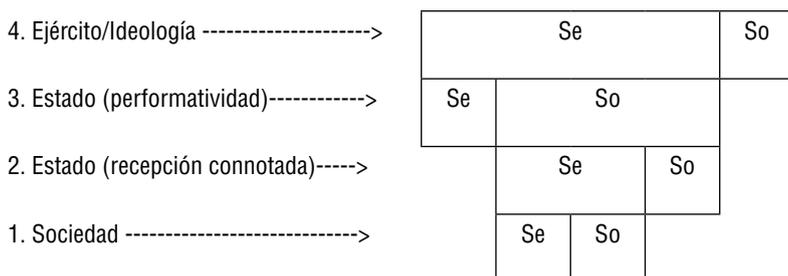
Si volvemos a Zavaleta, se podría decir que problemas análogos se presentan en las relaciones entre los sistemas sociedad/ Estado, en tanto el segundo (Estado) es *síntesis connotada* del primero (sociedad), y en tanto el primero (la sociedad) es fuente de los significantes de connotación del segundo, y todo ello con relación a conjuntos semióticos complejos en los que lo lingüístico, lo semiológico y lo material se entreveran inextricablemente.<sup>16</sup> Como no estamos en condiciones de plantear el problema de manera más afinada, intentemos por lo menos imaginar cómo se vería una aplicación del modelo de Barthes al texto zavaletiano. A título de hipótesis, se puede bosquejar el esquema representado en la siguiente figura:

---

15 El código real “nunca se realiza fuera de las palabras que lo ‘traducen’; tiene suficiente autonomía como para obligar a un desciframiento original, necesariamente distinto del desciframiento (puramente lingüístico) de la lengua, pero no es lo bastante autónomo como para permitirnos esperar trabajar sobre una equivalencia [...] por entero separada de la lengua” (Barthes, 1967: 66).

16 La distinción entre lingüístico y semiológico la estableció también Hjelmslev: el lenguaje es un sistema semiótico, pero no todo sistema semiótico es lingüístico: hay sistemas semióticos no-lingüísticos, como, justamente, el sistema de la moda (cf. Hjelmslev, 1980: 144ss.)

Figura 4



El nivel 1 expresa el hecho de que la sociedad es en sí misma un complejo semiótico –un complejo de diversas semióticas. El nivel 2 alude al Estado como *síntesis connotada* de la sociedad: la semiótica básica está dada por la sociedad, pero ésta es calificada, connotada (dotada de segundos sentidos) en el nivel de la recepción y organización estatal. Esto se explica por el carácter activo del Estado, que no sólo opera como recepción pasiva de los mensajes de la sociedad, sino que los resignifica. Por otra parte, en su accionar tiene un efecto de sobredeterminación semiótica: el Estado “habla” la sociedad y la legisla, opera como una metasemiótica enunciativa y performativa (nivel 3).<sup>17</sup>

En otras palabras, el carácter activo del Estado tiene una doble faceta: la de la recepción y la de la implantación. Las determinaciones que vienen de la sociedad deben ser *recogidas* por el Estado y no sólo sufridas. En los estados modernos, la forma óptima de esta recepción activa se da por medio de las instituciones de la democracia representativa (que, cabe recordar, según Zavaleta es *uno* de los cuatro sentidos de la democracia).

17 El momento performativo se halla presente en el modelo de Barthes, quien recuerda que los enunciados de las revistas de moda toman “la forma de un decreto legal y casi religioso (importa poco para el análisis que sea *cum grano salis*)”, con evidentes efectos reales, como en: “Que toda mujer se acorte la falda a ras de la rodilla, adopte los cuadros degradados y calce escarpines bicolores” (Barthes, 1967: 58).

La supresión del acto manifiesto [de la expresión democrática de la sociedad] no produce sino la a-estatalidad o sub-estatalidad en el sentido de que el Estado debe recoger y *connotar* lo que existe en la sociedad. La democracia representativa es, en este sentido, un método de conocimiento o seguimiento de la sociedad. Es, en otros términos, un mecanismo diferido de la opresión (1982a: 570, subrayado en el original).

Entonces, la recepción misma es activa en un sentido doble: el Estado no sólo debe recoger, sino también *connotar* las determinaciones que vienen de la sociedad, debe calificarlas, y con un objetivo muy preciso: la construcción de la opresión.<sup>18</sup> Tan importante como lo anterior es que en todos los casos se trata de una *recepción semiótica*, proceso que, sobre todo en el modo de producción capitalista (MPC), es cualquier cosa menos automático.

En efecto, el carácter no automático de la reproducción en escala ampliada no sólo exige la visibilidad de la superestructura estatal, es decir, su consecuencia o mediación sino que, en su momento anterior, exige la pesquisa del sentido del *perpetuum mobile* que es la base económica en el MPC. Esto es lo que podemos designar como función vertical o *conocimiento legítimo* en el capitalismo. Jamás el MPC es tan legítimo como cuando conoce de esta manera. La manifestación libre de los *actos de sentido* de la sociedad civil convierte a ese movimiento en algo detectable y registrable (Ibid.: 570, subrayados en el original).

En este pasaje queda claro que se trata de procesos semióticos: la función activa del Estado consiste en pesquisar, detectar y registrar, no meros movimientos, sino los *actos de sentido* de la sociedad. Pero también es semiótico el momento de la implantación performativa, cuyos mecanismos privilegiados son la legislación y la interpelación ideológica, que tienen “efectos de realidad” en el nivel de la sociedad.

---

18 “El Estado [...] no es nunca la forma de la unidad de la sociedad, sino la expresión de su diferenciación interna, es decir, la forma de dominar del lado dominante de la diferenciación” (1981a: 519).

Finalmente, el nivel 4 alude a los efectos de connotación ideológica de los discursos estatales. También podríamos colocar en ese nivel al ejército como *síntesis connotada* del Estado, o sea, como repetición de la operación del nivel 2 en otro estrato del encabalgamiento. Para ver cómo en Zavaleta los problemas de la complejidad semiótica se elaboran más bien narrativamente antes que por medio de esquemas conceptuales precisos (tal vez imposibles), leamos un pasaje de “Las masas en noviembre” (1983) que nos muestra uno de los aspectos en que el ejército resulta ser una *síntesis connotada* del Estado.

Pues bien, en ninguna institución (y todas las instituciones son formas organizadas de los fracasos humanos) encarna de un modo tan trágico, épico y enfermo la *razón de Estado* o irresistible como el ejército. Los soportes (los oficiales, carne y hueso) de este órgano de la irresistible (el ejército, institución) viven ello de una manera tal que la absolución está inmersa en el acto mismo: lo que se hace allá, en el seno de la liturgia militar, está dentro de la razón del Estado. Los actos de uno, en ese escenario, llevan en sí su propio perdón. La “carga” [la connotación] de la acción es distinta de otra cualquiera. Los hombres comunes pensamos en cambio en los militares como en hombres comunes. En esta dicotomía, que proviene tanto de la ideología esencial del Estado como de la ideología con que uno se juzga a sí mismo, radican los términos provisionales de la contradicción presente [la de comienzos de los años 80] (1983a: 99-100).

Dicho en términos del esquema derivado de Barthes (*cf. Figura 4*), en ninguna institución como en el ejército el discurso estatal tiene efectos semejantes de connotación ideológica. La profundidad del pasaje es remarcable: contiene una lección de “sociología diferencial” que subraya los límites de la sociología del sentido común, y deja en claro que no es un mero decir que “el principio de la connotación es la base de todo el razonamiento de la política”.<sup>19</sup>

---

19 Valga añadir que el encabalgamiento semiótico se puede complejizar indefinidamente. Como hace notar Michel Arrivé, la creciente complejidad

#### 4. Zavaleta con Genette: implantación metafórica y contagio metonímico

A partir de lo avanzado hasta este punto, hagamos un intento de clarificación de otras secuencias del texto de Zavaleta en las que aparece explícitamente el principio de connotación, esta vez con referencia a los procesos de interpelación e irradiación de los *momentos constitutivos* de una sociedad.

Este es un concepto [*momento constitutivo*] que debe ser utilizado muchas veces a lo largo de esta exposición. Lo definió Tocqueville de un modo casi inocente: “Los pueblos se resienten siempre de su origen –escribió–. Las circunstancias que acompañaron a su nacimiento y sirvieron a su desarrollo influyen sobre todo el resto de su vida”. Se trata de algo más complejo, pero se puede decir así en principio. Si es verdad que los hombres no pueden vivir nada sin convertirlo en una representación, ni vivir una representación sin traducirla en un discurso, quiere decir que el “concepto de mundo” es un instinto. Ahora bien, la ideología es esencial y es *dura*. Nadie está dispuesto a sacrificar su visión de las cosas sino por una fuerza importante e imponente. Es obvio que puede haber pueblos con momentos constitutivos más difusos que otros, más sincréticos y débiles. Con todo, hay ciertos acontecimientos profundos, ciertos procesos indefectibles, incluso ciertas instancias de psicología común que fundan el modo de ser de una sociedad por un largo periodo (1984: 179).

---

del encabalgamiento fue prevista por Hjelmslev: “admite la posibilidad de que ciertos metalenguajes, así como ciertos lenguajes de connotación, tengan sus dos planos constituidos por un lenguaje (*Prolegómenos*, p. 162) [166 de la edición española]. Basta, pues, suponer que pueden ser a su vez connotativos o metalingüísticos para obtener las fórmulas de la infinitud teórica de los lenguajes posibles [...]. Probablemente no sería inexacto dar a ese sistema el nombre de *hiperlenguaje*” (Arrivé, 1976: 89-90). Si existen textos que pueden ser ejemplo de hiperlenguaje (como el *Gestes et opinions du Docteur Faustroll, pataphysicien*), se podría decir que las sociedades (culturas) son los casos más notorios de ese tipo de complejidad: son *hiperlingüísticas* casi por definición.

Dado que “[n]adie está dispuesto a sacrificar su visión de las cosas sino por una fuerza importante e imponente”, los momentos constitutivos son, en un grado u otro, momentos de crisis general en los que se produce una especie de vaciamiento, en los que, “por cualquier causa, existe un desplazamiento ideológico de grandes proporciones, es decir que hay un vuelco sustitutivo y, por un momento, la masa tiene el alma vacante” (1980: 506).

Es por eso por lo que es tan radical la *connotación* del momento constitutivo o interpelación, tan entrañable e inimitable, y eso no sólo con relación al estudio del Estado. Es un episodio de asignación tan rotundo que se puede decir que los hombres no viven más que para preparar una interpelación o para recibirla o para vivir la que se ha recibido en lo previo (1984: 225, subrayado nuestro).

¿Un episodio de asignación de qué? De un nuevo sentido en medio de la crisis general. Y dado que la asignación de un nuevo sentido opera como la implantación de un nuevo *significante amo* que detiene el deslizamiento y llena el vacío, “la interpelación en la hora de la disponibilidad general, que es la del momento constitutivo, está destinada a sobrevivir como una suerte de inconsciente o fondo de esa sociedad” (Ibid.: 179). Aunque Zavaleta recurre a Althusser para desarrollar el tema de la interpelación, en nuestra lectura remitimos a la fuente teórica disimulada del filósofo francés, esto es, la concepción lacaniana de la operación significativa, que cubre un arco que va de la teoría del “punto de acolchado” a la noción de “significante amo”, que aquí no podemos desarrollar.<sup>20</sup>

En todo caso, el punto nodal nos parece el del *mito interpelatorio* del momento constitutivo. Por ejemplo, si hablamos del episodio de 1952 en Bolivia, veremos que el núcleo de la situación estaba

---

20 Las versiones más conocidas de la aplicación de la enseñanza de Lacan al campo del psicoanálisis después de Althusser son las de Laclau y Žižek. Hoy por hoy, la obra de Jorge Alemán es, seguramente, la más innovadora en el desarrollo de una teorización política de inspiración lacaniana en lengua española.

dado por el movimiento de masas campesino o sea por su acto de reconocimiento o reconstrucción del pacto y no por el reparto de las tierras, que es un acto administrativo cuyas consecuencias hacia el mercado interno serán lentas. Esto significa que la memoria clásica y los símbolos de lo indio, que provienen sin duda de la formación social prehispánica y de hechos semejantes de identificación (como Katari y la Guerra Federal), tienen una función capital. Este reconocimiento se funda en una aceptación mítica pero no es distinta la función del protestantismo en Alemania o del islamismo en el Irán actual. Por el contrario, se diría que no hay un solo caso de instalación del capitalismo que no apele a mitos interpelatorios precapitalistas (1981b: 547).

El carácter semiótico de los procesos en juego es por demás evidente, como se puede confirmar en la precisión siguiente: “La validez del concepto mismo de momento constitutivo se refiere a la formación del *discurso esencial*”, o en esta otra: “Si se otorga una *función simbólica* tan integral a este momento es porque de aquí se deriva o aquí se funda el ‘cemento’ social, que es la ideología de la sociedad” (1984: 203, subrayados nuestros). Por lo demás, el que se piense la interpelación del momento constitutivo como *mito interpelatorio* permite subrayar su rasgo semiótico central: se trata de una operación sobre todo metafórica, como la del mito en general (Lévi-Strauss) y la del “punto de acolchado” en particular (Lacan).<sup>21</sup>

Otro rasgo típico de los momentos constitutivos es su gran capacidad de irradiación —“la ideología constitutiva suele atravesar los propios modos de producción y las épocas” (Ibid.: 204). Lo de la *irradiación*, como se sabe, es un motivo típicamente zavaletiano, al punto que Luis H. Antezana habla de un “modelo de la irradiación” en la obra de Zavaleta (*cf.* Antezana 1991). Si lo traemos a nuestra argumentación y lo articulamos con el punto anterior,

---

21 En efecto, “la estructura metafórica es, en general, lo propio de los mitos” (Lévi-Strauss, 1962: 46), mientras que la forma por antonomasia del “punto de acolchado” es la operación metafórica del Nombre del Padre (Lacan, 1966: 533).

podemos añadir a la lista de acompañamientos un “Zavaleta con Genette” o un “Zavaleta con Proust”. En efecto, en el análisis de la coimplicación de metáfora y metonimia en el relato de Proust, Genette destaca que

lo esencial es observar aquí que esa primera explosión [metafórica] va acompañada siempre, necesariamente y al instante, de una especie de reacción en cadena que procede, ya no por analogía, sino por contigüidad, y que es con toda precisión el momento en que el contagio metonímico (o, por emplear el término del propio Proust, la *irradiación*) toma el relevo de la evocación metafórica (Genette, 1972: 62).

Desde esta perspectiva se puede (re)leer el tema de la irradiación en Zavaleta en términos de *contagio metonímico*. ¿Contagio de qué? De los nuevos sentidos producidos, pero también de las *formas* organizativas y de sus correspondientes *formas* de vida. La aplicación más conocida del concepto se encuentra en “Forma clase y forma multitud en el proletariado minero en Bolivia” (1982):

No sólo es verdad que los mineros hacen un acto de irradiación o iluminación sobre su propio medio ambiente o atmósfera inmediata (es decir, sobre los comerciantes de los distritos mineros, las “amas de casa”, etc.). Imprimen también el sello de lo que ha devenido el modo de vida obrero al conjunto del lugar en que viven, ciudad o aldea, hasta comprender en ello, al menos en ciertos casos, al propio campesinado del circuito inmediato. La irradiación alcanza en su ultimidad a toda la clase obrera y también al campesinado no vinculado al *locus*. Las modalidades de la organización del llamado sindicalismo campesino existen a imagen y semejanza del sindicalismo obrero, pero es cierto que aquí el sello tiene un origen histórico. El propio sindicalismo de los trabajadores asalariados no productivos tiende a ese patrón o al menos a la recepción hegemónica del hecho organizativo obrero. Tal es el alcance de la influencia obrera sobre la sociedad boliviana (1982b: 579-580).

Si se toma en cuenta la referencia explícita de Zavaleta al Foucault de *La verdad y las formas jurídicas* (Ibid.: 579), se confirma que se trata

de la irradiación de *formas* o relaciones sociales.<sup>22</sup> Algo parecido se puede sostener si se explicita el otro intertexto implicado: la *Introducción* de 1857 de Marx, de donde Zavaleta toma la metáfora de la *iluminación* [*Beleuchtung*], que prefigura, según Althusser, la noción de causalidad metonímica —aquí diríamos, de contagio metonímico.<sup>23/24</sup>

- 
- 22 En el caso de Foucault, de la irradiación de la *forma de la indagación jurídica* a otras prácticas sociales, económicas y del saber (Foucault, 1974: 85, *passim*).
- 23 Vale la pena recoger el famoso pasaje de Marx, que Zavaleta cita a menudo: “En todas las formas de sociedad, es una producción determinada y las relaciones que ella engendra las que asignan rango e importancia a todas las otras producciones y a las relaciones engendradas por aquéllas. Es una iluminación [*Beleuchtung*] general donde están sumergidos todos los colores, y que modifica las tonalidades particulares. Es un éter particular que determina el peso específico de todas las formas de existencia que se destacan en él” (Marx citado en Althusser, 1968: 203).
- 24 Valga notar, de paso, que Laclau también hace uso de los análisis de Genette, pero en una perspectiva distinta de la que presuponemos en Zavaleta, al punto que en el texto en que desarrolla su argumento (“Articulación y los límites de la metáfora” [Laclau, 2014: 69-97]), la palabra *connotación* no aparece ni una sola vez (ni tampoco el término *interpelación*). Sería interesante hacer un análisis comparativo, pero no es este el lugar. De cualquier forma, valga al menos una cita crítica de Zavaleta para motivar la discusión: “Con todo, la idea más peligrosa del neopopulismo de Laclau consiste en la neutralidad original de los ideogramas: ‘Los elementos ideológicos considerados aisladamente no tienen ninguna necesaria connotación de clase y... esta articulación es sólo el resultado de la articulación de estos elementos en un discurso ideológico concreto’ [*Política e ideología en la teoría marxista*]. El racismo, por ejemplo, no sería negativo sino por su articulación” (Zavaleta, 1983b: 268). Aquí el término connotación sí aparece, pero en un sintagma que reduce su importancia. No se trata de que Zavaleta piense en términos de necesidad y Laclau en términos de contingencia: esta dicotomía es demasiado simple. Zavaleta es tan contingencialista como Laclau (*cf.* Gil, 2016: 105). Lo que sucede es que no existen *significantes flotantes* en sentido literal: todo signifiante tiene una historia de conexiones, tiene una carga (diría Zavaleta), que arrastra consigo en cualquier nueva articulación, soportando una suerte de *necesidad retroactiva* (fue contingente, pero esta contingencia marca necesariamente lo que viene después): así, el *racismo* tiene una historia (o más de una), y asociada(s) a ella(s) una serie de connotaciones inevitables (civilizatorias, culturales, de clase, etc.). De modo que, si es cierto que un obrero puede eventualmente ser racista, no lo es menos que la *connotación* de su racismo será diversa de la de un gerente de empresa.

## Bibliografía

- Althusser, Louis  
1985 [1968] “La inmensa revolución teórica de Marx”. L. Althusser y E. Balibar. *Para leer El capital*. México: Siglo XXI.
- Antezana, Luis H.  
1991 *La diversidad social en Zavaleta Mercado*. La Paz: CEBEM.
- Barthes, Roland  
1993 [1964] “Elementos de semiología”. *La aventura semiológica*. Barcelona: Paidós.
- 2008 [1967] *El sistema de la moda*. Buenos Aires: Paidós
- Arrivé, Michel  
1976 [1972] “Estructuración y destrucción del signo en algunos textos de Jarry”. A. J. Greimas et al. *Ensayos de semiótica poética*. Barcelona: Grupo Planeta.
- Eco, Umberto  
2000 [1976] *Tratado de semiótica general*. Barcelona: Lumen.
- 2013 [1997] *Kant y el ornitorrinco*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Foucault, Michel  
1999 [1974] *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- Genette, Gérard  
1989 [1972] *Figuras III*. Barcelona: Lumen
- Gil, Mauricio  
2016 *Conciencia desdichada y autodeterminación de masa. En torno al pensamiento de Zavaleta Mercado*. La Paz: CIDES-UMSA.
- Hjelmslev, Louis  
1972 [1954] “La estratificación del lenguaje”. *Ensayos lingüísticos*. Madrid: Gredos.
- 1961 “Some Reflexions on Practice and Theory in Structural Semantics”. *Language and Society. Essays Presented to Arthur M. Jensen on his seventieth Birthday*. Copenhagen: Det Berlingske Bogtrykkeri.
- 1969 *Prolegomena to a Theory of Language*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- 1980 *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*. Madrid: Gredos.

