

01049

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS



EL UNIVOCISMO HEGEMONICO EN LA CONFORMACION
DE LA IDENTIDAD NACIONAL BOLIVIANA

T E S I S

PARA OBTENER EL GRADO DE:

MAESTRO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

P R E S E N T A :

ALEJANDRO MARTINEZ DE LA ROSA

TUTOR: MAURICIO BEUCHOT PUENTE

MEXICO, D. F.



COORDINACION DE POSGRADO EN ESTUDIOS
LATINOAMERICANOS



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice	
INDICE	2
PREFACIO	4
INTRODUCCIÓN	5
Primera parte MARCO TEÓRICO	8
Capítulo primero: Conceptos básicos	9
Cultura	9
Modelo y estructura	14
Signo y símbolo	22
Identidad	30
Identidad étnica e identidad nacional	36
Factores de identidad	40
Capítulo segundo: Herramientas de interpretación	42
Hermenéutica y epistemología	42
Paul Ricoeur	45
Karl Otto Apel	47
Hermenéutica analógica	49
Método hermenéutico	50
Historia y texto	51
Intencionalidad y aplicación	52
Univocismo hegemónico y situaciones de comunicación	54
Gramsci y la hegemonía	55
Univocismo y equivocismo	59
Segunda parte ESTUDIO DE CASO	63
Capítulo tercero: Conformación del nacionalismo boliviano	64
El Alto Perú en la Colonia	67
Charcas y Potosí	67
Las intendencias	71
La economía mercantil en la zona	76
El espacio surandino y del trajín	79
Las luchas emancipatorias en la zona surandina	80
Antecedentes armados	80
Los movimientos de 1809	85
Principales acontecimientos de la revolución	89
Formación de la identidad nacionalista boliviana	99
Problemas fundacionales	99
Identidad nacional en la prensa y en la emblemática	105

Tercera parte APLICACIÓN	111
Capítulo cuarto: Enfoques metodológicos	112
Enfoque estructuralista	122
Enfoque culturalista	129
Enfoque motivacionista	135
CONCLUSIONES	141
Univocismo hegemónico y nacionalismo	142
Univocismo hegemónico e identidad	145
Revisión de conceptos básicos	148
Prospectiva	149
APÉNDICE	157
Mapas	157
Gráficas	163
Documento	164
BIBLIOGRAFÍA	167

PREFACIO

Tratando de profundizar en algunos postulados del libro *La hermenéutica analógica y la emancipación de América Latina* (Martínez, 2003a) —el cual debe tomarse como el esbozo que ilustra dónde la hermenéutica analógica puede ser útil para las ciencias sociales y las humanidades—, pensé en nombrar a la presente investigación: “El univocismo hegemónico en los conceptos de *identidad nacional* y *democracia* en América Latina”, pero en vista de la profundidad de análisis a la que debía llegar, acoté la investigación a estudiar solamente la formación de la identidad nacional que se gestaba a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, en un lugar preciso y problemático como lo fue en aquél momento la zona surandina (Alto Perú - Bolivia). Con esta anotación quedará bien entendida la justificación personal que me ha llevado a realizar el presente trabajo.

Antes que nada deseo agradecer a mi tutor, Mauricio Beuchot Puente, por el apoyo y la confianza que ha tenido en mí desde el momento en que nos conocimos. También agradezco enormemente a mi maestro y amigo, Mario Magallón Anaya, con el que he crecido intelectualmente dentro del posgrado y a quien le tengo en alta estima y respeto por el apoyo que da a sus alumnos. Menciono también con respeto y afecto a los maestros del posgrado por los conocimientos otorgados, sin los cuales el presente trabajo no habría quedado como está: Eduardo Ruiz Contardo, Mario Magallón Anaya, Norma de los Ríos, Antonio García de León, François Perus, María Rosa Palazón, Regina Crespo, Javier Torres Parés, Ana Carolina Ibarra, Alfredo Ávila y Rubén Ruiz Guerra. Igualmente quiero hacer mención del apoyo y afecto de mis amigos, alumnos y maestros, de la Escuela Nacional de Música de la UNAM y de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Quiero dedicar esta tesis a mi madre, por su eterno apoyo; a la música, por su inquebrantable compañía; a mis amigos, por su alegría y entusiasmo hacia mi trabajo y mi persona; a la UNAM, por ser mi casa, mi lugar; a mis maestros, por sus conocimientos y confianza; a Itandehui, por recordarme el pasado; y a mis compañeros del posgrado, por su interés, pláticas y comentarios. Asimismo quisiera agradecer la beca-crédito que me otorgó el CONACYT y la beca complementaria que me otorgó la UNAM, institución ésta que me ha cobijado durante 12 años consecutivos en distintas experiencias académicas. Quiero mencionar además que es una lástima que no haya sido aceptado mi cambio de nivel a doctorado, ya que ha quedado trunca la presente investigación en la parte histórica al no poder realizar una estancia en Bolivia; no obstante, la investigación pretende ser más teórica que histórica, por lo cual, espero que aporte un “granito de arena” en la comprensión de los nacionalismos en América Latina.

EDIFICAR SOBRE ARENA

EL UNIVOCISMO HEGEMÓNICO EN LA CONFORMACIÓN DE LA IDENTIDAD NACIONAL BOLIVIANA

*Nuestros edificios políticos están contruidos sobre arena;
por más solidez que pongamos en las paredes,
por más adornos que se les hagan:
no salvamos el mal de sus bases.
Es la mayor desgracia conocerlo y no poderlo remediar.*

ANTONIO JOSÉ DE SUCRE, 19 de septiembre de 1827. Chuquisaca, Bolivia.

INTRODUCCIÓN

La pregunta más pertinente para comenzar la presente investigación es ¿a qué le llamamos *univocismo hegemónico* y hasta qué punto puede ser usada como categoría en diversos campos de conocimiento? Si dicha categoría queda clarificada después de la lectura del trabajo, podemos pensar que se ha cumplido el objetivo de la investigación. En los siguientes capítulos solamente se pretende relacionar algunos campos de conocimiento de las ciencias sociales y las humanidades en una teoría interpretativa y crítica que busca ser una aportación para un replanteamiento epistemológico de los supuestos con los cuales se concibe la identidad nacional dentro del marco histórico-social de América Latina.

Para introducirnos en la propuesta tenemos que revisar el origen teórico de la categoría *univocismo hegemónico*, la cual tiene dos fuentes fundamentales: la hermenéutica analógica, propuesta por Mauricio Beuchot (Beuchot, 2000), y la filosofía de la praxis de Antonio Gramsci, de donde retomamos dos ejes de tensión que delinean interpretativamente los discursos y las situaciones de comunicación en general. El primer eje comprende la dicotomía *univocismo / equivocismo*, el cual, pensamos, es un eje horizontal de donde se escoge una interpretación como válida dentro del equivocismo patente dentro de los discursos. El segundo eje es el de *hegemonía / subalternidad*, el cual sería un eje vertical que determina las relaciones sociales y sus situaciones comunicativas dentro de un marco de luchas de poder y control social de diversa índole.

No obstante el planteamiento de ambos ejes, comenzaremos fundamentando ampliamente la perspectiva hermenéutica, ya que propone una visión epistemológica más amplia la cual dará profundidad a la investigación, mientras que el eje gramsciano será utilizado ya como instrumento de interpretación, es decir, en la ejemplificación de nuestro caso específico. Por ello comenzaremos aportando algunos puntos indispensables para la comprensión del modelo hermenéutico, en donde será necesario revisar los conceptos de cultura, símbolo, estructura, etc. Una vez hecho lo anterior, se mostrará una revisión breve de los postulados de la hermenéutica analógica y su cada vez mayor campo de influencia, de donde expondremos nuestro punto de vista acerca de los distintos enfoques con los que se estudia la identidad, entendida ésta como un conjunto de condiciones significativas para una comunidad o un individuo.

A partir de ese momento es cuando se planteará la problemática presente en la formación de los nacionalismos latinoamericanos, así como la noción misma de una *identidad nacional*. La noción de *identidad* nos llevará a un análisis histórico de la formación de los Estados-Nación, así como la revisión antropológica y filosófica de los postulados en que se funda. En medio de estos análisis es donde se planteará necesariamente el segundo eje de interpretación, para terminar con una interpretación general de las problemáticas abordadas y de la pertinencia del modelo interpretativo.

En este segundo eje interpretativo se encuentra nuestra justificación, profunda y a largo plazo, para abordar el tema: ¿Se puede plantear, después de la caída estrepitosa del “socialismo real”,¹ una opción teórico-filosófica como alternativa para contrarrestar de algún modo la hegemonía política y cultural ejercida por los países más industrializados en Latinoamérica? Pensamos que, independientemente de si la respuesta es afirmativa o negativa, es nuestro deber ético y moral intentar reformular y recategorizar distintos conceptos y categorías de análisis e interpretación que puedan ayudarnos en el afán por aportar una filosofía emancipatoria que unifique de alguna manera los análisis y las estrategias para dar marcha atrás la coerción hegemónica de la cual somos objetos como región.

Dentro de los diversos estudios en ciencias sociales latinoamericanos, no se terminan de plantear aun modelos globales que impliquen un replanteamiento de los postulados ‘modernizadores’ y hegemónicos para detener la homogeneización, atomización y sobre especialización de los individuos en sociedad. Dentro de estos postulados estuvo el nacionalismo y el liberalismo, siendo primordial un estudio de larga duración que revise si los nacionalismos operarían en un momento de cambio cultural como el que vivimos. Por ello, me parece indispensable la problematización de dichos puntos, pero desde un punto de vista general, histórico y coherente, dentro de los estudios sociales en América Latina.

El presente trabajo es parte de un modelo de teoría crítica e interpretativa de la realidad histórico-social latinoamericana —expuesto someramente en mi primer libro—,

¹ Expresión ésta errónea, ya que si el socialismo postulaba ciertos modelos teóricos los cuales no se llevaron a cabo, entonces, lo que históricamente se vio en el bloque soviético, no fue socialismo en estricto sentido, sino una especie de estatismo dictatorial burocratizado.

basando su disertación en la teoría analítico-interpretativa de la historia, de donde se puede postular una teoría general para las ciencias sociales y las humanidades en relación con dicho afán emancipatorio. No obstante el reduccionismo inevitable de las vertientes trabajadas, así como la falta de una ejemplificación más extensa de los postulados, se busca una justificación y legitimación teórica profunda para la lucha ante el embate de la cultura hegemónica, que tan cara nos ha cobrado la supuesta entrada a la modernidad, revisando la problemática formación de los Estados latinoamericanos. El primer objetivo es replantearse los conceptos fundacionales del análisis cultural, para después presentar un estudio de caso problemático de formación de un Estado latinoamericano, como lo es Bolivia. Al final se interpretarán las conclusiones surgidas a partir de nuestro estudio de caso, tratando de criticar también su pertinencia para otros estudios similares.

Si la hermenéutica analógica puede ser, además de un instrumento teórico adecuado para reinterpretar las problemáticas sociales de América Latina, una ayuda para proponer escenarios de defensa ante la homogeneización hegemónica, evitando tanto el univocismo como el relativismo extremo, optando por la analogicidad, es algo que se tiene que verificar primero en casos históricos. El postulado principal del modelo teórico radica en demostrar que los discursos hegemónicos lo son casi siempre no por el contenido, sino por la investidura y jerarquización del emisor según su identidad social, la cual legitima su discurso. La hermenéutica analógica dice que, una vez rebasado el univocismo, se llega a un equivocismo, el cual, para ser funcional y utilizable, necesita jerarquizarse para escoger uno o algunos sentidos; el problema es que la jerarquización casi nunca proviene de una crítica y reflexión razonable y razonada, sino de una coerción a nivel social por parte del emisor. La propuesta filosófico-comunicativa es que los discursos no deben ganar su jerarquía por la investidura social del emisor, sino por su contenido, o sea, la jerarquía del discurso debe estar dada por la concertatividad, surgida de la crítica y la reflexión razonable y razonada por parte de los sujetos que se encuentran en la situación comunicativa.

En relación con lo anterior, nos interesa demostrar, por medio de nuestro modelo interpretativo, que la formación de los Estados latinoamericanos fue fundada sobre intereses de un pequeño número de individuos con poder político y económico, los cuales determinaron a los demás sectores sociales con una idea de nación, es decir, una ideología nacionalista, la cual evita comprender históricamente las circunstancias en que se dio esta supuesta nacionalidad. Así fue como una élite propuso hegemónicamente una identidad unívoca de índole nacionalista y liberal. Para ello debemos tanto analizar las determinantes materiales del nacimiento del Estado boliviano, como interpretar la identificación de los distintos sectores sociales con una simbología identitaria y con unos intereses nada simbólicos.

Primera parte

MARCO TEÓRICO

El filósofo no debe pensar que sólo se está formando para sí mismo, sino que lo está siendo para la sociedad. No sólo estudia para construir o redondear sistemas abstractos que se queden en la mente, sino que estudiará para servir a sus semejantes en la ardua tarea de construir la sociedad.

MAURICIO BEUCHOT. 1999. Ciudad de México.

Capítulo primero: Conceptos básicos

La cultura como proceso de significación social

El concepto de cultura cruza toda discusión social sobre la significación de términos; es lo *a priori* de todo proceso de significación, por ello partimos de este concepto clave, el cual será frecuentemente referido a lo largo del trabajo. Para comenzar el análisis del concepto, manejaremos una definición surgida de la antropología, aportada por Clifford Geertz en su libro *La interpretación de las culturas*:

Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie (Geertz, 1973: 20).

De él podemos retomar en primera instancia su aseveración del hombre inserto en tramas de significación, dichas tramas son las que le dan su razón de ser en sociedad. El hombre como ser social, como hombre entre otros hombres, deviene en un ser que mantiene relaciones de comunicación con sus congéneres, y de ahí surge la necesaria cohesión social para crear sociedades humanas y por ello hablaremos de hombres y no del hombre. De lo anterior es claro que, si un hombre mantiene relaciones con otros hombres, la significación se da socialmente, con lo cual es inevitable el condicionamiento que realiza el grupo en el individuo, pero además, es también inherente la imprescindible participación del individuo en la significación conjunta para que se preserve el código con el cual es posible la comunicación. Así, la relación social, y por ende cultural, presupone una interacción entre el individuo y su grupo social. De este punto es donde también retomamos a la cultura como “urdimbre”, es decir, como *proceso* que realiza el individuo en la sociedad y la sociedad en el individuo, de lo cual habremos de hacer hincapié en la diacronía de la cultura; podemos “detenerla” o “congelarla” teóricamente, pero siempre con la certeza de que la cultura es algo que se mueve, que no es estática, sino que necesita regenerarse, y en cada regeneración pierde y gana algo. La cultura no es, se hace, o mejor dicho, nos hace y la hacemos; la cultura no se encuentra en algún lugar o en algún objeto, sino que se presenta como una manera de relación entre individuos. Como las relaciones no se encuentran terminadas, resulta imprescindible una constante reinterpretación, tanto para formar parte del grupo social como para estudiar dichas relaciones desde fuera. Por ello, es difícil aportar “leyes” que puedan mantenerse durante mucho tiempo, sino más bien lo que se intenta es descubrir nociones dentro de un marco teórico más o menos establecido para descifrar significaciones.²

² Tenemos un trabajo inédito que propone unir la interpretación por analogías (método alejandrino) y el método indicial (Carlo Ginzburg); en él se aborda el tema de los métodos indiciales y los métodos que pueden perseguir resultados nomológicos, en donde proponemos que los resultados nomológicos se encuentran “montados” en un método indicial *a priori* de la enunciación de las leyes (Martínez, 2003b). Cabe destacar que el ejemplo de los guiños que propone Geertz en su libro, es un excelente ejemplo de método indicial, y que él llama “descripción densa” (Geertz, 2001: 21 y ss.), ya que una investigación a base de indicios no

Podríamos poner como objeción general que lo que nos plantea Geertz está solamente circunscrito al trabajo antropológico —o etnológico, como lo precisa el mismo autor—, pero cabe preguntarse ¿no acaso “nuestra cultura” también está fundada en una relación de significación entre individuos? El concepto de cultura es imprescindible para tener en cuenta los supuestos epistemológicos de los cuales partimos para cimentar una teoría del conocimiento. Cómo concebimos a los hombres en relación con su sociedad y su entorno es el punto de partida para proponer una teoría del conocimiento, que no es la abstracción del hombre, sino una teoría para hombres, para muchos hombres.³ Todo sistema epistemológico tiene implicaciones y preconcepciones culturales, aunque no las presente explícitamente. Sin un concepto de cultura claro, las ciencias sociales no pueden llegar muy lejos, porque en su postulación se encuentra la clave para estudiar a los hombres en su entorno.

Otro punto de importancia epistemológica en la definición dada por Geertz es que “busca explicar interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie”. Más adelante, cuando hablemos del símbolo y de la hermenéutica, retomaremos las implicaciones que tiene dicha concepción, por el momento sólo es necesario hacer ver que es necesaria una interpretación para estudiar la cultura, que no siempre aparecen las expresiones sociales claramente. Así, se puede adelantar que como tramas de significación, las expresiones sociales no son unívocas, que es necesario establecer un método y una reflexión para pasar de una explicación superficial a una de índole profunda. Aquí es donde aparece una sospecha sobre las expresiones culturales, las cuales ocultan algo, un significado profundo más allá de lo que podemos observar a primera vista.

Ahora, Geertz presenta el trabajo de todo etnógrafo como una “descripción densa”:

Lo que en realidad encara el etnólogo (salvo cuando está entregado a la más automática de las rutinas que es la recolección de datos) es una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o entrelazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas, y a las cuales el etnógrafo debe ingeniarse de alguna manera, para captarlas primero y para explicarlas después (Geertz, 2001: 24).

Un trabajo de “descripción densa” alude a estudiar empíricamente el problema, pero de una manera profunda, que no sea teorización alejada del dato empírico, empero, tampoco se quede en una simple descripción superficial. Con ello estamos de acuerdo, aunque falta profundizar en la metodología que nos pueda ayudar en el cumplimiento de dicha tarea, lo cual abordaremos más abajo.

Con respecto a lo que encara el etnólogo, tenemos que remarcar que las “estructuras conceptuales” refieren a construcciones sónicas estáticas, lo cual no sucede fuera de nuestro constructo teórico. La cultura como proceso necesita que concibamos sistemas estructurados y estructurantes dentro de una situación siempre cambiante, diacrónica. Al

implica necesariamente que no sea “densa”, sino, más bien, que el objeto de estudio es distinto, por lo cual se hace pertinente ese método.

³ Aquí recomendamos revisar el texto de Pérez Tapias en el inciso que trata del individuo, la cultura y la sociedad (Pérez, 1995: 205 y ss.).

parecer, la noción de “estructura”, utilizada por el autor, muestra todavía su carácter semiótico dentro de una propuesta hermenéutica para definir el término *cultura*, a pesar de que él mismo afirma la inoperabilidad de construcciones abstractas: “la tarea esencial en la elaboración de una teoría es, no codificar regularidades abstractas, sino hacer posible la descripción densa” (Geertz, 1973: 36). Por esta razón preferimos tomar a la cultura como proceso y no como estructura; por lo cual podríamos sugerir tomar la noción de *proceso* como un conjunto de relaciones significativas estructuradas y estructurantes, por lo cual no deben ser concebidas como algo estático, sino como algo cambiante al paso del tiempo.

Asimismo, si las “estructuras” se encuentran “superpuestas o entrelazadas entre sí”, estamos de acuerdo, ya que, como procesos, parten de distinto origen y persiguen distintas finalidades, pero las cuales pueden ser definidas en su conjunto como algo que mantiene la relación y la cohesión entre los individuos del grupo social. Empero, debemos tener cuidado en la conceptualización de los sistemas significativos y no caer tanto en la abstracción que ya mencionamos como en el encasillamiento *a priori* de los “niveles” conceptuales. No por afirmar que las estructuras se encuentran superpuestas, pensemos que existen niveles inherentes en los procesos significativos que estudiamos; esto sólo es posible como constructo teórico en nuestras investigaciones, en la realidad no existe tal jerarquización, la jerarquización viene por otros tipos de relaciones sociales, que son las que el presente trabajo pretende abarcar más adelante. El peligro se encuentra en suponer que existen en la realidad procesos “infraestructurales”, “estructurales” y “superestructurales” —o procesos “objetivos” y “subjetivos”—, lo cual precisaremos más abajo con la ayuda de otro intento por conceptualizar la cultura visto desde otra tradición epistemológica y metodológica.

Sólo nos queda remarcar de la cita anterior, junto con Geertz, que las estructuras — procesos significativos según nosotros— son “al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas, y a las cuales el etnógrafo debe ingeniarse de alguna manera, para captarlas primero y para explicarlas después”. Existe algo que debe ser descifrado, ya que, debido a que son distintos procesos de relación significativa y a que estudiamos culturas en distintos ámbitos contextuales, no nos es dado en primera instancia comprender el significado oculto de las relaciones sociales que estudiamos, debido principalmente a que somos externos a la relación que existe entre los individuos que se comunican gracias a dichas relaciones signílicas, es decir, símbolos.⁴ Geertz propone primero captar y después explicar. Pensamos, con él, que primero el investigador debe comprender la significación dentro del proceso vívido y después utilizar su manejo teórico para expresar lo vívido, además de intentar aislar lo que puede ser generalizable para otros problemas similares, ya que, sin una teorización —que en cierta medida es una generalización— el trabajo quedará acotado a una etnografía.⁵

Ahora, como contrapeso de una visión eminentemente hermenéutica, retomaremos el análisis histórico que realiza Raymond Williams en su libro *Marxismo y literatura*, en

⁴ Ya Pérez Tapias postula una *filosofía crítico-hermenéutica de la cultura* (Pérez, 1995).

⁵ Aquí nos adelantamos un poco y recomendamos revisar la noción que tiene Fernand Braudel sobre los “modelos” (Braudel, 1970: 85 y ss.). También recomendamos revisar el concepto de cultura que aporta Helena Beristáin (1985: 127-128).

donde se parte de nuestro propio problema de reconceptualizar lo que, gracias a innumerables interpretaciones diferentes, puede llevar a confusión: “Cuando los conceptos más básicos —los conceptos, como se dice habitualmente, de los cuales partimos— dejan repentinamente de ser conceptos para convertirse en problemas —no problemas analíticos, sino movimientos históricos que todavía no han sido resueltos—, no tiene sentido prestar oídos a sus sonoras invitaciones o a sus resonantes estruendos” (Williams, 1977: 21). Hablando específicamente sobre el concepto de *cultura* afirma que funde y confunde tendencias y experiencias radicalmente diferentes, “por tanto, resulta imposible llevar a cabo un análisis cultural serio sin tratar de tomar conciencia del propio concepto; una conciencia que debe ser histórica” (Williams, 1977: 21). Partiendo del mismo afán reconceptualizador, notamos de antemano otra perspectiva que se basa en la revisión heurística del uso del concepto, no olvidando la relación que mantiene con otros términos, como *sociedad* y *economía*, dentro de una perspectiva tendente al marxismo, que no es ortodoxa en lo más mínimo.

Williams menciona que el término cultura, hasta antes del siglo XVIII, denominaba la “cultura de algo”, es decir, los elementos que se relacionaban con una determinada actividad.⁶ No obstante, a partir del siglo XVIII —determinado por el cambio de las relaciones socio-económicas en los dos siglos anteriores—, se concibió la cultura como parte de la acción de “civilizar”, en contraposición con la “barbarie”, de donde proviene la acepción de “lo culto”, es decir, lo ordenado, lo pulcro, lo limpio, lo cortés, lo educado. Así, el término de cultura jugó un papel determinante en la conceptualización de la racionalidad histórica nacida de la Ilustración en Francia e Inglaterra. Con la Ilustración se atacó a lo atrasado, lo rural, lo metafísico y lo religioso, por ser ajenos a la concepción de desarrollo y progreso civilizado.

Sin embargo, surgió el movimiento romántico en Europa, en donde, con Rousseau, se valoraba lo “más humano”, contraponiendo a lo “artificial”, lo “natural del hombre”.⁷ Con ello, el concepto de cultura se relacionó con lo “espiritual” y lo “interior”, con los símbolos de la familia, la religión, el arte, la vida personal, la imaginación creativa, etc.⁸ De lo anterior surgen dos concepciones de cultura: una de índole materialista y objetivista, y otra de índole espiritualista y subjetivista. Estas concepciones, más allá de desaparecer, perduran hasta nuestros días, como lo enuncia el propio Geertz:

Aunque contiene ideas, la cultura no existe en la cabeza de alguien; aunque no es física, no es una entidad oculta. El interminable debate en el seno de la antropología sobre si la cultura es “subjetiva” u “objetiva” junto con el intercambio de insultos intelectuales [...] que lo acompaña, está por entero mal planteado. Una vez que la conducta humana es vista como acción simbólica —acción que [...] significa algo— pierde sentido la cuestión de saber si la

⁶ Hemos dejado fuera el análisis de la raíz etimológica del término, ya que, de antemano, sabemos que ha dejado de operar en la práctica y por que no pensamos por el momento realizar un estudio “arqueológico” del término; no obstante, remitimos al lector al estudio de Terry Eagleton, además del de Williams (Eagleton, 2001: 13 y ss.).

⁷ Debemos recordar que en contraposición de la Ilustración, netamente francesa, los alemanes “crearon” su romanticismo, vía la recolección del folklore y vía, también, el estudio etnológico de sus colonias, por lo que fueron pioneros en este ramo. Lo que es importante recalcar es que con Rousseau tenemos un claro ejemplo de romanticismo dentro de ideas ilustradas. Parece que planteando una de las dos visiones surge su contraria.

⁸ Cabe revisar a Pérez Tapias cuando habla de la gestación de la teoría antropológica (Pérez, 1995: 129 y ss.).

cultura es conducta estructurada, o una estructura de la mente, o hasta las dos cosas juntas mezcladas [...]. Aquello por lo que hay que preguntar es por su sentido y su valor” (Geertz, 2001: 24 y ss.).

Dentro del mismo marxismo existieron estas dificultades surgidas de las anteriores conceptualizaciones dicotómicas: el problema es saber si la cultura “sería una teoría de ‘las artes y la vida intelectual’ en sus relaciones con la ‘sociedad’ o una teoría del proceso social que produce ‘estilos de vida’ específicos y diferentes” (Williams, 1977: 29). De esta dicotomía parte la contradicción al tratar de proponer una praxis política, ya que la visión de progreso es sugerente dentro de la concepción “objetivista”, pero dicho progreso es unilineal y deja fuera a los que se supone llevará adelante en ese progreso; en cambio, la concepción “subjetivista” lleva a una inoperabilidad en cuanto a su visión “espiritual” y abstracta. No obstante su formación marxista, Raymond Williams se encontraba conciente del paso que se estaba dando en la concepción semiótica de la cultura para evadir dicha discusión entre las concepciones objetivistas y subjetivistas:

Los métodos específicos de análisis podrán variar en las diferentes áreas de la actividad cultural, Sin embargo, está surgiendo un nuevo método que puede ser considerado original en ciertos campos, ya que si hemos aprendido a observar la relación de cualquier trabajo cultural con lo que hemos aprendido a denominar un “sistema de signos” (y ésta ha sido la importante contribución de la semiótica cultural), también podemos llegar a observar que un sistema de signos es en sí mismo una estructura específica de relaciones sociales: “internamente” por el hecho de que los signos dependían de —y eran formado en— las relaciones; “externamente” por el hecho de que el sistema depende de —y está formado en— las instituciones que lo activan (y que por lo tanto son a la vez instituciones culturales, sociales y económicas); integralmente, por el hecho de que un “sistema de signos”, adecuadamente comprendido, es a la vez una tecnología cultural específica y una forma específica de conciencia práctica: los elementos aparentemente diversos que en realidad se hallan unificados en el proceso social material (Williams, 1977: 164).