- Lacan, Jacques  
2008 [1966] *Escritos 1/2*. Buenos Aires: Siglo XXI. 2da edición argentina revisada
- Laclau, Ernesto  
2014 *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, Claude  
1962 *El totemismo en la actualidad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Oxford Latin Dictionary  
1968 *Oxford Latin Dictionary*. London: Oxford University Press.
- Zavaleta, René  
2013 [1980] “Bolivia: algunos problemas acerca de la democracia, el movimiento popular y la crisis revolucionaria”. *Obra Completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984*. La Paz: Plural. pp. 495-507
- 2013 [1981a] “Cuatro conceptos de la democracia”. *Obra Completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984*. La Paz: Plural. pp. 513-529
- 2013 [1981b] “Notas sobre la cuestión nacional en América Latina”. *Obra Completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984*. La Paz: Plural. pp. 537-547
- 2013 [1982a] “Problemas de la determinación dependiente y la forma primordial”. *Obra Completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984*. La Paz: Plural. pp. 549-571
- 2013 [1982b] “Forma clase y forma multitud en el proletariado minero en Bolivia”. *Obra Completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984*. La Paz: Plural. pp. 571-591
- 2013 [1983a] “Las masas en noviembre”. *Obra Completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984*. La Paz: Plural. pp. 97-142
- 2015 [1983b] “Formas de operación del Estado en América Latina (Bonapartismo, populismo, autoritarismo)”. *Obra Completa. Tomo III, vol. 2: Otros escritos 1954-1984*. La Paz: Plural. pp. 255-274
- 2013 [1984] *Lo nacional-popular en Bolivia. Obra Completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984*. La Paz: Plural. pp. 143-379



# Mansilla con Girard

## Mimética, reciprocidad, grado y pertenencia

*Fernando Iturralde*<sup>1</sup>

*Es como si copiáramos a las sociedades  
ya industrializadas, pero en una manera  
más unilateral y primitiva, imitando solo el  
espíritu utilitarista y el crecimiento económico.*  
H.C.F. Mansilla. *Utopía de la perfección*

*No difference remains between scandal and convention,  
between revolt and conformity.*  
René Girard. *Shakespeare. A theater of envy*

En *El sofista*, Platón (1993) trata de dilucidar lo que significa el ‘no-ser’ y si este puede ser concebido. La cuestión surge porque Platón está comentando a Parménides, el filósofo del ser unívoco. Pues bien, a lo largo del diálogo, la interrogación no pasa tanto por la cuestión de la unidad, que será el tema del *Parménides* (1994), sino por la de la significación del ‘no-ser’. Es por eso que se procede a interrogar a aquel que maneja el no-ser de la verdad: el sofista. Este personaje es para Platón el equivalente del orador, el que maneja muy bien la retórica y puede así crear ilusiones de verdad por medio de falsedades. El sofista es rechazado por Platón

---

1 Filósofo. Doctor en Lenguas y literaturas hispanoamericanas (Universidad de Pittsburgh)

porque representa al imitador experto, al falsificador que se presenta como la versión auténtica, pero solo en vistas de engañar. Sospechamos que Platón no solo quería reivindicar la unicidad del ser y de la verdad tal como él la concebía, sino que también quería demarcar claramente a Sócrates, su ídolo, de sus versiones espurias. Sin embargo, deja en evidencia que Sócrates bien podría ser también un sofista<sup>2</sup> y que la duplicidad con esos sus otros ha terminado por generar un efecto peligrosísimo: en el fondo, nadie nos puede decir con absoluta precisión que el doble, el imitador, es realmente otro que su original. La imitación ha triunfado, ya no nos es posible distinguirla de su original y establecer la diferencia jerárquica fundamental que debe existir entre la verdad y la falsedad, entre el ser y el no-ser.

Como vemos, el problema del sofista radica en el hecho de que se indiferencia aquello que debe permanecer diferenciado a toda costa. El sofista es a los ojos de Platón, entonces, aquél que introduce la indiferenciación, la pérdida de diferencias que solían mantener una jerarquía estricta entre dos elementos que nosotros concebimos como opuestos. La solución ante esta situación es mostrar que la confusión que introduce el sofista no es tan grave y es más el producto de un error de razonamiento: no es que el no-ser o la falsedad se confunda con el ser y la verdad; se trata más bien de que el no-ser y la falsedad son formas del ser y la verdad, están incluidos en ellos, son un elemento más del conjunto general que conforman. Así, el no-ser no es algo que exista en sí mismo, sino que es una negación al interior del ser. No se puede decir lo que el no-ser es, su existencia solo se puede justificar en otra función,

---

2 No vamos a ingresar en esas discusiones aquí, pero hay bibliografía al respecto, es decir, sobre el parentesco de Sócrates con sus detestados sofistas y el hecho de que Platón percibiera el parecido (Narcy, 1984). Por su parte, Barbara Cassin (2008: 233-340) ha hecho un rastreo histórico de cómo el exilio impuesto sobre la retórica en la historia filosófica y después científica de Occidente en verdad responde a una estigmatización de tipo casi sacrificial que puede terminar invirtiéndose por medio de la estrategia deconstructiva: la sofística expulsada es en verdad un sostén fundamental de nuestra fe en la objetividad de la verdad y de la ciencia.

como la de designar aquello que algo no es. La ausencia de ser aquí es solo atributiva: algo *no es* algo, pero el no-ser no puede *ser algo* o *tener agencia*. Lo que podemos concebir como error se debe embarcar dentro de esos parámetros: no es que la no-verdad sea, es que algo *no es* verdad, o *no existe*. A partir de este momento la *no-verdad* debe ser concebida como parte de la verdad, pero como un error, un desacierto en su seno; la no-verdad está dentro del conjunto de la verdad y del ser, pero como su negación interna, nada más. No es que podamos descubrir el no-ser o la falsedad en cuanto tales allá afuera, en el mundo de las ideas; es que dentro de este mundo, hay elementos que están confundidos, equivocados, mal atribuidos.

Sabemos que tanto el sociólogo y filósofo boliviano Hugo Celso Felipe Mansilla como el antropólogo de la religión francés René Girard tienen serias críticas al relativismo epistemológico que han instaurado hasta cierto punto las corrientes postmodernas. Girard sostiene que la influencia de Nietzsche y de Heidegger en la corriente filosófica que se orienta a la fenomenología existencialista del siglo XX y que culmina en la hermenéutica se orienta a desenmascarar la mitificación excesiva de la diferencia (Vanheeswijck, 2003). Mansilla (2008: 312-13), por su parte, sostiene que esas corrientes filosóficas son un sinsentido que solo se ocupa de dar vueltas en torno a definiciones mal hechas. Este mismo autor sostiene que el pasado como tradición es rescatable en algunos de sus aspectos. Si estudiamos bien esa idea, esto puede significar también que la reproducción de un mismo comportamiento es recomendable ante las aceleraciones excesivas de nuestros tiempos. Mansilla y Girard cuestionan la necesidad obsesiva de la pura diferencia como variación *ad eternum* en un tiempo acelerado. La identidad debería ser rescatada de la manera en que la filosofía continental de la postguerra la ha tratado sin necesariamente fundamentar la diferencia en una identidad absoluta.

En el mismo periodo de su vida en el que está elaborando *El sofista*, Platón (1995) venía de discutir a Protágoras la famosa sentencia de que “el ser humano es la medida de todas las cosas”. La lucha de Platón contra la sofística es una guerra contra lo que

representa una imitación indebida del conocimiento o, quizás más precisamente, de la filosofía. El sofista es maestro en el arte de la imitación y las mañas del convencimiento del otro. Todas estas técnicas son, en definitiva, las *formas viciadas del deseo de la verdad*. En otras palabras, son formas que han adoptado el gusto por la fama o el dinero, en lugar de concebir el conocimiento como debería ser concebido, en su verdad más esencial, como teniendo su fin en sí mismo. La duplicidad del sofista se juega, entonces, a varios niveles. Lo que más perturba de su existencia, no obstante, es su capacidad para imitar al punto de dejar al original fuera del lugar jerárquico que le pertenece, es decir, como superior a la imitación, como más valioso. El discípulo vence al maestro de una forma tal que el maestro mismo tendrá que condenarse a verlo como una amenaza, como algo que de ahora en adelante debe envidiar de forma secreta.

Estaríamos tentados de decir que la “verdadera mentira” con respecto a la relación jerárquica se inicia con esa convicción de que las imitaciones son las bastardas, la convicción de que esos que rivalizan con nosotros, a los que odiamos, no son sino inferiores que nos envidian y odian impotentemente. Lo indecible de la situación es lo que constituye nuestras relaciones con la verdad: en una lucha recíproca por establecer en qué consiste esta, nos preocupamos más por desacreditar y expulsar a lo que no está incluido en el ámbito de lo verdadero. A estas alturas podemos preguntarnos cómo concebimos esa relación que tenemos con la verdad. ¿Es la verdad para nosotros una cuestión que es mejor evadir para ser realmente humanos o es algo por lo que estaríamos dispuestos a destruir ingenuidades, creencias, muy ligadas al ego? ¿La verdad es realmente un valor humano que escapa a una consideración que no sea partisana, sujeta a una determinación social, cultural, religiosa, de formación, género y lo que fuera? ¿O la verdad está condicionada por un compromiso, un posicionamiento para poder realizarse como un efecto? ¿En qué medida algunas ideas que son ignoradas por provenir de una postura ideologizada pueden contener *aspectos rescatables* para un bando opuesto? ¿En qué medida los conceptos de Mansilla y los de Girard representan

perspectivas críticas cruciales para cualquier proyecto izquierdista que se respete y no quiera cometer los mismos errores de siempre?

Conocemos algunas respuestas a estas interrogantes, por ejemplo, está la de Jameson (2002: x-xi): toda teoría es una teoría situada, sobre todo en función de su concepto de la historia (hegeliana y marxista), que siempre incluye en sí una posición ideológica.<sup>3</sup> Esta postura se puede además ampliar y aplicar a cualquier producto intelectual. Es más, la represión con que se quiere dejar de lado la preferencia política e ideológica refuerza la certeza de que esta es una determinación fundamental. Si tanto no se quiere admitir que se habla desde una particularidad socioeconómica o política, entonces debe ser porque son temas que conviene dejar ocultos, encubiertos. En cualquier caso, este asunto –dice Jameson (2008: 5-18)– se puede extrapolar a la misma teoría: aquello que se produjo para estudiar toda textualidad puede también tener un inconsciente político contrario al que dice manifestar de forma consciente. Una teoría no siempre puede subsumir su propia producción discursiva y textual. El emplazamiento concreto del lugar de enunciación sería el que nos determina a considerar la verdad como algo situado o como un universal externo y puro desde el cual todo lo particular se puede juzgar.

Ahora bien, dentro de este posicionamiento político de las teorías mismas, podríamos decir que la teoría mimética de René Girard y la teoría crítica de H.C.F. Mansilla no son ejemplos de pensamiento asociado con la izquierda, el progresismo o el igualitarismo; es más, son de inmediato figuraciones de teorías

---

3 Consideramos que esta posición perspectivista o situada de la verdad, como un efecto de verdad que va desvelándose o revelándose en quienes adoptan la perspectiva y se comprometen con ella, aparece también en filosofías como la de Alain Badiou (2009: 9-28). En este caso, lo situado del conocimiento o de los efectos de verdad que el acontecimiento fundacional produce dependen de la fidelidad del sujeto forjado por el acontecimiento. En otras palabras, es solo si el sujeto ha adoptado una postura ante un acontecimiento que divide y polariza el campo social, que el sujeto tiene una perspectiva no neutra y *de pertenencia* que puede acceder realmente a la verdad. No podemos dejar de notar la tendencia al relativismo partisano que genera esta visión de la verdad.

ejemplarmente de derecha, reaccionarias y conservadoras.<sup>4</sup> Ahora bien, podríamos preguntarnos si esta fama es del todo correcta o si no hay “aspectos rescatables” de sus reflexiones conservadoras y de derecha para la izquierda en general y la izquierda boliviana en particular.

¿Es realmente posible desarticular así un pensamiento orgánico que requiere el resto de sus partes sistemáticas para ser comprendido como un todo histórico? Creemos que es posible y que el ejercicio además nos dará una ventaja de perspectivas sobre ciertos lugares comunes de la izquierda candorosa que es tan común en la región. A continuación analizaremos, en seis momentos, distintos conceptos de estos autores. En los tres primeros momentos se partirá de Mansilla y será leído y cuestionado desde ideas de Girard y en los siguientes tres se hará el camino inverso (pero manejando otros conceptos).

## 1. Mansilla con Girard

Quisiéramos tratar de imaginar un Mansilla más juvenil, de izquierdas todavía,<sup>5</sup> progresista, ecológico (pues esa no es la imagen común que se tiene de él). Quizás hay que vincular algunos pasajes biográficos del rechazo al marxismo por su parte, durante los años sesenta y setenta, en los que realiza algunas visitas a los países soviéticos en Europa y atestigua cómo se había adoptado de forma imitativa y competitiva los comportamientos de progreso técnico

---

4 White (1978) condena la teoría sacrificial de Girard; a Mansilla, Gil (2011: 108) lo sitúa entre los “(neo)liberales” y Molina (2015: 47) dentro de un liberalismo crítico; personalmente, agregaría que hay sesgos conservadores en las propuestas de Mansilla (2007: 7-57; 1999: 166-97 y Castillo, 2017: 41-42), sobre todo en su rechazo al cuestionamiento de la tradición.

5 Esto es sumamente difícil de afirmar cuando en muchos casos Mansilla se describe como alguien que nunca militó en las izquierdas y jamás se dejó llevar por un pensamiento colectivo que lo orientara a un irracionalismo de masa. A propósito, se puede escuchar la entrevista que le realiza Rafael Archondo (s.f.). En esta entrevista, Mansilla afirma sin mayor distancia crítica que él nunca ha sido seguidor de nada.

tan detestados y que pertenecían a Occidente y al capitalismo hegemónico (Mansilla, 2009). El modo en que la URSS imitaba al mundo occidental permitía notar la estupidez de una corriente política que buscaba librarse de lo que pervierte a lo que ella no quiere ser (y termina siendo, por estar compitiendo). Mansilla nos da esa perspectiva fascinante de quien ha vivido en el mundo de la Guerra Fría, en el que todos rivalizan miméticamente en función de lo que el otro tiene o deja de tener. Un ejemplo de esta perspectiva aventajada es su novela *Utopía de la perfección* (1984). Encontramos aquí la historia de un joven boliviano que se va a estudiar al exterior y descubre cómo las personas de su generación caen en las mismas idioteces irracionales que la gente en su propio país. Esa gente mayoritaria de su país que, por medio de la Revolución Nacional, había destruido el legado familiar, la herencia aristocrática de los apellidos, del hogar, del abolengo.

En otra de las novelas de Mansilla (1992) encontramos una situación similar: la gran familia del sur aristocrático es testigo de la decadencia de su apellido por la inestabilidad del país. La predestinación consanguínea, el hecho de pertenecer a una familia noble, de llevar un “buen” apellido, de ser “gente bien” impone la superioridad de perspectiva de alguien que no se deja engañar por lo que no es más que un contagio instintivo, animal. Eso que a Mansilla no le gusta es justamente la inmediatez del contagio, el hecho de que no haya distancia crítica alguna a la hora de seguir las orientaciones imitativas de las mayorías. Para Mansilla, en la tradición más clásica de la sociología, la “masa” es el nombre de *un problema*. Al final, lo aristocrático adopta el estilo de lo meritocrático, de la élite de los mejores. Es decir, en el fondo, adopta la competencia para establecer la distinción entre iguales. Ahora, es precisamente esa lógica de la competencia entre iguales la que se universaliza y promueve en los *mundos democráticos*, esos mundos odiados por las aristocracias por su efecto igualador, igualitario, es decir, *meritocrático*. El mérito de estas aristocracias antiguas no es solo el hecho de ser letradas, sino y sobre todo, el hecho de haber hecho méritos reales para llegar a donde están. En las tres partes que siguen, nos concentraremos en algunos gestos miméticos de

la obra de Mansilla. Comenzaremos con las cuestiones de la imitación, luego trataremos de dilucidar lo que es rechazado desde la perspectiva de Mansilla. Finalmente, reflexionaremos sobre la forma con la que Mansilla se anticipa al debate ecológico y cómo este aporte podría ser interpretado también por medio de la teoría mimética.

### 1.1. Imitación en el desarrollo y reciprocidad

Uno de los conceptos que Mansilla introduce a su análisis de las sociedades latinoamericanas es el de *desarrollo como imitación* (*Entwicklung als Nachahmung*). El texto que lleva ese título e inaugura esta orientación en la reflexión de Mansilla data de finales de los años setenta (1978). Este concepto aclara muchos fenómenos observables en la historia de las sociedades latinoamericanas. Estos fenómenos, como busca demostrar Mansilla (2010: 71-78), atañen tanto a las clases gobernantes como a las clases subalternas.<sup>6</sup> Dicho de otro modo, lxs bolivianxs de clase alta imitan el deseo adquisitivo de las clases masivas y plebeyas del norte rico, no tanto de sus clases cultas. De igual manera, este mismo deseo es imitado por los grupos subalternos o las clases trabajadoras y de gusto supuestamente plebeyo. Así, “amos” y “sirvientes” gustan de los mismos productos de consumo cultural, comercial y masivo, de la misma oferta que provee esa industria cultural globalizada que es, desde esta perspectiva, chabacana y vulgar.

---

6 Al inicio del capítulo indicado en esas páginas, Mansilla coincide con Girard –como veremos más adelante– en la noción de que la reproducción mimética de comportamientos, ideas y sobre todo deseos, se derrama desde las clases dominantes a las clases subalternas; esto significa que el contagio mimético para Mansilla también se da desde arriba hacia abajo, como si las actividades de los sectores pudientes indicaran al resto de la sociedad lo que hay que desear, hacer e imitar. La irradiación aquí es concebida no como lo haría Zavaleta (2013: 579-91), desde los mismos sectores obreros y su acumulación de clase, sino desde los sectores más ociosos y percibidos como más eficientes.

Mansilla cuestiona estas orientaciones miméticas de la población boliviana desde un supuesto *punto crítico* al que el contagio mimético no llega, pues aquél permanece inmune a sus efectos. Caemos en aquello que Girard (1997: 26-50) percibía siempre en los novelistas inexpertos: la incapacidad de volver la mirada juzgadora sobre un mismo, proyectándola siempre hacia afuera. Solo los grandes novelistas y artistas habrían conseguido dar cuenta de ese regreso sobre sí que tiene como efecto el descubrimiento de la verdad del esnobismo y del mimetismo esnob (Girard, 1961: 50-52). Cabe, por lo tanto, preguntarnos si los postulados de Mansilla se pueden aplicar a su propia historia y a la de la clase social a la que dice pertenecer. Las ideas críticas de Mansilla, en este sentido, no terminan de aplicarse a un análisis del mismo Mansilla y de sus propuestas conceptuales.