Analizar las expresiones culturales dentro del “proceso social material” de la sociedad, nos parece idóneo, debido a que remarca claramente las problemáticas que ha tenido el marxismo al momento de analizar las “formas culturales” como algo sincrónico, a pesar de que Marx hiciera hincapié en la importancia de realizar análisis históricos específicos. Por ello Williams afirma:

En la mayoría de las descripciones y los análisis, la cultura y la sociedad son expresadas corrientemente en tiempo pasado. La barrera más sólida que se opone al reconocimiento de la actividad cultural humana es esta conversión inmediata y regular de la experiencia en una serie de productos acabados. Lo que resulta defendible como procedimiento en la historia consciente, en la que sobre la base de ciertos supuestos existe una serie de acciones que pueden ser consideradas definitivamente concluidas, es habitualmente proyectado no sólo a la sustancia siempre movilizadora del pasado, sino a la vida contemporánea, en la cual las relaciones, las instituciones y las formaciones en que nos hallamos involucrados son convertidas por esta modalidad de procedimiento en totalidades formadas antes que en procesos formadores y formativos. En consecuencia, el análisis está centrado en relaciones existentes entre estas instituciones, formaciones y experiencias producidas, de modo que en la actualidad, como en aquel pasado producido, sólo existen las formas explícitamente fijadas; mientras que la

presencia viviente, por definición, resulta permanentemente rechazada (Williams, 1977: 150 y ss.).

En resumen, el poner excesiva importancia en las instituciones y formaciones culturales ya establecidas a lo largo del tiempo, no nos permite vislumbrar las características vividas de las relaciones culturales en el presente de la experiencia práctica, a lo que Williams propone:⁹

Una conciencia práctica de tipo presente, dentro de una continuidad viviente e interrelacionada. En consecuencia, estamos definiendo estos elementos como una “estructura”: como un grupo con relaciones internas específicas entrelazadas y a la vez en tensión. Sin embargo, también estamos definiendo una experiencia social que todavía se halla en proceso, que a menudo no es reconocida verdaderamente como social, sino como privada, idiosincrásica e incluso aislante, pero que en el análisis (aunque muy raramente ocurra de otro modo) tiene sus características emergentes, conectoras y dominantes y, ciertamente, sus jerarquías específicas. Éstas son a menudo mejor reconocidas en un estadio posterior, cuando han sido (como ocurre a menudo) formalizadas, clasificadas y en muchos casos convertidas en instituciones y formaciones (Williams, 1977: 155).

Las nociones de modelo y estructura como parte de una tópica teórico-histórica

Antes de continuar necesitamos conceptuar las nociones de estructura y modelo a partir de nuestra definición de cultura, intentando enlazarlas con la de proceso. Para ello citamos un estudio clásico en metodología de la historia: “La larga duración” de Fernand Braudel, en donde afirma:

Los modelos no son más que hipótesis, sistemas de explicación sólidamente vinculados según la forma de la ecuación o de la función; esto iguala aquello o determina aquello. Una determinada realidad sólo aparece acompañada de otra, y entre ambos se ponen de manifiesto relaciones estrechas y constantes. El modelo establecido con sumo cuidado permitirá, pues, encausar, además del medio social observado —a partir del cual ha sido, en definitiva, creado—, otros medios sociales de la misma naturaleza, a través del tiempo y del espacio. En ello reside su valor recurrente (Braudel, 1968: 85).

Con esta visión de los modelos, Fernand Braudel abre la posibilidad de entender nuestros constructos teóricos dentro de un contexto histórico determinado, quitándole la carga abstracta y “metaespecífica”. Así es como el autor propone tener en mente la pertinencia de los modelos históricos según el tiempo: existe un tiempo corto, el cual hace hincapié en los acontecimientos; existe un tiempo medio, que estudia las coyunturas; y existe un tiempo largo, el cual analiza estructuras las cuales cambian muy poco y dan la sensación de ser “casi intemporales”. Por supuesto, ello tiene relación con las ciencias sociales, ya que en sus modelos e hipótesis proponen sistemas que explican vinculando distintas “realidades”, ya que “un acontecimiento puede, en rigor, cargarse de una serie de significaciones y de relaciones” (Braudel, 1968: 65). Pero, las relaciones son realizadas únicamente en ciertos aspectos —es imposible abarcar todas las “realidades”—, entonces, el problema fundamental es determinar bajo qué instrumentos de clasificación se realizan.

⁹ Este problema lo abordaremos claramente en nuestra aplicación (*infra.*: Enfoques metodológicos y Conclusiones).

En el preciso problema del tiempo, que es el que aborda Braudel en “La larga duración”, menciona que resulta esencial determinar los alcances del modelo. Así es como tenemos modelos de larga duración, o sea, que su poder de explicación alcanza más fenómenos a lo largo de la historia, aunque pierdan un poco en especificidad; en cambio, otros modelos tratan fenómenos particulares más precisos, por lo cual su poder de explicación resulta ser más corta, aunque tal vez más profunda. Lo que intenta Braudel es poner en tela de juicio si en realidad es válido pensar en modelos estáticos, “intemporales”. Por supuesto, nosotros pensamos que la idea de modelos estáticos es una abstracción, ya que para verificar un modelo, necesitamos “probarlo” con otros fenómenos, y al encontrarse éstos en otro momento histórico, lo que haríamos es buscar paralelismos o analogías para relacionarlos con nuestro primer fenómeno estudiado, en el que fue creado el modelo:

La investigación debe hacerse volviendo continuamente de la realidad social al modelo, y de éste a aquélla; y este continuo vaivén nunca debe ser interrumpido, realizándose por una especie de pequeños retoques, de viajes pacientemente reemprendidos. De esta forma, el modelo es sucesivamente ensayo de explicación de la estructura, instrumento de control, de comparación, verificación de la solidez y de la vida misma de la estructura dada (Braudel, 1968: 94).

Por supuesto, lo mismo sucede con distintos fenómenos en un mismo tiempo y en distinto espacio: se parte de una hipótesis estructurada, que llamamos modelo, para encontrar similitudes entre distintos fenómenos y poder generalizar. De estas generalizaciones parten las *leyes* de las ciencias sociales, *leyes* “especiales”, por supuesto. Recordemos que Geertz menciona que el análisis de la cultura ha de ser “no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie” (Geertz, 1973: 20). A esto último, Braudel propone, siguiendo a Lucien Febvre: “no creer que sólo los sectores que meten más ruido son los más auténticos; también los hay silenciosos” (Braudel, 1968: 82) En ambas citas se refuerza la idea de la ciencia como búsqueda de lo oculto, de lo que no se observa fácilmente; habla de una sospecha ante lo superficial. Por ello, pensamos que es a base de indicios o detalles de los fenómenos como se buscan las generalidades —y según lo que busquemos en ellos—, ya que ningún fenómeno es idéntico a otro. Esto refuerza la idea de que la ciencia social sólo puede *explicar* a partir de asociaciones entre fenómenos, incluso:

El encuestador del tiempo presente sólo alcanza las «finas» tramas de las estructuras a condición de *reconstruir* también él, de anticipar hipótesis y explicaciones, de rechazar lo real tal y como es percibido, de truncarlo, de superarlo; operaciones todas ellas que permiten escapar a los datos para dominarlos mejor pero que —todas ellas sin excepción— constituyen reconstrucciones (Braudel, 1968: 79).

Lo anterior nos vuelve a recordar la cita de Geertz, en su concepción del hombre como “un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido”, la cual, mantiene relación con la cita de Braudel con respecto a estas *tramas* que se encuentran ocultas, pero, aún mas importante, nos parece la relación entre lo “tejido” por el hombre y lo “reconstruido” por el investigador, en el aspecto de que en los dos niveles —el de la

construcción de nuestra realidad cultural y el de la reconstrucción de esa misma realidad para aportar un modelo de comprensión y explicación— se “urden” estas tramas, las cuales deben ser de vital importancia para la existencia humana. Estas *tramas* nos llevan directamente a la noción de *estructura*, de la cual Braudel observa dos formas de entenderla:

Los observadores de lo social entienden por *estructura* una organización, una coherencia, unas relaciones suficientemente fijas entre realidades y masas sociales. Para nosotros, los historiadores, una estructura es indudablemente un ensamblaje, una arquitectura; pero, más aún, una realidad que el tiempo tarda enormemente en desgastar y en transportar. Ciertas estructuras están dotadas de tan larga vida que se convierten en elementos estables de una infinidad de generaciones: obstruyen la historia, la entorpecen y, por tanto, determinan su transcurrir (Braudel, 1968: 70).

Si podemos entender a las *estructuras* como conjuntos de *tramas significativas* —siguiendo a Geertz—, entonces, ambas percepciones son pertinentes, ya que las estructuras, para que sean percibidas como tales, deben contener tramas con algún tipo de relación y/o semejanza, para ser comparables y asumibles como parte de un conjunto “organizado” y “coherente”, no obstante, siguen siendo *constructos* (o abstracciones) *reconstruidos* a posteriori —valga la redundancia—, es decir, las estructuras no existen más que en la mente del observador, ya que las vivencias son las que nos circundan y las cuales cambian incesantemente. Las estructuras que vemos son formalizaciones, y deberían ser entendidas, más que como “arquitecturas” o “ensamblajes”, como *andamios*,¹⁰ los cuales nos permiten reconstruir sucesos de diversa índole.

Desde América Latina, Sergio Bagú ya había reflexionado sobre estos problemas epistemológicos, entendiendo que “no hay ser humano sino en el contacto con seres humanos”, los cuales “se intergeneran recíproca e incesantemente”, siendo ésta “nuestra condición de vida y, a la vez, la materia de nuestro conocimiento de lo social”, de donde “esforzarse por conocer es partir de la hipótesis de que lo cognoscible posee una organización” (Bagú, 1970: 7-12). Lo anterior tiene relación con las reflexiones de Geertz, pero Bagú alcanza a ver que la construcción de “nuestra condición de vida” y “la materia de nuestro conocimiento” son parte de la misma problemática o, al menos, mantienen una relación desde el punto de vista “intergenerativo”; es decir, así como se urden las tramas de la vida, así mismo se urden los andamios teóricos.

También cabe mencionar que nosotros tenemos una ligera distinción entre “partir de la hipótesis de que lo cognoscible posee una organización”, más bien, nosotros pensamos que debemos partir de la hipótesis que *encontraremos* una organización, y no que la posea inherentemente. Esta pequeña diferencia radica en la idea de que la realidad es observada desde distintas perspectivas y entonces cada observador podrá *encontrar* distintas organizaciones —aunque no necesariamente—; empero, pensar que “lo cognoscible posee una organización” es darle a la realidad perceptible —se quiera o no llegar hasta esa suposición— una esencia mecanicista, lo que entrañaría más bien un acto de fe. No

¹⁰ Preferimos la noción de *andamio* —retomada de nuestro asesor de licenciatura, Moisés Chávez—, porque lleva implícita la idea de que nos sirve para llegar a algo —a una tópica—, es decir, que existe para comprender o reconstruir otra cosa y no para ella misma, sólo teórica y significativamente hablando.

pretendemos llegar a un relativismo extremo —como lo expondremos más adelante—, ya que las percepciones humanas pueden ser o muy similares o muy disímiles según lo que observemos y a qué profundidad lo estudiemos —unívocas o equívocas, desde un ámbito colectivo. Y aunque pareciera que nuestra realidad cotidiana sea distinta para cada uno, tal vez lo es sólo porque cambia demasiado, aunque no lo notemos a veces. Además, si el hombre construye su realidad,¹¹ la cuestión sobre si existen estructuras es un problema de ética, ya que si el investigador cree apreciarlas, entonces las está construyendo socialmente al enunciarlas, en cierto sentido. Volveremos a este tema cuando abordemos la tensión entre particularidad y universalidad, y en las conclusiones finales (*infra*. Signo y símbolo; Conclusiones).

En cuanto a nuestras disertaciones sobre el concepto de estructura, Bagú enuncia siete principios con respecto al término, de los cuales, nosotros aportaremos nuestras observaciones:

1. La estructura es una matriz que orienta las operaciones de los conjuntos. Puede también usarse el vocablo para designar conjuntos. En ambos casos, el vocablo indica la presencia de una condición esencial: un todo cuyas partes se encuentran interrelacionadas y cumplen funciones que sólo podrían cumplir dentro de ese todo. El todo no es igual a la suma de las partes, pero el todo no existe sin las partes. La estructura es una totalidad relacional (Piaget).

El término de matriz nos es afín a las disertaciones anteriores, manteniendo la idea de un andamio, de una relación, de un constructo teórico, pero no estamos de acuerdo con que las estructuras *orienten* las operaciones, la matriz *no realiza nada*; la matriz no puede ser parte del todo. ¿La matriz es parte de los conjuntos o es un andamio? Si la matriz *orienta*, es que forma parte del todo, y no sería entonces un constructo teórico sino una parte constitutiva del todo a estudiar.¹² Nos parece más pertinente la función de *designar* que la de *orientar*. Es *a través* de las estructuras que asimamos teóricamente lo que observamos, la estructura es una coherencia explicativa de las múltiples partes internas e interrelacionadas del todo, pero el todo sigue existiendo sin la necesidad de esa matriz teórica: la *designa* mas no la *constituye*. Con respecto a la relación entre *un todo* y sus partes, estamos de acuerdo, junto con la noción de *una* totalidad relacional, como lo hemos venido mencionando desde el inicio.

2. La estructura es estructurante (Piaget). Tiene una unidad cualitativa. Sin embargo, su contenido cambia sin cesar: es un equilibrio desequilibrante (Marx-Engels).

¹¹ En realidad, lo único que construimos es nuestra percepción de la realidad, por que la realidad está ahí en sí. Aunque por otro lado, si a partir de nuestras percepciones actuamos, y nosotros somos parte de esa realidad, también las estructuras construyen. Esta es la gran paradoja, no se niega ni el materialismo ni el constructivismo, sino que son parte de una interrelación.

¹² En el único sentido que podemos asumir este primer caso que plantea Bagú, sería en el sentido de que: la matriz no sería parte del todo hasta que fuese enunciada como una de sus partes integrantes, es decir, hasta que el investigador mencione su observación y se vuelva ésta parte de la interpretación social del objeto social que estudiamos, o sea, parte de su comprensión. Nos encontramos otra vez con una pregunta que atañe a la discusión entre universalidad y particularidad, ¿qué forma parte del todo?, necesariamente nos remite a que el observador es el que delimita el alcance de las estructuras y, por ende, son parte de nuestra cultura, de lo social, de nuestro objeto de estudio.

Sobre las dos primeras, estamos totalmente de acuerdo, y va de la mano con lo anterior, la estructura misma recrea la realidad, ¿pero si las estructuras recrean la realidad, forman parte de ella? Sí, y aquí es donde viene la acotación más importante de este apartado. Bagú mezcla dos “niveles de comprensión” —y también Braudel—: lo “tejido” por el hombre social y lo “reconstruido” por el investigador. Ya lo habíamos mencionado: los dos niveles —el de la construcción de nuestra realidad cultural y el de la reconstrucción de esa misma realidad para aportar un modelo de comprensión y explicación— se “urden”, pero si queremos que siga existiendo la Ciencia como tal, tenemos que hacer la distinción entre ambos niveles.

En el principio anterior nosotros hablamos de la estructura como reconstrucción de la realidad para comprenderla mejor, es decir, como noción *extrapráctica*, como abstracción científica. En este segundo principio nos parece más pertinente pensar la estructura como parte del tejido de lo social —noción *intrapráctica*—, de esa urdimbre que se da para construir nuestra percepción de la realidad, nuestra cultura. Ambas concepciones se encuentran relacionadas, pero solamente distinguiéndolas se podrá seguir manteniendo la dicotomía sujeto / objeto de la ciencia tradicional. Esta distinción parte de lo que entendamos como el *todo* a estudiar. Cuando la estructura sea entendida como parte de la realidad, entonces la ciencia tendrá que pensar en una epistemología y en una ciencia enlazada fuertemente con la política, la ética y la axiología.

3. La estructura es parte de la historia. No existe fuera de la historia.

Totalmente de acuerdo para la estructura entendida como noción intrapráctica: sin historización no sería parte de la realidad, sino teoría. Para la estructura como noción extrapráctica no es pertinente, sólo en el sentido de que es necesario que la teoría tenga relación con la historia, siempre cambiante, pero no como parte de ella. Aunque cabría la pregunta de si la historia es una estructura *extrapráctica* (*infra*. Historia y texto).

4. No hay una sino gran número de estructuras, correlacionadas en función de su capacidad genética. En otras palabras, siempre alguna es más determinante que otras (Marx-Engels).

En cuanto al primer enunciado, estamos de acuerdo para ambos niveles del término. En cambio, el segundo enunciado no nos es pertinente; es más, nos resulta contradictorio: si las estructuras están relacionadas, entonces todas se *interdeterminan*, y así, todas son importantes; si desapareciera o cambiara alguna, cambiaría el todo. Lo *determinante* viene dado de la perspectiva y circunstancia del observador; sí habrá estructuras más determinantes pero no vendrá de ellas mismas, sino por el valor que tienen para el hombre —una estructura no tiene valor en sí—, es más, según el valor que tengan para un solo hombre, el observador.¹³

5. Las estructuras se integran —es decir, son ciclos que se diferencian por su especificidad cualitativa— pero, salvo casos absolutamente excepcionales, no se cierran sino que, además

¹³ Aquí nos volvemos a alejar de algunos textos teórico-políticos de Marx sobre la importancia que da a ciertas estructuras (económicas), y que las propone como determinantes *in situ*.

de actuar en todo su transcurso como elementos dentro de estructuras mayores, desembocan, cuando han perdido su diferenciación, en estructuras de otra especificidad cualitativa.

Otra vez encontramos aquí un “animismo” para con las estructuras. Las estructuras no *orientan* ni *se integran*, nos ayudan a observar una coherencia, un sentido, y pueden dejar de ser pertinentes para nuestros propósitos —desde el punto de vista extrapráxico—, como lo mencionaba Braudel para los modelos, por lo cual tenemos que reformular los postulados sobre los que realizamos nuestra aproximación, nuestra división de la realidad toda, en cada parte-objeto de estudio, ya sea con constructos de mayor o menor alcance. Desde el punto de vista intrapráxico, enunciaríamos la pregunta ¿son las estructuras las que se integran o son los elementos de la realidad los que se encuentran ineludiblemente integrados, o mejor dicho relacionados? Las “estructuras” siguen siendo constructos de comprensión de la realidad, no la realidad misma. Las estructuras son formas de asir la realidad, como cualquier otro concepto de la vida cotidiana, sólo que el investigador le intenta poner un poder categorial objetivo. Se cree que el significado es el significante, y esto sólo puede suceder teóricamente.

6. La estructura no se sobrepone a los hombres, sino que está construida con realidad relacional humana, es decir, por los hombres mismos. Consecuencia: no es, según la expresión de Lévi-Strauss, una sintaxis de transformaciones que haga pasar de una variante a otra, si se interpreta esto como solución unidireccional al margen de la decisión inteligente del ser humano, sino una matriz relacional cuyo funcionamiento abre sin cesar, salvo muy pocos casos, una opción entre dos o más posibilidades. La opción se resuelve como una operación más de la realidad relacional humana: ni capricho, ni fatalidad, sino capítulo de la historia de los hombres organizados en sociedad.

Nos sorprende que éste no haya sido el primer principio, ya que determina toda la comprensión del término, y refuerza nuestra concepción de estructura como percepción del ser humano en sus relaciones con otros hombres y con su circunstancia específica.¹⁴ Aquí relaciona la misma “matriz relacional” con la contingencia humana, por lo cual tiende el lazo entre la noción intrapráxica y extrapráxica.

7. Las estructuras nacen, viven y mueren, como todos los seres humanos y todos los modos de organización que surgen en las sociedades de los hombres.

Es obvia esta afirmación después del principio anterior; puesto que la estructura es un constructo humano, no será eterna, ya que el ser humano cambia las percepciones que tiene de la realidad, y porque las mismas estructuras son modos de organizar las ideas, el conocimiento y las mismas percepciones. De aquí parte la dicotomía entre teoría y praxis, que, en realidad, es también una dicotomía solamente teórica.

El problema con el término estructura es que nos sirvió en el pasado para objetivar los estudios en ciencias sociales, pero cuando nos dimos cuenta que nosotros también éramos parte de nuestro objeto de estudio, entonces la estructura se hizo también

¹⁴ Sobre la noción de circunstancia, ya Leopoldo Zea la ha trabajado dentro de una visión latinoamericana (Zea, 1969)

contingente, como la realidad misma, como nosotros mismos; se convirtió en un constructo humano. Podríamos mencionar que el hombre es una gran *incertidumbre*. De aquí la importancia de la historia, de la contingencia. Lo único que hemos realizado es historizar el término, ponerle el ingrediente humano, y diferenciarlo de su noción abstracta —pero útil en un momento dado de toda investigación.

Con esto, regresamos a Geertz, el cual menciona: “El análisis cultural es (o debería ser) conjeturar significaciones, estimar las conjeturas y llegar a conclusiones explicativas partiendo de las mejores conjeturas, y no el descubrimiento del continente de la significación y el *mapeado* de su paisaje incorpóreo” (Geertz, 1999:32). El antropólogo critica a la visión semiológica más ortodoxa y abstraccionista —visión que ya es raro encontrarla— y valida nuestro enlazamiento del método indicial y también la falta de pertinencia de los modelos nomológicos para las ciencias sociales y las humanidades, ya que no descubriremos nunca “el continente de significación” por que se encuentra en interminable re-creación, con lo cual tendremos que realizar interpretación tras interpretación para acercarnos hasta donde sea posible con nuestro “objeto” de estudio —y que es lo que se ha venido haciendo desde el nacimiento de las ciencias sociales—, pero que no por ello adolecemos irremediamente de rigor científico.

Entonces, lo que intentamos es proponer un andamio teórico para comprender la realidad; éste debe ser lo suficientemente maleable y elástico como para poder ser aplicable en muchos estudios de caso. Este andamio es una tópica teórica, es decir una herramienta para imaginarnos, por partes, una realidad compleja.

Hasta el momento hemos abordado el problema de las estructuras a partir de su *duración*, ahora nos toca revisar algunos postulados de Noam Chomsky para abordar el problema de la *profundidad* de los sucesos o de las tramas, tema que hemos obviado mencionándolo sólo de pasada. La “descripción densa” propuesta por Geertz —la cual llega a una “especulación elaborada”— es una interpretación en profundidad, la cual va más allá de la simple descripción de los sucesos culturales. El ejemplo que nos muestra es claro: una serie de guiños que se realizan entre dos personas son multívocos y/o equívocos para alguien que no esté contextualizado con la situación cultural en que se dan; los guiños pueden ser idénticos pero resultan significativos dentro del contexto en que aparecen. Este código de comunicación socialmente establecido no es la Cultura pero sí una “pizca de cultura”, la representación de una cultura en particular (Geertz, 1973: 21-22); y estos guiños son indicios que nos hacen pensar que los grupos que estudiamos son distintos en algunas costumbres a nosotros, a las demás culturas. Esto nos lleva a la tópica estructural que propone Noam Chomsky en sus nociones de estructuras profundas y estructuras superficiales, las cuales aparecen en todo lenguaje: las estructuras superficiales son las formas en que enunciamos una idea, y las estructuras profundas son el contenido o mensaje que deseamos transmitir; por supuesto, para dar a conocer una idea a nuestros interlocutores podemos escoger entre varias estructuras superficiales, no obstante, existen estructuras significantes profundas las cuales tienen que ver con la contextualización de los contenidos. Asimismo, las comunidades, para comunicarse, ya sea verbalmente o en un ritual o en un espectáculo, etc., utilizan estructuras superficiales, las cuales se encuentran reforzadas por

estructuras profundas que ayudan, tanto para comunicarse como para reforzar la cohesión de dicha sociedad.¹⁵

En realidad, las nociones de profundidad y de superficialidad son una especie de tópicos que nos permite evitar quedarnos en un nivel de la mera enunciación, ya que es necesaria una especulación acerca de lo que estudiamos. En el caso de los estudios de la cultura, no es fácil asir el objeto de estudio más que por sus representaciones. La cultura no se nos da directamente, ya que nuestra noción de cultura no se puede quedar únicamente en la descripción de las representaciones de la identidad cultural; los ritos, las expresiones artísticas, las costumbres, en fin, las manifestaciones culturales en general, no son la cultura en sí, forman parte de ella; la cultura es un proceso de significación social, por ello es que no se pueden elaborar grandes sistemas nomológicos, el objeto de estudio no se presta para ello, sólo si encasillamos a los estudios de la cultura como descripciones superficiales, lo cual nos lleva solamente a una interpretación operacional, introductoria.

Ahora, el problema con las asociaciones es que el modelo determina las estructuras resultantes de nuestra percepción, el modelo marca las preguntas que aspiramos a responder; pero entonces, ¿todos los modelos son válidos? Pensamos que, en principio, sí, siempre y cuando el modelo sea pertinente para el problema y el método sea usado con rigor. Pero entonces tendremos multitud de modelos, lo cual no es raro, “el único error, a mi modo de ver, radicaría en escoger una de estas historias a expensas de las demás” (Braudel, 1968: 75), hecho muy común a lo largo de la historia de la ciencia, y que Sergio Bagú revisa en cuanto a la ciencia de “Occidente” (Bagú, 1970: 15 y ss.). El punto es que el modelo determina también el objeto de estudio: un modelo de larga duración tendrá que estudiar estructuras profundas, las cuales parecerían intemporales, fenómenos que aparecen con reiteración y que hacen creer que son “por naturaleza”, o “casi eternos”, por ello es que algunos análisis culturales abarcan más espacios sociales.

También podemos retomar a Paul Ricoeur en cuanto a que los estudios de la cultura —al igual que el psicoanálisis—, no pueden ser una ciencia de observación, sino una ciencia hermenéutica (Ricoeur, 1970: 300 y ss.). Los estudios de la cultura estudian la conducta humana “profunda” —desde distintos puntos de vista, por supuesto—. No sólo se estudia lo que hace el hombre, sino también por qué lo hace, y qué relación tiene su actividad con su concepción de vida, a la cual sólo se llega por sus representaciones tangibles, es decir, no se queda en una descripción de los eventos, sino que ambas buscan una significación, una intencionalidad en la conducta observable; llegan a preguntarse por el *por qué* y no se quedan en el *qué*. Así es como traspasan la frontera de lo observable para entrar en el campo de lo interpretable. Por ello, Geertz menciona que la investigación antropológica es más una “actividad de interpretación” que una “actividad de observación”.

Asimismo, también encuentra en el trabajo etnográfico una “jerarquía estratificada de estructuras significativas” y que, en realidad, el antropólogo trabaja con “interpretaciones de interpretaciones de otras personas”, por lo cual los datos siempre son interpretaciones de segunda mano, ya que lo importante no es saber qué entendió el

¹⁵ La teoría chomskyana ya ha sido utilizada por varios antropólogos, postulándola como una herramienta para decodificar y tratar de comprender modos de comunicación ajenos a los occidentales (Areiza, 2000).

antropólogo sobre los guiños, sino qué entienden estas personas que realizan los guiños. La división entre *emic* y *etic* vuelve a aparecer, ya que en la actualidad es imprescindible en la antropología captar lo *emic*, es decir la visión “nativa” (Geertz, 1973: 25 y ss.). Parte del trabajo del antropólogo cultural es interpretar lo que interpretan los demás hombres de su realidad.