El punto no es tanto decir que Mansilla no era un aristócrata o que en su familia no había títulos de nobleza; no se trata de discutir contra una auténtica *pertenencia* de Mansilla a un mundo aristocrático. De lo que se trata, más bien, es de poner en evidencia aquello que Girard señalaba en su primer libro, *Mentira romántica y verdad novelesca* (1961: 92-111): la imitación recíproca de los antagonistas de clases y *pertenencias* se torna en un intercambio de características y rasgos por el cual unos terminan reivindicando una nobleza que se parece mucho a la burguesía, la cual a su vez imita los rasgos de prestigio y tradición que percibe en las aristocracias. Incluso si Girard nos habla de la Restauración francesa, sus palabras son útiles para reflexionar y problematizar las propuestas de Mansilla. Dicho de otro modo, los rasgos que Mansilla adjudica a las aristocracias tradicionales en verdad son el producto de una interacción histórica en la que se tendieron a confundir los elementos propios de las aristocracias y aquellos que estas mismas habían tenido que adoptar imitativamente de las burguesías. A este proceso complejo de reflejos y recursividades Girard lo designa como “doble mediación” (*médiation double*, en el original francés). Es este proceso el que nos incita a cuestionar la posición de enunciación de Mansilla, no solo desde la teoría mimética, sino y sobre todo desde los mismos análisis de Mansilla.

Volvamos a la novela *Utopía de la perfección*. Esta nos muestra a un joven boliviano navegando las realidades de un Buenos Aires peronista que no depara sino decepciones al recién llegado. Estas decepciones están sujetas a la visión que tiene el boliviano de lo que es la nobleza argentina, una aristocracia realmente existente que había reproducido su poder y su cultura en círculos cerrados que no eran accesibles a todo el mundo. La esperanza del joven personaje, la de seducir y quizás establecer una relación amorosa con una joven argentina de alcurnia, remite a una visión de la sociedad en la que la victoria suprema por sobre los demás es una suerte de éxito en la demostración de *pertenencia aristocrática* por medio de cierto ascenso social (desde la supuesta aristocracia boliviana a la supuesta nobleza argentina). El deseo de este personaje está, por lo tanto, orientado por las aspiraciones que le han impuesto sus mayores y su clase, sobre todo la que él mismo percibe que es la suya, una especie de nobleza argentina y boliviana, una especie de alcurnia europea y de aristocracia latinoamericana del viejo criollaje patricio. Todo esto parece ser parte de una mitificación de la pureza de las castas aristocráticas del pasado.

En este sentido, vale la pena preguntarnos si tales castas puras por su formación aristocrática no son sino el producto de una proyección romántica del período medieval, es decir, de una época cuya memoria histórica era bastante misteriosa y poco conocida para la perspectiva decimonónica. Girard nos ayuda aquí a interpretar esta posición de enunciación como una posible *mentira romántica*, es decir, como un caso en el que se reclama una posición única en tanto que individuo, una posición que no es víctima de las tendencias imitativas del resto. Por lo tanto, esta perspectiva puede realizar una crítica exenta de los vicios que aquejan a los grupos que se está criticando. Dicho de otro modo, Girard nos permite cuestionar en Mansilla no tanto la *pertenencia* como la *distinción real* de esos grupos aristocráticos, pues “es porque ha dejado de ser distinto que el aristócrata busca distinguirse” (Girard, 1961: 99, traducción propia). Si bien Mansilla (2006: 9-32) denuncia las imitaciones exacerbadas entre países por ese mismo deseo de modernización acelerada que todos tienen, sobre todo los países

del sur pobre, no termina de desarrollar las últimas consecuencias de una situación de reciprocidad en la cual la imitación se propaga por doquier sin dejar espacio a salvo.

Mansilla no percibe estas imitaciones entre los segmentos que componen a la sociedad aunque denuncie este fenómeno a nivel de las naciones y de los deseos de desarrollo acelerado de sus elites dominantes. Esta crítica orientada más a los demás que a sí mismo resulta sospechosa cuando, como dijimos, Mansilla sabe y advierte los fenómenos de imitación entre las clases sociales, sobre todo entre los grupos subalternos y las elites de poder. Es un mismo gusto plebeyo imitado globalmente, un mismo mal gusto impulsado y promovido por los excesos de la industria cultural y su capacidad para reproducir de forma masiva lo más sagrado y venerable. En ese mundo de imitadores de lo peor, solo hay *unos pocos* que se detienen a pensar antes de imitar; los excepcionales que se apegan a tradiciones que ya nadie practica son también esos que pueden cuestionar racionalmente al resto. Una vez más, la posición desde donde se enuncia la crítica parece libre de aquello que critica en los demás: tenemos el esquema que Girard denuncia como *romántico*, como *la mentira que constituye la falacia del individualismo moderno*. En definitiva: ¿dónde exactamente se encuentra la distinción específica de esta perspectiva privilegiada, aristocrática e ilustrada, de Mansilla?

## 1.2. De la reciprocidad a la *doble separación: plenitud aristocratizante y expulsión abyecta*<sup>7</sup>

Parte del elitismo que defiende Mansilla puede analizarse con una sospecha altamente filosófica que tiene Girard (2011: 120). Realmente no sabemos lo que es la reciprocidad. De modo similar a cómo Spinoza había establecido en su *Ética* (1965: 138) que no sabíamos lo que puede el cuerpo, Girard nos dice que realmente no

---

7 Para estos conceptos en cursivas, me baso sobre todo en un avance de la tesis doctoral de Luis Claros titulada “Lógicas de la identidad y la historia en el Nacionalismo Revolucionario y el Indianismo”.

tenemos idea de *qué significa la reciprocidad* en el comportamiento humano. Pensemos en la forma en que Mansilla construye su propia narrativa sociopolítica e histórica del país y el mundo a partir de una visión idealizada de su infancia. Era porque su familia tenía hábitos de categoría, distinguidos, que Mansilla tuvo la educación y la infancia feliz que tuvo (2009: 209-10, 213-15). El deterioro de esa situación, la noción de que esa condición sea algo injusto para las elites gobernantes en un país pobre y la consecuente revuelta social debida a las desigualdades socioeconómicas hicieron que Mansilla adoptara una visión sumamente crítica con todo lo que pudiera parecer ese tipo de fenómenos de masa y de reivindicación de igualdad. Para Mansilla, esa reivindicación siempre tiene un tinte de falsedad, de engaño por un beneficio mayor en el largo alcance –es decir, en el fondo, un tinte utilitario, sacrificial. En otras palabras, la afirmación de que “la igualdad es posible entre los seres humanos” es un postulado normativo cuyas condiciones de posibilidad son siempre falaces: para conseguir la igualdad, la elite igualitarista debe hacerse eterna gobernante; el verdadero fin es este, no el de la igualdad (Mansilla, 2012: 85-109).

Todo esto resulta complejo, pues postulamos que Mansilla (2006: 259-77) responde a la ofensiva socialista, populista, nacionalista, algo fascista, de la Revolución del 52, por medio de un análisis crítico de lo irracional y premoderno que hay en este tipo de sublevaciones, supuestamente democráticas. Se podría demostrar que ambos autores, Mansilla (2014: 33-56) y Girard (2011: 330), se encuentran dentro de un horizonte conceptual cristiano de la igualdad de los individuos, de todos; esto significa que ninguno de los dos es propiamente antidemocrático, pero la democracia que tienen en mente debe ser siempre la “procedimental”, “representativa”, “de ánfora”, “formal” o como se quiera llamarla. Tanto la *democracia* como democratización social, como la *democracia* como anonimato del individuo en el acto del sufragio responden a una valorización de la vida de los individuos y su agencia política. En un caso, esa agencia solo se puede dar como inclusión de individuos antes relegados que son igualados por medio de la representación parlamentaria y la organización; la otra solo se puede dar por

medio de la educación desalienante que individualiza al nivel de la unicidad plena por proceso racional del elector. Ambas orientaciones parecen ir en contra de formas de subsumir al individuo al grupo, a la comunidad y su solidaridad mística. Quizás en esta defensa de la democracia encontremos algo que otorga un piso común a nuestros dos pensadores, esa conciencia histórica de que las democracias directas son altamente sacrificiales y que las instituciones realmente existentes están ahí para algo.

Notemos, pues, en todo esto cómo partimos de cierta idea de reciprocidad que nos hace ver las cosas como un ir y venir entre dos grupos, en función de situaciones históricas que son cuestionables e ilegítimas o justas y legítimas. Así, por ejemplo, el afán igualador, es decir el afán que busca establecer una horizontalidad completa en la reciprocidad, es ilegítimo porque anula los privilegios de quienes no hicieron nada propiamente *injusto* para tenerlos. Que esta situación injusta tenga lugar y los privilegiados de antaño se vean obligados a hacer una mejor repartición de sus propiedades y de sus recursos nos indica que la subversión social es consecuencia de un pensamiento reivindicatorio de parte de los grupos involucrados, cosa que se puede convertir en la injusticia primordial, como pretendía Nietzsche (1971: 19-57). Hay que tomar el término 'reivindicatorio' con un énfasis en lo etimológico: no se trata de una vindicación, sino de una *reivindicación*, es decir, de una reacción ante una acción previa que niega una vindicación. No se vaya a creer, sin embargo, que las elites educadas no caen en ese juego reactivo: es precisamente la ira que les generan estas acciones que amenazan el orden en el que poseen sus privilegios la que produce un miedo que se traduce en desprecio y abyección frente al otro.

Ahora, si la reciprocidad no tiene fin y en todo momento nos podemos ver involucrados en ella, es de esperar que las formas de controlarla y de mantenerla marginalizada sean una prioridad en el pensamiento de quienes más sienten miedo y amenaza por su existencia. Las elites pensarán, entonces, en la manera en que se podrá cancelar la reciprocidad amenazante de una forma que les convenga también a ellas, sin producir una revolución violenta. En

este caso, puede haber una solución a la reciprocidad violenta por medio de una salida por lo elevado, lo alto, la trascendencia real de una divinidad totalmente excluida de nuestro medio cotidiano. Las personas en las democracias contemporáneas tienden a construir ese tipo de liderazgos carismáticos en vistas de que el caudillo pueda quedar exteriorizado en un ámbito de plenitud que no se puede poner en duda. Pues lo mismo ocurre con las proyecciones que buscan cerrar el ciclo de reciprocidades violentas por medio de un sagrado que sea de sangre azul o de un apellido tan legendario que, de no liderar al país, realmente sería el desperdicio de una oportunidad maravillosa. El polo de la trascendencia o plenitud, es decir, de lo sagrado positivo, capaz de sacarnos del conflicto interminable de los bandos opuestos podría ser esta preselección social e histórico-biológica que coincide plenamente con la popular y plebeya por medio del mérito y el esfuerzo incomprensible (el líder social como ejemplo de trabajo y honestidad).

Ahora, la expulsión que diferencia el campo social y lo ordena, *lo sagrado* en Girard (1998), también puede darse como *abyección*, como lo más bajo y detestable de nuestra sociedad, algo que de ser confundido con el resto representaría la pérdida de diferencias jerárquicas, económicas, simbólicas y de poder que rigen a las relaciones. En su erudición histórica y sociológica, Mansilla reconoce las maneras en las que usualmente se ha dado paso a una expulsión sacrificial de elementos que no siempre eran los verdaderos causantes de aquello de lo que se les acusaba. Así, por ejemplo, los aspectos rescatables del mundo premoderno representan precisamente esos elementos que de otro modo serían sacrificados al afán modernizador y a las rivalidades y competencias de agentes que no contemplan que sus enfrentamientos causan daños a terceros. La novela *Consejeros de reyes* (1993) representa justamente esta perspectiva histórica al darnos testimonios ficcionales de figuras que existieron realmente y que quedaron como chivos expiatorios o víctimas inocentes de procesos políticos que los rebasaron. Uno puede percibir las razones por las cuales Mansilla escribe esa novela y siente una afinidad de fondo con estos personajes: se trata precisamente de la creciente convicción de que él también

es alguien que ha sido dejado de lado por la historia intelectual oficial boliviana. El intelectual es pues una figura siempre sujeta a ser la víctima inocente de su época (Bubbio, 2018), víctima en parte sacrificial y chivo expiatorio condenado al olvido. La otra forma de percibir estas expulsiones por lo bajo, por parte de Mansilla y aquello que más nos debería preocupar, es la que tiene que ver con el lugar de la naturaleza o la ecología dentro de un esquema de rivalidad entre dos bloques (una vez más, como en Girard, las lecciones de la Guerra Fría son fundamentales). Esta rivalidad propaga sus consecuencias en ámbitos totalmente inocentes como los de la naturaleza.

### **1.3. ¿La cuestión ecológica como un descuido inconscientemente sacrificial?**

Concluimos esta sección, que va de Mansilla hacia Girard, con la cuestión ecológica que es un aspecto fundamental en la obra del primero desde los años 70. Se trata de una denuncia que –así como su apego a lo aristocrático le da la fórmula de anulación del antagonismo político desde la plenitud, desde la distinción por lo alto– anula la polaridad que ha escindido el campo discursivo y que va más allá de izquierdas y derechas. En verdad, la cuestión ecológica es algo que Mansilla nota desde temprano y algo que le permite reforzar su crítica a las formas de alienación de las sociedades modernas por medio del consumo cultural imitativo (Mansilla, 1970: 43-57, 133-37). De este modo, se conforma un escepticismo crítico con respecto a la política y sus clases dirigentes, pero también con respecto a las buenas intenciones de los gobiernos de izquierda y la ceguera de la población. El cuestionamiento viene en este caso desde un sagrado que es el que ha regido hasta aquí gran parte de las actividades económicas humanas, este sagrado es el futuro (Dupuy, 2014), hoy claramente representado por el temor ecológico y nuclear.

Este giro de parte de Mansilla a una preocupación por lo ecológico no solo se da con una anticipación que sorprende, sino que además refleja una cierta renuncia por parte de Mansilla a

decidir entre uno de los bandos políticos que componían el campo social de la época. Se podría objetar aquí que no hay propiamente un trabajo en contra de las dictaduras militares, pero sí existe una monografía corta sobre el funcionamiento sindical (Mansilla, 1993a) y otra que no tarda en llegar sobre el funcionamiento del empresariado privado (Mansilla, 1994). Ambos textos son sumamente críticos, incluso si el segundo hace muchos elogios y deposita cierta esperanza en el sector empresarial, esto no impide que haya una parte crítica contra la elite burguesa del país y sus errores. Esto pone en evidencia, hasta cierto punto, el deseo de Mansilla de permanecer distanciado de las interacciones políticas polarizadas en función de la constatación de que lo ecológico no era considerado por ninguno de los bandos de la contienda política de la época y que, por lo tanto, era una preocupación expulsada de lo político.

La rivalidad en torno a la modernización y el progreso, esa rivalidad que, para Mansilla, es netamente imitativa, genera daños colaterales que afectan a terceros, no solo grupos concretos de seres humanos, sino a la naturaleza como una instancia externalizada. Mansilla insiste en que no se consideran las consecuencias a largo plazo de los fines imitativos, es decir que los medios que se implementan en vistas de hacer la competencia a quienes se envidia son siempre excesivos y no contemplan las externalidades que suelen recaer en el ámbito ecológico. De este modo, no se considera que la rivalidad es totalmente asimétrica en lo que respecta a la industrialización y modernización de los países del “Tercer mundo” y esto hace que se tomen medidas irreflexivas para alcanzar una modernización acelerada (Mansilla, 2008: 166). Notemos que el esquema que tenemos aquí es sumamente girardiano en el sentido de que nos es posible comprenderlo mejor en términos de la teoría mimética: el objeto codiciado por las clases gobernantes es la modernidad envidiada que los países ricos y modernos dicen poseer. El objeto codiciado poco a poco va perdiendo su importancia a medida que los obstáculos y los países desarrollados en tanto que modelos miméticos y rivales se hacen mayores. El objeto de deseo último, la modernización y el

bienestar supuesto de las poblaciones, es cambiado por el de vencer o igualar a las naciones ricas y poderosas. Pasamos de la imitación del deseo y del deseo de apropiación de los objetos “modernidad” y “desarrollo” a la finalidad de estar a la par de los otros países, de imitar por imitar, de rivalizar por rivalizar. A este proceso Girard le llama “deseo metafísico”, consiste en postular una exterioridad positiva (de plenitud) o negativa (de abyección) que buscamos alcanzar porque las identificamos con el ser del otro.

## **2. Girard con Mansilla**

Esta gran sección será más corta que la anterior porque la orientación de esta compilación de textos críticos consiste más en poner al centro del análisis al autor nacional y no al autor internacional. Analizar a Girard con las herramientas que proporciona Mansilla es también desarrollar el pensamiento de Mansilla, sin embargo, vamos a detenernos más en Girard en esta parte, pero lo haremos de la forma más sintética que podamos.

### **2.1. La diferencia –¿aristocrática?– europea: teoría crítica de la modernidad**

Una primera pregunta que podemos formular a Girard desde Mansilla, pues en esto ambos están de acuerdo, es por qué la revelación evangélica se da por medio del desarrollo europeo (global desde el siglo XI) y no en otras culturas. Los valores judeocristianos en su construcción histórica como institución eclesiástica son la base de la ampliación democrática que ha sido cada vez más incluyente desde el final de la Segunda Guerra (Girard, 2014: 79-90). Mansilla también lo dice en una de sus entrevistas cuando se le pregunta sobre las “fórmulas” de la ética: el decálogo de Moisés, entre otros hitos de lo judeocristiano, es rescatado como uno de los primeros elementos (El Laberinto 2.0, 2020). Es sin duda importante señalar esa confrontación del pensamiento eclesiástico institucional con las otredades que subsume casi por completo en tan solo diez siglos

(entre el XI y el XXI). Por un lado, la conformación de la otredad musulmana, hoy una de las mayoritarias demográficamente. Por el otro lado, la conformación de una universalidad comercial y capitalista vinculada en un primer momento a la expansión colonial y religiosa. La hegemonía occidental no se debe tanto a una tradición aristocrática que habría que salvar como a una tradición eclesiástica o religiosa. En cierto sentido, los valores familiares que Mansilla asigna a la clase aristocrática provienen de las tradiciones religiosas cristianas más que de la aristocracia de familia ampliada.

Ahora bien, la pregunta que formula Mansilla a Girard sigue en pie: ¿en qué medida esa tradición judeocristiana, que debió negarse y pasar por la mentira (Girard, 2011: 335) para realizarse, es hoy lo que nos impone una globalización que está llegando a sus límites como modelo de convivencia humana? ¿No habría que ser críticos justamente con esa tradición que ha traído consigo las bombas atómicas y el cambio climático? La obra de Mansilla aquí tiene algo que otorgarle a la teoría mimética en la medida en que esta es *cristianocéntrica*: debemos ser escépticos ante la atribución de una verdad suprema a aquello que más ha causado un descontrol a nivel global por medio de su universalización secularizada. Mansilla (2006: 253) es sumamente crítico con la tradición que dejó el catolicismo en la reproducción de lo tradicional, lo supersticioso, lo mojigato, lo chupavelas y lo conservador en Bolivia. Al mismo tiempo, Mansilla cuestiona los avances de la modernidad que son imitados con tanto afán por las poblaciones del sur pobre. La posición de Mansilla busca los matices y puntos de diálogo entre posiciones que se pueden concebir como opuestas dentro del sentido común. Mansilla (2007) es crítico tanto de la tradición como de la modernidad, pero rescata aspectos de la primera y de la segunda. Girard es tal vez más radical en su toma de posición, al punto de defender en el catolicismo la prohibición del aborto y la jerarquía tradicional eclesiástica.

Algo que Mansilla reivindica con frecuencia y desde temprano en su trayectoria (2008: 22-35) es el carácter superior de la educación de Europa occidental. La educación dogmática, memorística, verticalista y atrasada en contenidos que existe en

los subcontinentes subdesarrollados es algo que los rasgos conservadores de las poblaciones que se educan en esos sistemas impiden modificar. Lo que se necesita es una sumisión pronta a las reglas y los criterios de evaluación de la educación global. En este argumento, Mansilla coincide con Henry Oporto (2018: 123-50), quien manifiesta que uno de los rasgos endémicos del carácter boliviano es esta renuencia a la competencia justa, a la meritocracia. Este defecto, nosotros agregaríamos, es producto de una modernización muy deficiente, de una subsunción en el individualismo que no nos permite ser honestos con nosotros mismos y admitir que no nos gusta competir. La cobardía ante la superioridad del otro podría concebirse, entonces, como una debilidad que conduce a un resentimiento irredimible y que se alimenta solo de búsquedas de culpables que no son las causas reales del mal que se experimenta. En otras palabras, el gesto boliviano de culpar al otro a la hora de enfrentar sus problemas es una cuestión educativa que no se puede resolver porque las estructuras del magisterio boliviano obedecen a formas corporativas de democratización directa y por la consecuente formación de cúpulas mafiosas y corruptas. La falta de modernidad trae ignorancia a las poblaciones y esto trae la imposibilidad de modificar el sistema educativo vigente por el enquistamiento de formas de corrupción de larguísima data.