En los trabajos históricos también sucede algo parecido, ya que determinan lo que otros personajes hicieron, junto con las circunstancias en las que se encontraban. Pero aquella realidad pasada —como también la presente— no nos es dada en toda su complejidad, sino que observamos indicios o rastros. Más aún en el trabajo histórico, donde los hechos son irrepetibles, por lo cual se tiene que interpretar y elaborar una reconstrucción teórica de lo que sucedió en el pasado. También el historiador tiene que estudiar lo que otros hacen y piensan. Más aún en lo que se suele llamar historia social, intelectual, de las ideas o de mentalidades.

Por ello, nuestra *tópica* busca poder clasificar las estructuras significativas, y así, sernos más fácil el estudio de la realidad que queremos aprehender. A continuación, entraremos en otro debate de índole más filosófica, pero que hundirá su fundamento en la antropología y en la comunicación. Si ya definimos lo que entendemos por estructura, ahora toca el momento de proponer nuestras apreciaciones sobre lo que entendemos por *signo* y *símbolo*. El mismo Geertz da a entender la diferencia, mas no aborda el problema, cuando habla del concepto semiótico de cultura como “sistemas de interacción de signos interpretables (que, ignorando las acepciones provinciales, yo llamaría símbolos)” (Geertz, 1973: 27)

Reflexión e interpretación a partir del símbolo

En el presente apartado me interesa abocarme a la reflexión sobre si el simbolismo puede ser válido para operar como interpretación de los procesos de significación. Como es sabido de antemano, en la interpretación de símbolos aparece de hecho una multivocidad de sentido en el lenguaje, la cual puede ser manifiesta o latente, según se encuentre concertado el sentido de un término o texto (entendidos de manera amplia, o sea como cualquier tipo de forma significativa), es decir, un símbolo que se encuentre fuertemente concertado por un conjunto de intérpretes, puede hacerse inoperante al paso del tiempo, o después de una crisis de las estructuras significativas o legitimadoras de un significar específico, o sea del código. El lenguaje no puede ser visto como algo estático, sino en constante reformulación, debido a la posible proposición de muchos sentidos a un mismo término.

Ahora, toda expresión de los hombres manifiesta sentido para otros hombres —a veces inconscientemente—, por ende, si hay sentido, sólo queda buscar la coherencia en lenguajes que, a primera vista, son incoherentes. Pero, lo verdaderamente difícil es saber hasta qué punto son distintos los signos y los símbolos, y de acuerdo a qué parámetros se puede aludir tal diferencia. Para ello retomaremos el libro de Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, en donde el autor busca abordar “el problema de las relaciones entre una hermenéutica de los símbolos y una filosofía de la reflexión concreta” (Ricoeur, 1970: 2). Para ello el autor realizó una separación entre la “lectura analítica de Freud” y su

“interpretación filosófica”. Nosotros nos abocaremos en este momento únicamente a sus reflexiones filosóficas.¹⁶

Así, una de las búsquedas del ser humano —y también de Ricoeur y nuestra—, es encontrar “una gran filosofía del lenguaje que dé cuenta de las múltiples funciones del significar humano y de sus relaciones mutuas. ¿Cómo puede aplicarse el lenguaje a empleos tan diversos como la matemática y el mito, la física y el arte?” (Ricoeur, 1970: 7). A pesar de lo ambicioso de la propuesta, pienso que resulta ineludible el replanteamiento de los problemas del lenguaje, del relato y del texto, como un intento de reinsertar algunos términos dentro de su preciso contexto significativo, ya que pienso que el simbolismo no se encuentra escindido solamente al arte o a la religión, sino que se encuentra implícito en todo discurso, ya sea político, histórico, educativo, publicitario, etcétera. Es en esta característica del lenguaje en donde justificamos la pertinencia de la problemática a estudiar. Es evidente que en este momento solamente abordaremos algunos puntos fundamentales sobre la discusión acerca del lenguaje.

Partiendo de la definición de hermenéutica como “la teoría de las reglas que presiden una exégesis, es decir, la interpretación de un texto singular o de un conjunto de signos susceptible de ser considerado como un texto” (Ricoeur, 1970: 11) (definición que enriqueceremos más adelante con una revisión histórica de la hermenéutica contemporánea), Ricoeur afirma que el sueño, según lo entiende Freud, se encuentra inscrito como un lenguaje equívoco, en el que se muestra y se oculta algo del sentido, es decir, en el sueño existe un doble sentido, por ello en el psicoanálisis se presentan todas las problemáticas de la interpretación. De aquí surge el replantear la definición tanto de símbolo como de interpretación: “el símbolo es una expresión lingüística de doble sentido que requiere una interpretación, y la interpretación [es] un trabajo de comprensión que se propone descifrar los símbolos” (Ricoeur, 1970: 12), definición tautológica, que ilustra la relación ineludible entre interpretación y símbolo. No obstante, es necesario delimitar la simbolización, ya que no todo lenguaje es necesariamente simbólico; si no lo hiciéramos así, no podríamos adjudicar un sentido literal a los discursos,¹⁷ la objetividad de la ciencia quedaría en entredicho (como ya ha sucedido en algunos momentos). Ricoeur ejemplifica el problema con la definición de “función simbólica” que aporta Ernst Cassirer en *Filosofía de las formas simbólicas*. Dicha definición queda dentro de lo que Mauricio Beuchot llamaría, en su *Tratado de hermenéutica analógica*, las hermenéuticas románticas, las cuales tienden al relativismo (Beuchot, 2000: 47-51). Ricoeur lo explica de la siguiente manera: “Si llamamos simbólica a la función significante en su conjunto, ya no tenemos término para designar el grupo de signos cuya textura intencional reclama la lectura de otro sentido en el sentido primero, literal, inmediato” (Ricoeur, 1970: 14). Esta delimitación es fundamental, ya que evita el relativismo extremo.

¹⁶ Ya hemos citado nuestro trabajo inédito sobre el método indicial de Ginzburg, en donde aparece una revisión de las teorías freudianas sobre cultura y método, según Ricoeur (Martínez, 2003b).

¹⁷ Ya en mi tesis de licenciatura propuse un modelo analítico-interpretativo en el que la interpretación de la obra se dividió en cuatro sentidos. El sentido literal provenía fundamentalmente de los análisis utilizados (Propp, Greimas, Bremond), mientras los otros tres sí eran ya interpretación hermenéutica (Martínez, 2002a; 2002b).

Por ello Ricoeur pone límites entre signos y símbolos, restringiendo estos últimos a “las expresiones de doble o múltiple sentido cuya textura semántica es correlativa del trabajo de interpretación que hace explícito su segundo sentido o sus sentidos múltiples”, debido a que presuponen “signos que ya tienen un sentido primario, literal, manifiesto, y que, a través de este sentido, remiten a otro” (Ricoeur, 1970: 15), es decir, el signo mantiene la dualidad tanto de expresión y de designación, pero se queda allí; en cambio, el símbolo va más allá, puesto que puede expresar y designar una y otra cosa a la vez; su sentido se abre no sólo entre significado y significante manifiesto, sino conlleva otro u otros sentidos latentes.

Lo que apreciamos es una diferencia en su grado de complejidad: si bien, todo símbolo es un signo, porque aluden a otras cosas —expresándolos y designándolos—, el rasgo de complejidad del símbolo es superior dado que alude a otro o a otros sentidos; por ende, no todo signo es simbólico, a pesar de que un signo pueda ser ambiguo. Entonces, ¿cuál es la distancia “objetiva” entre símbolo y signo? Que en el símbolo existe una intención de que sea equívoco, esa es su razón de ser:

Lo que suscita este trabajo [de interpretación] es una *estructura intencional que no consiste en la relación del sentido con la cosa, sino en una arquitectura del sentido, en una relación de sentido a sentido, del sentido segundo con el primero, sea o no una relación de analogía, sea que el sentido primero disimule o revele al segundo*. Es esta textura lo que hace posible la interpretación, aunque sólo el movimiento efectivo de la interpretación la ponga de manifiesto (Ricoeur, 1970: 20).

Esta “estructura intencional” nos indica la necesidad que tiene el lenguaje de signos que aludan a dos o más cosas a la vez, ésta intencionalidad nos afirma que el símbolo sólo puede entenderse en una praxis, es decir, en un contexto específico y en una situación precisa de comunicación, porque, incluso, un símbolo no es necesariamente ambiguo, lo equívoco no indica necesariamente que existe una ambigüedad por error del que enuncia. “Hay símbolo cuando el lenguaje produce signos de grado compuesto donde el sentido, no conforme con designar una cosa, designa otro sentido que no podría alcanzarse sino en y a través de su enfoque o intención” (Ricoeur, 1970: 18) Es un problema de enfoque, perspectiva e intencionalidad del que enuncia, es decir, siempre dentro de una praxis comunicacional.

No estamos determinando si un símbolo es más falso o verdadero que un signo, sino que son distintas formas de referir las cosas que percibimos. Así, el símbolo no es más falso o más irreal que un signo, sino que es una estructura significativa intencional que alude a dos o más sentidos. De esta definición parte nuestra intención de relacionar la definición de cultura de Geertz con una hermenéutica discursiva y una filosofía del lenguaje, observando la similitud entre “tramas de significación” y una “arquitectura del sentido”, porque el trabajo de significar es un andamio, un constructo, una herramienta para asir la realidad del ser humano. En nuestro estudio de caso, que es histórico, resulta fundamental retomar lo simbólico que sólo alcanzaremos “las «finas» tramas” *reconstruyendo* lo percibido, a decir del mismo Braudel (*infra*. Modelo y estructura).

Ahora, siendo que el símbolo es equívoco ¿puede ser utilizado para comprender la realidad a cabalidad?, ¿el símbolo es pura interpretación, o puede existir también como reflexión filosófica? Es decir, ¿el símbolo puede ser usado para reflexionar la realidad o es una simple ambigüedad o falacia que impide una reflexión correcta de la realidad? Para responder, tendremos que poner en tela de juicio una concepción de la Lógica demasiado cerrada:

Si el hombre interpreta la realidad diciendo algo de algo, es que las verdaderas significaciones son indirectas; no alcanzo las cosas sino atribuyendo un sentido a un sentido; la “predicación”, en el sentido lógico de la palabra, pone en forma canónica una relación de significación que nos obliga a poner otra vez sobre el tapete la teoría de la univocidad; parece entonces que [...] [debemos plantearnos dos problemas]: el de la univocidad de las significaciones, sin la cual no es posible el diálogo, y el de su “comunicación” [...], sin la cual no es posible la atribución. Sin esta contrapartida, la univocidad condena a un atomismo lógico, según el cual la significación es solamente lo que es (Ricoeur, 1970: 24-25).¹⁸

En primer lugar, no vemos aquí un problema de verdad o falsedad sino de acercamiento con la cosa a la que queremos aludir. Entonces, un símbolo nos acercaría a dos cosas, no a una sola. Pero, antes, es necesario realizar una crítica a un estereotipo de reflexión y de filosofía, el cual se basa en la Lógica y hace que dos sentidos no puedan estar a un mismo nivel. El problema, desde la lógica formal, es que:

La idea de que puedan existir dos lógicas *del mismo nivel* es propiamente insostenible; su yuxtaposición pura y simple no puede conducir mas que a la eliminación de la hermenéutica por la lógica simbólica. [...] Al artificio del símbolo lógico, que se escribe y se lee pero no se pronuncia, [el hermeneuta] opondrá un simbolismo esencialmente oral, recibido y recobrado cada vez como herencia; el hombre que habla en símbolos es ante todo un recitante, y trasmite una abundancia de sentido de la que dispone tan poco, que es ella la que le da qué pensar; es la densidad del sentido múltiple lo que solicita su inteligencia; y la interpretación consiste menos en suprimir la ambigüedad que en comprenderla y hacer explícita su riqueza (Ricoeur, 1970: 46).

A la pregunta: ¿Cómo adjudicar una interpretación unívoca al símbolo, si precisamente ésa es su característica fundamental que la diferencia del signo? La respuesta es no se debe suprimir su equívocidad sino entenderla y utilizarla en su máximo de posibilidades. No debería parecer nos nada extraño que a sociedades ágrafas se les haya puesto en algún momento el mote de “pueblos prelógicos”, ¿por qué?, porque daban más importancia a la oralidad, la cual trata de explotar la riqueza alusiva del símbolo, en detrimento de la estrecha lógica abstracta (Bagú, 1970: 169-179). Con ello volvemos a la ácida discusión de la segunda parte del *Fedro* de Platón (1999: 332-373), en donde se muestran los pros y los contras de dos maneras de “comunicar” el conocimiento: lo escrito y lo oral, que nos llevan a la ponderación de nuestra idea de epistemología.

¹⁸ Sólo para reforzar nuestro concepto de *cultura*, debemos recordar la definición que hace de ella Helena Beristáin en su *Diccionario de retórica y poética*, como un “sistema de lenguaje”, un “sistema de comunicación”, con lo cual nos parece fundamental la idea de que no existe para el ser humano social nada que no sea comunicado. La interacción entre ellos es una de sus partes sustanciales (Beristáin, 1985).

Así es como para Ricoeur, una lógica simbólica “filtra” el lenguaje dentro de los cánones lógico-formales, manteniendo siempre un desprecio por tipos de discursos que no mantengan un estilo meramente descriptivo o formalizado dentro de los cánones de la cientificidad; “la hermenéutica siempre será sospechosa, a los ojos del lógico, de alimentar una complacencia culpable por las significaciones equívocas” (Ricoeur, 1970: 49). El rigor de esta lógica formal y simbólica procede:

... de una decisión global con respecto al lenguaje corriente en conjunto; señala la ruptura con éste y con su incurable ambigüedad; lo que cuestiona es el carácter equívoco y por lo tanto falaz de las palabras del lenguaje corriente, el carácter anfibológico de sus construcciones, la confusión del estilo metafórico y de las expresiones idiomáticas, la resonancia emocional del lenguaje más descriptivo. [...] Esta lucha comienza con la expulsión de la esfera propiamente cognoscitiva de todo lo que en el lenguaje no informe sobre los hechos; el resto del discurso se vuelve a remitir bajo el rótulo de la función expresiva y de la función directiva del lenguaje (Ricoeur, 1970: 47).

Esta lógica, sesgaría entonces la pertinencia de muchas expresiones y de discursos complejos de estilo metafórico, constructos que remiten a toda una coherencia de pensamiento mítico, y por ende, simbólico:

El aspecto puramente semántico es sólo el aspecto más abstracto del símbolo; en realidad, las expresiones lingüísticas están incorporadas no sólo a ritos y emociones [...], sino a mitos, es decir, a grandes relatos [...]; a ese nivel, los símbolos no sólo tienen valor expresivo, como al nivel simplemente semántico, sino valor heurístico, ya que confieren universalidad, temporalidad y alcance ontológico a la comprensión de nosotros mismos. La interpretación, pues, no consiste simplemente en el desprendimiento de la segunda intención, que está dada y enmascarada a la vez en el sentido literal; trata de tematizar esta universalidad, esta temporalidad, esta exploración ontológica implicadas en el mito; de modo que es el símbolo mismo el que impulsa, bajo su forma mítica, hacia la expresión especulativa; el símbolo mismo es aurora de reflexión. De modo que el problema hermenéutico no es impuesto desde fuera a la reflexión, sino propuesto desde dentro del movimiento mismo del sentido, por la vida implícita de los símbolos, tomados en su nivel semántico y mítico (Ricoeur, 1970: 37-38)

Lo primero que salta a la vista es la entrada de otro concepto, el de *mito*, para ello necesitaríamos la revisión de otros trabajos, pero, por el momento, remarcaremos solamente su característica de “gran relato”, en el cual están insertas “expresiones lingüísticas”, es decir, expresiones con significado para el o los interpretantes. “Por allí está sugerida la tarea arquitectónica de la razón, ya esbozada en el juego de las correspondencias míticas; esta totalidad, como tal, es la que pide ser expresada en el nivel de la reflexión y la especulación” (Ricoeur, 1970: 38). El “juego de correspondencias” nos lleva al acercamiento con la cosa en sí, y éste acercamiento nos ha obligado a reflexionar razonablemente. Pero dicha razón no es cualquier razón, ya que necesita ser una razón que tolere y trabaje también a partir de lo simbólico, es decir, a partir del signo de doble o múltiple sentido. Esta razón debe llevar a la consideración de la “estructura semántica, la

especulación latente de los mitos, en fin, la pertenencia de cada símbolo a una totalidad significativa” (Ricoeur, 1970: 39).¹⁹

De lo anterior se desprende la apertura no sólo al símbolo y su doble sentido, sino también a una manera diferente de abordar la reflexión crítica: “¿La reflexión reclama los símbolos y la interpretación de los símbolos? Esta cuestión precede a toda tentativa de pasar de los símbolos míticos a los símbolos especulativos, en el registro simbólico que sea. Hay que asegurarse primero de que el acto filosófico, en su naturaleza más íntima, no sólo se excluye sino que requiere algo así como una interpretación” (Ricoeur, 1970: 39). Pero el principal problema que acarrearía la interpretación simbólica dentro de la ciencia se explica por las tres cuestiones siguientes:

Primero, el símbolo sigue siendo prisionero de la diversidad de las lenguas y culturas, y liga su destino a su irreductible singularidad [...]. Es entonces mi singularidad lo que pongo en el centro de mi reflexión; ahora bien, ¿no exige la ciencia filosófica una reabsorción de la singularidad de las creaciones culturales y las memorias individuales en la universalidad del discurso?

Después, la filosofía como ciencia rigurosa parece requerir significaciones *unívocas*. Ahora bien, el símbolo, en razón de su textura analógica, es opaco, no transparente; el doble sentido que le da raíces concretas lo carga de materialidad; o bien ese doble sentido no es accidental, sino constitutivo, en la medida en que el sentido análogo, el sentido existencial, no está dado sino en y por el sentido literal; en términos epistemológicos, esta opacidad no puede querer decir más que equívocidad. ¿Puede la filosofía cultivar sistemáticamente el equívoco?

Tercero, y lo más grave; [...] toda interpretación es revocable; no hay mito sin exégesis, pero no hay exégesis sin impugnación. El desciframiento de los enigmas no es una ciencia, ni en el sentido platónico, ni en el sentido hegeliano, ni en el sentido moderno de la palabra ciencia. [...] A la vez nuestro problema se agrava al precisarse: no solamente ¿por qué una interpretación? sino ¿por qué *esas* interpretaciones opuestas? No se trata sólo de justificar el recurso a algún género de interpretación, sino de justificar la dependencia de la reflexión respecto de hermenéuticas ya constituidas que se excluyen mutuamente. Justificar el recurso al símbolo en filosofía es finalmente justificar la contingencia cultural, el lenguaje equívoco y la guerra de las hermenéuticas en el seno mismo de la reflexión.

El problema será resuelto si se llega a demostrar que la reflexión en su principio mismo exige algo así como la interpretación; es a partir de esta exigencia como puede justificarse, en su principio igualmente, el rodeo por la contingencia de las culturas por un lenguaje incurablemente equívoco y por el conflicto de las interpretaciones (Ricoeur, 1970: 39-40).

Que el símbolo se encuentre unido a la singularidad nos acarrea otro problema: el de la diversidad; pero para saber qué es lo singular, antes debió proponerse una totalidad, pero como de lo que hablamos es de lenguaje, y todo ser humano se comunica, estamos ante un problema inherente a todas las culturas. De aquí surge la supuesta antinomia entre universalidad y particularidad, que se encuentra ya en la epistemología de las ciencias sociales así como en la misma historia y que Ricoeur ejemplifica de la siguiente manera:

¹⁹ Para una revisión de nuestra óptica acerca de los mitos, recomendamos revisar el trabajo de Lluís Duch *Mito, interpretación y cultura*; asimismo, ver la diferencia entre *mitos* y *mitificaciones* que propone Pérez Tapias, que estaría abierta a discusión (Duch, 1998; Pérez, 1995: 29-37)

El filósofo no habla desde ninguna parte: toda cuestión que pueda plantear sube del fondo de su memoria griega;²⁰ el campo de su investigación queda desde entonces ineluctablemente orientado; su memoria implica la oposición de lo “cercano” y lo “lejano”. A través de esta contingencia de los encuentros históricos vamos a discernir secuencias razonables entre los temas culturales dispersos. Agrego ahora: sólo la reflexión abstracta habla desde ninguna parte. Para hacerse concreta, la reflexión debe perder su pretensión inmediata de universalidad, hasta haber fundido mutuamente la necesidad de su principio y la contingencia de los signos a través de los cuales se reconoce. Precisamente en el movimiento de interpretación puede cumplirse esa función (Ricoeur, 1970: 45)

La totalidad la proponen los hombres en cada apropiación subjetiva que realizan de la realidad histórico-social. El “filósofo occidental” no podrá salir de su abstraccionismo mientras siga pensando que él está fuera de su universo a reflexionar. Cuando su “memoria griega” se encuentre en su reflexionar, criticándola, entonces verá que sus postulados también son contingentes. No es que se deje de lado la intención de generalizar, sino que se esté conciente de que una visión extrapráctica e intrapráctica van de la mano para comprender la realidad. Cuando lo griego se ve como una pequeña parte del comprender humano, se entiende que también es multívoco su pensamiento.²¹ Así, para Ricoeur es clara la salida al problema, determinando el “verdadero objetivo” de la Lógica:

El artificio y lo vacío del simbolismo lógico, en efecto, no son sino la contrapartida y la condición de lo que es el verdadero objetivo de esta lógica a saber: garantizar la no ambigüedad de los argumentos; ahora bien, lo que el hermeneuta llama doble sentido es en términos lógicos ambigüedad, es decir equivocidad en los términos y anfibología de los enunciados. De modo que no se puede yuxtaponer tranquilamente la hermenéutica a la lógica simbólica; la lógica simbólica pronto vuelve insostenible todo compromiso perezoso. Su misma “intolerancia” obliga a la hermenéutica a justificar de manera radical su propio lenguaje (Ricoeur, 1970: 47).

Y de ello surge la crítica, sin miramientos, a la filosofía kantiana:

La limitación fundamental de una filosofía crítica reside en su interés exclusivo en la epistemología; la reflexión se reduce a una sola dimensión: las únicas operaciones canónicas del pensamiento son las que dan fundamento a la “objetividad” de nuestras representaciones. Esta prioridad dada a la epistemología explica por qué en Kant, a pesar de las apariencias, la filosofía práctica está subordinada a la filosofía crítica; la segunda Crítica, la de la Razón práctica, toma en realidad todas sus estructuras de la primera, la de la Razón pura (Ricoeur, 1970: 42).

Esta crítica, cercana a la Escuela de Frankfurt, no sólo mantiene un acotamiento a la objetividad, sino que pone el acento en una razón práctica que matiza a la reflexión vista sólo como instrumento abstracto del conocimiento: la teoría, sin historia y sin contextos —

²⁰ No siempre, gracias a estudios antropológicos, podemos saber que existen otros modos de filosofar, que no provienen de la tradición griega, de la tradición occidental, v. gr. el reciente trabajo de Carlos Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal* (Lenkersdorf, 2002).

²¹ Cuando Tzvetan Todorov habla de que existen interpretaciones operacionales —Lévy-Strauss y su estructuralismo, Jakobson y su formalismo— e interpretaciones finalistas —Marx, Freud, y la exégesis patristica— nos remite a pensar sobre la praxis que proponen dichas interpretaciones, es decir, su diacronía, su historia, su contingencia, en fin, su visión del ser humano en sociedad (Todorov, 1988: 182 y ss.). Esta división nos parece fundamental para comprender las distintas vertientes científicas de los últimos siglos.

es decir, sin praxis—, no “baja” a la realidad que trata de explicar. Por supuesto, abriendo la reflexión a una razón práctica, no sólo “pura”, caemos en los problemas que planteamos para la interpretación: la equivocidad al momento de la *praxis*, y el conflicto de interpretaciones que se desprende de ella; la alusión a una *praxis* es la alusión a distintos contextos culturales, por ello, se hace notar una definición más abierta de reflexión:

La reflexión es la apropiación de nuestro esfuerzo de existir y de nuestro deseo de ser, a través de las obras que atestiguan ese esfuerzo y ese deseo; por eso la reflexión es más que una simple crítica del conocimiento y más aún que una simple crítica del juicio moral; antes de toda crítica del juicio, reflexiona sobre el acto de existir que desplegamos en el esfuerzo y el deseo (Ricoeur, 1970: 44).

Esfuerzo y deseo son el aliento de vida del ser. Esfuerzo y deseo son la *praxis* en sí misma. De estas características humanas viene la intencionalidad que será la piedra de toque para interpretar a los demás hombres, ya que son en sí mismas origen y fundamento de los actos de vida y pensamiento, de significación. Más aún:

Ésta es la raíz última de nuestro problema: reside en esta conexión primitiva entre el acto de existir y los signos que desplegamos en nuestras obras; la reflexión debe convertirse en interpretación, porque no puedo captar este acto de existir más que en signos dispersos en el mundo. Por eso una filosofía reflexiva debe incluir los resultados, métodos y premisas de todas las ciencias que intentan descifrar e interpretar los signos del hombre.

Ésa es la raíz del problema hermenéutico, en su principio y en su máxima generalidad. Está planteado, en primer término, por la existencia de hecho del lenguaje simbólico que reclama la reflexión, pero también, en sentido inverso, por la indigencia de la reflexión que reclama la interpretación: planteándose a sí misma, la reflexión comprende su propia impotencia para superar la abstracción vana y vacía del “yo pienso” y la necesidad de recuperarse a sí misma descifrando sus propios signos perdidos en el mundo de la cultura. Así la reflexión comprende que, en primer lugar, ella misma no es ciencia, que necesita, para mostrarse, recapturar en sí misma los signos opacos, contingentes y equívocos que están dispersos en las culturas que se arraiga nuestro lenguaje (Ricoeur, 1970: 44).

Más clara no puede ser la salida a donde se dirige una dialéctica entre reflexión e interpretación. Ambas mantienen así, relacionadas, un camino trascendental más allá de la ciencia ortodoxa, buscan al ser en sus representaciones, en sus acciones, obras, instituciones y monumentos, y es dentro de ese marco donde la hermenéutica gana todo su potencial. No obstante, dicha reflexión debe incluir todo método y premisa, ya que, si el hombre no puede captar su derredor en un solo acto, debe estimular las distintas formas de interpretar, en su afán por conocer sobre qué se piensa, y no sólo una adecuación ególatra que plantee el conocer como un constructo meramente abstracto de Razón pura.

Pero volvemos al mismo problema de la propia hermenéutica: ¿Es válido cualquier método o cualquier premisa? La respuesta no puede ser otra que una negación; entonces ¿qué método, qué premisa es más adecuado? Tremendo problema se retomará más adelante, sólo vale la pena recordar cómo la interpretación, después de saldar cuentas con una filosofía meramente lógica y abstracta, mantiene las problemáticas que se revisaron con el símbolo; en ellas es donde se preverá definitivamente el camino de la hermenéutica a su paso por la ciencia, siendo ineludible el planteamiento de la equivocidad en el lenguaje, el

conflicto de interpretaciones y el contexto cultural, las cuales son en realidad partes de un solo problema: la diversidad humana.

Lo único que puede justificar las expresiones equívocas es su papel de a priori en el movimiento de apropiación de sí mismo por sí mismo que constituye la actividad reflexiva. Esta función de a priori, ya no depende de una lógica formal, sino de una lógica trascendental, si se entiende por lógica trascendental el establecimiento de las condiciones de posibilidad de una esfera de objetividad en general; la tarea de una lógica semejante es desprender por vía regresiva las nociones presupuestas por la constitución de un tipo de experiencia y de un tipo correspondiente de realidad. La lógica trascendental no se agota en el a priori kantiano. El vínculo que hemos establecido entre la reflexión sobre *pienso, existo* en tanto acto y los signos dispersos en las culturas de este acto de existir abre un nuevo campo de experiencia, de objetividad y de realidad. A este campo pertenece la lógica del doble sentido, de la que decíamos antes que podía ser compleja, pero no arbitraria, y rigurosa en sus articulaciones (Ricoeur, 1970: 49).

Podemos decir, con Ricoeur, que: “el lenguaje indirecto, simbólico, de la reflexión puede ser válido, no porque sea equívoco, sino *aunque* sea equívoco” (Ricoeur, 1970: 50), así como una regla para todo hermeneuta: “No hay hermenéutica general, ni un canon universal para la exégesis, sino teorías separadas y opuestas, que atañen a las reglas de la interpretación” (Ricoeur, 1970: 28). Entonces, ¿debemos quedarnos con el equivocismo de lo simbólico?, ¿y si tuviéramos solamente una hermenéutica de la cual todos los hombres tomáramos sus presupuestos, tanto epistémicos como metodológicos, para interpretar, existiría el símbolo? Pienso que si interpretáramos a partir de una sola hermenéutica, no podría entonces determinarse la identidad, tanto individual como social, entre hombres y sociedades, y si tal fuera el caso, no podría haber “desarrollo” de ideas si todos pensarán lo mismo —un “atomismo lógico” como lo dijera Ricoeur—, entonces no podría existir la ciencia. Pienso que es más fácil que desaparezca la Ciencia, como la conocemos, que el simbolismo.

De lo anterior habría que analizar los paralelismos existentes entre la visión epistemológica de la hermenéutica y la de Edgar Morin y su pensamiento complejo (Morin, 1990). Si bien estas teorías no parten de los mismos postulados, sí abordan similares problemáticas, por lo cual, han desembocado en resultados paralelos que habría que explotar en un futuro cercano. Sobre la noción de una lógica trascendental, estimo pertinente dejar la discusión para el momento de las conclusiones del trabajo de investigación, ya que, como veremos con el estudio de caso, esta lógica trascendental ya ha sido postulada de distintas maneras en el curso de la historia del hombre.

La formación de la identidad como proceso histórico específico

Ahora pasaremos a otro concepto de amplia repercusión e importancia para nuestro trabajo, el cual partirá en primera instancia del ensayo de Heinz Dieterich, “Identidad nacional y globalización”, en donde se da a la noción de *identidad* un lugar fundamental en los estudios sobre el ser humano, justificando la importancia de nuestra empresa:

No existe sujeto individual o colectivo sea persona, clase social, pueblo o nación que no tenga identidad propia, debido a que ésta es la visión del mundo o Weltanschauung que le es

necesario para conducirse en su quehacer cotidiano. Es la brújula que lo guía a través de los constantes cambios del entorno en que vive (Dieterich, 2000: 144)

Esta “visión del mundo” de la que nos habla Dieterich nos resulta alentadora para las reflexiones que hemos venido realizando en el marco teórico. Los seres humanos, de acuerdo a su *circunstancia* y *situación* —individual o social—, ven el mundo de determinada manera, es decir, su *horizonte de interpretación* queda escindido a su *circunstancia cultural*, pero también cada individuo o sociedad puede asumir conscientemente a qué circunstancia cultural quiere pertenecer —aunque en su inconsciencia persista otra circunstancia previa. Bagú aborda el problema claramente:

Trabajamos, opinamos, viajamos, luchamos como miembros de grupos. Más aún, como miembro, cada uno, de múltiples grupos. La intergeneración no da origen a un diagrama A:B, sino a otro mucho más complejo que incluye, para cada una de las partes, un paréntesis en el cual se mencionan las afiliaciones a múltiples grupos.

[...] ¿Cuándo se produce la primera inserción? En lo que atañe a la realidad relacional, casi siempre en el acto de nacer. Así, en una sociedad capitalista contemporánea, el que acaba de nacer pasa allí mismo a formar parte, con la mayor frecuencia, de una familia, de una clase social, de un grupo cultural, de un grupo lingüístico y, con menos frecuencia, de un grupo religioso y de un grupo étnico. Puede también ocurrir que el primer ingreso a una familia y a una clase social se presente más tarde en la vida del individuo. Es obvio, además, que las afiliaciones a grupos se alteran en el curso de la vida.

[...] La inserción, salvo la primera, no es un episodio en el que participen un grupo que reciba un aporte pasivo y un individuo que ingrese a él y acepte sus normas. Es un proceso, con cierta duración, en el que cada individuo es portador de su propia historia personal, que no sólo es pasado sino cosmovisión, modo de hacer en el presente y actitud preparatoria del futuro. La pertenencia anterior a grupos, la educación, institucionalizada y no institucionalizada, y el cúmulo de experiencias conducen al individuo a construir su propia cosmovisión —siempre en parte explícita y en parte implícita— que, en definitiva, está formada por conocimiento, matrices lógicas, carga emocional, mecanismos mentales mágicos, escala de valores, aspiraciones e inclusive un arsenal de simbolismos con los que el hombre se comunica y, simultáneamente, ordena su propia actividad mental (Bagú, 1970: 85-86).

Todas las *inserciones* de las que habla Bagú pertenecen a los factores que determinan la *inculturación* del individuo en su realidad social. Estos factores son los que conforman y determinan a la vez la cultura de cada individuo. El que Bagú hable de la pertenencia a múltiples grupos ya muestra la complejidad en cuanto a las asociaciones que puede mantener cualquier individuo, y deja ver las múltiples facetas en que puede encontrarse, según la ocasión. Esto recalca nuestra hipótesis de que la identidad no puede ser unívoca, sino que mantiene lazos de afiliación con varios grupos, y como la afiliación no es pasiva y cambia de acuerdo a la historia personal y las circunstancias, la identificación también es un proceso en el que repercuten, además de las afiliaciones razonadas, las emociones y los sentimientos.

Asimismo, Rodolfo Stavenhagen menciona que “la identidad de todo individuo se establece primero en la infancia a través de la identificación y la diferenciación respecto a la madre, más tarde de la parentela y todavía más delante de la comunidad en general y sus instituciones sociales [...] Conforme el individuo crece, desarrolla una imagen del “yo” que comparte con otros individuos de la familia, la localidad y la comunidad” (Stavenhagen,

2000: 120-121). Ahora, la definición de identidad que aporta Dieterich es como un “conjunto de condiciones subjetivas de un grupo que rigen la reproducción y evolución de todo ente social (individuo, empresa, vanguardia revolucionaria, nación, etc.)” (Dieterich, 2000: 165), la cual nos resulta correcta y pertinente en lo general.

Cuando Dieterich habla de un “conjunto de condiciones”, nos parece acertada la expresión en el aspecto de que cada *sujeto* de un *sistema* puede ser evaluado por sus condiciones únicas, estas condiciones vienen dadas por la circunstancia también única e irremplazable de la existencia de ese sujeto. Sea cual sea nuestro sujeto, no puede ser cambiado por otro. Ya en la física elemental aparece la ley de Pascal: “la materia no se crea ni se destruye, sino sólo se transforma” —al menos en las “condiciones” existentes en nuestra realidad cotidiana—, es decir, un sujeto puede cambiar su lugar en un espacio específico, pero no puede ser totalmente “llenado” por otro sujeto con su misma condición física, con sus mismas propiedades físicas, porque nuestro primer sujeto ocupa un lugar que, desde que él lo ocupa, no está vacío; ya no puede llenarse su propio espacio con otro sujeto. Y, entonces, el espacio es una variable abstracta que no se entiende por ella misma, sin la materia determinable perceptualmente.

Si lo anterior ocurre con la variable espacial, con la variable temporal sucede algo parecido. Si a partir de una *singularidad* es de donde nació el universo en el que nos encontramos, de esta singularidad —que es imaginada y mayormente conocida como un *Big bang*— se surgieron la energía, la gravedad, y la materia. Y cuando estos elementos comenzaron a expandirse, comenzó la *flecha del tiempo* y la “ocupación/formación espacial” de la materia. Esta noción de *flecha del tiempo* nos ayuda a comprender una irreversibilidad temporal, al menos para nuestra percepción humana, es decir, el tiempo no se detiene ni retrocede, o mejor dicho, lo que percibimos es una sucesión causal de eventos que no tienen retorno. Después del *Big bang*, la materia —de estar en un principio unida con las energías— se expande, debido a que la energía la hizo explotar. Antes de desviarnos más de nuestro problema fundamental, es preciso afirmar que “el tiempo no volverá marcha atrás”, sino que el tiempo sigue siendo una determinante de la vida y percepción de los seres vivos. Al igual que con el espacio, cada sujeto se encuentra en una situación temporal única, la cual no volverá a ser.

Nos queda la tercera variable, de la cual Dieterich también nos habla: el movimiento. Si todo el universo está en expansión, todo su contenido se mueve, lo cual nos obliga a reflexionar sobre la inexistencia de eternidades dentro de nuestro universo, es decir, todo está cambiando y moviéndose. Lo anterior, relacionado con respecto a nuestra reflexión realizada sobre las *estructuras*, nos permite, ahora sí, determinar la contingencia de las estructuras que trabajamos. Si hay movimiento, hay praxis. Los constructos teóricos pueden razonarse como sincrónicos, pero nuestro universo es diacrónico. Lo que en el pasado observábamos como atemporal o eterno en nuestro entorno humano cotidiano, hoy vemos que se mueve, que cambia y que tiene un principio y un fin.

Lo que necesitamos como herramientas de reflexión son nociones de estructura y de modelo lo suficientemente elásticas como para asir una realidad en movimiento. Si el ser humano percibe que no se mueve es porque llevamos un mismo ritmo, aquí en nuestro planeta, es decir, como vamos al mismo ritmo, no percibimos que nuestros pies se muevan

dentro del universo, a pesar de que estemos “parados” en “un solo lugar”. Las estructuras son *estabilidades*, es decir, son un constructo teórico que nos ayuda a poner los pies de nuestras reflexiones sobre una Tierra firme. Nuestro planeta nos plantea una estabilidad de percepción y de vivir tanto el tiempo como el espacio, dentro del movimiento universal. Las estructuras nos plantean una estabilidad de percepción y de vivir nuestros problemas cotidianos. Entonces ¿las estructuras existen? Sí, dentro de un marco psico-social, pero no existen *per se* en el universo físico; pero cuando el hombre utiliza socialmente esas percepciones estructuradas, entonces estas estructuras determinan nuestro mundo, porque el ser humano no sólo percibe el mundo, sino también lo cambia, y es en esta praxis relacional hombre-universo, en donde las estructuras existen: las estructuras no conforman el mundo, pero sí conforman el mundo perceptual del hombre que, gracias a ellas, conforma el mundo. Las estructuras forman parte del mundo humano, pero es en la praxis humana donde determinan el mundo-todo. Las estructuras no existen más que con el hombre en su praxis.

Lo que sucede con las estructuras es que forman parte del nivel reflexivo de algún hombre, son sus interpretaciones, por lo cual están en un nivel no físico, y no influyen en la percepción del ser humano, pero cuando este hombre comunica sus reflexiones a otros hombres, es cuando las estructuras entran en un nivel que determina la percepción del ser humano como género, sin ser todavía determinantes de la realidad física, pero cuando el ser humano transforma su realidad gracias a su percepción estructurada, entonces sí, las estructuras entran a determinar la realidad y existen como *a priori* del cambio físico. De aquí surge la idea de enunciar sistemas estructurantes y estructurados, pero las estructuras también tienen un final, cuando el ser humano deja de utilizarlas como herramientas de percepción de la realidad.²² Nada de esencialismos, nada de abstraccionismos, nada de trascendentalismos extremos, nada de relativismos extremos, todo es praxis compleja: estos son los objetivos a determinar dentro del marco teórico.

Con el factor tiempo resulta todavía más claro lo que deseo explicar. El tiempo que percibimos cotidianamente aquí en la Tierra nos permite tener una gran similitud perceptual de los sucesos, en teoría; no obstante, se ha demostrado ya que el tiempo es relativo, y la variable determinante es el movimiento. Así, podemos enunciar que, en *circunstancias* “normales”, existe para el ser humano un tiempo absoluto, pero en *situaciones* “extremas” el tiempo se relativiza, entonces, a pesar de que un objeto no puede ser ocupado por otro objeto sin cambiar él mismo, los objetos que apreciamos como constantes, cambian en determinadas circunstancias, por lo mismo, habrá que estudiarlos en cada determinada *circunstancia* o *situación*.

Einstein ya había propuesto un ejemplo cotidiano de observar el paso del tiempo, que podemos parafrasear de la siguiente manera: cuando uno está recostado sobre el regazo de una hermosa chica, el tiempo pasa muy rápido, mientras que cuando alguien nos apunta

²² Precisamente de reflexiones parecidas surgió la idea, presentada en mi libro *Hermenéutica analógica y la emancipación de América Latina*, de trascender una dicotomía *sujeto / objeto* para aportar una de índole tripartita, en donde apareciera una variable de lo social (Martínez, 2003a: 36-51). No es proponer la obsolescencia de la división bipartita, sino hacerla más compleja para que nos ayude a estudiar objetos de estudio más complejos, como el psico-social, por ejemplo.

con un arma, pasa muy despacio. El tiempo es percibido de distinta manera de acuerdo a la *situación* en que se encuentre el perceptor, y si nos arguyen que eso es causa de las emociones, podríamos argumentar ya que las emociones también son provocadas por cambios físico-químicos en nuestro organismo, es decir, fenómenos con objetividad físico-química demostrable y que repercuten en la percepción subjetiva humana, ya que si la chica no es lo suficientemente hermosa, no hará que el individuo recostado en su regazo perciba el tiempo más rápido. El tiempo, fuera de esta circunstancia única y subjetiva, sigue su “ritmo” normal, pero en el perceptor subjetivo sí cambia, a menos que lo comparásemos con otros ritmos temporales fuera de nuestro entorno, en otros planetas, fuera de nuestra circunstancia. Tanto el individuo de la chica, como los seres humanos en la Tierra tienen sus instrumentos perceptuales pertinentes para determinar el tiempo en su cotidianeidad, pero una vez que los confrontamos con otros instrumentos de más alcance, vemos su condición relativa: un hecho meramente *circunstancial* y *contingente*, al igual que la singularidad de la que nació nuestro actual universo.

Antes de continuar, también me interesa dejar más claro aún el problema de la dicotomía *universalidad / particularidad*, y su necesaria contingencia humana. De acuerdo a nuestra delimitación del objeto de estudio es como determinamos los resultados de nuestras investigaciones. Según hemos visto, en el macrocosmos, en el mesocosmos y en el microcosmos, se observan distintos fenómenos que, a pesar de tener paralelismos y de estar relacionados fuertemente en eso que llamamos realidad, se encuentran determinados por distintas variables. La determinación de qué es nuestro *todo* a estudiar y la pertinencia de las herramientas a utilizar nos vienen dadas por nuestros intereses, igualmente subjetivos, pero esta subjetividad también nos viene determinada socialmente. Así, las relaciones son muy complejas, pero sigue habiendo situaciones circunstanciales que hacen que nuestro universo no sea completamente mecánico, sino se vuelva cada vez más complejo.

Pero lo que me interesa verdaderamente poner sobre la mesa es que un método indicial está subsumido en nuestra percepción del todo, y de acuerdo a esta visión holística, es como determinaremos qué es un indicio. Como un hombre no puede observar toda la realidad, ni comprenderla en su totalidad, necesita de otros hombres y de otros instrumentos que le permitan acercarse a lo que para él es imposible abarcar. La teoría del conocimiento necesita forzosamente de la variable social del conocimiento, porque el investigador que estudia el macrocosmos, una vez que lo trascienda, necesitará también de las teorías del mesocosmos y del microcosmos. Cuando el físico cuántico necesite una beca, estará determinada su investigación por la estructura administrativa de su universidad. Cuando el físico cuántico se encuentre enfermo, estará determinado por las reacciones bioquímicas que tiene un fármaco con respecto a su enfermedad y su organismo. La necesidad de la interdisciplina es obvia, pero más allá de estas “banalidades”, se encuentra la necesidad de que encontremos una relación metodológica entre las teorías indiciales y las holísticas.

El ser humano no puede asir el universo de un “vistazo”, entonces necesita unir los indicios que le vienen del universo, para tratar de asirlo, empero, esos indicios no le servirán si no tiene una teoría que proponga una coherencia a la información desperdigada en nuestro alrededor: una *diateoría*, partiendo de la noción de *diafilosofía* de Beuchot (Martínez, 2003a; Arriarán, 1999a, 204 y ss.). La dicotomía universalidad / particularidad no es un problema a resolver, sino una de tantas variables complejas que debemos tomar en

cuenta. Una vez que comprendamos el sentido profundo de esta relación, con respecto a lo social, entonces entenderemos hasta qué punto estas reflexiones podrían mejorar los conflictos originados por cuestiones identitarias.

Ahora, nos parece todavía más fundamental la expresión utilizada por Dieterich: un “conjunto” de condiciones, es decir, no estamos hablando solamente de una situación meramente espacial o temporal, como la ejemplificamos al principio de este apartado, sino también de condiciones psico-sociales, a lo cual, Dieterich nos plantea cinco sistemas en donde se desenvuelve el ser social, además de las nociones macro, meso y microcósmicas —o local, regional y global—:

El sistema de conducción del *homo sapiens* que entendemos como su identidad, es de hecho la síntesis de cinco sistemas interactivos: el mecánico, el físico, el químico, el biológico y el psico-social, a diferencia de los organismos biológicos más sencillos (Dieterich, 2000: 131).

Los sistemas interactivos de los que habla nos parecen válidos para comprender la magnitud de los factores condicionantes que se encuentran inmersos en el ser humano. No obstante, habrá que hacer algunas precisiones. Dieterich nos menciona hallazgos científicos en donde parece que algunos sistemas biológicos tienen una “personalidad propia con capacidad de aprendizaje”, por lo cual asume que: “Lo que varía entonces, entre los sistemas biológicos y sociales existentes, es el grado de complejidad de la identidad alcanzada, la que es una función de la complejidad de la organización de la materia” (Dieterich, 2000: 130), con lo que estamos totalmente de acuerdo, ya que, así, podremos deslindar aquellas analogías que se realizaron en las ciencias sociales, a partir de querer estudiar a las sociedades “como un organismo biológico”, problema que el mismo Dieterich nos ilustra con Carl Schmidt y su idea de que “la diferencia entre lo idéntico y lo diferente era la esencia de lo político: lo propio como amigo, el otro como enemigo. Se trata, obviamente, de una posición política totalitaria que lleva a la exclusión y al exterminio del otro” (Dieterich, 2000: 131). Empero, nos surge una duda ante la siguiente afirmación:

Lo que diferencia la identidad humana de la de otros sistemas biológicos es su mayor complejidad que, a su vez, es una función de la mayor complejidad organizativa de la materia del sistema cerebral. Es este grado superior de organización de la materia cerebral que explica, porque el componente cultural de la identidad humana sea incomparablemente mayor que el de los mamíferos más avanzados, dándole un lugar excepcional y particular en una eventual teoría general de la identidad y su trascendencia dentro de la evolución de las especies (Dieterich, 2000: 131)

Si bien es cierto que existe una complejidad mayor en la identificación de los seres humanos, con respecto a la identificación en los demás seres biológicos, dado su condicionante psico-social —como él mismo lo plantea acertadamente—,²³ no nos parece pertinente hacer la relación de que a mayor complejidad de la identidad, mayor evolución de la especie, por que esto recaería en pensar que mientras un individuo o una sociedad sean más complejos, serán más evolucionados; con mayor razón cuando se está utilizando una teoría de la biología y no una teoría psico-social, es decir, Dieterich cae en el error de

²³ Recomendamos ampliamente revisar las reflexiones que realiza Pérez Tapias sobre antropología cultural en la segunda parte de su libro *Filosofía y crítica de la cultura* (Pérez, 1995: 129 y ss.)

trasponer una teoría del sistema biológico a casos de ámbito psico-social, error que él mismo critica en cuanto a las extrapolaciones sin fundamento en las ciencias sociales.²⁴

Esto lo criticamos por el hecho de tratar de exponer que la complejidad es igual a más evolución o desarrollo, lo cual se ilustra con su estratificación de las sociedades precolombinas (Dieterich, 2000: 136-138). Más allá de la pertinencia de su clasificación, nos resulta peligrosa la relación que hace de una teoría biológica al campo de las ciencias sociales. Nos parece claro que, a pesar de que todos los seres humanos tengamos un mayor nivel de complejidad cerebral, ello no implica necesariamente que todos los seres humanos se comporten de manera superior o más evolucionada a los animales —y ejemplos sobran. Así, no nos queda claro que una sociedad más compleja sea más “evolucionada” que una que no es tan compleja.

La pregunta clave es ¿qué entendemos por *evolución* o *desarrollo*? y, en el ámbito social ¿qué es lo que busca el ser humano para sentir que se ha desarrollado? (Pérez, 1995: 268-282). Para nosotros la *evolución* implica un mejoramiento de los instrumentos orgánico-biológicos que nos ayuden a adaptarnos al medio natural que nos rodea, y el *desarrollo* es una noción que implica una relación humana más cordial y armoniosa, es decir, construir una equidad social y erradicar las hegemonías coercionantes (Martínez, 2003a: 53 y ss.), más allá de los avances científicos, de su producción *per cápita* o de las comodidades para vivir cotidianamente.²⁵ En fin, nosotros dejaríamos la definición de identidad en ciencias sociales como el conjunto de condiciones subjetivas de todo ente social.

La identidad étnica y la identidad nacional como constructos sociales específicos

Ahora trascenderemos la generalidad del término *identidad*, para adentrarnos en una discusión problematizadora de la noción de *identidad nacional*. Ya en un trabajo anterior postulábamos nuestras críticas a la idea de una identidad esencialista, proponiendo una historización en cada caso específico. Así, podemos determinar que lo que llamamos *identidad*, en su conjunto, son en realidad diversos *rasgos identitarios*, relacionándolo ahora con la definición propuesta por Dieterich: un conjunto de condiciones subjetivas.

Ahora, retomando a Rodolfo Stavenhagen, “las identidades étnicas, cuando están vinculadas a un estado existente o a límites territoriales reconocidos, a menudo se consideran iguales a las identidades ‘nacionales’” (Stavenhagen, 2000: 37), pero sabemos

²⁴ Su crítica se deriva del famoso libro *Imposturas intelectuales*, que revisa el mal uso de categorías de la física y las matemáticas en las especulaciones filosóficas. Pero esta misma crítica se puede verificar en el abuso de las teorías surgidas de la biología (Sokal, 1998: 32). Nosotros hemos estado muy al tanto de las críticas del libro para abordar estas disciplinas que no dominamos, y nos parece todavía más importante la introducción del libro, que en realidad es un pequeño manual de ética científica.

En cuanto a la crítica al relativismo y a la posmodernidad, no nos queda claro si la hermenéutica entra en su crítica. En otro momento habrá que realizar un artículo para deslindar de sus críticas a la hermenéutica, término que se encuentra en el título de su parodia, y que puede afectar a nuestra disciplina.

²⁵ En este preciso punto es donde nos desligamos de la interpretación determinista del marxismo, no obstante ser la crítica más aguda y rigurosa al capitalismo. El uso de los análisis basados en la tradición del materialismo histórico nos parece fundamental en la actualidad, pero no por ello resulta inmejorable.

que no es lo más común. Entonces, ¿en qué radica la identidad étnica? Pregunta harto difícil, la cual no es respondida por el autor, ya que depende de los distintos marcos de referencia teóricos e ideológicos del investigador, por ejemplo:

Varios autores se refieren a la etnicidad como cierto tipo de parentesco y al grupo étnico como un grupo extendido de parientes. El parentesco puede ser un vínculo real, basado en lazos de sangre, cuando se puede rastrear la descendencia de ancestros comunes. Pero por lo general el parentesco es ficticio, se deriva más de creencias compartidas acerca de supuestos antepasados comunes. Los mitos e historias fundacionales se transmiten de generación en generación, reforzando los vínculos e identidades de quienes los aprecian. Se sostiene que el elemento importante es que, aunque el parentesco es ficticio, los miembros de una etnia la asumen como si fuera verdadera (Stavenhagen, 2000: 29)

Lo que nos parece interesante de este enfoque es la alusión a un pasado común y a una historia o mito fundacional, la más de las veces ficticio. El pasado común es difícil de rastrear y más en una zona de alto mestizaje. Ahora, si percibimos la identidad étnica como mito o como ficción, tendremos que ver a la identidad como una construcción, pero esta construcción es condicionada por las circunstancias en las que se encuentra el individuo. Entonces existe una mediación entre el entorno y la decisión de pertenencia del o de los individuos, ya que son los individuos quienes crean las instituciones encargadas de preservar esa construcción identitaria, pero muy pocos individuos, por sí mismos, podrían alterar drásticamente una institución de esa índole, lo cual tiene relación con nuestro concepto de cultura (*infra*. Cultura).²⁶ Entonces nuestro enfoque *culturalista* queda expresado por Stavenhagen de la siguiente manera:

La identidad y la continuidad étnica se mantienen como resultado de la transmisión dentro del grupo, de las normas y costumbres básicas (mediante los procesos de socialización, educación e internalización de valores) que constituyen el núcleo de la cultura étnica. Con el tiempo pueden variar los patrones culturales, pero éste es por lo general un proceso lento que se da a lo largo de varias generaciones. [...] Cada grupo étnico definido de esta manera se puede distinguir de otros por su cultura o por lo menos por ciertos elementos culturales, en tanto que en el interior, los pueblos “pertenecen” a una cultura, están vinculados por ésta y se distinguen de otros que “pertenecen” a otras culturas (Stavenhagen, 2000: 30).

No obstante, le falta a este enfoque explicar la dinámica y los conflictos surgidos de la confrontación entre diversas culturas. De esto parte la problemática actual en ciencias sociales sobre *identidad* y la noción de *diversidad*. A partir de la globalización y, en especial, por el rápido traslado de información, algunos teóricos no pueden delimitar ni reconocer bien a bien los cambios simbólicos y sociales; así, se ha creado el falso problema de la diversidad: la diversidad como algo caótico de donde no se podrá proponer una teoría con la cual estudiar cada caso específico, cayendo en una atomización tanto de la sociedad como de las teorías, con lo cual se le teme a la mixtura extrema de discursos e ideologías que no van a poder ser decodificadas (Hopenhayn, 1995).²⁷

²⁶ Sería interesante revisar el trabajo de Eric Hobsbawm *Naciones y nacionalismo desde 1780*, en donde afirma la engañosa relación entre la etnicidad y los “protonacionalismos” (Hobsbawm, 1990: 71 y ss.).

²⁷ Como ejemplo, la siguiente cita:

El problema es real, ya que las sociedades son complejas, por ende, es necesaria la postulación de modelos teóricos complejos, ya que, incluso nuestra visión “culturalista” necesita del estudio de los condicionantes objetivos —“estructurales”— y de los intereses de los actores sociales, históricamente hablando. Como menciona Stavenhagen:

Los antropólogos han aprendido que los grupos étnicos no sólo se definen por el contenido de su cultura; de hecho, algunos afirmarían que el contenido cultural en realidad es irrelevante. Lo que parece más significativo es el establecimiento de fronteras mediante la organización social, esa compleja red de relaciones a través de las cuales los grupos se forman, se unen y se definen, y en las cuales los individuos se incluyen o se excluyen. Los lazos de los grupos étnicos pueden ser rígidos y fijos, o pueden ser permeables y flexibles. En cualquier caso, la presencia o ausencia de conflicto no se deduce fácilmente, ya que la existencia de fuertes vínculos puede refrenar el conflicto o inducirlo, en tanto que, bajo circunstancias diferentes, los vínculos débiles pueden conducir a resultados contradictorios similares (Stavenhagen, 2000: 31).