Ahora bien, dentro del esquema de Girard que rechaza la exacerbación de las rivalidades imitativas, ¿no es esta actitud de repliegue sobre sí mismo y de rechazo a la competencia una forma de rechazar las rivalidades y las violencias que vienen con ellas? ¿No se trata precisamente de una toma de distancia aristocrática como la que propone Mansilla? Una doble lección quedaría para ambos autores: para Girard, habría que decir que la tradición eclesiástica e institucional del catolicismo no siempre fue beneficiosa en la convivencia y tampoco lo fue a la hora de modernizar y democratizar a las sociedades tercermundistas. Para Mansilla, en cambio, habría que insistir en que el precio de la modernización y la modernidad que regula las relaciones sociales bajo el individualismo eficiente es el abandono de los antiguos sagrados que podrían ser rescatables de la tradición.

## 2.2. Indiferenciación, pérdida de grado y anomia violenta

Una segunda forma en la que Mansilla puede darle algunos agregados interesantes a la teoría mimética de Girard se encuentra en los análisis de casos concretos que Mansilla ha hecho a lo largo de su carrera. Uno de estos casos es su trabajo con la cuestión de la violencia en la región, sobre todo en Colombia y en Perú (Mansilla, 1993b; 2008: 57-87). Los diagnósticos y las recomendaciones que hace Mansilla a partir de ideas durkheimianas y de la Escuela de Frankfurt hacen pensar que la sociología ha llegado a teorizar algo muy similar a lo que Girard concibe como *crisis mimética*, *indiferenciación* o *crisis sacrificial*. La diferencia principal es que el primero concibe el fenómeno en tiempos modernos y como anomia, mientras que el segundo lo asocia a los mundos premodernos y a lo que antecede a una resolución sacrificial de las cosas. En ambos, casos, sin embargo, la idea es que un proceso de pérdida de diferencias sustanciales se ha establecido en el seno de un grupo y está generando su fracturación interna al punto de impedirle tomar una dirección consensuada.

Ahora bien, el postulado general de la teoría mimética nos indica que las pérdidas de diferencias, en las sociedades premodernas, se daban por un creciente desgaste debido al pasaje del tiempo y a la pérdida de eficacia de los mecanismos que regían al grupo desde el último ritual o la última gesta sacrificial. Ahora bien, una vez que ingresamos a la era cristiana, marcada por la revelación pautada de la verdad evangélica, las sociedades occidentales se exponen cada vez más a una indiferenciación regulada solo por el sagrado del mercado, es decir, regulada por una autotrascendencia que no conserva nada de lo religioso que antes debía tener (Dumouchel y Dupuy, 1979). El capitalismo, por lo tanto, indiferencia el modo de existencia de sociedades premodernas y lo pone en situación de crisis constante. Esta crisis no siempre estalla del modo en que lo hacía antes, en ámbitos premodernos, sino que es diferida al infinito, postergándose de catástrofe en catástrofe para nunca alcanzar su punto culminante.

En ese sentido, por medio de los análisis de Mansilla, podemos comprender cómo las insatisfacciones y resentimientos frente a esa modernización envidiosa e impotente, así como la frustración ante los sectores que sí tienen éxito en mostrar esa modernización, generan repliegues fundamentalistas basados en la identidad o los rasgos victimizados de esa identidad. Es en esos ámbitos donde encontramos los detalles del proceso que va de la insatisfacción ante la indiferenciación, la anomia en la que tanto insiste Mansilla, a los fenómenos “patológicos” del resentimiento: terrorismo, guerrillas, autoritarismos.

Las formas de la violencia en Mansilla son distintas por algunos matices a la forma de la violencia en tanto que mal supremo en Girard. Para este último, la batalla está establecida históricamente entre la violencia y la verdad, es decir, entre lo sagrado y la verdad, la verdad evangélica del cristianismo antisacrificial (Girard, 2011: 329-32). Para Mansilla (2007: 123-37), la violencia no es equivalente a lo sagrado porque este último tiene todavía aspectos rescatables en vistas de ordenar lo social y mejorar a la humanidad por lo alto, es decir, por medio de la imitación de lo realmente aristocrático en el sentido etimológico. Lo que Mansilla no percibe es que estos aspectos rescatables de lo sagrado son las formas en que otras violencias que él no ve se han reproducido. El grado, la diferencia, la distinción son arbitrariedades, “constructos sociales” como se dice hoy, que justifican las violencias de la diferencia de grado en tiempos en los que se pretende que todos somos iguales por derecho. El análisis de la crisis sacrificial y del momento de instauración de un nuevo orden de la diferencia o distinción por medio del sacrificio, en Girard, aparece de forma concreta en lo que nota Mansilla (2012: 96-109) sobre los grupos políticos subversivos que reproducen de forma exacerbada las formas de autoritarismo y caudillismo de los sistemas más jerárquicos y excluyentes. En Mansilla prevalece la diferencia entre la violencia del grado establecido de forma arbitraria por la jerarquía violenta y la violencia de los pasajes al acto en los que los resentimientos “patológicos” ocasionan muertes muy reales.

### 2.3. Cristianismo y preocupación por las víctimas: ¿qué víctimas?

Uno de los conceptos que mejor se pueden operativizar dentro de la teoría mimética es el de *mecanismo de chivo expiatorio*. Es un concepto que se ha generalizado muchísimo en el habla popular. Como ha señalado Dupuy (2013: 116-19), el mero hecho de enunciar el concepto de “*chivo expiatorio*” nos pone en una situación de dar a conocer una inocencia, es decir, cancelamos el mecanismo que describe Girard tan pronto como tratamos de hacerlo consciente, pues la idea misma de *chivo expiatorio* involucra la noción de culpabilización de alguien inocente. De este modo, en la época contemporánea, todos los que busquen legitimar su posición apelarán necesariamente a la idea de *chivo expiatorio* para defenderse, dejando que el concepto pierda fuerza y se indiferencie el uso legítimo del ilegítimo: si todos somos víctimas inocentes, entonces no hay verdaderos culpables. Si todos podemos hacernos inocentes al clamar que somos víctimas de una conspiración que nos tiene de chivos expiatorios, entonces todos somos culpables *al mismo tiempo* que somos inocentes. Esta indiferenciación es la que algunos temen cuando se escandalizan con las protestas que se hacen por cuestiones de corrección política. Sin embargo, la indiferenciación no está solamente en esa dimensión, es decir, en la diferencia que no estamos dispuestos a ceder entre víctima y responsabilidad; la indiferenciación también se encuentra entre la inocencia y la culpa. Un problema, pues, que surge de la difusión de este concepto para la teoría mimética es que le hace perder amplitud explicativa (Dupuy, 2016: 134-35). Así como el mismo Girard había señalado la tendencia contemporánea a una cada vez mayor preocupación por las víctimas (2010: 209-19), de modo similar, hoy en día todos buscamos ser víctimas porque notamos claramente que es la mejor forma de producir una singularidad individualizante que nos diferencie del resto.

Girard nos dice que la preocupación por las víctimas es un fenómeno sumamente positivo de la herencia secularizada del cristianismo, es decir, de los efectos que tiene el cristianismo en

la historia de la humanidad misma y un mercado que diluye toda jerarquización tradicional. Sin embargo, el mismo Girard señala que esta orientación ha hecho que el cristianismo funcione de forma invertida. Dicho de otro modo, el cristianismo que en un momento de su trayectoria Girard designa como “histórico” (1978: 324-33) es también aquel que poco a poco se desvela impidiendo que esas violencias persecutorias conduzcan a sacrificios de inocentes. Ahora bien, notemos que los sacrificios de inocentes solo se han ido incrementando por el desarrollo paralelo, no solo de las mejoras en condiciones de vida, sino también de la indiferencia con respecto a los demás, porque la carrera que competimos cotidianamente es secular, es decir, no obedece a un dios, sino a la perfecta evidencia racional de que los demás nos son indiferentes en sus destinos. Ahora, esto no significa que haya una responsabilidad suprema y sagrada a la que podamos expulsar esas culpas, sino que la culpa se difunde e indiferencia en la totalidad de las poblaciones, sobre todo las más ilustradas y con mayor acceso a la educación formal, es decir, esas clases sociales que, en el fondo, Mansilla (2012: 105-6) denuncia.

Pues bien, Mansilla no es alguien que deje de victimizarse y procede de un modo que a veces recuerda la forma en la que Girard (2011: pp. 360-61) sostiene que el cristianismo es un fenómeno hoy en día perseguido, sobre todo en su forma institucionalizada y eclesiástica. Este es un límite sumamente problemático en la teoría mimética pues no solo nos remite al asunto de la pedofilia sacerdotal, sino al de las acusaciones de pedofilia entre las elites que combinan el poderío económico y ciertos esfuerzos por reproducir una diferenciación jerárquica tan radical que sería insalvable (caso Epstein, por ejemplo). Al mismo tiempo, estas acusaciones conllevan comportamientos que indiferencian las últimas formas de distinción entre criterios que todavía rigen la vida cotidiana de todos y del sentido común: la diferencia etaria, la diferencia entre ciudadanxs y lxs que no lo son, la diferencia entre inocencia que no se puede criminalizar y derechos de quienes aún no pueden ser responsabilizadxs. Es una incógnita real esa de los grados a los que llega el *deseo de distinción*, que no pasa por la educación y

los méritos profesionales, sino por los placeres inalcanzables. Lo más distinguido no siempre es hoy lo más elevado en términos de pureza estética o de autenticidad de la experiencia a la que nos da posibilidad nuestra alcurnia; hoy en día lo aristocrático en tanto que distinguido por arriba parece remitirnos a formas de explotación laboral de lo humano en vistas de conseguir un placer que casi nadie se puede pagar. ¿No caemos, sin embargo, en la culpabilización satanizante de aquello que, en el fondo de nuestro inconsciente, envidiamos como goce?

### 3. Un resumen: imitación, igualdad y grado

Es en su análisis de la obra *Troilo y Cressida* de Shakespeare que Girard (1990: 177-88) encuentra una de las principales manifestaciones de la genialidad política del poeta inglés, un aporte crucial para el pensamiento que podamos tener de la modernidad y del apocalipsis como creciente revelación del mensaje evangélico. Nos referimos a la noción de *degree* (grado) que aparece en el parlamento muy comentado<sup>8</sup> de Ulises sobre el proceso de indiferenciación en las tropas aqueas. Hay un detalle crucial que debemos notar en esta descripción: Girard nos dice que el deseo *indiferenciador* y destructor del orden cae de arriba hacia abajo (1990: 178). Recordemos que esta constatación fundamental está también en Mansilla: la imitación por la modernización del norte se da en las elites con mayor intensidad que en las clases subalternas. De hecho, Girard compara este “deseo destructor” con una “peste” que “se propaga [...] de arriba a abajo de la jerarquía” (traducción propia). Esto nos indica que donde el deseo mimético cunde más y con más fuerza es en las regiones elevadas de la jerarquía.

Podríamos asociar de forma apresurada esta capacidad para imitar a quienes están por encima de nosotros en la jerarquía con el hecho de que a medida que subimos en ese orden nos hacemos

---

8 Aludimos aquí al comentario que hace Zizek sobre este mismo pasaje (2016: 7-11).

más prestigiosos, más respetados, con ocupaciones que requieren menos tiempo y, por lo tanto, con mayor posibilidad de instruirnos y dedicarnos a lo que nos interesa. Sin hacer un análisis por medio de los distintos campos y capitales que estudia Bourdieu (2002: 223-53), podríamos postular que el campo intelectual es un campo minado por las rivalidades miméticas porque está por encima de otros muchos campos, inclusive el de la clase media ascendente. Dicho de otro modo, podríamos postular que el deseo mimético descende desde las rivalidades intelectuales hacia las rivalidades de ascenso social y educativo de clase media.

Inmediatamente después de darnos esta información sobre el contagio que ocurre de arriba hacia abajo, Girard nos da otro dato no menos importante: lo que es destruido por medio de esta proliferación de la rivalidad es “la disciplina”, es decir, el seguimiento del orden, de las órdenes y el respeto de los límites “vuela[n] en pedazos a todos los niveles” (1990: 178, traducción nuestra). Se trata de lo que hace a las diferencias que los crímenes *indiferenciadores* de los estereotipos de persecución transgreden y violan (Girard, 1982: 19-29). La mayor dificultad de esta equivalencia, como ha señalado ya Dupuy (1991: 223-31), es el hecho de que no podemos asegurar que vivimos, ni siquiera entre los países más “avanzados”, en un mundo de igualdades o en un mundo de corporativismos holistas. Ni nuestras explicaciones de lo moderno ni nuestros cuestionamientos por la ausencia de *pertenencias* comunitarias de origen pueden realmente dar cuenta de esta estructuración intermedia que es sumamente problemática –pues cada uno de los intentos por radicalizar el individualismo culmina con formas monstruosas de masacre en nombre de ese mismo individualismo o de intentos de regreso al orden orgánico de las sociedades jerárquicas. Mientras ingresamos al mundo soñado de la libertad igualitaria por la puerta de abajo, caemos como idiotas en el molinillo de las jerarquías excluyentes y sacrificiales por la puerta de arriba.

Encontramos una veta de cuestionamiento aquí desde la teoría mimética, pues el *no-lugar* desde el que habla Mansilla hace pensar en una especie de error *romántico* de quien cree que puede eludir

de forma individual e individualista las determinaciones de una sociedad que él mismo habita (e imita). Esto es imposible y podemos notar este cortocircuito en dos afirmaciones fundamentales de las propuestas de Mansilla. La primera nos dice que (a) hay una educación superior que viene desde la casa y forma al individuo de una forma excepcional. La segunda nos dice que (b) la perversión de la razón instrumental, que es la que los individuos que no poseen la educación privilegiada del punto (a) más buscan imitar, es que siempre nos orienta a admirar, envidiar e imitar aquello que es lo más superficial, vulgar, de mal gusto y poca inteligencia en la sociedad rica que es producida por la misma razón instrumental.

Comprendemos que la distinción que reivindica el primer punto (a) está parcialmente negada por la pertenencia de todos a la sociedad descrita en el segundo punto (b). Mansilla no escapa a esta sociedad y esto no significa que su excepcionalidad radique en su resistencia crítica a las nuevas tecnologías o los cachivaches futuristas que son objeto de su burla, sino que más bien el lugar que proyecta Mansilla y al que cree pertenecer, el de la inteligencia superior del letrado, es también una ilusión romántica que le permite diferenciarse del *contagio febril* de la *imitación igualadora*. Si Mansilla puede detectar críticamente las fallas de esta nuestra sociedad boliviana es porque de algún modo esas fallas no le afectan a él y él está en un ámbito externo en el que la crítica no se aplica y que representa una *falsación* a su propia teoría. Mansilla y las personas de buena educación como él no están sujetas a los efectos de la imitación generalizada que promueve la modernidad y los modos de vida de la razón instrumental.

Una importante generalización que podemos hacer del acercamiento a Mansilla por medio de la teoría mimética es que el postulado de una humanidad superior involucra cierto grado de *romantización*, en la medida en que percibimos y sabemos de sus interacciones miméticas con las humanidades inferiores –interacciones que dejan en evidencia que esas humanidades superiores se comportan como las otras humanidades– porque el contagio mimético en era democrática es absoluto. Mansilla tiene momentos en los que deja en evidencia esta situación, pero no es algo que

termina de asumir cuando postula aspectos rescatables de estas castas supuestamente superiores. Es como si pudiésemos conservar una serie de comportamientos en sus rasgos más elitistas y de espíritu de grupo sin conceder la identidad esencializada que proyectamos en la versión de ese grupo que conocemos. Las formas aristocráticas han terminado por indiferenciarse con las formas burguesas: lo más elitista es una propiedad que se puede comprar y, si no se puede comprar, se puede hacer todo para conseguir.

Esta podría ser una primera lección para una lectura izquierdizante de estos autores: en la reciprocidad indiferenciadora no existe un punto de mira que nos proporcione una mejor comprensión de los fenómenos sociales que nos incluyen. Girard renuncia a esa neutralidad al adoptar una posición cristiana, pero crítica, y Mansilla postula un sitio de formación clásica que todavía es capaz de no caer en los contagios de la moda. Ese ámbito del juicio es imposible y en verdad una posición comprometida con el cristianismo y su veta igualitaria podría ser una posición lo suficientemente abarcadora como para comprometerse a la hora de hacer críticas a lo que ocurre en la actualidad. La postura antiimperialista, anticapitalista, antiglobalización, localista, proteccionista que asume la izquierda por principio puede ser cuestionada y vulnerada con posturas más universalistas y globales.

Otro aspecto importante que vimos en los conceptos de estos autores fue el de la tendencia a expulsar ya sea por lo alto o por lo bajo. Eso es muy importante para un proyecto político de izquierda pues no se puede ignorar que las aspiraciones miméticas de la clase media siempre han valorado la legitimidad de la meritocracia. No se puede depender de discursos que desenmascaren el funcionamiento de una reciprocidad asimétrica en la medición de los méritos y al mismo tiempo pretender que podamos organizarnos de manera eficiente para, si no detener, por lo menos luchar contra las amenazas que penden sobre la humanidad. De ahí que la meritocracia letrada tenga cierto sentido como diferencia aristocrática, pero sin que esto suponga que lxs intelectuales deban ser el fundamento de lo social y, por lo tanto, lxs primerxs en ser expulsadx cuando se ingresa en un periodo de crisis. Ahora,

por el otro lado, tampoco podemos permitir que la defensa de la supuesta meritocracia realmente existente sea excusa para ignorar los problemas que las rivalidades más sobresalientes generan en el medioambiente, sobre todo las rivalidades económicas basadas en el comercio global.

Un cuarto aspecto que podemos asumir como contribución crítica para la izquierda es la del modo de abordar la superioridad de Occidente. Este es un tema sumamente sensible en medios postcoloniales porque se juega el orgullo de naciones enteras y de poblaciones que realmente han vivido históricamente sus identidades como conflicto y resistencia. La centralidad del cristianismo puede ser una vía interesante para ahondar estas cuestiones en vistas del éxito que tienen las formas sectarias de esta religión en el sur pobre. Habría que preguntarnos si no es mejor otorgar cierta apertura a lo religioso en vistas de que este aspecto de la vida de las personas no sea captado por grupos que en muchos casos solo buscan mejorar sus condiciones económicas por medio de la fe ajena.

Para terminar, los análisis concretos de Mansilla complementan bien las ideas abstractas de Girard sobre las violencias colectivas. Esto nos permite profundizar en rasgos que se reproducen en el seno de agrupaciones radicales que dicen representar a la izquierda, a estas alturas más por sus orígenes que por su actividad real. En lo concreto, estas agrupaciones se comportan de modo similar a como lo hacen las corporaciones jerarquizadas y autoritarias. Este modo de organizarse es quizás el que imaginamos como aristocrático en un pasado idealizado: un líder incuestionable, una serie de virtudes morales y de nacimiento que igual son intachables y la constitución de una causa (perdida) divinizada en nombre de la cual cualquier sacrificio es legítimo. La distinción es lo que en cierta medida impide que la violencia regrese; de ahí que entre los grupos que buscan establecer la igualdad de condiciones más absoluta reine también una aceptación autoritaria y disciplinaria de la distinción entre el líder y el resto. Esto nos plantea el problema del tipo de autoridad que debería regir en partidos que se dicen de izquierda.

Terminamos aquí. Quedan todavía varios vínculos por establecer entre las obras de estos dos autores pues esos vínculos enriquecen las obras de ambos. ¿Qué ocurre, por ejemplo, con las opiniones de Girard sobre la estética y las novelas de Mansilla?