La clave de este párrafo sería “bajo circunstancias diferentes”, es decir, se debe realizar un estudio concreto para ver que los resultados contradictorios son fruto de circunstancias distintas, es decir, de procesos históricos distintos. Pero en general, lo que aporta esta cita es la idea de que, además de la cultura, intervienen otros factores menos simbólicos, los cuales pueden ser estudiados desde una perspectiva *estructuralista*, es decir, analizando las relaciones económicas y sociales específicas entre los diversos sectores sociales (Stavenhagen, 2000: 31), lo cual, nosotros lo vemos como un replanteamiento actual y de base más amplia de las teorías marxistas —más allá de la división simplista de burguesía y proletariado—, en donde ya se toman en cuenta los problemas relacionados con la etnicidad y la identidad nacional.²⁸ Incluso, también se puede estudiar la identidad dentro de una red de motivaciones e intereses, individuales y de grupo, los cuales, conscientemente, asumen una identidad específica.

Pensamos que ninguno de estos marcos teóricos, por sí solos, ayudan a determinar toda la complejidad del problema identitario, sino que es en la relación de sus resultados lo que nos ayudará a una comprensión más completa del problema. Inclusive, la interrelación entre los trabajos sobre identidades étnicas e identidades nacionales nos puede ayudar a concebir de manera más correcta el problema de la conformación de las identidades nacionales latinoamericanas; recordemos que también existieron factores raciales que determinaron la formación del conflicto separatista en América Latina. Por ello, Stavenhagen menciona lo siguiente:

Las identidades étnicas de hecho compiten con la identidad “nacional” por la lealtad y el compromiso de los pueblos. Lo que se ha convertido en uno de los principales problemas en las

Para otros autores, los conflictos étnicos son hasta cierto punto “inextricables”, es decir, consideran que no tienen solución alguna o que su persistencia es tan “tenaz” que su solución dentro de una unidad social y política determinada es sumamente difícil. [John] Agnew, por ejemplo, afirma que los conflictos étnicos “generan prácticas, intereses, metas y símbolos que no se pueden mediar desde el punto de vista discursivo. Los orígenes de su naturaleza inextricable son de orden tanto espacial como temporal; reflejan las dimensiones espaciales y temporales de conflictos específicos” (Stavenhagen, 2000: 312).

²⁸ Esto nos lleva a recordar el trabajo de González Casanova y su concepto de *colonialismo interno* (González, 1985).

diversas áreas en donde se presentan conflictos étnicos. No es difícil descubrir la razón, es porque con frecuencia la ideología “nacional”, que intenta subsumir todas las llamadas identidades subnacionales, en realidad es una ideología “etnócrata” o “etnocéntrica” (Stavenhagen, 2000: 362).

De lo anterior parte un buen número de conflictos en la actualidad, pero también se puede entender como un factor de desigualdad social, política y económica dentro de cualquier sociedad. Pero debemos observar que los conflictos surgen entre identidades traslapadas —pertenencia a múltiples grupos, como afirmaba Bagú (*infra*. Identidad)—, las cuales afectan a las instituciones sociales y culturales:

Anteriormente por lo general se consideraba que la identidad étnica, o la etnicidad, era algo permanente, inherente y eterno, y que cuando se presentaba la oportunidad ésta aparecería o reaparecería en la vida política y social. Posteriormente la etnicidad estaba implícita en términos tales como “nación” y “clase”, que eran identidades más amplias e impactantes. Se afirmaba que la “construcción nacional”, proceso aclamado en los años sesenta, provocaría la desaparición de las identidades subnacionales, como los grupos étnicos. [...] En la actualidad los expertos tienden a rechazar la idea de que la etnicidad “existe permanentemente”, que resurge de manera natural, por así decirlo, cuando se rompen los lazos que la refrenan. Una tendencia reciente en las discusiones teóricas subraya el hecho de que las etnicidades se “construyen”, “inventan” e “imaginan” en circunstancias particulares, por razones y con objetivos específicos (Stavenhagen, 2000: 36-37)

Lo importante para nosotros es buscar y entender las “circunstancias particulares”, así como las “razones y los objetivos específicos”. Por ello podemos afirmar que la *diversidad* es un falso problema, ya que toda sociedad es diversa y bastaría solamente una revisión rápida de la historia para demostrarlo —no hay pureza racial y mucho menos ideológica, ni siquiera en países que en algún momento de su historia iniciaron la homogeneización por la fuerza. La diversidad es común a todas las sociedades, no sólo modernas, sino de todos los tiempos.

Unido estrechamente al concepto de *diversidad* se encuentra el de *identidad*. Se alude a que la diversidad, como un cúmulo “extremo” de identidades, llevará a la ingobernabilidad y al caos dentro de las sociedades. Como se dijo anteriormente, lo social siempre ha sido diverso, entonces ¿cómo se pudo asumir en un momento dado una identidad nacional? ¿Existe realmente una identidad única cuando se crean los países? Por supuesto que no: existe uno o algunos rasgos identitarios que los une, pero no es que todas las personas tengan una “identidad única”, “idéntica”. El problema son nuestros constructos teóricos, los cuales se han venido creando a partir de visiones disciplinarias, las cuales sólo alcanzan a aportar resultados parciales e incompletos. Como lo menciona Stavenhagen: “La mayoría de los estados actuales son multiétnicos o multinacionales. La diversidad étnica no implica en sí que el conflicto sea inevitable. Sólo cuando la diversidad étnica se utiliza políticamente al servicio de intereses específicos asociados con el ejercicio del poder, se hace real el potencial de conflictos entre grupos étnicos” (Stavenhagen, 2000: 47).

En realidad, lo que perseguimos con esta investigación es demostrar la siguiente hipótesis: en las luchas de independencia de los países latinoamericanos no hubo una identidad única; tanto criollos como mestizos e indígenas lucharon en ambos bandos del

conflicto de separación a la monarquía española, y al terminar la insurrección, cada uno mantuvo sus rasgos identitarios anteriores. De esta hipótesis pretendemos criticar la idea esencialista de *nacionalidad*, al entenderla como una construcción histórica. Los cambios sociales surgirían de una idea análoga o paralela con respecto a una realidad que les atañe a todos o muchos de los individuos, aunque tengan rasgos identitarios distintos. Entonces, la búsqueda de una Identidad sería un falso problema. La Identidad, con mayúscula, no existe; entonces no se debe tener miedo a la diversidad cultural en principio. Lo que entraña la identidad es un problema de formación, no de búsqueda. La Identidad sería un univocismo falaz y engañoso, y la diversidad no significaría necesariamente dispersión y equívocidad.

El nacionalismo latinoamericano fue, como en gran parte de los países del mundo, una necesidad para protegerse de las invasiones extranjeras. Durante el siglo XIX fue claro que las oligarquías latinoamericanas consolidaron los Estados-Nación en un afán por mantener sus beneficios,²⁹ por lo cual, interpretaron la historia a su modo, retomando sucesos y personajes que validaran su particular visión de la realidad (Martínez, 2003a: 19 y ss.).³⁰

Los factores objetivos y subjetivos de la identidad

Stavenhagen propone que en la identidad entran en relación factores o elementos *objetivos* y *subjetivos*, de los cuales, los objetivos serían “atributos que son independientes de la voluntad del individuo, que lo adscriben a su grupo al nacer o mediante el proceso de socialización” —las inserciones previas de las que habla Bagú (infra. Identidad)—, entre los que se encuentran la lengua, la religión, el territorio, la organización social, la cultura y/o la raza; en cambio, los subjetivos “se refieren a los procesos psicológicos, afectivos, mentales y emocionales de individuo por los cuales personas específicas se identifican con una cultura o grupo étnico, mediante los cuales asumen una identidad étnica particular y guían sus acciones y comportamiento como miembros de dichos grupos” (Stavenhagen, 2000: 38 y ss.).³¹

No obstante lo anterior, “lo importante es que el elemento o elementos considerados tengan un significado para los miembros del grupo y sean reconocidos por el resto de la sociedad o por otros grupos como determinantes en la identificación de una etnia” (Stavenhagen, 2000: 45). A partir de lo anterior nos preguntaríamos ¿si lo fundamental en los factores objetivos es el acto de significación que realizan los individuos, no será que estamos ante factores subjetivos de significación? Lo que pensamos es que, si bien hay referentes de significación *tangibles*, como el territorio por ejemplo, el proceso de significación que realizan los grupos sociales sigue siendo mayormente subjetivo. La apropiación de los rasgos identitarios *tangibles* parte de los procesos de significación

²⁹ Tanto González Casanova sobre México como Cardoso y Faletto sobre Latinoamérica plantean el poder de las oligarquías en la conformación de los Estados-Nación (González, 1983; Cardoso, 1977).

³⁰ Desde la sociología (Bagú, 1975; Cueva, 1977), desde la filosofía (Roig, 1982); y desde los estudios culturales (Martín-Barbero, 1987).

³¹ Existen otras clasificaciones, como la de A. Barrera, quien menciona que en la configuración de la identidad se conjugan las dimensiones biográfica, genealógica, espacial o territorial y la étnica, pero en ésta resulta más difícil aun determinar los factores objetivos y subjetivos de la identidad (*apud*. Pérez, 1995: 216-217).

intangibles en principio. Así es como llegamos a un tipo de “psicoanálisis” de las formas de identificación social. La identidad no se presenta mas que en manifestaciones tangibles, que son los indicios simbólicos que tenemos a la mano para analizar los problemas identitarios:

Sólo cuando existen creencias, sentimientos y motivaciones subjetivas (es decir, mantenidos de modo individual) acerca del significado de los atributos objetivos, la identidad étnica se despierta e interviene en la acción colectiva. Estas creencias, sentimientos y motivaciones pueden ser difusos, poco firmes, o bien, pueden volverse valores arraigados, compartidos por la comunidad y estructurados en forma de propuestas sistemáticas, es decir, pueden considerarse “ideologías étnicas” (Stavenhagen, 2000: 87).

De hecho, “la decisión de un individuo de estructurar su identidad de una manera diferente es en cualquier caso un proceso que ocurre después de la infancia, es decir, después de que la identidad colectiva se ha impregnado en el ser humano racional en crecimiento” (Stavenhagen, 2000: 45) —como lo ha mencionado Bagú (*infra*. Identidad)—, por ello, la identidad parte de una tensión entre la identidad colectiva de la sociedad con la identidad específica del individuo, así es como entran en relación tanto factores “culturalistas”, “estructuralistas” y de “motivaciones e intereses específicos”, con lo cual habrá que estudiar las determinantes económicas, políticas y culturales de la sociedad y/o del individuo que pretendamos estudiar.

Con estas reflexiones sobre la identidad, formuladas hace tiempo, son con las que surgió la idea de realizar la presente investigación. Pensamos que con esto es suficiente en cuanto al análisis de los conceptos a utilizar, para evitar así ambigüedades y aclarar desde qué puntos de vista partimos. Ahora es necesario revisar las herramientas que utilizaremos para aplicarlas a nuestro caso de estudio.

Capítulo segundo: Herramientas de interpretación

Ahora nos queda presentar nuestras herramientas de interpretación, las cuales serán utilizadas dentro de la *tópica* ya propuesta en nuestro análisis de conceptos básicos, en donde utilizamos dos ejes de clasificación interrelacionados: las estructuras profundas y superficiales y las estructuras de larga duración y corta duración. Con ellas propondremos, a *grosso modo*, una interpretación del papel que jugaron algunos de los factores históricos que estudiaremos en el estudio de caso, los cuales fueron determinantes en la conformación de la identidad nacional en el siglo XIX.

Como inicio obligado, tendremos que exponer y justificar el uso de la hermenéutica en los estudios identitarios, los cuales se encontrarían en un marco disciplinario más grande, el de los estudios culturales, y este, a su vez, en las llamadas ciencias humanas o del espíritu, lo cual será problematizado por el estudio histórico de la hermenéutica y su relación con la epistemología. La revisión histórica nos parece indispensable, ya que la Hermenéutica no es una disciplina con postulados unívocos y homogéneos, sino más bien es el conjunto de varias corrientes epistemológicas y de varios métodos y modelos de interpretación. Así, es necesario precisar en qué corriente nos insertamos y justificar el por qué de esa decisión.

Partiendo de la definición que retomamos de Paul Ricoeur con respecto a la hermenéutica: “la teoría de las reglas que presiden una exégesis, es decir, la interpretación de un texto singular o de un conjunto de signos susceptible de ser considerado como un texto” (Ricoeur, 1970: 11), lo primero que hay que aclarar es que no toda interpretación es hermenéutica, es decir, si en el trabajo exegético existen reglas, habrá que hacer hincapié en que algunas interpretaciones no son pertinentes como herramientas de interpretación en ciertos casos específicos, y otras sí. Sin dejar de lado que la hermenéutica puede estudiar todas las interpretaciones, no se puede decir que todas las interpretaciones forman parte de un constructo hermenéutico específico. De este postulado desprendemos la diferencia entre 1) la hermenéutica como acto de interpretar, 2) un modelo de interpretación contingente entre otros y 3) la hermenéutica entendida como teoría epistemológica general.

Si un modelo hermenéutico no comprende toda interpretación, entonces, tendremos que distinguir desde qué presupuestos interpretativos partimos para armar y discriminar nuestro constructo hermenéutico. Esto quedará más claro cuando revisemos las problemáticas a las que se han enfrentado algunos teóricos que han abordado el problema del interpretar en epistemología a partir de finales del siglo XIX. Mencionamos lo anterior porque el problema interpretativo ha sido abordado desde la aparición de las primeras civilizaciones humanas conocidas, y ha acompañado a la humanidad en su devenir histórico.

Hermenéutica y epistemología

Fue con Dilthey que las reflexiones sobre el trabajo hermenéutico empezaron a ser concebidas a un nivel epistemológico. Para Heidegger, por ejemplo, la ciencia y la hermenéutica se encontraban disociadas rotundamente (Ferraris, 2002: 238-239), por lo que

nuestro trabajo no retoma sus postulados ciertamente; Heidegger profundiza en la reflexión de la hermenéutica como ontología, excluyendo su parte epistemológica. Nosotros nos abocaremos a los estudios que inician el estudio de la hermenéutica dentro de las ciencias del espíritu y su relación con los estudios de la cultura. Recordemos que es con Gustav Droysen (1808-1884) con quien se da claramente la separación entre ciencias históricas y ciencias naturales:

La diferencia principal del conocimiento histórico respecto a la investigación natural reside en que, en el primero, lo universal del conocimiento se realiza solamente en lo individual: los acontecimientos históricos singulares constituyen la historia universal, pero de modo muy distinto de cómo los experimentos justifican un saber sobre la naturaleza; éstos últimos, en realidad, son infinitamente repetibles y su cientificidad está estrechamente vinculada a su repetibilidad (Ferraris, 2002: 129-130).

De lo anterior se deriva que las ciencias naturales *explican* (*Erklären*) según leyes universales, mientras los acontecimientos históricos se tienen que *comprender* (*Verstehen*) en su singularidad, a través de métodos específicos. Droysen menciona claramente su postura, que puede ser una crítica válida a los que usan actualmente las teorías cognitivas en estudios sobre el ser humano en sociedad:

La investigación histórica no quiere explicar, o sea, no quiere derivar lo posterior de lo anterior, no quiere derivar necesariamente los fenómenos de las leyes, como simples efectos y desarrollos.

Si la necesidad lógica de lo que acontece después es la misma que en lo que ha acontecido antes, en vez de mundo moral tendremos una analogía eterna de la materia y del recambio orgánico.

Si la vida histórica fuese siempre solamente una nueva generación de lo eternamente idéntico, estaría sin libertad ni responsabilidad, sin contenido moral, sería sólo naturaleza orgánica.

La esencia de la interpretación es ver, en los acontecimientos transcurridos, las realidades con toda la riqueza de condicionamientos y circunstancias que promoverán la realización y la concreción de las mismas realidades (*apud*. Ferraris, 2002: 131)

En el párrafo anterior se encuentran ya todas las inquietudes epistemológicas que justifican el presente trabajo, y es donde la interpretación y el trabajo hermenéutico cobran mayor fuerza. Pero es con Wilhelm Dilthey (1833-1911) con quien se fundamenta aun más la división entre ciencias naturales y ciencias del espíritu, las *Geisteswissenschaften* que comprenden y las *Naturwissenschaften* que explican.³² Dicha distinción se basa en la diferencia existente entre los objetos de estudio de los dos tipos de saber (uno externo al hombre, y otro en el cual el ser humano forma parte) o en las modalidades cognitivas (el saber como la observación del mundo externo o como una *vivencia* en donde el acto de conocer no es distinto del objeto conocido), siendo la *vivencia* no sólo el mundo interior del ser humano, sino también las manifestaciones exteriores de éste, es decir, su sociedad, su cultura. Así, las ciencias del espíritu no se encuentran subordinadas solamente a un saber especulativo sino a uno histórico.

³² Cabe mencionar que Dilthey realizó trabajos "juveniles" sobre la filosofía de Schleiermacher, quien ya veía a la hermenéutica como la interpretación a partir de un *malentendido* inherente al texto, el cual se ve inalcanzable, es decir, el problema no sólo radica en explicar a otro un texto oscuro, sino en entender uno mismo cualquier texto (Ferraris, 2002: 108).

Pero según Gadamer, es con el conde Paul Yorck von Wartenburg (1835-1897) con quien se comienzan a superar las aporías del historicismo diltheyiano, determinadas por un positivismo oculto, en cuanto que Dilthey presupone un sujeto teóricamente puro, alejado de intereses, un sujeto privado de historia; y por un contradictorio antihistoricismo, al hacer hincapié en lo vívido y no en el hecho o texto, es decir, recae en un psiquismo que nunca alcanzó a abandonar. Yorck parte de la afirmación de que “cualquier realidad se trueca en fantasma si se examina como ‘cosa en sí’, si no es objeto de experiencia vivida”, por ello, el “filólogo puro concibe la historia como un gabinete de antigüedades” (Ferraris, 2002: 136). De estas ideas surge la diferenciación entre lo *óntico* y lo *histórico*. Lo óntico sería “simple presencia”, “objetivación muda” (sentido teórico-contemplativo); mientras lo histórico sería lo extraído del pasado como “objetividad no concluida”, como “proceso” (sentido práctico-hermenéutico). No obstante el romanticismo de Yorck, propone una salida al historicismo, sin caer en un positivismo u objetivismo, y replantea el punto de vista especulativo.

Más adelante, para Eduard Spranger (1882-1963) —discípulo de Dilthey—, las ciencias del espíritu tendrían “una tarea en alguna medida más originaria que las ciencias de la naturaleza, o sea, la ubicación del hombre no es en el cosmos sensible, sino más bien, en el inteligible, poniendo fin a formas y estructuras constitutivas de la humanidad históricas” (Ferraris, 2002: 240). Esta precisión nos parece importante, ya que es contraria a la asimilación positivista de una división tajante entre las ciencias naturales y las del espíritu. Además, remarca una distinción en cuanto al problema hermenéutico, en donde no se trata de estudiar lo sensible sino lo inteligible, es decir no la percepción sensorial sino la comprensión de lo sensible. Aquí es donde nosotros también observamos un alejamiento entre la hermenéutica y las ciencias cognitivas, ya que, si bien las ciencias cognitivas necesitan de la intelección —y por ende, de la hermenéutica—, la hermenéutica no fundamenta sus postulados a raíz del estudio de lo sensible sino de lo interpretable de la relación entre el ser humano y el mundo.

Otro filósofo que reflexiona sobre el problema hermenéutico es Ernst Cassirer (1874-1945), el cual justifica a las *Kulturwissenschaften* dentro de un ámbito lingüístico-simbólico y en su función trascendental respecto al conocimiento, es decir, reconstruir los modos a través de los cuales se comprende el mundo, incluyendo el mito, la religión y el arte; pero cada una de estas formas simbólicas, según Cassirer, “designa un determinado modo de concebir espiritualmente, en el cual y mediante el cual se constituye, al mismo tiempo, un aspecto específico de lo real” (*apud.* Ferraris, 2002: 244). Es así como la filosofía y las ciencias de la cultura deben investigar “la estructura lógica de las formas simbólicas y liberarse de cualquier estatuto gregario respecto a las ciencias de la naturaleza, ya que semejante subordinación sólo se puede justificar con base en una primacía de la sustancia sobre la función” (Ferraris, 2002: 244).

De lo anterior nos queda claro que Cassirer busca más la función que la sustancia de los fenómenos, concibiendo a las ciencias de la cultura como el estudio de la práctica simbolizante; sin embargo, es autorrefutable que se hable de ciencia si todos los modos de comprender son válidos. Como ya lo habíamos expuesto con nuestro concepto de signo, lo simbólico de Cassirer es demasiado amplio como para poder hacer ciencia, es decir, no podríamos determinar, de entre todos los modos simbólicos de comprender, cual es el que

se ajusta a una realidad, ya que, de antemano, es necesario validar empíricamente (*infra*. Signo y símbolo). Al asumir el símbolo como piedra de toque general, se pone en un mismo nivel de validez lo religioso, lo artístico y lo mítico con lo científico, o como parte de éste último. Si cada modo de “concebir espiritualmente” constituye un aspecto específico de lo real, cómo determinar entonces si uno de estos modos de concebir es más pertinente al fenómeno.

Nos parece correcto, siguiendo a Mauricio Beuchot, entender la teoría simbolista de Cassirer como equivocista, es decir, que recae en un relativismo extremo, por ello es que también la crítica de Ricoeur es pertinente en cuanto a que su noción de símbolo es demasiado amplia (Ricoeur, 1970: 12 y ss.). También el símbolo, según Cassirer, determinaría un escepticismo radical ante el conocimiento objetivo de la realidad perceptual (Sokal, 1996: 65 y ss.), con lo cual no estamos del todo de acuerdo, ya que el mismo símbolo conlleva algo de realidad histórico-social.

Con respecto a la tradición fenomenológica, seguidora de Edmund Husserl, nos interesa de antemano abordar el trabajo de Alfred Schütz (1899-1959), ya que se aplica a la sociología. La visión fenomenológica de la sociología de Schütz entiende a los sujetos de la acción social no como simples objetos, sino como verdaderos sujetos que interactúan, teniendo una preinterpretación del mundo. Por lo anterior, Schütz afirma que “el fin crítico de las ciencias sociales y, por lo tanto, también de la sociología incluyente, es la explicación y la explicitación máximas de aquello que comúnmente se piensa en relación con la vida social de quien vive en ella” (*apud*. Ferraris, 2002: 243).

La importancia de la perspectiva fenomenológica de Schütz radica principalmente en que, gracias a la interacción cotidiana de los sujetos sociales, los seres humanos actuamos y nos condicionamos en conjunto, entonces, el investigador debe tener en cuenta las interpretaciones que tienen el o los sujetos a estudiar. Así, la sociología se entiende no sólo como el estudio y explicación de los fenómenos sociales, sino también la comprensión de sus relaciones y de su praxis que conforma su visión de la realidad cotidiana. De esta aseveración se saca en cuenta el papel indiscutible que tiene la hermenéutica en las ciencias sociales y en las humanidades.

La hermenéutica mediadora de Paul Ricoeur

La filosofía de Paul Ricoeur constituye “un gran intento de mediación entre las exigencias epistemológicas de la fenomenología, de las ciencias humanas con base estructural y de algunos resultados de las filosofías analíticas, por una parte, y la hermenéutica en sus fronteras ontológicas y existencialistas, por la otra”. Es en este intento donde Ricoeur ofrece una epistemología del símbolo —la cual ya fue someramente expuesta en nuestros conceptos básicos—, que estudia las expresiones multívocas “en las cuales el hombre condensa los momentos significativos de su propia existencia y de la tradición”, de donde propone el trabajo hermenéutico para decodificar la expresión polisémica, a través de una “confrontación entre filosofía, fenomenología de las religiones y ciencias humanas” (Ferraris, 2002: 246). En cuanto al problema de la división entre comprensión y explicación de las ciencias sociales y las ciencias naturales, Ricoeur ve una complementariedad entre epistemología y hermenéutica por la vía existencialista:

El ser en el mundo del hombre es una experiencia de perfección, pero, para que ésta se plasme en su propia densidad de efecto, es necesario que se sustancie en las formas culturales de la tradición, en una enciclopedia y en una epistemología. Aquí Ricoeur hace interactuar la analítica del *Dasein* de Heidegger con la tradición de Dilthey y de Husserl: de Dilthey extrae la concepción del espíritu objetivo como tema cultural e institucional de las expresiones de la vida; del último Husserl hereda el tema de una fenomenología del mundo de la vida que no excluya la epistemología, sino reconozca en ella una fase esencial de la autocomprensión del sujeto. Sin embargo, a diferencia de que en Dilthey (y, en cierta medida, que en el mismo Husserl de la *Idee*), Ricoeur subordina el momento epistemológico al existencial: las ciencias valen menos como explicación de la vida (operación en última instancia imposible por la impracticabilidad de una reflexión absoluta) que como vestigio y testimonio de la perfección de todo lo que vive (Ferraris, 2002: 250)

Si bien estamos de acuerdo con la relación que realiza Ricoeur de las tres vertientes, no estamos de acuerdo en subordinar el enfoque epistemológico al existencial, más bien, nos interesa más el enfoque diltheyiano en este momento, junto con la exposición que realiza Schütz del enfoque fenomenológico para las ciencias sociales. Si bien estamos muy de acuerdo con el hecho de la “impracticabilidad de una reflexión absoluta”, eso no desvirtúa el intento del comprender y el explicar, por el mismo detalle de que no somos perfectos, ni nuestro mundo tampoco. En realidad, dudamos de una visión restauradora de la perfección a partir o a través del vestigio o el testimonio.

En cambio, estamos de acuerdo con Ricoeur en la inexistencia de una oposición metodológica extrema entre explicación y comprensión, como ya lo hemos determinado en otro trabajo:³³ “En sentido estricto, sólo la explicación es metódica. La comprensión es el momento no metódico que precede, acompaña y circunda la explicación. En este sentido, la comprensión incluye la explicación. De nuevo, la explicación desarrolla analíticamente la comprensión” (Ferraris, 2002: 251). Es cierto, existe una comprensión —entendida como *prejuicio*, pero también como *abducción*—³⁴ anterior a la explicación, la cual no se aleja en ningún momento del proceso de explicar.

³³ Nuestro estudio acerca de la división entre método galileano y método indicial, propuesta de Carlo Ginzburg, llegó a la conclusión de que el método galileano se encontraba “montado” en el método indicial, que en realidad eran complementarios (Martínez, 2003b).

³⁴ Si retomamos la noción de *prejuicio* gadameriana y la de *abducción* peirceana, en donde ambas se encuentran en un momento anterior a la explicación metódica, alejadas —al menos en principio— de una verificación positiva, tenemos, entonces, que ambas nociones funcionan como reflexiones indiciales anteriores —e incluso, acompañantes— del método explicativo. Por otro lado, nos interesa mencionar de paso la idea de ciencia que tiene el pragmatismo de Peirce —en palabras de Habermas—, con la cual comulgamos en buena medida (Martínez, 2003a: 42-51; 2003b):

Peirce obtiene lo que el positivismo no supo concluir jamás, es decir, que el examen de la ciencia debe ser, ante todo, reflexivo, en lugar de partir de una hipostación dogmática de la metodología científica. “Tanto en el viejo como en el moderno positivismo, Peirce distingue la idea de que la metodología debe aclarar no la construcción lógica de las teorías científicas, sino la lógica de los procedimientos con cuya ayuda *obtenemos* teorías científicas. Llamamos científicas a las informaciones solamente cuando su validez puede haber obtenido no un consenso definitivo sino, con la perspectiva del acuerdo resolutorio, un consenso sin restricciones y estable. El resultado auténtico de la ciencia moderna no consiste, primeramente, en formular aseveraciones verdaderas y, por lo tanto correctas y válidas, sobre lo que llamamos realidad; antes bien, la

Este nexo epistemología-hermenéutica puede entenderse, siguiendo el marco conceptual gadameriano, como el nudo hermenéutica-retórica en el sentido de que “el tránsito del comprender a través de la enciclopedia tiene, en Ricoeur, el valor de una reconciliación con la tradición (la cual en el mundo moderno es, ante todo, y por lo demás, una tradición científica) y con orientación práctica” (Ferraris, 2002: 250) Entonces, es indispensable el uso de la retórica para que la ciencia resulte culturalmente eficaz.

Ricoeur intenta introducir explícitamente las problemáticas de la crítica y de la verificación en el marco de la comprensión hermenéutica, por lo que hace converger explicación y comprensión en su teoría del texto.³⁵

[No hay] análisis estructural [...] sin inteligencia hermenéutica de la transferencia de sentido (sin metáfora, sin *traslación*), sin esta donación indirecta de sentido que instituye el campo semántico, a partir del cual pueden ser identificadas las homologías estructurales [...] Pero inversamente, no hay tampoco inteligencia hermenéutica sin remitirse a una economía, a un orden, en el cual la simbólica tenga significado [...] Se deriva de allí que la comprensión de las estructuras no es exterior a una comprensión que tenga como tarea *pensar* a partir de símbolos” (apud. Ferraris, 2002: 250)

La última frase es de gran importancia para nuestro marco teórico, ya que plantea que al intentar comprender las estructuras se debe tener en cuenta su carácter simbólico, sólo así, se entienden sus homologías, pero también estos constructos son necesarios para que los símbolos sean significativos.

La hermenéutica mediadora de Kart Otto Apel

Además de Ricoeur, Kart Otto Apel también ha emprendido la tarea de mediar entre la hermenéutica y la epistemología, vía la atenuación de las implicaciones más anti-epistemológicas de la ontología heideggeriana. Su proyecto de integración de la hermenéutica y la científica se hace posible por medio de la crítica de la ideología “con base en la cual la exigencia epistemológica se retraslada en términos antropológicos y culmina con un proceso de emancipación”. Aquí el *comprender* llega a una discusión crítico-utópica sobre el sentido del dialogo social, el cual deberá ser recíproco y no distorsionado. Es entonces cuando la crítica de la ideología se consuma dentro de un horizonte “histórico-mundano” y conlleva un valor dialéctico:

Quien argumenta, ya presupone siempre dos cosas al mismo tiempo: en primer lugar, una *comunidad real de comunicación* de la cual él mismo ha llegado a ser miembro a través de un proceso de socialización y, en segundo lugar, una *comunidad ideal de comunicación* que está en capacidad, por principio, de comprender adecuadamente el sentido de sus argumentos y de juzgar definitivamente su verdad. El elemento particular y dialéctico de esta situación está, sin embargo, en lo que presupone: la comunidad ideal *en* la real, esto es, como posibilidad real de

ciencia se distingue de las categorías tradicionales del saber gracias a un método para alcanzar tal consenso, libre y durable, sobre nuestras concepciones (apud. Ferraris, 2002: 125)

³⁵ Nosotros ya hemos aplicado dicha convergencia en el análisis de un relato largo y ambiguo, como lo es la saga de Carlos Castaneda: *Las enseñanzas de don Juan*, siguiendo a Ricoeur y proponiendo un modelo interpretativo a partir del análisis actancial (Martínez, 2002a; 2002b).

la sociedad real, aunque sepa que (en la mayor parte de los casos) la comunidad real, comprendida ahí la suya, está muy lejana de parecerse a la comunidad ideal de comunicación (apud. Ferraris, 2002: 256)

La diferencia entre estas comunidades marca el trabajo utópico a resolver con la hermenéutica, llevando a una progresiva perfección de la comunidad real en relación con la comunidad ideal; dicho progreso utópico persigue una transparencia social de comunicación, lo cual será el horizonte y el fin de la investigación. Para Apel las ciencias humanas objetivantes (como la sociología o el psicoanálisis) muestran la decadencia de los presupuestos humanistas en las sociedades capitalistas avanzadas, ya que los seres humanos ahora pueden ser estudiados como objetos dignos de explicación. Pero, gracias a que el mismo psicoanálisis nos hace tomar conciencia de esta decadencia, es como podemos notar nuestra condición alienada y, así, permitir una emancipación.³⁶ Por ello, las ciencias humanas objetivantes devienen ciencias humanas críticas, las cuales contribuyen al perfeccionamiento de la comunidad de comunicación, construyendo relaciones comunicativas no distorsionadas.

A nuestro parecer, la propuesta de Apel nos parece enriquecedora al asumir la necesidad de una crítica a las relaciones comunicativas, así como la previa existencia de una comunidad ideal de comunicación; un progreso hacia comunidades de comunicación no alienadas nos parece acertado, lo cual justificaría una necesaria emancipación. Esto conduce necesariamente a la superación de la crítica más común que se le hace a la hermenéutica, en cuanto una proposición de la lectura de la realidad como texto; en pos de un ideal es como se puede transformar la realidad.

No obstante, nosotros le haríamos la misma crítica que realiza Ricoeur a Freud, en cuanto a que los instrumentos de análisis fungen como detectores del síntoma y como cura, al mismo tiempo: si las ciencias humanas objetivantes ayudan a darse cuenta de una decadencia (síntoma), entonces cuáles son los instrumentos para superar esa decadencia (cura). ¿Las ciencias humanas objetivantes aportarían el ideal con el que se debe superar dicha decadencia?, ¿no existiría el peligro de que una sociología o un psicoanálisis propusieran indiscriminadamente una forma de interpretar la realidad? En realidad, lo que vemos con Apel es una fundamentación abstracta y todavía no resuelta de utopía, la cual puede llevar a una visión funcionalista de las relaciones comunicativas. Vemos la necesidad de una discusión de índole ético-axiológica, la cual no puede venir exclusivamente de "ciencias objetivantes", sino de una filosofía, o mejor dicho, de una diafilosofía, y no sólo de una ética comunicativa.³⁷ Apel nos demuestra claramente el problema comunicativo, pero no aporta aún las bases para dicha emancipación, quedando todavía por hacer esta diafilosofía, que en su postulación ya conlleva la necesidad de una discusión ética entre las distintas comunidades reales de comunicación.

³⁶ Sobre el concepto de *alienación* podemos afirmar someramente que es la parte crítico-hermenéutica de la propuesta de Marx, ya que postula una *falsa conciencia* surgida de mecanismos distorsionantes en las relaciones sociales (*infra*. Enfoques metodológicos; Pérez, 1995: 58-59, 230 y ss.).

³⁷ Ya Mauricio Beuchot propone una diafilosofía, en lugar de la noción de metafilosofía, viendo que el problema fundamental radica en buscar un diálogo entre las corrientes filosóficas más que construir una metafilosofía, la cual conllevará al univocismo filosófico (Arriarán, 1999a: 204 y ss.).

Además, nosotros no vemos como problema fundamental que la ciencia vea al hombre como objeto, sino que más bien, los hombres son usados como objetos en la realidad social; de aquí se desprende el verdadero problema al cual se debe abocar la crítica y la emancipación, ya que estos problemas se encuentran más allá de los constructos teóricos. Las relaciones comunicativas distorsionadas pueden venir de intereses económicos o políticos que impiden que se lleve a cabo el ideal de comunidad comunicativa. En realidad, la propuesta de Apel es una parte importante pero fragmentaria del problema emancipatorio fundamental.³⁸

La hermenéutica analógica como teoría crítico-epistemológica en ciencias sociales y humanidades

Después de revisar algunos de los trabajos más importantes sobre el problema hermenéutico, ahora revisaremos algunos postulados del modelo interpretativo propuesto por el filósofo mexicano Mauricio Beuchot, especialmente sus conceptos de univocismo y equivocismo, los cuales retomaremos como eje de interpretación. Desde la misma introducción a su *Tratado de hermenéutica analógica*, Beuchot afirma:

Una hermenéutica analógica intenta abrir el campo de validez de interpretaciones cerrado por el univocismo, pero también cerrar y poner límites al campo de validez de interpretaciones abierto desmesuradamente por el equivocismo, de modo que pueda haber no una única interpretación válida, sino un pequeño grupo de interpretaciones válidas, según jerarquía, que puedan ser medidas y controladas con arreglo al texto o al autor.

A un tiempo de pretensión univocista como fue el del cientificismo ha sucedido un tiempo de tendencia fuerte hacia la equivocidad y la dispersión del sentido. Creemos que puede darse un tipo de interpretación que sea preponderantemente abierto y, sin embargo, aspire a lograr cierta unidad. De esta manera no se exigirá una única interpretación como válida, ni tampoco se dejará abierto hasta el infinito el ámbito de las interpretaciones a la vez posibles y válidas (Beuchot, 2000: 11).

Entonces, Beuchot propone, a partir de una revisión histórico-filosófica, que la interpretación textual se ha movido entre dos grandes vertientes: el univocismo y el equivocismo, en donde la primera estaría formada por todas las tradiciones del pensamiento que tienden a una visión positivista, o sea, que buscan y tratan de afirmar que sólo hay una interpretación válida, en cambio, la segunda estaría formada por las corrientes en donde todas las interpretaciones son válidas, cayendo en un relativismo extremo (Beuchot, 2000: 39).

Nos parece importante subrayar que la propuesta de Beuchot, además de ser teórico-textual, es también histórico-filosófica, es decir, sus argumentos parten de un estudio de las corrientes filosóficas, de donde surge el problema de la validez de interpretaciones. Así es como nosotros vamos a utilizar la hermenéutica analógica: como un instrumento para revisar, históricamente, cómo cambia la validez de una interpretación, una *hermenéutica utens*, es decir, práctico-metodológica (Beuchot, 2000: 19 y ss.).

³⁸ Para revisar interesantes críticas desde América Latina a los postulados de Apel, se recomiendan ampliamente las ponencias que aparecen en el libro *Hermenéutica, educación y ética discursiva* (Arriarán, 1995).

Si bien, en algún momento de la historia de la ciencia, se pensó en que se podía estudiar a los seres humanos y a sus sociedades al igual que la física y la biología lo hacía con sus objetos de estudio, llegó un momento en que se estimó imposible entender al hombre nomológicamente, ya que su propia conciencia de sí lo hace inasible. Al igual que este problema de índole epistemológico (el cual retomamos al enunciar nuestros conceptos básicos; *infra*. Modelo y estructura; Cultura), nosotros vemos un problema semejante con el de asumir una identidad, ya que, como lo hemos postulado más arriba, la cultura y la identidad no son monolíticas y eternas sino que forman parte de un proceso social en donde se puede tener una visión unívoca de la identidad social, pero que puede cambiar con el paso del tiempo a una más equívoca y, por ende, más problemática.³⁹

El método hermenéutico: el problema de interpretar

Ahora veremos brevemente que, para Beuchot, la hermenéutica es ciencia y arte, “pero justamente el aspecto de arte que tiene surge y vive del aspecto de ciencia que también posee; por ello es principalmente ciencia y secundariamente arte. Porque de su estatuto epistemológico de ciencia se deriva el que pueda fungir como arte” (Beuchot, 2000: 22) El que existan interpretaciones más válidas que otras implica necesariamente una aproximación al objeto de estudio. También nos habla de distintas clases de hermenéutica:

De una hermenéutica sincrónica y otra diacrónica, según se dé predominio a la búsqueda de sistematicidad o de la historicidad en un texto; asimismo, de hermenéutica sintagmática y de hermenéutica paradigmática, según se insista en la linealidad horizontal y la contigüidad o en la linealidad vertical de asociaciones, es decir una lectura en superficie y una lectura en profundidad (Beuchot, 2000: 22-23).

Por supuesto, nosotros buscamos fundamentar nuestra investigación tanto en una sistematicidad como en una historicidad, y he aquí donde se encuentra la justificación por la cual dividimos nuestro esquema del trabajo en dos partes iniciales: una que busca sistematicidad (marco teórico) y otra que busca historicidad (estudio de caso), para, al último, aplicarse y enriquecerse mutuamente. En cuanto a la segunda dicotomía, nos parece que en nuestro siguiente capítulo intentaremos trabajar ambas “linealidades” que entendemos como complementarias.

En cuanto al método de interpretar, Beuchot lo divide en tres partes. En primer lugar se encuentra la *sintaxis*: “En ese primer paso se va al significado textual o intratextual e incluso al intertextual. La razón es que el significado sintáctico es el que se presupone en primer lugar; sin él no puede haber (como aspectos del análisis) semántica ni pragmática”. Después viene la *semántica*: “Aquí se va al significado del texto mismo, pero no ya como sentido sino como referencia, es decir con su relación con los objetos, y por ello es donde se descubre cuál es el mundo del texto, esto es, se ve cuál es su referente, real o imaginario”. Finalmente, aparece la *pragmática*: “(lo más propiamente hermenéutico), en la

³⁹ Con respecto a la noción de identidad étnica, cabe recordar lo que apunta Stavenhagen: “al contrario de lo que muchos perciben, los atributos étnicos objetivos y la identidad colectiva de un grupo étnico no son características permanentes e inmutables” (Stavenhagen, 2000: 87).

que se toma en cuenta la intencionalidad del hablante, escritor o autor del texto y se lo acaba de insertar en su contexto histórico-cultural” (Beuchot, 2000: 24).

Aquí también debemos hacer notar que la división del presente trabajo está hecha en relación con esta metodología: la parte teórica funge en realidad como los intentos de encontrar una sintaxis en la manera en que los seres humanos conciben su realidad y se conciben a sí mismos, la parte histórica resulta ser un referente para una posible sintaxis teórica, pero es en la tercera parte donde se aplicará la verdadera hermenéutica, reconstruyendo la intencionalidad de los “autores de la historia”, es decir, los actores sociales. Por supuesto, habrá que realizar algunas precisiones sobre lo que debemos entender como autor y como texto, que es lo que realizaremos a continuación.

La historia como texto

Si bien es preciso establecer que la realidad no es un texto,⁴⁰ la historia sí se podría estudiar así porque es una sucesión de hechos percibidos y concientizados, sólo que es un texto con sus propias especificidades. Ya los medievales concebían la realidad como un texto, cuyo autor había sido dios (Beuchot, 2000: 17). De acuerdo a nuestra concepción de cultura, nosotros pensamos que las relaciones histórico-sociales son realizadas entre hombres, las cuales son las que nos interesa estudiar. Aquí caemos nuevamente en el problema de si los hombres forjan su realidad, o la realidad los forja a ellos, problema que hemos resuelto asumiendo que son ambos factores —los seres humanos y su circunstancia— los que determinan su realidad (*infra*. Cultura). Así, podemos afirmar que son los hombres los autores de la realidad, pero dichos autores —como cualquier otro autor— se encuentra determinado por su circunstancia histórica específica. Entonces, lo que podemos determinar es que la historia no está hecha por un solo autor, sino por varios, con lo cual, nuestra teoría textual queda corta: habrá que analizar e interpretar a múltiples autores. Ahí radica una diferencia esencial entre el texto y la historia, pero no por ello desecharíamos la teoría textual para el estudio de la historia, sino más bien hay que retomarla y rehacerla para utilizarla en nuestro objeto de estudio tan complejo. En realidad, observamos que no es una diferencia de objeto de estudio, sino de un grado más de complejidad. Al fin y al cabo se termina por estudiar a los hombres y sus manifestaciones.

Entonces en nuestro texto confluyen muchos textos y muchas intenciones de los distintos autores y lectores. Incluso, en la hermenéutica textual, Beuchot afirma que existe “un conflicto de intencionalidades, de deseos, de voluntades, entre lo que se quiere decir y lo que se quiere leer, además de conflicto de ideas o conceptos (ambigüedad)” (Beuchot, 2000: 17 y ss.). Aquí nos introducimos en uno de los problemas esenciales de la hermenéutica contemporánea, pero no lo abordaremos aquí, dejando al lector la revisión de la obra de Beuchot sobre el particular, de donde sacamos la cita anterior.⁴¹

⁴⁰ Lo anterior lo menciono por las críticas que hace a las corrientes “posmodernas” Sokal, sea lo que sea a lo que se refiera (Sokal, 1999: 201); Beuchot prefiere utilizar el concepto de “tardomodernidad” (Attili), la cual tampoco nos convence del todo. También cabe mencionar que hablamos de la historia como objeto de estudio y no en su alusión al trabajo histórico.

⁴¹ Nosotros ya aportamos nuestro punto de vista en trabajos anteriores (Martínez, 2002a; 2002b)

La intencionalidad de los actores sociales como aplicación hermenéutica

Con lo anterior nos queda claro que nuestro trabajo será develar intencionalidades a partir del estudio de las circunstancias específicas de los actores sociales.⁴² Para abordar el tema, retomaremos la teoría lingüístico-comunicacional presentada por el francés Patrick Charaudeau en el seminario “Análisis del discurso. Entre la lengua y la comunicación”, impartido en junio de 2002 en la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, donde propuso un modelo de análisis del discurso dividiendo tanto al emisor como al receptor comunicativo en dos entidades que en la práctica son indisociables, pero que para el análisis es indispensable separarlas: el emisor se divide en un yo enunciativo y en un yo comunicante, mientras el receptor se divide en un tú destinatario y un tú interpretante. Tanto el yo enunciativo como el tú destinatario se encuentran en un ámbito discursivo (identidad discursiva), mientras el yo comunicante y el tú interpretante se encuentran en un ámbito social en donde el mensaje y su interpretación dependen de la situación de comunicación en que se encuentran (identidad social). Existen siete situaciones de comunicación distintas, las cuales tienen una relación particular entre el yo y el tú: prescripción, incitación, información, instrucción, solicitud, demostración y ficcionalización, las cuales se pueden diferenciar en cuanto a la intención del yo, la posición comunicativa del yo ante el tú, y la posición del tú ante el yo.⁴³

Como lo hemos mencionado anteriormente: la distancia “objetiva” entre símbolo y signo es que en el símbolo existe una intención de que sea equívoco, esa es su razón de ser:

Es una estructura intencional que no consiste en la relación del sentido con la cosa, sino en una arquitectura del sentido, en una relación de sentido a sentido, del sentido segundo con el primero, sea o no una relación de analogía, sea que el sentido primero disimule o revele al segundo. Es esta textura lo que hace posible la interpretación, aunque sólo el movimiento efectivo de la interpretación la ponga de manifiesto (Ricoeur, 1970: 20).

Así, la intención juega un papel fundamental, la intencionalidad nos afirma que el símbolo sólo puede entenderse en una praxis, es decir, en un contexto específico y en una situación precisa de comunicación. “Hay símbolo cuando el lenguaje produce signos de grado compuesto donde el sentido, no conforme con designar una cosa, designa otro sentido que no podría alcanzarse sino en y a través de su enfoque o intención” (Ricoeur, 1970: 18) Es un problema de enfoque, perspectiva e intencionalidad del que enuncia, es decir, siempre dentro de una praxis comunicacional. La justificación para retomar esta teoría comunicacional en un marco teórico hermenéutico la da Paul Ricoeur al momento de criticar a la lingüística estructural a partir de Ferdinand de Saussure —debido principalmente a su vinculación con la *lengua* más que con el *habla*—, proponiendo

⁴² Recordemos que Husserl ya definía la intencionalidad como “la expresión, que desde el punto de vista terminológico se remonta a la escolástica, usada para indicar el carácter fundamental del ser en cuanto conciencia, en cuanto a aparición de algo. En el irreflexivo tener conciencia de algún objeto, estamos dirigidos hacia él, nuestra *“intentio”* va hacia él” (*apud*. Ferraris, 2002: 177), en donde se reafirma la relación entre sujetos y objetos.

⁴³ Para una visión latinoamericanista del problema, recomendamos revisar el trabajo de José Luis Gómez-Martínez sobre “El discurso antrópico y su hermenéutica” (Gómez-Martínez, 1999).

retomar los problemas del *sujeto* y de la *intersubjetividad*, definiendo al diálogo de la siguiente manera:

El diálogo presupone que el que habla, en la medida en que tiene una intención de decir algo, pretende que su interlocutor tenga, a su vez, la intención de reconocerle como aquel que le dirige la palabra. Esta intención de una intención de reconocimiento constituye la intimidad del diálogo y motiva que lo que dice alguien se convierta en una pregunta dirigida a otro que reclama una respuesta. [...] Para hablar realmente a otro, la palabra ha de ser la intención de un sujeto. La intención subjetiva y la intersubjetiva son, por tanto, cooriginarias (Ricoeur, 1999: 45).

Ya siguiendo a Benveniste, Ricoeur remarca una diferenciación esencial entre lengua y discurso, en donde aparece su visión práctico-hermenéutica, es decir, la parte de aplicación de la hermenéutica: “la lengua como sistema es intemporal, pues su existencia es meramente virtual. Sólo el discurso, como acto transitorio, evanescente, existe actualmente” (Ricoeur, 1999: 48). Además, Ricoeur propone también tres tipos de mediaciones que existen en el lenguaje:

Para quienes hablamos, el lenguaje no es un objeto, sino una mediación. En un triple sentido: en primer lugar, se trata de una mediación entre el hombre y el mundo; dicho de otro modo, es aquello a través de o mediante lo que expresamos la realidad, aquello que nos permite representárnosla, en una palabra, aquello mediante lo que tenemos un mundo. El lenguaje es, asimismo, una mediación entre el hombre y otro. En la medida en que nos referimos conjuntamente a las mismas cosas, nos constituimos como una comunidad lingüística, como un «nosotros». El diálogo, como hemos dicho, en tanto que juego de preguntas y de respuestas, la última mediación entre una persona y otra. Finalmente, el lenguaje es una mediación de uno consigo mismo. A través del universo de los signos, de los textos o de las obras culturales podemos comprendernos a nosotros mismos. De estos tres modos, el lenguaje no es un objeto, sino una mediación. Hablar es el acto mediante el que el lenguaje se desborda como signo para acceder al mundo, a otro o a uno mismo (Ricoeur, 1999: 47).

Aquí vemos la importancia de los signos y de los símbolos dentro de la mediación comunicativa, que más que ser objeto, es una mediación, a semejanza de lo que es la cultura (*infra*. Cultura); por ello, nuestra tarea es contextualizar los datos históricos que tenemos, para así recodificarlos interpretativamente en una teoría explicativa. La mediación entre el hombre y su otro también nos remite a una comunidad lingüística, en donde encontramos paralelo con los trabajos de Kart Otto Apel en relación con las comunidades *reales e ideales* de comunicación (*infra*. Kart Otto Apel). Incluso, relacionando definitivamente la cultura con el acto de comunicar, Helena Beristáin define a la cultura como “conjunto organizado de sistemas de comunicación (sistemas de signos) de gran complejidad estructural debido a que concierne a lo social” (Beristáin, 1985: 127-128), entonces, la hermenéutica es la herramienta indispensable para estudiar la cultura y la comunicación: “la hermenéutica es precisamente la disciplina o saber de la interpretación, de la comunicación y la mediación entre los hombres”, en palabras del propio Mauricio Beuchot (Arriarán, 1999b: 101).

Asimismo, Ricoeur define el acto del hablar como “*la intención de decir algo sobre algo a alguien*” (Ricoeur, 1999: 47). Aquí, el acto de hablar, de comunicar, alcanza un nivel

práctico de aplicación de la hermenéutica. El mismo Beuchot afirma que: “La aplicación misma puede entenderse como traducir o trasladar a uno mismo lo que pudo ser la intención del autor. [...] Con la aplicación pragmática se llega a esa objetividad del texto que es la intención del autor” (Beuchot, 2000: 25). Así es como vemos que la hermenéutica es el método idóneo para buscar la intencionalidad profunda de los actores sociales, y más aun en algo tan subjetivo como su identidad.

El univocismo hegemónico en las situaciones de comunicación

Según la propuesta de Patrick Charaudeau, las situaciones comunicativas en las cuales puede estar inserto un individuo, se clasifican en siete situaciones distintas —como ya lo habíamos apuntado arriba—, de acuerdo a la intencionalidad del yo emisor y su legitimación social, de lo cual, obtenemos el siguiente cuadro:

Situac. de com.	Intención del yo	Posición del yo	Posición del tú	Discurso
Prescripción	Quiere mandar hacer	Legitimado por autoridad	Debe hacer	Legislativo
Incitación	Quiere mandar hacer	Legitimado por saber	Debe creer	Public/Polít
Información	Quiere hacer saber	Legitimado por saber	Debe saber	Period/Pedag
Instrucción	Quiere hacer saber hacer	Legitimado por saber	Debe saber hacer	Manuales
Solicitud	Quiere saber	Legitimado por ignorancia	Debe responder	Preguntas
Demostración	Quiere establecer verdad	Legitimado por saber	Debe evaluar	Científico
Ficcionalización	Quiere proponer	Legitimado por inquietud	Interpretar	Artístico

Así es como vemos claramente que la intención del yo emisor puede ser reforzada por su posición social, es decir, el discurso puede venir reforzado comunicacionalmente por la identidad social del comunicante ya que la lectura que hace el interpretante está determinada por la de la situación de comunicación en que se encuentran (la identidad social de ambos). Entonces, a partir de este cuadro, trataremos de observar cuales son las situaciones comunicativas que se dan en nuestro estudio de caso, así como cuáles son las “identidades” —discursivas y sociales— de los individuos que estudiaremos, ya que nuestro objetivo es determinar bajo qué postulados de identidad social se construyó la identidad nacionalista boliviana, esperando encontrar el *discurso coercionante* que utilizaron las élites altoperuanas en la conformación de una idea de nación.⁴⁴

Para encontrar este *discurso coercionante* (hegemónico) utilizaremos las categorías de *capital simbólico* de Pierre Bourdieu, y *hegemonía* de Antonio Gramsci, de las cuales, unidas al eje interpretativo *univocismo / equivocismo*, partirá nuestro concepto de *univocismo hegemónico*. Como ya mencionamos, el eje *univocismo / equivocismo*, es un eje horizontal de donde se escoge una interpretación como válida dentro del equivocismo patente dentro de los discursos, y el eje interpretativo *hegemonía / subalternidad* sería un eje vertical que determina las relaciones sociales y sus situaciones comunicativas dentro de un marco de luchas de poder y control social de diversa índole.

⁴⁴ Para nosotros, existen dos tipos de discursos hegemónicos, los *coercitivos* y los *coercionantes*, como lo apuntamos ya en una publicación anterior: los primeros serían aquellos que en el contenido discursivo descalifican y deslegitiman a otros discursos o actores, mientras los segundos serían aquellos que obligan a una interpretación unívoca, debido al uso de jerarquías en el ámbito social y no en el discursivo (Martínez, 2003a: 60 y ss.).

A partir de ambos ejes, se planteará la problemática presente en la formación de los nacionalismos latinoamericanos, así como la noción misma de una *identidad nacional*. La noción de *identidad* nos llevará a un análisis histórico de la formación de los Estados-Nación, así como la revisión antropológica y filosófica de los postulados en que se funda; pero, además, nos dará oportunidad de analizar históricamente los problemas políticos y económicos de la región latinoamericana en relación con la geopolítica mundial de dominación. En medio de todos estos análisis es donde se planteará necesariamente el segundo eje de interpretación, para terminar con una interpretación general de las problemáticas abordadas y de la pertinencia del modelo interpretativo.