## Bibliografía

Archondo, Rafael

s.f. *H.C.F. Mansilla analiza el indianismo: un encuentro con Tamayo y Reinaga* [archivo de audio]. Obtenido el 19/07/2021 de Erbol: [https://anteriorportal.erbol.com.bo/podcast/tejiendo\\_bolivia/hcf\\_mansilla\\_analiza\\_el\\_indianismo\\_un\\_encuentro\\_con\\_tamayo\\_y\\_reinaga](https://anteriorportal.erbol.com.bo/podcast/tejiendo_bolivia/hcf_mansilla_analiza_el_indianismo_un_encuentro_con_tamayo_y_reinaga)

Badiou, Alain

2009 *Logic of Worlds*. New York: Continuum.

Beverley, John

2011 *Políticas de la teoría. Ensayos sobre subalternidad y hegemonía*. Caracas: Centro De Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos.

Bourdieu, Pierre

2002 *La distinción*. México: Taurus.

Bubbio, Paolo Diego

2018 *Intellectual sacrifice*. East Lansing: Michigan State University Press.

Cassin, Barbara

2008 *El efecto sofístico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Castillo, Pablo

2017 “La filosofía política del Dr. Hugo Celso Felipe Mansilla Ferret: el pensamiento aristocrático de un escéptico crítico” [Tesis de licenciatura]. La Paz: UMSA.

Dumouchel, Paul y Jean-Pierre Dupuy.

1979 *L'enfer des choses*. París: Seuil.

Dupuy, Jean-Pierre

1992 *El sacrificio y la envidia*. Barcelona: Gedisa.

- 2013 *The mark of the sacred*. East Lansing: Michigan State University Press.
- 2014 *Economy and the future: a crisis of faith*. East Lansing: Michigan State University Press.
- 2016 *La Jalousie. Une géométrie du désir*. París: Seuil.  
El Laberinto 2.0
- 2020 *H. C. F. Mansilla: René Zavaleta Mercado como creador de una teoría social propia* [archivo de video]. Obtenido en 22/07/2021 de YouTube: [https://www.youtube.com/watch?v=x8ZrbPb\\_ACI](https://www.youtube.com/watch?v=x8ZrbPb_ACI)
- Gil, Mauricio
- 2011 “Hegemonía, campo intelectual e inconsciente político” [Tesis de doctorado]. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Girard, René
- 1961 *Mensonge romantique et vérité romanesque*. París: Grasset.
- 1978 *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. París: Grasset.
- 1982 *Le bouc émissaire*. París: Grasset.
- 1990 *Shakespeare. Les feux de l'envie*. París: Grasset.
- 1998 *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- 2010 *Veo a Satán caer como un relámpago*. Barcelona: Anagrama.
- 2011 *Achever Clausewitz*. París: Flammarion.
- 2014 *When these things begin*. East Lansing: Michigan State University Press.
- Jameson, Fredric
- 2002 *The political unconscious*. Hoboken: Taylor and Francis.
- 2008 *Ideologies of theory*. London/New York: Verso.
- Mansilla, H.C.F.
- 1970 *Introducción a la teoría crítica de la sociedad*. Barcelona: Seix Barral.
- 1978 *Entwicklung als Nachahmung*. Meisenheim am Glan: Anton Hain.
- 1984 *La utopía de la perfección*. La Paz: Editorial Gisbert.
- 1992 *Opandamoiral*. La Paz: Edición personal.
- 1993a *La identidad social y el rol político del sindicalismo boliviano*. La Paz: CEBEM.

- 1993b *Ursachen und Folgen politischer Gewalt in Kolumbien und Peru*. Frankfurt am Main: Vervuert Verlag.
- 1994 *La empresa privada boliviana y el proceso de democratización*. La Paz: Fundación Milenio.
- 1999 *Espíritu crítico y nostalgia aristocrática*. La Paz: CIMA.
- 2006 *La crisis de la identidad nacional y la cultura política*. La Paz: CIMA.
- 2007 *Aspectos rescatables del mundo premoderno*. Santa Cruz: El País.
- 2008 *Teoría crítica, medio ambiente y autoritarismo*. Santa Cruz: El País.
- 2009 *Memorias razonadas de un escritor perplejo*. Tomo I. Santa Cruz: El País.
- 2010 *El carácter conservador de la nación boliviana*. Santa Cruz: El País.
- 2012 *Las flores del mal en la política*. Santa Cruz: El País.
- Narcy, Michel  
1984 *Le philosophe et son doublé*. París: Librairie philosophique J. Vrin.
- Nietzsche, Friedrich  
1971 *La génealogie de la moral*. París: Gallimard.
- Platón  
1993 *Le sophiste*. París: GF Flammarion.  
1994 *Parménide*. París: GF Flammarion.  
1995 *Théétete*. París: GF Flammarion.
- Spinoza, Baruch  
1965 *Éthique*. París: GF Flammarion.
- Vanheeswijck, Guy  
2003 "The place of René Girard in contemporary philosophy". *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture* 10, Spring 2003, pp. 95-110.
- White, Hayden  
1978 "Ethnological 'lie' and mythical 'truth'". *Diacritics* 8, 1, Spring: pp. 2-9.
- Zavaleta, René  
2013 *Obra completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984*. La Paz: Plural.

Žižek, Slavoj

2016 *Contragolpe absoluto*. Madrid: Akal.

# Mamani con Guha

## Insurgencias y reescritura de la historia

*Norma Rios*<sup>1</sup>

El presente artículo retoma algunos postulados de dos autores que analizan las formas en que se elaboran los trabajos historiográficos sobre sociedades colonizadas. Por un lado, Carlos Mamani, historiador de origen aymara que formó parte del Taller de Historia Oral Andina (THOA),<sup>2</sup> grupo a partir del cual se plantearon críticas hacia la historia oficial, en especial la vinculada con las resistencias indígenas. Por otro lado, Ranahit Guha, fundador de los Estudios Subalternos, colectivo académico que surgió en la India en la década de 1980 y realizó revisiones críticas de las narrativas historiográficas producidas en la India colonial y postcolonial, cuestionando la forma de narrar la historia moderna de la India.

Retomando las ideas centrales de ambos autores mostraremos cómo sus planteamientos se complementan, permitiendo la construcción de una fructífera propuesta de estudio para el análisis de los trabajos historiográficos realizados en sociedades marcadas

---

1 Socióloga, con estudios en filosofía.

2 El Taller de Historia Oral Andina (THOA) nació en la década de 1980 en la Carrera de Sociología de la Universidad Mayor de Andrés, a la cabeza de Silvia Rivera Cusicanqui. Gran parte de sus integrantes eran estudiantes aymaras o de ascendencia aymara, entre ellos estaban: Esteban Ticona, Ramón Conde, Vitaliano Soria, Ruth Flores, Felipe Santos, Humberto Mamani, Lucila Criales, Carlos Mamani, María Eugenia Choque y Filomena Nina.

por el colonialismo, en especial, en relación a las narrativas sobre insurrecciones o insurgencias indígenas o campesinas. Para ello, dividiremos el ensayo en tres partes: la primera referida a las críticas a la historiografía tradicional, la segunda vinculada a sus propuestas metodológicas y otras formas de hacer historia, y la tercera tratará sobre sus propuestas o planteamientos políticos.

## 1. Críticas a la historiografía

Partiremos explicando algunas de las críticas que realizan ambos autores a la forma tradicional de hacer historia, mismas que, en algunos puntos coinciden o se complementan.

Una de las principales críticas que realiza Carlos Mamani a la historia tradicional cientificista, es que esta niega la posibilidad de que las sociedades que no poseían documentación escrita pudieran contar con una historia. Para esta forma de relatos la escritura es considerada la única fuente de autoridad a partir de la cual se puede construir conocimiento, dejando a un lado la oralidad como fuente de información del pasado. En ese entendido, todo lo ocurrido antes de la llegada de los españoles a nuestra región es considerado como “prehistoria o protohistoria” (1992: 6) y la historia recién iniciaría con la llegada de Francisco Pizarro al actual territorio peruano en 1532. Este tipo de consideraciones, además, llevan a asumir a los pueblos indios y todo su legado como un “pasado muerto y silencioso” (Ídem.) que ya fue o que debe ser superado; y se convirtió en “...una palanca ideológica más para justificar el colonialismo” (Mamani, 1989: 11) ejercido desde el Estado sobre los indígenas. A partir de esta visión los relatos historiográficos de las distintas batallas y luchas, que son estudiados en los colegios y universidades, exponen a los indios como simple paisaje o como carne de cañón, recuperando a pocos bajo la figura de caudillos, mientras que los blancos y mestizos aparecen constantemente representados a partir de sus supuestas hazañas heroicas (1992).

Esta forma de hacer y entender la historia es rebatida por Mamani cuando señala que los pueblos indígenas contaban con un

desarrollo autónomo historiográfico y con formas de registro de la cultura, la historia y los conocimientos, como los quipus,<sup>3</sup> que fueron destruidos o desconocidos por los colonizadores. Afirma también la existencia de una historia oficial controlada desde los estados indígenas, negada por los invasores (1992: 7), por lo que tuvo que mantenerse viva y manifestarse a través de los mitos y las tradiciones orales transmitidas de generación en generación hasta la actualidad (1989: 7).

Las críticas realizadas por Mamani se relacionan con las planteadas por Guha, que sostiene la existencia una historiografía basada en la negación de los principales protagonistas de los hechos históricos en la sociedad india, en especial cuando se habla de las rebeliones o insurrecciones, en las que se invisibiliza o acalla la voz de los campesinos y a quienes se les asigna una voz externa para producir una forma de comprensión.

Para Guha, en los relatos historiográficos producidos en sociedades colonizadas, la insurgencia en sí se mantiene como algo externo a la comprensión de los historiadores ya que estos sitúan como protagonista de la narrativa un poder que trasciende la insurgencia. En “Las voces de la historia” (2002), este autor plantea una serie de preguntas como: ¿quién decide qué acontecimientos entran o no a la historia?, ¿quién define qué hechos deben ser considerados históricos? y ¿qué valores y criterios rigen esta determinación? Su respuesta, que supera la herencia colonial, es una sola: el *estatismo* o la ideología para la cual la vida del estado es central. Existe una especie de sentido común en la historia, guiada por el estatismo, en otras palabras, en los

---

3 Los quipus, que en quechua significa nudo o atadura, son considerados una forma de escritura realizada con un hilo de lana u otra fibra, del que a su vez cuelgan otros hilos en los que nudos, que representarían cantidades numéricas. Pero también se hace referencia a quipus en los que se encuentra información historiográfica o con un contenido más verbal, utilizada por pueblos indígenas andinos, como la cultura wari y la incaica. Se identifican otro tipo de registros como los tocapus, que son un conjunto de símbolos gráficos encontrados en diversos objetos como tejidos y vasijas (Tribero, 2021)

discursos historiográficos prima una *razón de estado* como ente discriminador que define qué acontecimientos son o no históricos. Siguiendo esta lógica, solo los sucesos que ocurren en los ámbitos estatales o guardan alguna relación con ellos adquieren el estatuto de históricos. Para explicar mejor lo que plantea Guha, retomemos lo expuesto por Mamani cuando señala que en la construcción de la narrativa historiográfica planteada por el gobierno del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), después del triunfo de la Revolución Nacional de 1952, el levantamiento de Tupaj Katari, a fines del siglo XVIII, es considerado como antecedente de la independencia criolla (1989:15). Un ejemplo de este tipo de relatos lo encontramos en el Tomo I del texto *Historia de Bolivia* de uno de los principales ideólogos del MNR, Fellman Velarde (1978). La narrativa de este autor retoma una serie de hechos y personajes para construir un relato acorde a los principios e ideales del Nacionalismo Revolucionario propuesto por el MNR y en su relato la figura de Katari aparece como un propulsor más en el largo camino hacia el triunfo de la Revolución Nacional y la implantación de la nueva nación (Ríos: 2019). En este caso vemos que, si bien Mamani no hace referencia directa al estatismo como elemento fundamental que guía la narración de los hechos, para él, el estado de 1952 implanta una historiografía y una arqueología en la que se muestra el intento de formar una nación, a partir de la recuperación de las raíces culturales prehispánicas como parte de ella, pero para integrar a los indígenas a la “corriente de la civilización” (1992:2) y no para reconocerlos. Esta recuperación, con una intensión de por medio, es definida casi a conveniencia, con el objetivo de mostrar que la Revolución Nacional, que llevó a la toma del estado por parte del MNR, transformó de forma irreversible al país al haber civilizado a los indígenas (1992) que históricamente vivían en una situación de retraso.

Otro elemento en el que confluyen estos autores, es que en sus textos encontramos una crítica a los discursos historiográficos nacionalistas, señalando que, a pesar de sus intentos por separarse de la lógica colonial, está aún pervive. Por un lado, Guha apunta

al carácter elitista dominante en la historia nacionalista india, que heredó los prejuicios de la colonia para reproducirlos. Explica que, en el proceso de negociación del sistema institucional, la élite nativa de la India logró implicarse en la política, momento en el cual aprendió el complejo cultural colonial, que posteriormente puso en práctica para gobernar al país (2002: 34). Esto no se reflejó solo en la forma de gobernar, sino también en lo académico, por ende, en la forma de hacer historia. Como ejemplo de esto, Guha muestra cómo los gobernantes de la India recuperan las narrativas nacionalistas que se apropian de las luchas campesinas con el objetivo de darle una profundidad a sus relatos, pero también para incluirlas como parte del triunfo del establecimiento de la nación. A partir de lo manifestado se entiende que la historiografía elitista nos ayuda a comprender el carácter ideológico de la propia historiografía, sin embargo “no consigue dar cuenta, y mucho menos interpretar, la contribución hecha por el pueblo *por sí mismo*, esto es, *independientemente de la élite*, a la formación y el desarrollo de este nacionalismo” (2002: 35) En ese sentido, para Guha, esta historiografía muestra solo el mito o el ideal de que el nacionalismo y la élite habrían logrado la liberación del pueblo y la eliminación del colonialismo.

Por su parte, Mamani señala que tanto la historiografía como la arqueología nacionalistas se desarrollaron a partir de una carga ideológica occidental y colonialista. Por ejemplo, cuando afirma que la arqueología compara las ruinas de centros indígenas, como Tiwanaku, con los de las culturas euroasiáticas, para equiparar el pasado con estas realidades imperiales, y así ingresar en el relato historiográfico universal (1992: 3). Esto ha provocado al saqueo y la expropiación simbólica y espiritual de los sitios sagrados o *waqas*, que ahora son usados como espacios para mostrar los restos arqueológicos como “objetos inertes o muertos” (1992: 4), cuando en realidad permanecen vigentes ya que, para los pueblos indígenas, son una fuente de identidad y puentes con su pasado, donde se asiste periódicamente para pedir permiso o ayuda y realizar rituales. De este modo, la historia y la arqueología nacionalistas se reducen a ser imitaciones de la historia europea y occidental (1989:

12) y no tienen ningún atributo propio digno de ser reproducido o recuperado.

En ambos casos vemos que, para la construcción de estas naciones, las élites gobernantes se apropiaron de ciertos sucesos y elementos culturales, sociales e históricos interpretándolos según sus intereses. Esto, a su vez, generó la negación o el desconocimiento de los protagonistas de los hechos o elementos apropiados, lo que para Guha vendría a ser el silenciamiento o acallamiento de las otras voces de la historia. Mientras que, para Mamani, callar, ocultar y deformar los hechos tiene por objetivo mantener el sistema que oprime a los pueblos en beneficio de las élites (1989: 12). Los historiadores nacionalistas se han dedicado a generar un “abultado santoral de héroes mestizos y criollos, que pronto se encumbraron a los altares de la patria criolla” (1989: 10), pero no tomaron en cuenta a tantos héroes indígenas que murieron defendiendo sus derechos y los de sus hermanos.

Bajo este panorama, los dos autores muestran algunos elementos que escaparon a los esfuerzos de imponer la hegemonía de la lógica estatista, cargada del componente colonial. Sobre este tema Mamani afirma que, a pesar de los esfuerzos del estado nacionalista de hegemonizar su historiografía, los pueblos indígenas han mantenido su propia historia a través de los relatos míticos, cuentos y narraciones orales. En el caso de Guha, este sostiene que, si bien la institucionalización de la historia permitió y reprodujo el estatismo, el carácter colonial vigente en la India llevó a que esta institucionalización no fuera del todo útil para alcanzar la hegemonía, ya que como pocos accedían a la educación, los contenidos historiográficos llegaban solo a las élites colonizadas y no así a la mayoría de la población (2002: 19). Sin embargo, lo que sí generó fue que esta élite reproduzca esta forma de hacer historia, dejando de lado a los otros protagonistas. Además, esta historia, que es reproducida por las élites, ha llevado a socavar, o dejar de lado, acontecimientos históricos, simplemente por el hecho de que no son considerados como parte de su proyecto del estado, o no son relevantes para él. Esto no ocurre solo con la historia, dirá Mamani, sino también con la arqueología. Para

explicar su postura pone como ejemplo a Carlos Ponce Sanjinés, uno de los representantes de la arqueología del Nacionalismo Revolucionario, quien “se concentra obsesivamente en hacer de la arqueología la fuente de identidad ‘nacional’ criolla, y para ello no vacila en manipular la información arqueológica contraria a su propósito” (1992:2); hecho que se corrobora a partir de los datos que arroja sobre Tiwanaku, que niegan la influencia de otras culturas costeñas sobre esta.

A partir de todo lo desarrollado hasta ahora, vemos que, para alejarnos de la forma tradicional de hacer historia, para Guha es fundamental salir del discurso estatista, pero también de lo que denomina *prosa de contrainsurgencia*. Las construcciones narrativas cuestionadas por Guha explican las insurgencias campesinas como actos irracionales, espontáneos y sin premeditación. Para este tipo de historiografía el sublevado actúa de forma impulsiva y es considerado como “un ente empírico o un miembro de una clase, pero no como una entidad cuya voluntad y razón constituían la praxis llamada rebelión” (2002: 44). La insurgencia es vista como un hecho determinado por algo exterior a ella, “es considerada como algo *externo* a la conciencia campesina” (2002: 45). Esto genera un vaciamiento de la densidad del sentido de la insurgencia. En una narración histórica existe una prosa de contrainsurgencia cuando se busca representar a una insurgencia dentro de una narrativa teleológica de formación del estado, que niega la existencia de una conciencia del insurgente, no lo reconoce como sujeto de la historia y lo subalterniza. Sin llamarla prosa de contrainsurgencia, Mamani manifiesta que la historia boliviana se ha dedicado a justificar los actos criminales contra los indígenas con el argumento de la civilización, en otras palabras, cualquier hecho cometido contra los indígenas es justificado argumentando que se les estaba ayudando a alcanzar una vida civilizada (1989: 14) y cualquier forma de resistencia por parte de los indígenas es asumida como una sublevación o un acto de salvajismo (1991), negándoles la posibilidad de una razón a sus actos.

La crítica hacia la forma tradicional de hacer historia, la negación u ocultamiento de otras voces de la historia, la presencia

del estatismo y la lógica colonial al interior de los relatos historiográficos, en especial de los nacionalistas, además de la negación de una lógica propia al interior de los movimientos o levantamientos indígenas y campesinos son algunos de los elementos sobre los que reflexionan ambos autores y a partir de los cuales presentan sus propuestas, que es lo que desarrollaremos a continuación.

## 2. Una nueva forma de hacer historia

A partir de las críticas generadas por los dos autores a la forma tradicional de hacer historia, ellos proponen nuevas formas y metodologías. A continuación, desarrollaremos los elementos centrales de sus planteamientos. Sin embargo, por la importancia y potencia de la propuesta, pondremos mayor énfasis a la metodología desarrollada por el THOA, que fue la trabajada y empleada por Mamani para realizar sus investigaciones historiográficas.