Antonio Gramsci y el concepto de hegemonía

Sería demasiado largo exponer aquí los puntos de contacto que tienen las teorías gramscianas con las expuestas en un anterior trabajo;⁴⁵ sin embargo, pensamos indispensable alguna revisión escueta de algunos sucesos que guiaron el pensamiento de Gramsci a su concepto de *hegemonía*, el cual es de vital importancia para nuestro marco teórico. Vale recalcar la dificultad que existe al momento de revisar la principal obra teórica de Gramsci, *Los cuadernos de la cárcel*, por la misma situación en que se dio su redacción y la censura y autocensura de la que fue objeto para que dejaran salir los textos de la cárcel. Así, es como la obra gramsciana precisa de interpretación, a lo cual, nosotros retomamos tres trabajos interpretativos de la obra principalmente, uno de Perry Anderson, otro de Eric Hobsbawm y otro más de Raymond Williams.⁴⁶

Para iniciar la revisión, Anderson nos muestra las diferencias que veía Gramsci entre las estructuras político-sociales en “Oriente” y “Occidente” —más específicamente entre la Rusia zarista y la Europa de la Primera Guerra Mundial— y la respectiva estrategia socialista a seguir (Anderson, Perry, 2002: 153). Así, el inglés propone un cuadro sintético de oposiciones:

	<i>Oriente</i>	<i>Occidente</i>
<i>Sociedad civil</i>	Primitiva/Gelatinosa	Desarrollada/Robusta
<i>Estado</i>	Preponderante	Equilibrado
<i>Estrategia</i>	Maniobra	Posición
<i>Ritmo</i>	Rapidez	Demora

De este cuadro, se desprende la oposición fundamental entre las “sociedades atrasadas y coloniales” y las “democracias modernas”, en donde, para las primeras, el Estado tiene un papel fundamental y aglutinador en sí mismo, mientras que, en las

⁴⁵ Para encontrar esta relación, remitimos al lector a comparar nuestro libro *La hermenéutica analógica y la emancipación de América Latina* (Martínez, 2003a) con el ensayo de Francisco Piñón, “Gramsci: hacia el rescate del lado activo del conocimiento” (Piñón, 2002), o con el estudio del propio Gramsci “Notas críticas sobre una tentativa de ‘ensayo popular de la sociología’” (Gramsci, 1975; 1970).

⁴⁶ “Estado y hegemonía en Gramsci” (Anderson, Perry, 2002: 149 y ss.), “Gramsci y la teoría política” (Hobsbawm, 2002) y *Marxismo y literatura* (Williams, 1977: 129 y ss.). Vale destacar que el mismo Anderson recomienda, en nota al pie, el texto de Williams (Anderson, Perry, 2002: 176).

segundas, existe ya una “hegemonía civil”, la cual también defiende los ideales del Estado burgués, porque la sociedad civil ha perdido una deseable autonomía.⁴⁷ En palabras de Gramsci:

En Oriente, el Estado lo era todo, la sociedad civil era primitiva y gelatinosa; en Occidente existía una relación apropiada entre Estado y sociedad civil, y cuando el Estado temblaba, la robusta estructura de la sociedad civil se manifestaba en el acto. El Estado era sólo una trinchera avanzada, tras de la cual había un poderoso sistema de fortalezas y casamatas, más o menos numerosas de un estado al otro, no hace falta decirlo —pero precisamente esto exigía un reconocimiento exacto de cada país individual (*apud.* Anderson, Perry, 2002: 156)

A partir de lo anterior, podemos observar que el término de *hegemonía* surge en Gramsci de la necesidad de categorizar un fenómeno político-social que se dio ya en las democracias modernas, a lo cual, es una aportación teórica al marxismo del siglo XIX y a la acción política basada en la experiencia de la revolución rusa de 1917. Así, la visión gramsciana hace gran hincapié en el papel de la “superestructura”, es decir, el de las “ideologías”,⁴⁸ a diferencia de la visión economicista del marxismo ortodoxo de aquella época.

Ahora, el término de *hegemonía civil* parece provenir de las discusiones entre bolcheviques y mencheviques —antes de la revolución de octubre—, en donde se debatía el paso a una “socialdemocracia” o a una “dictadura del proletariado”. El propio Lenin afirmó en dos ocasiones:

Como única clase consistentemente revolucionaria de la sociedad contemporánea, [la clase proletaria] debe ser la dirigente en la lucha de todo el pueblo por una revolución totalmente democrática, en la lucha de *todo* el pueblo trabajador y explotado contra los opresores y explotadores. El proletariado es revolucionario sólo en la medida que es consciente y hace efectiva la idea de hegemonía del proletariado.

Predicar a los obreros que lo que necesitan “no es la hegemonía, sino un partido de clase” significa traicionar la causa del proletariado a favor de los liberales; significa predicar que la política obrera *socialdemócrata* debe ser reemplazada por una política obrera liberal. Renunciar a la idea de hegemonía es la forma más cruda de reformismo en el movimiento socialdemócrata ruso (*apud.* Anderson, Perry, 2002: 165-166).

Aquí, Lenin habla de una hegemonía que concibe al pueblo *todo*, en contraposición a un corporativismo partidista estrecho: la alianza de la clase proletaria con otros sectores explotados. Más tarde, después de la victoria de la revolución de 1917, el término cayó en

⁴⁷ Para revisar el concepto de sociedad civil en Gramsci, se recomienda el lúcido trabajo de Norberto Bobbio, “Gramsci y la concepción de la sociedad civil” (Bobbio, 1970).

⁴⁸ Nosotros tratamos de evitar ambos términos por su ambigüedad y tergiversación dentro del “marxismo vulgar”, que fueron las “corrientes marxistas” que criticamos ya en otro lugar (Martínez, 2003a: 27 y ss.). Para una revisión crítica de los términos en el marxismo (Williams, 1977: 71 y ss.). Si debemos atenernos a una definición, nos unimos a la que ofrece Gramsci como una “concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de la vida individual y colectiva”; como “toda filosofía que se haya convertido en una ‘religión’, una ‘fe’; es decir, que haya producido una actividad práctica y una voluntad, y que esté contenida en éstas como ‘premisa’ teórica implícita” (Gramsci, 1975: 16).

cierto desuso,⁴⁹ hasta que volvió a aparecer con otra connotación en 1922: “La burguesía siempre trata de separar lo político de lo económico, porque comprende muy bien que si consigue mantener a la clase obrera dentro del marco corporativo, ningún peligro serio puede amenazar su hegemonía” (*apud.* Anderson, Perry, 2002: 167). De aquí se establece que la hegemonía se da como la dominación de la burguesía hacia el proletariado, debido a un corporativismo que divide las luchas políticas de las económicas.

Pero es con Gramsci con quien el término de *hegemonía* obtiene un marcado cariz cultural. Si bien Gramsci comenzó utilizando el término a la manera de los teóricos rusos —como una estrategia antiislacionista—, fue extendiendo la noción de hegemonía “a los mecanismos de la dominación burguesa sobre la clase obrera en una sociedad capitalista estabilizada” (Anderson, Perry, 2002: 171). De lo anterior, se puede atribuir al Estado el ejercicio de la *dominación directa* y, a la sociedad civil, el ejercicio de la *hegemonía*. En palabras de Gramsci:

Podemos establecer ahora dos niveles superestructurales principales —uno que se puede llamar “sociedad civil”, esto es, el conjunto de organismos llamados comúnmente “privados”, y el otro el de la “sociedad política” o Estado. Estos dos niveles corresponden, por una parte, a la función de la “hegemonía” que ejerce el grupo dominante a través de la “sociedad política”, y, por otra, a la de la “dominación directa” o mando ejercido a través del Estado y del gobierno “jurídico” (*apud.* Anderson, Perry, 2002: 173).

Como vemos, también se encuentra la relación —no precisamente oposicional, como la entiende Anderson— entre *sociedad política* y *sociedad civil*, que queda mejor definida en el siguiente fragmento de una carta de septiembre de 1931:

Generalmente se entiende [al Estado] como sociedad política (es decir, la dictadura, el aparato de coerción para llevar a la masa del pueblo a la conformidad con el tipo de producción y de economía dominante en cualquier momento determinado) y no como un equilibrio entre sociedad política y sociedad civil (es decir, hegemonía de un grupo social sobre toda la sociedad nacional, ejercida a través de las organizaciones supuestamente privadas, como la Iglesia, los sindicatos, las escuelas, etcétera.). La sociedad civil es precisamente el campo de acción especial de los intelectuales” (*apud.* Hobsbawm, 2002, 188).

Estas definiciones reafirman claramente la índole cultural (o “superestructural”, o “ideológica”) de la hegemonía, y propone la “hegemonía de un grupo social” sobre toda la “sociedad nacional”, que es en sí nuestra hipótesis general del trabajo. Asimismo, en otro lugar, Gramsci asume que la hegemonía, en el régimen parlamentario, “se caracteriza por una combinación de fuerza y consentimiento, los cuales forman un equilibrio variable”

⁴⁹ Vale la pena reflexionar si, gracias al triunfo de la revolución rusa, la discusión sobre la hegemonía quedó trunca, por lo cual, los movimientos marxistas ortodoxos retomaron el ejemplo ruso y dejaron de lado la importancia de la “superestructura”. María-Antonieta Macciocchi opina:

La crisis del “marxismo-leninismo” comienza, pues, para Gramsci después de octubre. Ahí se toma conciencia que los problemas de la estructura de una sociedad política, que Marx y Lenin habían reconocido como problemas de estructura política (superestructura), no se resuelven con la toma del Palacio de Invierno. Se demuestra falso que la revolución, por un proceso de generación espontánea, crea la estructura política de una *real sociedad socialista*. (Macciocchi: 1980: 118)

(*apud.* Anderson, Perry, 2002, 174); además de proponer el término de hegemonía política para aludir al Estado liberal (existiendo una diferenciación entre *hegemonía política* y *hegemonía civil*, paralela a la de *sociedad política* y *sociedad civil*). En ambos casos, el término oscila de manera maleable en varias alusiones no tan precisas. Por lo anterior, nosotros lo redefiniremos, siguiendo las directrices de trabajos anteriores.

Por hegemonía entenderemos a la supremacía, en el aspecto cultural y discursivo, de cierto número de significaciones, tangibles y no tangibles, que mantienen cierto grado de validez en un determinado tiempo histórico. Esta hegemonía es entendida como cierto tipo de coerción no física, sino cultural, de la cual se desprende una tópica clasificatoria de qué elementos significativos tienen más valor simbólico dentro de una sociedad determinada.⁵⁰ Además, para nosotros, la dicotomía entre lo político y lo civil, nos parece realmente ambigua —dentro y fuera del Estado—, ya que ambas partes tienen un aspecto de coerción física y de coerción cultural, por lo cual, mantenemos nuestra distancia de esta clasificación.⁵¹ Incluso, Eric Hobsbawn menciona:

La concepción del Estado como equilibrio entre instituciones coercitivas y hegemónicas (o, si se prefiere, una unidad de ambas), no es en sí misma nueva, por lo menos para quienes ven el mundo en forma realista. Es evidente que la clase dominante no confía sólo en el poder y la autoridad coercitiva, sino en el consenso derivado de la hegemonía. [...] Lo que es nuevo en Gramsci es la observación de que aun la hegemonía burguesa no es automática, sino alcanzada mediante la acción y la organización políticas conscientes. [...] De aquí se desprende que la distinción entre clases “dominantes” o “hegemónicas” y “subalternas” es fundamental. Es otra innovación gramsciana, y crucial en su pensamiento. Pues el problema básico de la Revolución es cómo hacer de una clase hasta entonces subalterna una clase capaz de ejercer la hegemonía, segura de sí misma como potencial clase dominante y creíble como tal para las demás clases. (Hobsbawn, 2002: 188-189)

Aquí vemos que las definiciones de hegemonía y subalternidad se encuentran dentro de un proceso social siempre cambiante, con lo cual sólo son un eje de interpretación de los capitales simbólicos que tienen los discursos de los distintos sectores sociales. Ahora, la utilidad que le da Hobsbawn al término gramsciano de hegemonía trasciende al que le da Anderson:

La lucha por convertir a la clase trabajadora en una clase dominante en potencia, la lucha por la hegemonía, debe librarse *antes* de la toma del poder, tanto como durante y después de ella. Pero (y en esto no podemos estar de acuerdo con autores como Perry Anderson) esa lucha no es meramente un aspecto de la “guerra de posiciones”, sino un aspecto crucial de la estrategia de los revolucionarios en cualquier caso. Naturalmente que la conquista de la hegemonía, en lo posible, antes de la toma del poder, es particularmente importante en países donde el núcleo del poder de la clase dominante se halla en el carácter subalterno de las masas, antes que en la coerción (Hobsbawn, 2002: 192-193).

⁵⁰ Aquí mantenemos cierta relación con los estudios de Pierre Bourdieu, en donde existe cierto valor diferenciable en los elementos simbólicos, por lo cual podemos hablar de que existe un *capital simbólico* determinable.

⁵¹ Nuestra diferenciación entre discursos coercitivos y discursos coercionantes se plantea en el nivel de la coerción cultural-discursiva, de la cual se pretende ahondar de manera más sutil ciertos análisis discursivos, que como ya hemos visto, abarcan todo tipo de discursos.

Lo anterior es muy importante para nuestro trabajo, ya que la crítica al análisis de Perry Anderson propone que la hegemonía se da en las “democracias modernas” de Occidente, y debemos recordar que, en la mayoría de los análisis, se toma a las colonias españolas en América como una región subordinada a la metrópoli.⁵² Así, al extender Hobsbawm la importancia de la hegemonía a cualquier tipo de revolución, nosotros podremos utilizarla en nuestro estudio de caso.

Otro planteamiento que nos ayudará a delimitar nuestra investigación es que:

El problema básico de la hegemonía, desde el punto de vista estratégico, no es cómo llegan al poder los revolucionarios, aun cuando esto es muy importante. Es cómo llegan a ser aceptados, no sólo como gobernantes políticamente existentes o inevitables, sino como guías o dirigentes. Obviamente esto tiene dos aspectos: cómo obtener consentimiento, y si los revolucionarios están preparados para ejercer la dirección (Hobsbawm, 2002: 193).

Y en este preciso punto es donde se sitúa la presente investigación: si bien se analizarán las determinantes históricas “materiales” de la lucha emancipatoria de Latinoamérica, pretendemos observar cómo es que las élites legitiman su poder en los nacientes Estados.⁵³ Así, las élites no serían otra cosa que sectores sociales los cuales se legitiman con discursos coercitivos y coercionantes, en un ámbito preponderantemente simbólico.

Univocismo y equivocismo

Hemos guardado una cita de Gramsci para comenzar este apartado, intentando hacer el enlace entre su pensamiento político y la hermenéutica analógica:

Las ideologías previamente desarrolladas se transforman en “partido”, entran en conflicto y confrontación, hasta que sólo una de ellas, o al menos una sola combinación, tiende a prevalecer, imponiéndose y propagándose a través de la sociedad. De este modo, consigue no sólo una unificación de los objetivos económico y político, sino también la unidad intelectual y moral, planteando todas las cuestiones sobre las que surge la lucha no en un plano corporativista, sino universal. Crea así la hegemonía de un grupo social fundamental sobre una serie de grupos subordinados (*apud.* Anderson, Perry, 2002: 169).

La anterior cita puede ser paralela a la propuesta de Mauricio Beuchot en cuanto a una tradición que se vuelve unificadora y homogeneizadora en cierto momento histórico. Como ya mencionamos, el eje de interpretación que nos ofrece la hermenéutica analógica es el de univocismo y equivocismo, el cual pretendemos aplicarlo en el estudio de la identidad como un proceso histórico-social. Así, los rasgos identitarios se conjugarían

⁵² Aquí tendríamos que revisar el trabajo de Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas*, que, aunque ya superado, propone que las colonias hispanoamericanas, al emanciparse, fueron pioneras en la consolidación del nacionalismo moderno (Anderson, Benedict, 1993: 77 y ss.).

⁵³ Ya se ha propuesto la utilización de las teorías gramscianas para el análisis de la situación latinoamericana, como en “Gramsci para latinoamericanos”, asumiendo que los países del tercer mundo y, de América Latina en especial, pueden ser considerados como de “capitalismo periférico” (Portantiero, 1980: 29 y ss.)

condicionados históricamente por circunstancias específicas de cohesión y de coerción social. Como menciona Beuchot, en el caso de la ciencia:

A un tiempo de pretensión univocista como fue el del cientificismo ha sucedido un tiempo de tendencia fuerte hacia la equívocidad y la dispersión del sentido. Creemos que puede darse un tipo de interpretación que sea preponderantemente abierto y, sin embargo, aspire a lograr cierta unidad. De esta manera no se exigirá una única interpretación como válida, ni tampoco se dejará abierto hasta el infinito el ámbito de las interpretaciones a la vez posibles y válidas (Beuchot, 2000: 11).

Nosotros retomaremos la cita anterior, asumiendo que en un tiempo de pretensión univocista y homogeneizante, como lo fue la creación de los Estados Latinoamericanos, ha sucedido un tiempo de tendencia fuerte hacia la equívocidad y el respeto por la diversidad.⁵⁴ El problema, como ya lo habíamos mencionado más arriba, es que esa diversidad no se vuelva caótica, de equivocismo caótico. Así, el binomio identidad / diversidad es paralelo —mas no idéntico— al de unívoco / equívoco, y esto es lo que pretendemos demostrar en la presente investigación. Pérez Tapias lo explica así:

Tiene sentido hablar de *historias*, en plural, para subrayar la variabilidad de trayectorias socioculturales, y para denunciar los intentos desde cada cultura de reducir toda esa variabilidad a la propia historia. Es el reduccionismo etnocéntrico, de consecuencias nefastas cuando es el caso del etnocentrismo de una sociedad y cultura muy potentes, capaz de imponerse hegemónicamente sobre otras y encajar a éstas en el «puesto» que se les asigna desde la propia visión (falsamente) universalista —puesto que es la de un particularismo generalizado «imperialistamente»—. No obstante, y rechazados los etnocentrismos, igualmente hay que rechazar el relativismo extremo que acompaña a la concepción de las *historias* como cauces socioculturales independientes (Pérez, 1995: 228)

Con esta hipótesis pretendemos dar un paso hacia la pretensión que tiene Mauricio Beuchot acerca de construir una hermenéutica que tome lo empírico, lo crítico y lo pragmático de la realidad social:

El “método hermenéutico” tiene como objeto “la interpretación de textos, la búsqueda de la intencionalidad del autor, con la conciencia de que se introduce nuestra propia intencionalidad de lectores, y así se busca el máximo de significación, pero dentro de lo alcanzable. Y es que el ejercicio principal del filósofo es hermenéutico: interpretar los textos de la tradición filosófica, así como interpretar su propia realidad” (Arriarán, 1999b: 92).

Ya hemos mencionado que la historia no es creada por un autor sino por varios autores con distintas intencionalidades; entonces, lo intersubjetivo que aparece en el entendimiento, interpretación y transformación de la realidad es también parte del ámbito de una hermenéutica:

⁵⁴ Tres estudios que se interesan por el problema de la identidad, la cuestión nacional y el multiculturalismo, visto desde la hermenéutica, son: *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo* (Arriarán, 1999a), *Hermenéutica analógica, pluralismo cultural y subjetividad* (Salcedo, 2000) y *Multiculturalismo y globalización* (Arriarán, 2001), en donde se opta por un pluralismo cultural, distinto del neoliberal o comunitarista.

La hermenéutica no está reñida con la crítica social. Creo que una filosofía hermenéutica puede incluir el equivalente de eso que en aquel momento se llamó la crítica de las ideologías. Se trata de una crítica ética de la situación del mundo. Allí tanto Gadamer como Ricoeur se quedaron un tanto cortos o tímidos, y no sacaron todo el provecho de la hermenéutica; ya que, en un sentido parecido al del “desenmascaramiento” que daba Marx a la crítica de las ideologías, la hermenéutica puede desenmascarar los males que se están infiriendo a la sociedad actual con el consumismo, el neoliberalismo y el neoconservadurismo (Arriarán, 1999b: 102-103).

Entonces, nuestra investigación queda enmarcada en una hermenéutica y en una teoría crítica —como ya lo hemos mencionado en nuestro estudio anterior (Martínez, 2003a: 7 y ss.) y como también la propone José Antonio Pérez Tapias (Pérez, 1995)—, la cual estará ejemplificada en la aplicación del marco teórico al estudio de caso específico. Y es a partir de la aplicación desde donde enriqueceremos nuestro marco teórico, incluso desechando postulados que resulten parcos o frágiles, teóricamente hablando.

Si bien, Beuchot acepta que la hermenéutica tiende al equivocismo, o sea, acepta que pueden existir varias interpretaciones válidas, dichas interpretaciones deben ser jerarquizadas para poder escoger una o unas pocas y trabajar con ellas, vía la búsqueda de su analogicidad, ya que el equivocismo extremo nos lleva a un caos y a una imposibilidad operativa para obtener alguna conclusión del trabajo interpretativo. El problema fundamental es con qué instrumentos determinaremos la jerarquización de interpretaciones, lo cual se ha estado debatiendo en los últimos años. Nosotros pensamos que, antes de aventurarnos a proponer un método para jerarquizar la validez de las interpretaciones, debemos tener al menos algunos trabajos históricos sobre cómo distintas sociedades han jerarquizado sus interpretaciones acerca de la realidad —en todo ámbito, ya sea político, religioso, científico, etc.—, y más aun en los momentos de transformación de dichas sociedades, en donde analicemos las crisis de imaginarios. Y es precisamente lo que pretendemos realizar más adelante.

Resumiendo, la justificación del uso de la hermenéutica analógica en el presente trabajo —que ha sido utilizada comúnmente en estudios meramente textuales— para una interpretación de historia cultural y política es que las categorías de *univocismo* y *equivocismo* son utilizadas por Beuchot en una crítica histórica de dos tradiciones filosóficas, una romántica y otra positivista. Estas tradiciones argumentan, a partir de dos grados de validez: la validez única y la validez parcial. En el presente trabajo, al estudiar la identidad, pensamos que la hermenéutica es el modelo idóneo para estudiar un objeto de estudio intangible, el cual, a pesar de tener precondiciones materiales —relaciones de parentesco o étnicas, de educación, idioma, territorio o religión—, no se manifiesta de manera directa, sino de manera subjetiva, incluso cuando hablamos de hechos sociales. Pero también pensamos que los ejes de tensión entre univocismo y equivocismo se pueden utilizar para estudiar históricamente las relaciones de identificación social, las cuales se entienden como un proceso no monolítico de integración entre individuos, sino como relaciones que mantienen en un momento histórico específico estrecha coherencia —al menos explícitamente—, mientras que en otros se manifiesta más bien equívocamente, es decir, los postulados simbólicos en los que se basa dicha identidad pierden cierta validez, mientras que otros emergen.

En este punto es donde nosotros encontramos una relación entre la interpretación textual y la interpretación histórica. Si bien la realidad no es un texto, podemos apreciar que se puede interpretar como una obra social —realizada por todos los hombres y todos los sucesos que aparecen en nuestra realidad cotidiana— en donde existe una intencionalidad —no de expresión artística, como en un texto literario, sino de búsqueda para satisfacer determinados intereses y deseos— en cada uno de los individuos que conforma nuestro ámbito social.⁵⁵ Así, podemos interpretar, *de facto*, las simbolizaciones que resultan ser más válidas en cierto momento histórico, como también buscar cuales son los intereses que se encuentran detrás de cada simbolización o ideología hegemónica, como lo entendería Antonio Gramsci.

⁵⁵ Mucho de lo que se plasma en las instituciones sociales responden al deseo, no solamente a la necesidad. Ya algo muy importante es que las instituciones sociales respondan a las necesidades del hombre y pugnen por satisfacerlas, pues es el nivel más básico e imprescindible. Pero también lo es el que atiendan a los deseos del hombre, que son los que dan coronación a las necesidades (Arenas-Dolz, 2003: 96).

Segunda parte

ESTUDIO DE CASO

*Estoy persuadido
que el terreno sobre que trabajamos es fango y arena;
y que sobre tal base ningún edificio puede subsistir.
Muy bellas son las teorías que defendemos en América.
¡Ojalá se practiquen!*

ANTONIO JOSÉ DE SUCRE, 20 de octubre de 1827. Chuquisaca, Bolivia.

Capítulo tercero: Problemáticas sobre la conformación de la identidad nacional boliviana

La revisión histórica que realizaremos a continuación intenta destacar la importancia de diversos factores, no sólo culturales, en la conformación de una identidad nacional como fue entendida a partir de la mitad del siglo XIX. Si bien, al terminar la lucha revolucionaria, fue Simón Bolívar el personaje que decidió en última instancia la creación de una asamblea en el Alto Perú para determinar el futuro de la zona, ¿fueron Simón Bolívar y José de Sucre los *inventores* de la nación boliviana?, ¿es viable pensar que a partir de dicha votación se *creó* la identidad nacional boliviana?, o ¿fue una identidad protonacional de los votantes la que hizo posible la conformación de Bolivia? Estas disyuntivas, entre otras, son las que abordaremos en el presente capítulo.

Ya François-Xavier Guerra manifiesta dos formas de identidad: “Llamaremos aquí a los elementos que remiten al imaginario político *identidad política*, y a los otros —la lengua, el temperamento, la sangre, la religión, etc.—, *identidad cultural*” (Guerra, 2003: 186). A partir de estos dos tipos de identidad, propone el primero como el indicado para aplicarse a América Latina, ya que:

En primer lugar, no existió aquí ningún movimiento “nacionalista” antes de la Independencia, sino sólo algunos individuos o pequeños grupos que la desearon en secreto. En segundo lugar, y en cuanto al contenido mismo de la “nacionalidad”, la América hispánica es un mosaico de grupos étnicos, lingüísticos y culturales, pero ninguna de las naciones hispanoamericanas pretendió nunca identificarse con ninguno de ellos. [...] En tercer lugar, los fundadores de los nuevos Estados, los constructores de las nuevas “naciones” fueron en su inmensa mayoría criollos y compartieron con sus adversarios —americanos y peninsulares— todo lo que después en otros lugares, servirá de fundamento a la “nacionalidad”: un mismo origen ibérico, la misma lengua, la misma cultura, las mismas referencias políticas y administrativas (Guerra, 2003: 187)

A partir de lo anterior Guerra menciona que el problema de América Latina se define mejor como la construcción de naciones separadas a partir de una “nacionalidad hispánica” previamente constituida, de donde nosotros trataremos de aplicarlo al caso Charcas-Bolivia. Si bien, territorialmente hablando, Charcas es más o menos el antecedente histórico-territorial de Bolivia, podemos afirmar que sus rasgos identitarios se basan en distintos supuestos filosóficos, culturales y políticos, y que la conformación de ambas jurisdicciones fue fruto de fuerzas externas.

Para estudiar el caso, pretendemos hacer una investigación en tres bloques, el primero destacará la importancia de las relaciones económicas y geopolíticas a fines de la Colonia en un espacio que se ha dado en llamar “surandino”, el cual abarca no sólo la Audiencia de Charcas, sino también el sur del actual Perú y el norte de la actual Argentina. Esta manera de “dividir” nuestro objeto de estudio es con el propósito de no caer en una visión “nacionalista” del problema identitario boliviano. La existencia de un territorio surandino, con características propias distintas a las de las ciudades de Lima o Buenos Aires —sedes del poder administrativo virreinal—, proviene, en primer lugar, de “espacio peruano” que propusiera Carlos Sempat Assadourian, en relación con la importancia

económica de la minería de Potosí, la cual dominaba las relaciones comerciales dentro de aquella zona. Dentro de ésta, se encuentra otra subregión, a decir de Luis Miguel Glave, llamada el “espacio del trajín”, en donde se ha tratado de estudiar la relación de interdependencia entre las distintas ciudades coloniales de la zona, de donde se desprenden los subsiguientes conflictos entre los sectores sociales con la implementación de las reformas borbónicas, pero también con la crisis de la plata (Durand, 1993: 441 y ss.).