Ambos autores coinciden en la importancia y la necesidad de generar otras formas de hacer historia y por ende otra historia. Para Guha, esta debe ser una historia que supere la prosa de contrainsurgencia y que recupere las fuentes de información existentes, pero leyéndolas teniendo conciencia de la presencia de la lógica estatista y la prosa de contrainsurgencia en su interior; en ese marco, describe tres formas de discurso en las que estas se reproducen. El discurso *primario*, son documentos de carácter oficial producidos por funcionarios del estado u otros testigos vinculados al mismo en un momento inmediato al hecho que se relata y son creados principalmente para usos administrativos. Es un tipo de “historiografía en bruto” (Guha; 2002: 50) y no está dirigida a un público externo. En la medida en que es realizado por funcionarios muestra de forma no encubierta cómo opera una razón de estado. Además, este tipo de discurso busca preservar la institucionalidad colonial dominante y realiza una desvaloración de la insurgencia (2002: 46). El discurso *secundario* es producido por funcionarios y no funcionarios del estado en un momento un poco más distante al acontecimiento y está destinado a la lectura

pública. Este discurso, señala Guha, “sigue al primario a cierta distancia, e inaugura una perspectiva que transforma un acontecimiento en historia” (2002: 50). Además, es un producto procesado, un intento de hacer historia distanciándose de la razón de estado, usando en la redacción la tercera persona, pero sin lograrlo. Finalmente, el discurso *terciario* que es realizado en un momento mucho más alejado al acontecimiento y está hecho por personas que no son funcionarios estatales. Este tipo de discurso es realizado en base a la información proveniente de los discursos primarios y secundarios. El mismo critica al poder colonial, pero a pesar de sus intenciones no logra alejarse de la razón de estado. A partir del análisis crítico de estas formas de discurso y la identificación de la lógica estatista presente a su interior, se abre la posibilidad de construir nuevos relatos historiográficos que superen el carácter contrainsurgente. Un ejemplo de esto son los trabajos realizados por los miembros del THOA desde finales de la década de 1980 e inicios de la década de 1990.

Para Mamani la nueva forma de hacer historia puede apelar al uso de materiales de información como archivos y todo tipo de documentación, sin embargo, él plantea ir más allá y recuperar otro tipo de fuentes que la historia tradicional rechaza como fidedignas, como los relatos orales. Explica que el trabajo de investigación le permitió constatar que la información sobre las luchas indígenas obtenida de los documentos de archivo no le brindaban los datos que buscaba. Al contar solo con una parte de la historia tuvo que buscar otras fuentes para aclarar los vacíos, por ello recurrió a la versión de los abuelos que habían protagonizado la lucha y, como muchos ya habían fallecido, recurrió a sus hijos y nietos que habían heredado sus relatos (1989: 18).

Tal como menciona Mamani, el trabajo del THOA tuvo como base “la metodología de la escucha” (Criales y Condoreno, 2016: 59), pero también la búsqueda de documentación de archivos y hemeroteca, para complementar ambas fuentes y contrastar la información. Para realizar sus investigaciones, los miembros del THOA realizaban entrevistas individuales, pero también encuentros grupales de ancianas y ancianos con el fin de que dialoguen y, de

este modo, recuperar la memoria histórica colectiva. Por otro lado, como varios de sus miembros tenían raíces aymaras realizaron las entrevistas en su idioma materno, lo que llevó a una comunicación más fluida y a “superar las brechas comunicacionales habituales” (Rivera, 1990: 58). En palabras de Ciales y Condoreno, esto “llevó a generar un ‘pacto fiduciario’ ... así se estableció la confianza entre ambos, donde el idioma de los entrevistados interactuó en este pacto” (2016: 59). El uso del idioma materno y la forma en que se realizaron las entrevistas y los intercambios de experiencias permitieron la recuperación de testimonios y relatos sobre la red de caciques apoderados que se convirtieron en la base de varios de los textos historiográficos producidos por los integrantes del THOA, entre ellos el de Mamani sobre Taraqu y Eduardo Leandro Nina Qhispi (1991).

Retomando la distinción y la identificación del contenido de los tres tipos de discurso planteada por Guha, en los textos de Mamani (1991), Rivera (1991), Soria (1992) y el THOA (1988) encontramos una crítica a la prensa de la época, cuando señalan que esta solo reflejaba la mirada de las autoridades o terratenientes, quienes calificaban todas las acciones de resistencia indígena como sublevaciones. Asimismo, afirman que esta forma de presentar los hechos era utilizada para controlar a la población indígena y continuar con la usurpación de las tierras mediante el uso de la fuerza. Lo que estos textos hacen es recuperar la información existente en los discursos primarios y secundarios, para hacer una denuncia de que tanto la prensa y los documentos oficiales de este periodo calificaban las acciones de defensa de las tierras de la población indígena –ya sea a partir del uso de la fuerza o a través de la lucha legal– de forma negativa y subversiva y no como una lucha por sus derechos. En contraposición a esas visiones, los textos mencionados inicialmente describen las acciones indígenas como una forma de lograr o alcanzar la justicia; en otras palabras, muestran las luchas indígenas por la recuperación de las tierras como luchas por la justicia y por el cumplimiento de las leyes.

Uno de los planteamientos que guiaba el trabajo del THOA era que las rebeliones o levantamientos andinos, como el de Jesús

de Machaca en 1927 y Chayanta en 1929, no eran estallidos de violencia irracional para liberarse de la opresión, sin programa y propuesta, sino más bien eran “uno de los momentos de un ciclo más amplio de resistencia que implica un proceso de acumulación ideológica y organizativa, la formulación de propuestas y reivindicaciones hacia la sociedad, así como el uso de una variada gama de métodos de lucha y resistencia” (Rivera y Arze, 2014: 56). Asimismo, al interior del texto de Mamani (1991) y de otros como los de Rivera (1991), Conde (1987) y Soria (1992), encontramos una comprensión de las acciones realizadas por la red de caciques apoderados como estrategia, como una organización que contaba con una planificación para la lucha. Estos relatos se alejan de las visiones que muestran a las rebeliones y resistencias indígenas como explosiones irracionales, como simples arrebatos o reacciones súbitas, que muchas veces son comparadas con fenómenos naturales como un huracán; se alejan de lo que Guha (2002) denomina *prosa de contrainsurgencia*. En ese sentido, los textos del THOA, en sintonía con lo que propone Guha, reconocen una razón y lógica al interior de las insurrecciones y movimientos a las que hacen referencia.

A partir de lo anteriormente desarrollado vemos que los trabajos historiográficos del THOA y de Mamani (1991) se vinculan de manera directa con la propuesta de Guha al ir más allá de una prosa de contrainsurgencia y no caer en visiones que le otorgan una razón exterior y extraña a la insurgencia. Pero también se vinculan a la propuesta de que la nueva historia permite que otras voces hablen. En los relatos historiográficos oficiales se escoge escuchar solo algunas voces para relacionarse con el pasado y silenciar a otras; Guha sostiene que es necesario oír esas voces silenciadas, que tienen algo que decir más allá del discurso estatista y de contrainsurgencia. La crítica al discurso estatista dirá Guha, no produce por sí una alternativa historiográfica, de allí la necesidad de reescribir esa historia (2002:30). Para lograr esto, lo primero que se debe hacer es desafiar la “univocidad del discurso estatista... [y generar una] re-escritura que escuche las voces bajas” (Ídem). De este modo se logrará que los sujetos

que intervienen no sean vistos como meros instrumentos, sino como protagonistas o agentes de los hechos históricos. Además, si se logra el reconocimiento de la voz de un grupo que es considerado de abajo, esto abrirá la puerta para que otros grupos y otras voces también sean escuchadas. La historia oral logra cumplir la propuesta de Guha ya que retoma como fuentes de información, principalmente, relatos de los protagonistas de los hechos o personas cercanas a ellos, que nunca fueron escuchados. Estos pueden mencionar lo acontecido, pero también pueden narrar cuentos o mitos, porque para el THOA los “cuentos no son narraciones imaginarias, sino que, plasman nuestra visión del mundo, nuestra visión de la historia y nuestra historiografía oral” (Mamani, 1992: 17). En ese marco, el mito, que, en la historiografía oficial no es considerado como una fuente oficial de información, funciona como un instrumento de interpretación de los acontecimientos históricos.

Por contraposición a las narrativas historiográficas que procuran explicar la insurgencia en función del estado, Guha plantea que las rebeliones campesinas en la India son producto de un proceso de deliberación que desafía la normalidad en sí, hecho que la historiografía tradicional de la India ha obviado ya que, como mencionamos, ésta considera la insurgencia como algo exterior a la conciencia del insurgente. La historiografía colonial “excluye al rebelde como sujeto consciente de su propia historia y lo incorpora como un elemento contingente en otra historia con otro protagonista” (Guha, 2002: 81). Siguiendo este razonamiento, para el THOA la historia oral permite la recuperación y la vinculación de los “horizontes ‘cortos’ y ‘largos’ de la memoria histórica” (Rivera, 1990: 57) a través de los mitos y de este modo reconstruir la percepción que tiene la comunidad de lo acontecido, pero, al mismo tiempo, muestra el reconocimiento de los indígenas de su propia historia y de su proyecto político. En ese marco, la historia oral permite:

...descubrir las percepciones profundas sobre el orden colonial, y la requisitoria moral que de ellas emana: a pesar de los cambios

de gobierno, de los mecanismos diversos de dominación y neutralización, se descubren las constantes históricas de larga duración, encarnadas en el hecho colonial, que moldean, tanto el proceso de opresión y alienación que pesa sobre la sociedad colonizada, como la renovación de su identidad diferenciada (Rivera, 1990: 59)

Los trabajos del THOA buscan ser un apoyo para comprender cómo las sociedades interpretan su historia, sin que la o el investigador instrumentalice al indígena, sino más bien sea un trabajo de construcción simétrica; de este modo acercarse “a la desalienación y descolonización de la historia” (Rivera, 1990: 62). En ese marco, las investigaciones del THOA se proponen como una alternativa a los trabajos historiográficos, no solo por sus objetivos y la metodología empleada para construir sus relatos, sino también porque abordan temas y personajes que no eran conocidos a partir de la historia oficial, por ejemplo, la red caciques apoderados y los grupos anarquistas que formaban parte de distintas federaciones obreras y artesanas de La Paz. En el primer caso algunos textos historiográficos hacen mención a los levantamientos indígenas producidos en Jesús de Machaca en 1921 y en Chayanta en 1927 (Klein 1984: 215, 221; Barcelli, 1957: 100, 115), pero en los mismos no se hace referencia a que estos levantamientos formaron parte de la lucha legal y de resistencia por la recuperación de las tierras comunitarias de origen encabezada por los apoderados y la red de caciques apoderados.

A partir de todo lo abordado, autores como Mamani, Rivera y Guha nos muestran que existen diversas formas de hacer historia, y diversas fuentes de información que pueden ser recuperadas para construir los relatos. Lo fundamental es que las distintas voces sean escuchadas y estén presentes y de este modo cada una pueda desarrollar su propia versión, en especial las de los que nunca fueron escuchados. Esto nos permitirá no caer en la idea de que existe la Verdad histórica y, al mismo tiempo, romper con la afirmación que señala que “la historia la escriben los vencedores” y, en su lugar, afirmar que la memoria puede vencer al olvido.

### 3. Propuesta política

Además de las propuestas metodológicas para generar una nueva historia, en ambos autores encontramos una propuesta política, principalmente en Mamani.

La generación de otra historia tiene que ver no solo con que se muestren otros puntos de vista y otras voces sean escuchadas, sino también con la recuperación de otros aspectos. Por ejemplo, Mamani sostiene que, a partir del sistema educativo, la historia tradicional ha ocasionado que los jóvenes indígenas sufran una “alienación de su memoria histórica” (1989: 17) y por ende de su cultura y su pensamiento. Ante esto, la propuesta es reconocer y conocer nuestro pasado para difundirlo, de este modo “podemos empezar a cancelar esa deuda existencial...” (1989: 9). Esta es la deuda de miles de indios que murieron luchando por su pueblo y así “recuperar nuestro destino histórico” (Ídem.). Esto nos muestra que Mamani busca generar una historia a partir de la condición de indígenas colonizados y, así, recuperar el destino histórico que se truncó y fue arrebatado por los españoles. Los invasores generaron una ruptura del tiempo y el espacio, es decir de la *pacha*, lo que provocó que los indígenas perdieran el control sobre el tiempo o la historia y de forma parcial sobre el espacio. Para Mamani, esta ruptura solo puede superarse con la recuperación del destino histórico truncado, a partir de la recuperación de los espacios en los que se desenvuelve la vida colectiva o *ayllu* (1992: 9-10). A pesar de todas las arremetidas sufridas por los indígenas por parte del estado para destruir el sistema *ayllu*, este ha logrado sobrevivir, pero es necesario recuperarlo plenamente, esto significa recuperar la tierra, el territorio, las formas de gobierno y de vida. Así como el *ayllu*, la unidad *pacha* debe recobrase plenamente, ya que, si bien la mayoría del tiempo predomina la ruptura, existen ciertos momentos en que los indígenas recuperan el control sobre su historia y su carácter de sujetos a través de las luchas anticoloniales (1992: 10)

La propuesta de Mamani es “retomar el tiempo histórico y desalinear nuestra historia” (1992: 5), es decir, romper con

los parámetros lineales que guían la construcción de la historia universal. Es retornar, pero no como un retroceso, sino como la recuperación del curso autónomo de la historia. Para Mamani, desde 1532, el desenvolvimiento histórico se detuvo y se estancó, y lo que se debe hacer es retomarlo para alcanzar una utopía que se quedó atrás, pero que propone un futuro. Esto significa volver al pasado, retornar al momento del estancamiento, pero no para dar marcha atrás, sino para recuperar la historia y guiarla (1992: 12). Todo esto nos permitirá descolonizar la historia y la realidad, para que esta historia se convierta en el elemento articulador del proyecto de una sociedad comunitaria (1989: 11).

Por otro lado, la propuesta de Guha nos muestra que como consecuencia de la historiografía estatista y de contrainsurgencia se han establecido distintos tipos de ideales, por ejemplo, el ideal de ciudadanía basada en el modelo de la nación-estado europea se habría convertido en el anhelo de sociedades como la India. A partir de estos ideales, que no corresponden a las realidades donde son implementados, se establecen y construyen instituciones y se crean leyes que no responden a las necesidades de estas sociedades; en estos casos, las sociedades son adecuadas a estos modelos y no los modelos a las sociedades. Ahí radica la importancia y la necesidad de reescribir la historia, a partir de las otras voces o las voces de sus protagonistas, para producir mayores espacios de autodeterminación en lugar de asumir determinaciones externas.

Este ensayo nos ha permitido hacer una reconstrucción y una vinculación de las ideas de dos autores que reflexionan en torno a las formas de hacer historia: Carlos Mamani, historiador aymara que a través de sus relatos historiográficos recupera hechos históricos que habían sido dejados de lado por la historia oficial, como la lucha de los caciques apoderados y que propone como una de las principales fuentes de la historia a la oralidad; Ranahit Guha, historiador indio que reflexiona en torno a los trabajos historiográficos sobre las luchas campesinas producidos en su país, identificando la lógica estatista y la prosa de contrainsurgencia como elementos que llevaron a que las voces de los campesinos permanezcan acalladas. En ambos pudimos identificar varios

elementos comunes o complementarios, como las críticas a la historiografía oficial y a la nacionalista que mantienen y reproducen la lógica colonial, o la instrumentalización que estos relatos hacen de las luchas indígenas y campesinas para mostrarlas como parte de proyectos políticos totalmente ajenos a ellas. Pero también identificamos sus propuestas, como la necesidad de generar otras historias a partir de escuchar otras voces, las de los subalternos, las de los acallados, las de los olvidados, todo esto con el objetivo de, en el caso de Mamani, recuperar su historia retornando al pasado para proyectar el futuro de una sociedad comunitaria y, en el caso de Guha, contar con instituciones y con un estado que no sean imitaciones de modelos ideales ajenos. Esto nos muestra, en última instancia, que ambos autores buscan la descolonización de su historia y, por ende, de su sociedad.

## Bibliografía

- Barcelli, Agustín  
1957 *Medio siglo de luchas sindicales revolucionarias en Bolivia 1905 - 1955*. La Paz: Editorial del Estado.
- Conde, Ramón  
1987 “Movimiento indio cacical e iglesia católica: 1910-1930”. *Reunión Anual de Etnografía 1*. La Paz: MUSEF.
- Criales, Lucía y Condoreno, Cristóbal  
2016 “Breve reseña del Taller de Historia Oral Andina (THOA)”. *Fuentes* Vol. 10, N° 43 Abril 2016.
- Guha, Ranahit  
2002 *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica.
- Klein, Herbert  
1984 *Historia general de Bolivia*. La Paz: Juventud.
- Mamani, Carlos  
1989 *Metodología de la historia oral*. La Paz: THOA.
- 1991 *Taraq 1866-1935: masacre, guerra y “Renovación” en la biografía de Eduardo L. Nina Qhispi*. La Paz: Aruwiyiri.

- 1992 *Los aymaras frente a la historia: dos ensayos metológicos*. La Paz: Aruwiyiri.
- Rios, Norma
- 2019 “La figura de Tupaj Katari en la historiografía del Nacionalismo Revolucionario”. Claros, Luis (coord.) *Dispositivos ideológicos del Nacionalismo Revolucionario*. La Paz: CIDES-UMSA
- Rivera, Silvia
- 1990 “Potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia”. *Temas Sociales 11*. La Paz: Carrera de Sociología UMSA.
- 1991 “«Pedimos la revisión de límites». Un episodio de comunicación de castas en el movimiento de caciques apoderados de los Andes Bolivianos”. Moreno, Segundo y Salomón Frank (comp.). *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX*. Quito: Abya Yala/MLAL.
- Rivera, Silvia y Arze, René
- 2014 “Taller de historia oral andina: Proyecto de investigación sobre el espacio ideológico de las rebeliones andinas a través de la historia oral (1900-1950)”. *Estados y naciones en los Andes: Hacia una historia comparativa: Bolivia - Colombia - Ecuador - Perú*. IFEA/PEI. Recuperado de: <http://books.openedition.org/ifea/1685>
- Soria, Vitaliano
- 1992 “Los cacique-apoderados y la lucha por la escuela (1900-1952)”. Choque, Roberto (comp.). *Educación indígena: ¿Ciudadanía o colonización?* La Paz: Aruwiyiri.
- Taller de Historia Oral Andina (THOA)
- 1988 *El indio Santos Marka T'ula. Cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la República*. La Paz: THOA.
- Triviera, Alberto
- 2021 *Escrituras andina. Quipu, tocapu, piiron y ñimin*. Recuperado de: <https://www.academia.edu/44902505>
- Velarde, Fellman
- 1978 *Historia de Bolivia tomo 1: Los antecedentes de la bolivianidad*. La Paz: Los Amigos del Libro.



# Almaraz con Miliband

## Estructura de poder, poder de clase y poder de estado

*Luis Tapia*<sup>1</sup>

El pensamiento es una cuestión intersubjetiva, es despliegue del lenguaje en el proceso de constitución y desarrollo o vida de los sujetos. Al elaborar teorías y explicaciones histórico-sociales trabajamos con el lenguaje común, a la vez que desarrollamos nuevas articulaciones, signos y sentidos. En este sentido, el trabajo intelectual es una articulación del lenguaje social común, y del lenguaje específico de las teorías existentes y en uso, además de una elaboración personal y colectiva de más teoría y explicaciones específicas, que son resultado de una reflexión y trabajo subjetivo, como también del diálogo y discusión intersubjetiva.

Las ideas circulan, se usan, se desarrollan, se complementan, se integran o articulan; también se tergiversan y desarticulan. Una vez que no estamos en el inicio de la historia ni de una civilización y cultura, pensamos con la configuración de ideas existentes, su historia y sus márgenes de circulación, así como con el grado de apropiación del patrimonio existente, lo cual se activa y actualiza en base a nuestra libertad de pensamiento, creatividad y reflexividad, en contextos de determinaciones estructurales e históricas.

---

1 Filósofo y politólogo. Docente investigador en CIDES-UMSA.

Cada autor hace una articulación de influencias, fuentes, ideas, en la que añade su peculiar contribución. Sobre ese trabajo hecho por cada autor se realiza, a veces, otro trabajo de articulación e integración crítica de elementos, conceptos o estructuras de la obra de diferentes autores, como parte de intentos de desarrollo de estas ideas por la vía de la complementación, a veces a través de diferentes matrices teóricas, a veces en el seno de una misma teoría que, sin embargo, ha experimentado diversos desarrollos o trayectorias.

En esta perspectiva, en este breve texto se trata de hacer una lectura entrecruzada de algunos aspectos de la obra de Sergio Almaraz y de la de Ralph Miliband. Para hacer esto, en primer lugar, es necesario identificar afinidades temáticas y teóricas o campos problemáticos comunes. En este caso, se trata de dos autores formados en la teoría marxista, son militantes de izquierda socialista en el siglo XX, y que han centrado una buena parte de su trabajo en el estudio y análisis de las clases sociales y el poder estatal.

El núcleo temático que he seleccionado se refiere a la caracterización de la estructura de poder (que es el modo en que Almaraz define el objetivo de su trabajo en *El poder y la caída*) en relación al poder de clase y el poder del estado. Este triángulo temático no abarca toda la obra de estos autores, pero sí un núcleo importante. Al trabajar analíticamente con partes de una obra cabe tomar en cuenta, sin embargo, la matriz teórica general o conjunto del pensamiento del que forman parte, a momentos de manera explícita, siempre de manera implícita o como fuerte telón de fondo.

Procedo del siguiente modo. Primero hago una sintética reconstrucción analítica de la estrategia de investigación y de la estructura explicativa articulada por Sergio Almaraz. Luego hago lo mismo en torno al trabajo de Ralph Miliband. Acompaño el análisis con la contextualización comparada de la trayectoria intelectual y política de los autores, en relación al tiempo histórico y los campos temáticos. Lo básico de este primer momento es identificar y reconstruir lo que llamaré: estrategia de investigación y estructura explicativa. En un segundo momento pasé a identificar un núcleo de integración y espacios de complementariedad; luego

paso a hacer el trabajo de articulación y análisis crítico cruzado y constructivo en torno a este núcleo temático conceptual.

## **1. Almaraz: la caracterización histórica de la estructura de poder**

La obra de Sergio Almaraz es un referente central y vital en la comprensión de la historia del país, de las estructuras sociales, la mentalidad política y las prácticas de gobierno. Una buena parte de su trabajo es sobre la centralidad de los recursos naturales en la configuración de las relaciones sociales, sobre la explotación y lo que llamó la estructura de poder. Escribió *El petróleo en Bolivia* (1958); *El poder y la caída* (1967); *Réquiem para una república*, publicado póstumamente por la UMSA en 1969 y *Para abrir el diálogo* (1978), que es un libro en el que Mariano Baptista reúne ensayos breves y artículos de Almaraz, en una primera parte, y una serie de artículos sobre él, en una segunda parte.

En el conjunto de estos trabajos el análisis histórico político se enfoca en la relación entre estructuras y relaciones de producción, recursos naturales, mentalidad social y política y forma de gobierno. Aquí, me centro en uno de sus trabajos: *El poder y la caída*, y en un núcleo que corresponde a lo que él define como el objetivo de su trabajo: “una tentativa de definición de la estructura del poder en Bolivia” (1967: 11), que la realiza en torno al estudio de la minería. Me concentré en la reconstrucción analítica de lo que llamaré estrategia de investigación y estructura explicativa, en torno a este núcleo del trabajo de Almaraz. Lo hago como una interpretación de estas facetas a partir de la lectura del texto, ya que éstas no están explícitas.

Se podría decir que la investigación está orientada por una idea teórica (que es resultado de trabajo y reflexión anterior) que se vuelve el núcleo organizador de la explicación y la exposición. La idea de estructura de poder sirve como columna vertebral en torno al cual se narra la historia de la minería y de las clases dominantes en el país. Sigue un proceso de creciente

ampliación, que articula una explicación e interpretación de la vida económica y política.

En tanto el objetivo de *El poder y la caída* es hacer una caracterización de la estructura de poder en Bolivia, se trata de un trabajo de explicación sociológica. Considero que el trabajo de Almaraz es de lo mejor que se ha hecho como sociología histórica en el país, esto es, explicación de la formación histórica de estructuras sociales, económicas y políticas. La reconstrucción histórica está orientada a la explicación de la configuración de las estructuras de poder y su dinámica. Una idea teórica, entonces, orienta el trabajo de las fuentes históricas. La estructura social se explica por la historia, la que a su vez está condicionada por esa historia.

Almaraz no hace una presentación o definición sintética de la idea de estructura de poder, simplemente la despliega. En este sentido, hago una articulación de los elementos y dimensiones que considero que forman parte de su análisis de la estructura de poder, argumento y describo el modo en que operan, se articulan y complementan.

En el núcleo de la idea de la estructura de poder está la consideración de las estructuras económicas, sociales y políticas. En el ámbito de lo económico esto implica la consideración de la estructura productiva, esto es, el grado de diversificación de las actividades de explotación de recursos naturales y los procesos de transformación. La historia económica de Bolivia se caracteriza por la centralidad de la explotación minera (en lo que respecta a la articulación del país a la economía mundial) y la explotación del trabajo agrario bajo condiciones de servidumbre. Un elemento de la estructura de poder es la calidad y composición de la estructura económica, en la que la centralidad de la minería, primero bajo relaciones feudales o de servidumbre, y luego bajo relaciones capitalistas, otorga un gran poder a la clase dominante, pero, a la vez, genera una gran debilidad en el estado. La estructura económica genera una estructura de clases sociales, que es el segundo componente analítico de la estructura de poder. En el análisis de la estructura de clases Almaraz despliega un trabajo muy rico y

amplio que incluye: actividad económica e inserción en la estructura económica, mentalidad, intereses personales y sectoriales, luchas al interior o entre fracciones de la clase dominante, conexiones o relaciones internas al país y en el exterior, época de desarrollo tecnológico y fuerzas productivas, biografía o historia de individuos miembros de la clase. Cabe señalar que Almaraz hizo este trabajo en relación a la clase dominante u oligarquía minera, no así en relación al proletariado, el otro polo clasista, o lo hizo en menor medida, como en “Los cementerios mineros” incluido en *Réquiem para una república*. En *El poder y la caída* Almaraz hace una semblanza de los principales miembros de la clase dominante, sus ideas, su trayectoria, su entorno (llamado rosca) y sus relaciones internacionales.

El otro elemento de la estructura de poder local o nacional es la estructura de poder internacional mundial, en sus varias facetas: estructuras productivas, tecnologías, estados nacionales, mercados, finanzas, competencia, relaciones entre empresarios de diferentes países, formación de monopolios y transnacionalización de los capitales y empresas. El poder que tiene la clase dominante local o nacional se complementa y potencia con las articulaciones que tienen los miembros de la clase, a partir de la inserción en la economía mundial, con la estructura de poder mundial.

Almaraz muestra que el poder de Patiño, sobre todo, sobre el estado boliviano devenía del proceso de transnacionalización de su capital, que estaba registrado en los EEUU, y de sus acciones en la siderurgia inglesa y sus ramificaciones internacionales. En esta dimensión es importante la especificidad y la calidad de las relaciones entre las estructuras nacionales y la internacional, en particular las que se dan a nivel de estructuras económicas o productivas y financieras. Una de las peculiaridades que muestra Almaraz es que Patiño se transnacionaliza del centro para afuera, o desde lo nacional a lo internacional. Sus capitales y empresas son parte del polo dominante de la estructura de poder mundial; no se trata de una clara distinción entre capitales nacionales subordinados y capital extranjero dominante sino de capital dominante nacional y parte del polo dominante internacional.

El otro componente de la estructura de poder es el estado, en particular el ejército como fuerza represiva utilizada para mantener bajos salarios y altas tasas de ganancia, y la actividad legislativa y normativa del ejecutivo que formula leyes a favor de los grandes empresarios.

A propósito del análisis que hace Almaraz de las relaciones entre oligarquía minera y estado boliviano, se puede ver que no todos los elementos de la estructura del poder se retroalimentan positivamente. La pauta dominante en la relación entre los grandes empresarios mineros (Patiño, Hotschild, Aramayo) y los gobiernos, sobre los que ejercen influencia decisiva, tiene como resultado normas que definen bajísimos impuestos a la explotación y exportación minera y, a su vez, legisla y reprime para mantener salarios bajos. En este sentido, el resultado es un estado pobre, débil y dependiente, ya que no puede recaudar recursos para financiar su fortalecimiento, capacidades y también su legitimación a través de lo que hace en términos de construcción y articulación del país en las relaciones con una población y los pocos sujetos reconocidos como ciudadanos.

Aquí, el modo en que se ejerce el poder por la clase dominante sobre el estado boliviano tiene como resultado un débil poder de estado, que lo reduce a la fase normativa funcional a la acumulación capitalista y la represión sobre la fuerza de trabajo. Ahora bien, el grado de poder que tiene la clase dominante no sería posible sin la intervención de ese estado. Hay un desarrollo o acumulación desigual de poder en el seno de la estructura de poder. Este tipo de articulación acrecienta la acumulación de capital pero mina las posibilidades de reproducción y legitimación del estado, genera y acumula condiciones de crisis, que se dan como huelgas obreras y consecuente represión y masacre, guerra civil y termina en una revolución el 52.

El análisis de Almaraz muestra cómo la estructura de poder opera de manera desequilibrada, generando gran y rápida acumulación, por un lado, y crisis política, por el otro lado. Si pasamos a ver en más detalle la composición de la estructura de poder, cabe reconocer que en cada uno de ellos se trata de relaciones

entre miembros de la clase dominante y el gobierno, con otro tipo de sujetos, que no son parte de la clase dominante. Primero, en lo que hace al núcleo de la clase dominante, que deviene del control de la propiedad y la producción y el excedente, hay una relación con la clase trabajadora, una relación de explotación. En esa relación la clase dominante necesita del poder del estado y lo usa, que así es una dimensión de la relación de explotación. En el núcleo estado la cosa se complica, porque, por un lado, tiene una relación instrumental y subordinada al poder de la clase dominante, que es la faceta predominante como parte de la composición de la estructura de poder y, por otro lado, el estado necesita justificarse por las relaciones que tiene con los gobernados, con los que reconoce como ciudadanos y con los que asume sólo como súbditos. Lo que muestra Almaraz es que la mera utilización del poder represivo del estado por parte del poder de clase recorta el tiempo de reproducción de la estructura de poder, ya que genera crisis, no siempre, pero sí cuando hay trabajadores que empiezan a organizarse y también algunas capas medias para hacer política y disputar la dirección del estado y el país.

El poder del estado siempre opera a favor de la reproducción del capitalismo, pero si a veces (o en parte) no opera con algo de autonomía respecto del poder de la clase dominante (articulando apoyos en el resto de la sociedad a través intervenciones económicas que no estén dirigidas a favorecer la acumulación de capital sino la reproducción ampliada de la población) el poder de la clase y el del estado encuentran límites histórico-políticos, crisis.

En el núcleo estado de la estructura de poder es importante su composición o grado y forma de desarrollo. Un estado simple y reducido a lo policial, militar y legislación funcional al capital o las relaciones de servidumbre, tiende a estar subordinado al poder de la clase dominante, no tiene capacidad de autonomía. Las coyunturas de quiebre parcial, como algunas facetas de los gobiernos de Villarroel y Busch, no encuentran infraestructura institucional, económica y política para durar. La clase dominante utiliza el aparato represivo del estado, el ejército, contra los propios gobernantes, para eliminar los momentos de autonomía.

Almaraz no hace un detallado análisis de la composición del estado, en términos de sus instituciones y complejidad interna, porque históricamente no es muy compleja. Se centra en caracterizar el modo dominante o la relación dominante, que consiste en la subordinación a la oligarquía minera. Muestra como las autoridades del estado, en los ministerios, el parlamento y las instituciones estatales de la minería, se dedican a boicotear los intentos de fortalecer la dimensión nacional del estado, defendiendo los intereses de los empresarios mineros. Por eso, se interesa más en las relaciones entre oligarquía minera, gobierno y lo que se llama la rosca, esto es, los representantes y defensores de los intereses empresariales mineros en el ámbito del estado y la sociedad civil, una vez que las cabezas del capital minero no asumen personalmente las funciones de autoridades de gobierno.

Al hacer la caracterización de la estructura de poder Almaraz toma en cuenta la dimensión nacional y la dimensión internacional, el núcleo de la reconstrucción analítica y explicativa son los procesos y estructuras que se configuran en la dimensión nacional, ya que de éstas dependen como operan y se internalizan las estructuras de poder internacional. En *Réquiem para una república* muestra cómo el poder del gobierno de Estados Unidos penetra todo el estado boliviano y se ha vuelto, además, parte de las mediaciones entre el gobierno y la población.

La articulación de las estructuras o componentes nacionales en la estructura de poder se complementa con la consideración de algunos componentes de las estructuras internacionales y transnacionales de poder económico y político. La articulación de estas estructuras es selectiva, según el foco de atención. En *El poder y la caída* Almaraz considera sobre todo la articulación de los capitales transnacionales en el campo de la fundición del estaño, los procesos de concentración del capital y la formación de los grandes holdings transnacionales (1967: 47), es decir, el polo de los capitales privados, y complementariamente los intereses estatales, de Gran Bretaña, EEUU, Bolivia y de algunos otros países que operan en el campo de la explotación y fundición de estaño. En *Réquiem para una república* adquiere mayor importancia la consideración de la

penetración militar, económica y política de los EEUU. En su primer libro, *El petróleo en Bolivia*, considera las determinaciones articuladas por las grandes empresas capitalistas como también la dimensión de los intereses de los estados y grupos dominantes.

En la consideración de las estructuras de transnacionalización y la estructura de poder internacional, Almaraz distingue lo que llama desplazamientos horizontales en la rearticulación de los capitales (Ibid.: 59), esto es, la presencia o inserción de los mismos capitales en diferentes países en los que se desarrolla la misma actividad de explotación o transformación de los minerales (Ibid.: 61); pero esto ocurre al mismo tiempo que se están produciendo procesos de organización vertical en el ámbito de las estructuras de poder mundial o transnacional:

la empresa original por compras y fusiones se integró en un conjunto mayor: su poder ganó amplitud por lo que llamaríamos desplazamientos horizontales (Inglaterra, Malaya, Canadá, etc.), pero desde el punto de vista del carácter personal de ese poder, tendió a opacarse cuando la organización se trustificó verticalmente. (Ibid.: 59)

En este proceso de consideración de la dimensión nacional y la transnacional en la configuración de la estructura de poder, Almaraz desarrolla algunas ideas sobre los rasgos de los procesos de configuración de las relaciones, estructuras y formas del dominio capitalista a escala mundial, a partir del estudio del modo en que el capitalismo en Bolivia se articula a algunos núcleos y procesos de la acumulación a escala mundial; particularmente a través el modo en que Patiño se transnacionaliza desde lo local y nacional para ser parte de los núcleos dominantes del capitalismo mundial.

El propósito de Almaraz es hacer una caracterización de la estructura de poder, esto es, una caracterización sociológica y económica. Este trabajo no se hace por la vía deductiva de encajar hechos y datos en una idea y estructura conceptual predefinida. Se hace como resultado de una reconstrucción histórica bastante detallada. Considero que las ideas teóricas que tenía como parte

de su formación teórico-política fueron madurando en el camino de la reconstrucción histórica.

## 2. Miliband: poder de clase y poder de estado

Ralph Miliband es un marxista británico que fue importante en la discusión y desarrollo de la teoría política en el seno del marxismo desde la década del 60 hasta fines de siglo. A inicios de los 60 publica *Parliamentary socialism. A study in the politics of labour* (1961), que es un estudio detallado del laborismo inglés desde fines del siglo XIX hasta los 60. A finales de la década publica *El estado en la sociedad capitalista* (1969) y *Marxismo y política* en 1977. Estos dos libros se vuelven un referente central de la discusión sobre la teoría del estado y la teoría política en el seno del marxismo durante estas décadas, incluida la de los 80. Sostuvo una polémica con Nicos Poulantzas, cuya obra era el otro referente importante sobre teoría política marxista en estos años. La obra de ambos y su polémica influyó mucho en los debates latinoamericanos también.

La obra de Miliband sale publicada el año en que Almaraz muere, y se publica traducida al castellano en 1970. Almaraz no conoció o leyó a Miliband. Posteriormente Miliband publica un conjunto de ensayos: *Class power & state power. Political essays* (1983), en los que Miliband reflexiona sobre problemas teóricos relativos a la teoría del estado y el poder en el seno de la tradición comunista y socialista, y sobre algunos procesos histórico-políticos que intentaron plasmar ideas socialistas en la reforma de la vida social económica y política, como el gobierno de Allende y las fuerzas socialistas en Europa occidental. En 1989 Miliband publica *Divided societies* que se centra en la lucha de clases en el capitalismo contemporáneo. De manera analítica aborda la lucha de clases a nivel interno de las sociedades capitalistas, piensa la lucha de clases desde arriba y desde abajo, que incluye movimiento obrero, partidos de izquierda y movimientos sociales. Luego aborda la lucha de clases a nivel internacional, que es cada vez más importante dado que un rasgo central del capitalismo es su mundialización. En 1994

publica *Socialismo para una época de escépticos*, libro en el que piensa las condiciones de la idea socialista a fines de siglo, después de la desarticulación del bloque soviético y las revoluciones asiáticas, así como después de las experiencias socialdemócratas y laborista europeas, y la socialdemocratización de los partidos comunistas occidentales. Se trata de un libro de análisis reflexivo y, a la vez, de proyección y propuesta.

Bosquejo brevemente el horizonte temático del trabajo de Miliband para luego centrarme en el núcleo de integración. Una parte importante de la obra de Miliband gira en torno al lugar del estado en las sociedades capitalistas. Este análisis lo hace a partir de la teoría marxista. El eje es la relación entre política y clases sociales. Su trabajo ha articulado, equilibradamente creo, consideraciones y conceptos que se refieren a determinaciones estructurales, con el estudio empírico de la acción de los sujetos clasistas. Una de las facetas de su trabajo ha sido mostrar cómo el personal de gobierno en los principales estados capitalistas está compuesto por miembros de las principales familias capitalistas, que se forman en los mismos núcleos universitarios. A pesar de mostrar que hay una fuerte correspondencia entre clase dominante y élite gobernante, no llega a sostener que el estado solamente es una máquina o comité ejecutivo que responde exclusivamente a los intereses de la clase dominante, aunque éste es el rasgo predominante, ya que en algunos países hay partidos socialistas, laboristas y socialdemócratas en el gobierno.

Miliband también ha estudiado la política obrera a través de partidos políticos, en particular el laborismo inglés, y la trayectoria política de partidos socialdemócratas y socialistas en el seno de los estados capitalistas europeos, y su creciente asimilación a los procesos de reproducción ampliada de las sociedades capitalistas, a través de reformas que implican un reconocimiento de derechos políticos y sociales. El primer libro de Miliband es una historia, un análisis sociológico-político y una evaluación del laborismo inglés, que es el caso de una clase obrera que no se planteó trascender el horizonte de la sociedad capitalista sino una política de reformas económico-sociales en el seno de

la misma, a través de su participación política en el parlamento y el marco global de las instituciones de un estado y gobierno constitucional representativo.

Otra parte importante de su obra consiste en una detallada discusión analítica de la teoría marxista sobre la política y el estado, desde los escritos de Marx, Engels y Lenin y sus contemporáneos hasta las elaboraciones posteriores en el seno de esta tradición. Lo peculiar de su trabajo es que realiza este análisis y discusión refiriendo la consideración de los conceptos al análisis reflexivo de los procesos políticos históricos, la revolución rusa en particular y la discusión política de la época y el proceso de organización de un nuevo estado en la URSS; también en relación a la experiencia china y la experiencia de los gobiernos socialdemócratas en Europa, la experiencia socialista de Allende en Chile, entre otros. Se trata de un análisis teórico siempre referido a procesos históricos, en relación a los cuales se juzga la consistencia y pertinencia de los conceptos y se argumenta sobre sus límites, dificultades y márgenes de equivocación.

Una continuación de este trabajo es la discusión de las experiencias socialistas, en particular de la revolución rusa, ya que tiene centralidad en las discusiones sobre estrategia y proyecto político en el seno del marxismo. Su trabajo hace un análisis muy crítico tanto del estalinismo como de la experiencia socialdemócrata, no con la finalidad de liquidar el socialismo como idea y proyecto político sino con el objetivo de argumentar una política democrática de recreación del horizonte socialista.

Del conjunto del trabajo de Miliband, que he bosquejado de manera muy gruesa, he seleccionado un par de conceptos o ideas para establecer un entrecruzamiento e integración con la idea de estructura de poder de Almaraz. Se trata de la distinción y articulación entre la noción de poder de clase y poder de estado.

Habría que situar, sin embargo, estos conceptos en el fondo teórico más general de su concepción política: “la política es la omnipresente y ubicua articulación del conflicto social, y, especialmente, del conflicto de clases, y forma parte de todas las relaciones sociales” (Miliband, 1978: 12). Piensa que Marx y Engels:

“presentaron la política como la articulación específica de la lucha de clases” (Ibid.: 28).

En relación a esto comento dos cosas: la centralidad del conflicto y la lucha en la concepción de la política (en ese horizonte el eje es la estructura y acción de las clases sociales); el otro aspecto se refiere a pensar que la política cubre el conjunto de las relaciones sociales. Es en esta perspectiva que adquiere sentido la distinción entre el poder de clase y el poder de estado. La noción de poder de clase sirve para pensar el conjunto de las relaciones sociales, que implica pensar la división entre propietarios de los medios producción y los trabajadores expropiados de los medios y el plusvalor generado por su trabajo; la subsecuente emergencia de una desigualdad socioeconómica organizada como estructura de clases; las organizaciones corporativas en defensa de los intereses de clase y los procesos de legitimación de la forma social existente a través de los espacios de la sociedad civil:

El poder de clase es el poder general y omnipresente que una clase dominante (dando por supuesto para los fines de esta exposición, que sólo hay una) ejerce con objeto de mantener su predominio en la sociedad civil. Este poder de clase se ejerce a través de muchas instituciones y organismos...

Este poder de clase es impugnado generalmente por un contrapoder, el de las clases subalternas, con frecuencia a través de las mismas instituciones, pero también a través de otras diferentes. (Ibid.: 72)

Esto implica que el poder de clase es relacional, pero también es estructural. Empieza con la concentración de la propiedad y apropiación del plusvalor y culmina con los procesos de legitimación cultural. En esto se ve que Miliband incorpora la visión de Gramsci sobre hegemonía a la matriz teórica de Marx y Engels, quienes ya plantearon que las ideas dominantes son las de la clase dominante. Esa idea se aplicó mucho de manera estática, por eso Gramsci planteó que la dirección moral e intelectual no es automática, es algo que hay que producir y articular política e ideológicamente.

En su estudio sobre las sociedades divididas Miliband introduce la distinción entre elite de poder y clase dominante. La elite de poder (categoría retomada de Wright Mills) se compone de los jefes ejecutivos de las grandes corporaciones, el directorio político o los que están en puestos de comando de estado y los altos jefes militares. La clase dominante incluye a todos estos grupos más el conjunto de empresarios medianos así como el personal de mando intermedio en el estado y el ejército, además del conjunto de abogados y profesionales que se hacen cargo de la reproducción y la defensa de una sociedad capitalista (Miliband, 1989). En relación a esta distinción se podría decir que el poder de clase es ejercido por el conjunto de la clase dominante. El poder de estado solo por parte de la elite del poder, los dirigentes del estado y las estructuras que gestionan. Hay diferencia pero no separación entre el poder de clase y el poder del estado: “El estado es en *todos* los aspectos el organismo que sanciona el poder de clase” (Miliband, 1978: 73).

En la visión de Miliband, en las sociedades capitalistas el estado siempre acaba operando en beneficio de los intereses de la clase dominante, pero es algo complejo. La experiencia histórica ha mostrado que el estado capitalista ha sido dirigido por representantes de la clase obrera sin dejar de trabajar en el sentido de la reproducción histórica y ampliada del capitalismo, pero esa presencia es parte del poder de otra clase. A su vez, Miliband considera que las decisiones estatales siempre son tomadas por una pequeña élite gobernante, no por toda la clase, aunque la beneficie.

La distinción entre poder de clase y poder del estado está fuertemente vinculada a la idea de no identificar como aparatos ideológicos del estado a todas las instituciones de la sociedad civil, como lo hace Althusser, que más bien borra la utilidad del análisis propuesto por Gramsci, quien distingue ambas dimensiones para poder pensar la articulación histórica de la hegemonía burguesa en occidente, como parte de la organización de la cultura o articulación de la totalidad social.

Miliband no hace una definición puntual de lo que llama poder de estado, piensa y describe sobre todo las relaciones de

colaboración o sociedad de intereses (partnership) (1983: 72) entre clase dominante y elite gobernante; pero cabe considerar que cuando habla de estado se refiere a un personal estatal o élite gobernante, al orden constitucional y las leyes, las instituciones de gestión y administración, los aparatos represivos, el ejército y las policías, así como al contenido de las políticas económicas y sociales de los gobiernos. Se podría llamar poder de estado al despliegue de ese conjunto de instituciones, sujetos y políticas gubernamentales, a lo que cabría añadir las mediaciones que el estado establece con la sociedad civil, ya que de éstas dependen las condiciones y formas de recepción y realización de las políticas estatales, es decir, el poder del estado.

Por ejemplo, un estado cuyo desarrollo histórico e institucional permite absorber la presencia de representantes de partidos obreros, incluso como gobernantes, probablemente o eventualmente puede ejercer o tener más poder que en una situación instrumental de bajo desarrollo institucional e identificación entre una pequeña clase dominante y la élite gobernante.

El horizonte del poder de estado se puede vislumbrar en base a la distinción que hace de las funciones de estados:

se pueden distinguir, brevemente cuatro funciones, aunque en la práctica se yuxtaponen en muchas ocasiones: a) el mantenimiento de la ley y el orden en el área o áreas territoriales sobre las que el estado se halla formalmente investido de soberanía: función represiva; b) el fomento del consenso con respecto al orden social existente, lo que también entraña el desaliento del disenso: función ideológico-cultural; c) función económica, en el más amplio sentido de la palabra, y d) el avance, hasta donde sea posible, de lo que se llama interés nacional en relación con los asuntos exteriores: función internacional. (1978: 117)

Cabe tener en cuenta que la otra faceta del poder del estado es algo que se despliega en el ámbito de las relaciones interestatales, pero ese poder es generado internamente, aunque los resultados de su despliegue internacional pueden retroalimentar positivamente el poder de estado y de clase en lo interno nacional.

### 3. Núcleo de integración y estructura explicativa ampliada

Al hacer una lectura entrecruzada, para llevar adelante un proceso de integración teórica, es pertinente tener en cuenta lo que podríamos llamar los espacios y tiempos de enunciación y de elaboración de las ideas e investigación. Parto de señalar algunos rasgos comunes para avanzar hacia las diferencias. Almaraz y Miliband son intelectuales de izquierda socialista, ambos tienen formación en teoría marxista. Almaraz no utiliza el lenguaje del materialismo histórico, como fuerzas productivas y modos de producción (a pesar de ser miembro fundador del PCB), pero en su análisis subyace el modo materialista marxista de pensar la historia. Miliband discute en los términos de los conceptos utilizados en el marxismo para hablar de la política y sus relaciones con las estructuras económicas, aunque lo hace con autonomía y reflexividad. Ambos escriben desde el campo de la izquierda socialista autónoma intelectualmente, en relación a los patrones dogmáticos operantes en el siglo XX en el campo socialista; pero viven en diferentes espacios histórico-políticos, en los que se viven diferentes configuraciones de desarrollo del capitalismo.

Miliband vive y trabaja en el centro histórico de la revolución industrial y desarrollo del estado representativo constitucional, escribe desde una metrópoli del desarrollo capitalista, donde se encuentran las fundiciones que alimentaban el estaño extraído en Bolivia. Almaraz se encuentra en el otro polo de la división mundial del trabajo capitalista, en el que no hay una única clase dominante, sino que existe todavía una condición de coexistencia de enclaves capitalistas en un país dominado por relaciones de servidumbre hasta 1952.

El espacio-tiempo de los autores marca o condiciona el modo de pensar y el modo de configurar los núcleos temáticos. Si bien ambos se centran en analizar la relación entre clases sociales y estado, y en particular la relación entre clase dominante y estado, su ubicación espacio temporal marca las diferencias. Como Miliband vive en una metrópoli capitalista, tiende a configurar como

núcleo temático la relación entre clases sociales y estado en las sociedades capitalistas en general, y toma como referentes significativos a Inglaterra, Francia y Estados Unidos, aunque no hace una discusión conceptual general exclusivamente sino un análisis que vincula fuertemente datos empíricos históricos con conceptos. En cambio Almaraz, en un polo subalterno del sistema capitalista mundial se dedica a pensar la configuración de la estructura de poder nacional, en el contexto de las estructuras mundiales. Esta diferencia suele ser un patrón general, es decir, que los marxistas e investigadores que viven en las metrópolis capitalistas tienden a hacer teoría general a partir del estudio de los centros dominantes y a pensar la escala mundial a partir de esos núcleos selectivos; y los intelectuales críticos que nacen y viven en las periferias capitalistas tienden a pensar primero y con centralidad la dimensión nacional, incluso algunos trotskistas que, por lo general, derivan la explicación de lo nacional de algunas ideas o consideraciones sobre el desarrollo del capitalismo a escala mundial, en lo económico, y en base a la historia rusa para lo político.

Almaraz y Miliband piensan desde dos diferentes espacios-tiempo del desarrollo de las fuerzas productivas. En Bolivia domina el sector de explotación de materias primas, cuya industrialización y fundición se realizaba principalmente en Inglaterra. Miliband hace crítica desde uno de los espacios históricos del desarrollo de punta de las fuerzas productivas. En lo político también hay una gran diferencia. Miliband hace análisis de la relación entre clases y estado en un espacio-tiempo en el que se ha desplegado el desarrollo de un consistente, aunque censitario, estado constitucional, que implica fortaleza institucional y legitimidad política, incluso en el seno de la clase obrera, que se integra al gobierno a través del laborismo. Almaraz escribe desde la historia de un estado en condición instrumental en relación a las oligarquías agrarias y mineras desde su fundación, y desde el proceso de organización y ampliación de un estado-nación post 52, que implica modernización económica y política, pero que en pocos años ya se encuentra subordinado y ocupado por los norteamericanos, como lo describe en *Réquiem para una república*.

A pesar de estas grandes diferencias espacio temporales el trabajo de ambos muestra que hay una relación estructural y central entre clase dominante y estado en los países capitalistas, aunque ésta varía y depende de la historia de cada país y del grado de desarrollo institucional del estado, por un lado, y de la concentración de la propiedad capitalista, por el otro.

Este es el núcleo temático en torno al cual aquí sugiero y experimento una forma de integración conceptual. Debido al tipo de elementos que he seleccionado no haré un acoplamiento o revisión de Almaraz a través de Miliband y luego de este autor con alguna otra idea de Almaraz, sino que procedo a un ejercicio de integración complementaria.

Tomo como base el concepto de estructura de poder formulado por Almaraz, porque es el elemento conceptual más amplio. Como se bosquejó previamente, la noción de estructura de poder contiene tanto la estructura de clases como también al estado, pero el que sean parte de la misma estructura no implica que la clase dominante, en particular, tenga el mismo poder que el estado. Una de las partes claves del trabajo de Almaraz es mostrar que históricamente en el caso de Bolivia el poder y riqueza de la clase económica dominante dependía de la debilidad económica e institucional del estado. Por eso, la construcción de un estado-nación, que es la principal forma histórica de fortalecimiento del estado capitalista, implicaba la desorganización del poder de esa clase dominante.

El análisis de Almaraz muestra que hay una composición asimétrica de la estructura de poder, en las condiciones históricas bolivianas, y que ésta genera contradicciones y crisis. La estructura de poder puede ser puesta en crisis por movilización política de sujetos externos a la estructura de poder, pero una condición de posibilidad de que la acción política crítica ponga en crisis esa macro estructura reside en esa asimetría y tensión interna. Esto fue lo que ocurrió en la primera mitad del siglo XX en la historia de Bolivia.

Para reforzar categorialmente esta dinámica interna a la estructura de poder es que integro las nociones de poder de clase

y poder de estado. Almaraz ya mostró las relaciones asimétricas y las diferencias entre ambos componentes, solo que no propuso categorías para nombrar esas diferencias y relaciones. Considero que las nociones de poder de clase y poder de estado que utiliza Miliband pueden reforzar conceptualmente la estructura explicativa del concepto de estructura de poder desarrollada por Almaraz y, en particular, la dinámica de las tensiones internas, así como las relaciones de continuidad. En este sentido, las categorías de poder de clase y poder del estado serían interiores a la estructura conceptual de la noción de estructura de poder, considero que son las más adecuadas para potenciar esa estructura conceptual.

La noción de poder de clase en la estrategia explicativa de Miliband sirve para pensar el conjunto de las relaciones sociales, atravesadas por la desigualdad y el conflicto. En este sentido, es compatible con la orientación de la idea de estructura de poder formulada por Almaraz, que también sirve para pensar un horizonte general de relaciones, aunque no incluye todo. De hecho, la estructura de poder no incluye a la clase obrera como sujeto político, pero sí las relaciones de explotación, que generan el poder de la clase dominante. En este sentido, se puede ver que hay conceptos que se plantean pensar la realidad en un horizonte general de relaciones sin incluirlas a todas, se trata de un horizonte explícito dentro del cual se hacen recortes analíticos, lo cual es pertinente. En el caso de la idea de estructura de poder se trata de una formulación conceptual en el horizonte general de las relaciones sociales, pero que sólo especifica como contenido el polo dominante de ese conjunto de relaciones. El desarrollo analítico que hace Miliband diferenciando las funciones del estado puede servir para ampliar el análisis histórico que hace Almaraz.

Hasta aquí he argumentado como las ideas de Miliband pueden potenciar la estructura conceptual propuesta por Almaraz. Cabe pensar en la otra dirección. El insertar los conceptos de poder de clase y poder del estado, que son recortes específicos, en una estructura conceptual más amplia, como la de estructura de poder, amplía su margen de análisis y poder explicativo. Para empezar, sirve para enmarcar conceptualmente dentro la misma

estructura conceptual las relaciones de continuidad, a partir y a pesar de las diferencias, entre poder de clase y poder de estado, que Miliband identifica en las sociedades capitalistas. Permite pensar o formular la idea de que el poder de clase depende de la composición y dinámica del conjunto de la estructura de poder. Lo mismo puede decirse del poder de estado, éste depende no sólo de las instituciones de gobierno y la élite gobernante sino de la composición y dinámica del conjunto de la estructura de poder. En el análisis de Almaraz como en el de Miliband se muestra que hay un desarrollo desigual del poder de clase y del poder del estado, lo cual no implica que deje de haber continuidad y *partnership*, como lo señala Miliband.

Se puede decir que el concepto de estructura de poder es de un nivel intermedio o que es una estructura explicativa de alcance intermedio. No contiene todas las relaciones sociales, aunque se piense en relación a ese horizonte y en su seno contiene y puede contener varios conceptos más específicos. La estructura de poder es una estructura de estructuras. El concepto de estructura de poder es y puede ser una estructura intermedia de articulación de varios conceptos que piensan categorialmente relaciones más específicas. Es una estructura intermedia de composición, en torno a la cual aquí argumento la integración de los conceptos de poder de clase y poder de estado.

A modo de sintetizar este proceso de integración, describo la estructura explicativa o conceptual ampliada de la idea de estructura de poder. Hay un concepto que es el soporte en torno al cual se articulan otras categorías o conceptos, a la vez que opera como categoría de síntesis; que es enunciado como estructura de poder, que, así, es el nombre de un conjunto de relaciones y estructuras particulares. Dentro del espacio teórico de este concepto soporte se despliegan ideas y análisis de relaciones de las siguientes dimensiones: estructura económica nacional e internacional, clase dominante, estado y élite gobernante, mediaciones con la sociedad civil, grado y forma de legitimación. Al análisis dinámico se añaden dos conceptos sobre la potencia de dos núcleos de esa estructura de poder: poder de clase y poder del estado, que son relacionales

y sirven para pensar el despliegue del potencial de las estructuras y sujetos que hacen parte de la estructura global de poder.

La estrategia explicativa consiste en hacer la reconstrucción histórica de los procesos nacionales e internacionales en cuestión en torno a las dimensiones, estructuras, relaciones y prácticas del tipo de sujetos señalados. En el caso de Miliband esto se acompaña de una discusión paralela de los conceptos existentes en el seno de la tradición marxista y su uso, para pensar y repensar los procesos históricos. La discusión sobre los procesos históricos, los obstáculos y errores que se enfrentaron en las experiencias socialistas, genera un margen de reflexividad o un proceso reflexivo paralelo. En el uso de esta noción ampliada y reforzada de la estructura de poder, me parece que es bueno hacer siempre este tipo de confrontación de las ideas y los procesos históricos, como un modo de corrección, reforma y/o desarrollo de los conceptos, que puede contribuir a prácticas que enfrenten de mejor manera los problemas histórico-políticos de la democratización de las sociedades.

El trabajo de integración en torno a un núcleo problemático y conceptual genera lo que llamaría un espacio teórico de complementariedad, no sólo en el sentido de articular varias ideas existentes en matrices conceptuales separadas en una estructura o soporte común, potenciando así su capacidad explicativa, sino también en el sentido de generar un programa de investigación renovado o retroalimentado positivamente como resultado de la articulación de elementos de diferentes experiencias de investigación. Por ejemplo, el tipo de trabajo que realiza Miliband sobre el estado y las clases sociales en las sociedades capitalistas dominantes se puede ampliar incorporando el tipo de análisis que Almaraz hace sobre la articulación de la estructura de poder en los espacios periféricos o explotados y dominados del sistema capitalista mundial. Miliband aborda la dimensión nacional de un modo recortado a la idea de intereses nacionales, que es el modo en que la clase dominante presenta sus intereses particulares como intereses generales. Desde la periferia la dimensión nacional se problematiza de manera más densa y compleja, ya que abarca desde la organización de la estructura económica y el control del excedente, hasta las relaciones

entre gobierno y sociedad civil. La cuestión nacional tiene que ver con las cuestiones de la reproducción de la vida biológica y social de la población y la calidad de la misma, así como con la cuestión de la libertad individual y colectiva.

## Bibliografía

Almaraz, Sergio

1958 *El petróleo en Bolivia*. La Paz: Juventud.

1967 *El poder y la caída. El estaño en la historia de Bolivia*. La Paz: Los Amigos del Libro.

1969 *Réquiem para una república*. La Paz: UMSA.

1979 *Para abrir el diálogo*. La Paz: Los Amigos del Libro.

Miliband, Ralph

1961 *Parliamentary socialism. A study in the politics of labour*. London: George Allen & Unwin.

1970 *El estado en la sociedad capitalista*. México: Siglo XXI.

1973 "Barnabe: un caso de conciencia de clase burguesa". Istvan Meszaros. *Aspectos de la historia y la conciencia de clase*. México: UNAM.

1978 *Marxismo y política*. Madrid: Siglo XXI.

1983 *Class power & state power*. London: Verso.

1989 *Divided societies. Class struggle in contemporary capitalism*. Oxford: Oxford University Press

1997 *Socialismo para una época de escépticos*. México: Siglo XXI.

Miliband, Ralph, Nicos Poulantzas y Ernesto Laclau

1991 *Debates sobre el estado capitalista*. Buenos Aires: Imago Mundi.