Así, en esta primera parte será de suma importancia el análisis de las relaciones comerciales y políticas en dicha zona, ya que nuestra hipótesis es que estas relaciones influyeron decididamente en una demarcación “subterritorial” o “subregional” que buscaba sus propios intereses en las luchas de independencia, y sin las cuales no se podrían entender las dificultades para conformar una identidad nacional y un Estado. Nuestra justificación sobre el por qué abarcar en una investigación sobre identidad nacional factores anteriores a las luchas de independencia, la da también Guerra:

Mucho menos son, sin embargo, los trabajos que exploran las identidades colectivas que han precedido a esa nueva forma de existir que es la nación moderna. Tema, sin embargo, fundamental, puesto que sin su conocimiento difícilmente se puede captar la novedad de la nación moderna y menos aún entender cómo se produce, en cada caso, el tránsito de las viejas a las nuevas identidades (Guerra, 2003: 185).

Para identificar las relaciones comerciales utilizaremos principalmente el artículo “Flujos mercantiles en el Potosí colonial tardío”, de donde extraeremos los datos duros de la economía en su evolución desde las reformas borbónicas. La idea fundamental que utilizaremos del texto es que, a pesar de que el sur andino fue dividido administrativamente a raíz de las reformas borbónicas, el comercio interior no cambió mucho: la zona andina subsistió y la fuerza de Lima también, de donde se desprenden diferencias identitarias de larga duración a lo largo de toda la Colonia entre Lima y las ciudades importantes de la zona surandina, ya sea Cuzco, La Paz, Charcas o Potosí.

La segunda parte sería el análisis de las posiciones que tomaron los distintos sectores sociales en las luchas insurgentes, para tratar de entrever y enlazar sus antiguos intereses en la época colonial y la posible justificación de por qué tomaron una u otra actitud ante la lucha armada, basándonos principalmente en los datos que aporta Jorge Siles, en su libro *La independencia de Bolivia*, y apoyándonos en la perspectiva de trabajos como los de Marie-Danielle Demélas o Jhon Lynch.

Por último, en el tercer bloque, nos acercaremos a la construcción de la identidad nacional boliviana post-revolucionaria, la cual será fundamentada principalmente por el trabajo de Fernando Unzueta, “Periódicos y formación nacional: Bolivia en sus primeros años”, en donde se realiza un análisis exhaustivo de los periódicos de la época, en donde la élite de intelectuales vinculada al poder político instituyó una historia y unos conceptos determinados para formar una idea de nación unívoca.

Así, es como trataremos de unir las perspectivas económicas, comerciales, políticas, militares, y culturales, las cuales nos llevarán a problematizar la construcción de la nación boliviana desde finales del siglo XVIII hasta principios del XIX. Solamente cabe que

aclarar que debido a lo extenso del tema no pretenderemos ser exhaustivos, sino únicamente retomaremos los datos que, pensamos, son indispensables para nuestra interpretación final.

EL ALTO PERÚ EN TIEMPOS DE LA COLONIA

Lo que actualmente conocemos como Bolivia surge de innumerables reacomodos políticos a lo largo de la historia latinoamericana, por ello no ha sido fácil una reapropiación de la identidad nacional, la cual ha sido problemática a lo largo de su existencia como país. Su conformación poblacional —en donde la mayor parte es de origen indígena—, así como su conformación geográfica —tres áreas bien definidas climáticamente: montaña-altiplano, valles centrales y llanos orientales con selvas y ríos (Jordán, 1979: 28)— remarcaban una dificultad para erigir un Estado-Nación de índole “moderna” o “liberal”. Así es como en el presente apartado realizaremos una rápida revisión sobre las distintas conformaciones y divisiones políticas en las cuales ha estado el actual territorio boliviano, antes Alto Perú, para después revisar algunos aspectos mercantiles que nos ayuden a recrear los lazos de interdependencia comercial de la zona.

La Audiencia de Charcas y el Potosí

A la llegada de los españoles, el territorio que actualmente forma parte de Bolivia se encontraba poblado por grupos aymaras y quechuas principalmente, los cuales se encontraban dominados por el imperio incaico. Los conquistadores le dieron a la meseta el nombre de Alto Perú, y fue en septiembre de 1538 cuando Pedro Anzures de Campo Redondo fundó Charcas, que más tarde llevó los nombres de La Plata y Chuquisaca (actualmente Sucre). Para 1540, el conquistador Francisco Pizarro ordenó extender el sistema de encomiendas a los territorios del sur andino. Muy pronto aquellos territorios adquirirían una gran importancia para los españoles, al descubrirse los ricos yacimientos de plata del cerro de Potosí. El 4 de diciembre de 1546 Juan de Villarroel fundó Potosí, población que adquirió fama mundial por su riqueza. Otras ciudades fundadas entonces fueron:

- *Nuestra Señora de La Paz*, el 20 de octubre de 1548, por el capitán Alonso de Mendoza.
- *Trinidad*, en 1556, por Tristán de Tejada y Juan de Salinas.
- *Santa Cruz de la Sierra*, en agosto de 1557, por Nuño Chávez.
- *Oropesa*, el 1º de enero de 1574, por Sebastián Barba de Padilla, la cual cambiaría su nombre al de *Cochabamba*, en 1786.

Como podremos observar más adelante, la importancia de estas primeras ciudades subsistirá hasta nuestros días, siendo poblaciones con más de cuatro siglos de existencia y actuales capitales de los más importantes departamentos de Bolivia. “La ciudad precede a todas las demás unidades políticas”, y sigue siendo “hasta la época de la Independencia la unidad política de base y el marco ideal de vida para el hombre que vive en sociedad” (Guerra, 2003: 190-191). Como bien menciona José Carlos Chiaramonte para el actual territorio de Argentina (Chiaramonte, 1997: 61 y ss.), las ciudades son los centros jurídico-políticos a partir de los cuales se fundamentan las identidades colectivas en tiempos de la Colonia:

La identidad argentina cobra sentido como una forma de afirmación regional, dentro del todo nacional hispano. Debemos añadir que otra faz del sentido de esa identidad regional es la oposición a otras identidades regionales. Es por eso que en la conciencia de los habitantes del reciente Virreinato del Río de la Plata, la oposición a lo peruano, derivada de la rivalidad de Lima y Buenos Aires, ha contribuido en mucho a esta eclosión (Chiaramonte, 1997: 73).

Esta afirmación de Chiaramonte nos remite directamente al problema que abordaremos: si bien la identidad —en este caso, argentina— se funda en una *afirmación regional* oponiéndose a una *nacional* —entendiéndola como “nación hispánica”⁵⁶—, y una *identidad regional* en contraposición a otras *identidades regionales*, ¿cómo es que surgió Bolivia? Chiaramonte nos habla de la rivalidad entre Lima y Buenos Aires, centros de poder innegables en la época colonial, los cuales, a pesar de que dentro de la jurisdicción de sus respectivos virreinos estuvo el actual territorio boliviano, no lograron anexionarse dicha zona durante la formación de los Estados latinoamericanos. La respuesta es clara, existía otro centro de influencia, otra zona de “afirmación identitaria”, que tal vez no competía en importancia y poder político ni con Lima ni con Buenos Aires, pero que sí tuvo la suficiente fuerza — política o ideológica— como para separarse de los nacientes Estados, formando el suyo propio. Rastreando centros de influencia en la zona del Alto Perú, encontramos que la real cédula de fundación de la Audiencia de Charcas se dio en Valladolid el 4 de septiembre de 1559, confirmada por el rey Felipe II; aunque fue instalada hasta septiembre de 1561.

Sin embargo, desde 1551, se veía la necesidad de crear la Audiencia, según el acuerdo celebrado por el Consejo de Indias el 20 de abril de aquel año: “Y ansi, aviendo platicado sobre ello, ha parecido que conviene al servicio de Dios y de V.M., y seguridad de su real conciencia, que se ponga otra Audiencia real en la villa de la Plata, que es en los Charcas, cerca de las minas de Potosí” (*apud.* González, 1998: 79). Necesidad aun más imperiosa después de mayo de 1553, debido a los alzamientos de Sebastián de Castilla, Vasco Godínez, Egas Guzmán, entre otros en La Plata y Potosí. Así lo confirma el siguiente comentario del fiscal de la Audiencia de Lima, Juan Fernández Recalde al rey:

Que este Reyno, tiene, para estar pacífico y en justicia y S. M., tenerle seguro, grande necesidad de otra Audiencia Real en la villa de la Plata, provincia de los Charcas; porque en Potosí y en toda aquella provincia, como es lo más rico, concurre gran cantidad de gente; y así el mariscal e yo, sacamos della, entendido que llega hasta Desagüero, mil hombres de guerra, todos encavalgados y muy bien armados... (*apud.* González, 1998: 79-80).

No obstante, los levantamientos no cesaron, ya que en 1661 comenzaron las revoluciones. En ese año, Antonio Gallardo y sus compañeros asaltaron, en La Paz, el Palacio del corregidor Cristóbal Canedo, a quien dieron muerte. Gallardo pereció posteriormente en un combate.

A la Audiencia se otorgaron originalmente “cien leguas hacia todas partes...”, de donde surgieron problemas por el traslape de funciones entre el virreinato de Lima y la recién creada Audiencia, de donde comenzaron los conflictos de jurisdicción. Para 1563, la

⁵⁶ Noción ésta anacrónica, por que *las Españas* no era una nación en el sentido moderno del término, sino un conjunto de *reinos* (Chiaramonte, 1997: 61, 115 y ss.; Guerra, 2003: 187 y ss.).

Audiencia no sólo comprendía el actual territorio de Bolivia, sino que se extendió, incorporando los territorios de Cuzco, Tucumán, Juríes, Diegueitas, Mojos y Chunchos — con lo cual se justifica ineludiblemente la revisión del trabajo de Chiaramonte. Sin embargo, para 1566, el gobierno de Charcas pasó a manos de la Audiencia de Lima, o de los Reyes, manteniéndose una constante tensión jurídica entre Lima y Charcas; pero debido a la lejanía del territorio charqueño, se manejaban con cierta independencia y autonomía del poder virreinal, siendo la cabeza política en un extenso y rico territorio (González, 1998: 81-82; Pietschmann, 2003: 60-62) (Mapa 1). Incluso, para 1663, la corona autorizó la creación de la primera Audiencia de Buenos Aires, dividiendo así la Audiencia de Charcas, restándole poder y control sobre el extenso territorio bajo su jurisdicción. Sin embargo, aquella Audiencia fue suprimida en 1672. Hasta antes de las reformas borbónicas, la Audiencia de Charcas tenía la jurisdicción del territorio más extenso en todo el imperio castellano.

A partir de estos centros administrativos y de poblamiento español —como las capitales de las Audiencias— se desarrolló la espina dorsal de las Colonias españolas, y desde donde se desprenderían los centros de poder que lucharían por su independencia de la Corona, pero también del control entre ellas mismas. La importancia de la Audiencia se debe a que no sólo eran cortes de justicia, sino que, desde ellas, se creaban ciudades, se formaban milicias y se organizaba el trabajo indígena (*apud*. González, 1998: 77). Es más, según trabajos de Gabriel René Moreno y de Alfonso García Gallo, la supuesta jerarquía institucional del Consejo de Indias ante los cabildos, pasando por el virrey, Audiencias y provincias, no siempre era tal, es decir: “el presidente-gobernador de la Audiencia de Charcas no necesariamente observaba dependencia con el virrey, incluso existiendo cédula real explícita de lo contrario” (González, 1998: 78).

Pero incluso antes de la formación de la Audiencia charqueña, ya existía el obispado de La Plata (1535), y el arzobispado de Charcas (1552), así como la fundación de las ciudades antes mencionadas. Para cuando la Audiencia de Charcas pasó de formar parte del virreinato de Perú al virreinato de Río de la Plata, en 1776, en el territorio charqueño ya existían obispados con larga vida también en Santa Cruz de la Sierra (1605) y en La Paz (1609), así como una Casa de Moneda (1572), la Universidad de San Francisco Xavier —fundada por jesuitas—, en Chuquisaca (1624), un Consulado Mercantil —a semejanza de la Casa de Contratación de Sevilla— (1627), entre otras instituciones, lo que nos muestra que Charcas era un territorio con sus propias bases culturales, religiosas y comerciales como para formar una identidad distinta a la de Lima o Buenos Aires.

Cerca del año 1800, de las 22 jurisdicciones del virreinato de Río de la Plata, las más importantes en número de habitantes eran Potosí (216,871), Cochabamba (178,774), Charcas (150,073), Buenos Aires (95 mil), La Paz (108,337), Paraguay (100 mil) y Montevideo (60 mil) (Cervo, 2001: 75). Estos datos nos hacen ver que la importancia del Alto Perú era innegable, y nos obliga a estudiar el por qué no fue sede de un virreinato aparte de los de Río de la Plata y Perú, si su población y poder económico no era muy inferior a Lima o a Buenos Aires, como lo mencionan el virrey Toledo y Concolorcorvo (González, 1998: 83-84).

Además de ser un centro productor decisivo para la economía de España, de Lima y de Buenos Aires, Charcas cumplió la misión capital de servir de nexo territorial constante e insustituible entre las dos ciudades, sedes de los órganos de gobierno esenciales de la administración colonial. Lejos de ser un mero lugar de paso, desempeñó una tarea indispensable de equilibrio e integración entre los dos extremos portuarios, en pugna casi constante por sus intereses mercantiles. Esas funciones pudieron ser cumplidas gracias a la triple acción institucional de la Audiencia, de la Universidad y del Arzobispado de Charcas, pues ninguno de esos órganos restringió su influencia a los límites geográficos de su poder político y judicial (Siles, 1992: 21).

Pero estas instituciones dependían de la riqueza que emanaba de los yacimientos mineros de Potosí, la cual permitía fomentar la educación; de la Universidad de San Francisco Xavier surgieron las ideas revolucionarias de independencia (no menos de setenta doctores y de seiscientos alumnos —entre los que destacaban los alto peruanos José Medina, Jaime Zudáñez y Bernardo Monteagudo—, representaban el enlace ilustrado revolucionario de Sudamérica). El eje minero Potosí-Oruro-La Paz se conectaba con Arica y, eventualmente, con Cobija, por donde salía la plata vía el Caribe. “Potosí, con sus 160.000 habitantes, hacia 1650, era un centro bullente de trabajo, de riqueza, de actividad artística, donde se recibían productos de todas partes del mundo” (Siles, 1992: 16)

Pero desde las primeras décadas del siglo XVII la producción minera de Potosí “inició un lento y prolongado descenso, cuyo nadir se alcanzó en algún momento del primer tercio del siglo XVIII” (Tandeter, 1995:14). Una de las consecuencias fue el descenso de la población urbana, que había llegado en tiempos del auge potosino a más de 100,000 habitantes; diversas estimaciones afirman que para 1770 el número de habitantes oscilaba entre los 22,000 y los 30,000 habitantes.⁵⁷ Sin embargo, “la mercantilización de diversas regiones, empresas y comunidades indígenas del espacio peruano no se retrajo uniformemente” (Tandeter, 1995:15), lo que plantea la hipótesis de que, a partir del declive minero, se dio una “creciente autonomización de zonas productoras y circuitos mercantiles respecto de los mercados mineros” (Tandeter, 1995:16). Lo anterior es importante para nuestro tema, ya que implica una reestructuración de las relaciones mercantiles entre las distintas zonas productoras de una manera más compleja que la simple hipótesis de que Potosí sustentaba uniformemente a toda la zona andina: cada lugar comenzó a buscar sus propios lazos de interés más allá de la producción minera mucho antes de las reformas borbónicas, de donde se podrían dividir zonas comerciales más específicas y concretas.

No obstante el lento declive minero del siglo XVII, para 1730 se observó una recuperación, teniendo un crecimiento constante a una tasa del 2% para las décadas entre 1740 y 1780, manteniéndose en el caso específico de Potosí el alza de la producción minera durante las dos últimas décadas del siglo XVIII, aunque a una tasa inferior, llegando en su punto culminante apenas a la mitad de las cifras de su primer auge. Pero esta alza no se debió ni a innovaciones tecnológicas ni a bonanzas, sino a “un aumento de la productividad del trabajo forzado indígena”, “sin expansión numérica de la fuerza de trabajo” (Tandeter, 1995:16-17): “La producción de plata tendió a incrementarse a partir de la década de 1730,

⁵⁷ Vale la pena comparar estas cifras, y las que le siguen, con el trabajo de Herbert S. Klein, quien aporta otros datos interesantes, si bien, tangenciales a nuestro tema, ya que estudia un lapso de tiempo anterior y más extenso (Klein, 1994: 65 y ss.).

y la producción anual se duplicó entre 1740 y 1800, gracias a la explotación del trabajo indio forzado” (Lynch, 1991: 16)

Esto llevó a la servidumbre a los grupos indígenas, de lo cual se desprenden los primeros movimientos populares, como el de Oropesa (Cochabamba), en 1730, y la gran rebelión indígena de 1780 encabezada por Tomás Catari —en relación con el levantamiento de Túpac Amaru en el Bajo Perú—, que se extendió por Charcas, Oruro, Cochabamba y La Paz, llegando a sitiar la ciudad de Chuquisaca. Ese mismo año, el caudillo indígena Julián Apasa sitió también durante varios meses la ciudad de La Paz. Las protestas eran fundamentalmente en contra de los abusos, los impuestos, la mita, los aranceles, los cuales representaban imposiciones fiscales y sociales demasiado onerosas para la población de indígenas, mestizos y criollos pobres. Durante los años de rebelión (1780-81), hubo un abandono de la ciudad por parte de los indígenas, para los cuales la falta de trabajo, los altos precios y las epidemias los obligaban a buscar alimento en el campo, principalmente en los valles. Sin embargo, en las dos décadas siguientes la población aumentaría hasta cerca de 45,000 habitantes, debido principalmente a la inmigración de lo que fuentes documentales identifican como “comerciantes”, es decir, inmigrantes europeos.

Entre los años de 1801 y 1805 se dio una caída en la producción de plata de Potosí, debido a la falta de mercurio europeo proveniente de Almacén e Idria —debido a las guerras contra España desde 1796—, a la intensa sequía en el Alto Perú —que privó de agua a la maquinaria de molienda en el procesamiento de plata—, y a una disminución de “casi 25% en la provisión de mano de obra forzada por la retención en sus jurisdicciones desde 1803 hasta 1807 de los migrantes indígenas (mitayos) de las distintas provincias dependientes de la intendencia de Puno” (Tandeter, 1995:18).

Creación de las intendencias

Al entrar los Borbones al poder monárquico del imperio español, el Alto Perú fue dividido en cuatro intendencias: Charcas, La Paz, Cochabamba y Potosí. Ellas fueron creadas para “reconquistar” los territorios americanos, ya en manos de las oligarquías criollas, o en contubernio con éstas. La reorganización territorial y administrativa promovida por el rey Carlos III, se centró básicamente en tres de las Audiencias más independientes: Panamá, Guadalajara y Charcas. En el primer caso, creó el virreinato de Nueva Granada (1717 y 1739); en el segundo, se estableció la Comandancia General de las Provincias Internas y, en el tercero, el virreinato de Buenos Aires (1776 en ambos casos). Asimismo, se crearon las Audiencias de Buenos Aires (1785) y de Cuzco (1778) (González, 1998: 86) (Mapas 2 y 3).

Con estos cambios estratégicos se muestra la importancia de la costa atlántica — sólo después del Caribe—, más aun después de la independencia de Norteamérica; el mercado comercial que se abría por el Río de la Plata representaba para los países europeos colocar sus excedentes de producción, con lo cual el control de la zona era de suma importancia para la nueva dinastía real española. El nuevo virreinato estaba formado por las gobernaciones de Paraguay, de Tucumán, de Cuyo (segregada de la Capitanía de Chile), la Audiencia de Charcas, la Banda Oriental, el actual estado brasileño de Río Grande y las provincias que hoy forman la República de Argentina (Siles, 1992: 12).

A pesar de que el plan de instituir las intendencias fue pensado en un principio para Nueva España, inesperadamente se llevó a cabo primero en el distrito de Charcas. Esto pudo haber sido el resultado de la rebelión de Túpac Amaru; con ello, las Ordenanzas de Intendentes de Buenos Aires serían publicadas en 1782 y puestas en práctica en 1784. Por supuesto, estas reformas crearían serios conflictos con las antiguas Audiencias y los corregidores, así como con los alcaldes mayores. El frágil equilibrio de poder, formado a lo largo de dos siglos, quedó trastocado.

Jhon Lynch menciona que la lealtad de las milicias quedó en entredicho a raíz de la rebelión de Túpac Amaru. A mediados del siglo XVIII fueron ampliadas y reorganizadas las milicias coloniales, ya que la metrópoli no tenía dinero ni los hombres necesarios para mantener grandes guarniciones de tropas regulares en el nuevo continente. Así es como criollos, e incluso mestizos, se alistaron en las milicias y obtuvieron el fuero militar, al igual que los militares españoles. Pero al darse cuenta los españoles de que las milicias podrían volcarse en su contra, redujeron el fuero militar y la acción de las milicias, teniendo como altos oficiales solamente a peninsulares (Lynch, 1976: 17).

A raíz del reformismo borbónico, la influencia de la Audiencia charqueña quedó reducida a las cuatro intendencias arriba mencionadas. Las funciones de gobierno fueron claramente delegadas al intendente, el cual, solamente en el caso de la intendencia de Charcas, coincidió con el presidente-gobernador de la Audiencia. Asimismo, la figura del regente, introducida también en 1776, independizó a las Audiencias de la tutela del presidente-gobernador (González, 1998: 89).

Cabe profundizar un poco en las consecuencias que trajeron las intendencias al interior del mercado interno colonial. A principios del siglo XVII, en un período de crisis económica, la corona dejó de pagar su sueldo a los alcaldes mayores y corregidores, por lo cual, estos funcionarios de distrito se dieron a la tarea de conseguir sus ingresos, casi siempre infringiendo la ley. Así, la burocracia se convirtió en mercader, adelantando capital y créditos, proporcionando bienes y equipos, y ejerciendo un monopolio económico en sus distritos. Su capital inicial provenía de mercaderes y “aviadores”, con los cuales entraban en asociación comercial. A esta actividad se le llamó “repartimiento”, en la cual, los mercaderes aseguraban el sueldo de los funcionarios que mandaba la corona, éstos ofrecían beneficios comerciales a los mercaderes así como mano de obra a base de adelantos de dinero a los indios, los cuales, además, consumían los excedentes de las mercancías. Los repartimientos, si bien ahorraron dinero a la corona, también hicieron que los funcionarios coloniales no dependieran de los sueldos, sino de sus relaciones comerciales y del mercado, tanto interno como externo. Esta independencia fue la que preocupó a los Borbones, y que trataremos más adelante.

Al instituir las intendencias, se terminó con el repartimiento y substituyó a los alcaldes mayores y corregidores por intendentes, asistidos por subdelegados en las Repúblicas de Indios; en el caso de Perú, la abolición se dio en 1784. Con funcionarios pagados y con el derecho de los indios a poder trabajar libremente con quien quisiesen, se trastocaron los intereses de terratenientes y financieros, por lo cual, se sabotearon las nuevas órdenes imperiales, volviéndose a imponer fuera de la ley el repartimiento en el Perú. Esto sucedió cuando los subdelegados quisieron aumentar sus ingresos, los

terratenientes mantener su mano de obra forzada y los mercaderes restablecer su mercado de consumo (Lynch, 1976, 14-16). Así es como las reformas liberales no tuvieron una buena acogida por los sectores pudientes de las colonias, salvo en algunas excepciones (Brading, 1991: 503 y ss.).

También los intentos de la corona de cobrar más impuestos —tratando que todo el excedente de ganancias se fuera directo a España para pagar sus guerras en Europa—, así como la limitación para que los criollos obtuvieran cargos gubernamentales, militares y religiosos —a diferencia de los nuevos inmigrantes venidos de España—,⁵⁸ causó gran descontento entre la población americana de distintos sectores sociales, junto con el monopolio comercial de España hacia sus colonias y la imposibilidad de éstas de competir con los productos importados de otros países de Europa. Esta fue la principal causa de las sublevaciones violentas de criollos, mestizos e indios a finales del siglo XVIII. En el caso de la limitación a los criollos para ocupar cargos gubernamentales, cabe mencionar que, si bien, antes de las reformas borbónicas, la venta de cargos favoreció el nombramiento de criollos dentro del poder judicial —Lima era la localidad con más ministros originarios de su propia jurisdicción, con 13 (Chiaramonte, 2003: 96)—, no sucedió lo mismo con los puestos a corregidores y alcaldes mayores.⁵⁹

Un muestrario de 15 corregimientos peruanos, entre los años 1680 y 1778, indica que 90% de los magistrados eran españoles nombrados en Madrid, y que dos tercios de ellos eran militares. La causa radicaba en el sistema de *repartimientos de comercio*, modo forzado de distribución de tejidos y de mulas a los indios. Dicho sistema requería una inversión considerable de capital que era, no obstante, muy rentable, y convertía a los corregidores en agentes comerciales de los ricos mercaderes limeños que financiaban la operación. Semejantes prácticas provocarían gran número de tumultos y revueltas de nativos a lo largo del siglo XVIII (Brading, 2003: 34).

De esta cita podemos precisar varios puntos de reflexión, por ejemplo, que el intento de erradicación del repartimiento en Perú, afectaba directamente a los peninsulares, puesto que ellos detentaban los puestos de corregidores, y sólo indirectamente a los criollos, y, por supuesto, sólo a algunos de ellos: los que mantenían relación alguna con la élite peninsular y mercantilista (Lynch, 2001: 88-90). Para determinar hasta qué punto los criollos fueron afectados por las reformas borbónicas, tendríamos que estudiar a fondo su posición política, económica y social en cada caso específico; de ello, entenderíamos mejor por qué algunos de ellos apoyaron las luchas revolucionarias y otros no, ya que un criollo podría ser tanto un rico mercader como un humilde artesano.

⁵⁸ El número de españoles en las colonias americanas pasó de 7, 6 millones a principios del siglo XVIII a los 12 millones de 1808 (Lynch, 1991: 2). En el caso del nombramiento de jueces, el ministro de Indias, José de Gálvez, nombró solamente a dos americanos de 34 (Brading, 2003: 38), aunque al parecer existe un error sobre el puesto del personaje (ver p. 38 y 40). Para principios del siglo XIX, sólo cuatro de 28 intendentes eran criollos en toda Hispanoamérica (Brading, 1991: 618). También en la Iglesia se mostró un favoritismo por los peninsulares, que llevó a una lenta pero profunda división (Lynch: 2001: 174-179).

⁵⁹ Por lo mismo, nos parece que la “valiosa información” sobre el número de funcionarios criollos nombrados de 1687 a 1820 en la Audiencia de Charcas (45%), puede ser engañosa, ya que el promedio global podría estar ocultando el rango de dichos puestos. Asimismo, el dato —más bien circunstancial—, de que sólo el 17% de los 41 funcionarios criollos casados lo hicieran con españolas no indica necesariamente una “identidad” profunda, como se intenta sugerir entre líneas (González, 1998: 92).

De lo anterior podemos sacar en cuenta que, si bien se llegaron a unir los intereses de algunos criollos, mestizos e indios en contra de la nueva administración imperial, es claro que esta unión era coyuntural, porque, además de las diferencias económicas, existían diferencias raciales de larga y profunda duración que hacían impensable una sólida unión americana o “nacional” —sería más apropiado pensar en relaciones subregionales o locales—, con lo cual vuelve a tener importancia la cita que transcribimos de Chiaramonte. En un primer nivel, superficial o coyuntural, podemos establecer una identidad americana, originada por los conflictos acaecidos a partir de las reformas borbónicas; en un segundo nivel, profundo o de larga duración, existe una identidad local, construida tortuosa y lentamente a través de tres siglos de dominación española. Por supuesto, estos dos niveles no son identificables ni demarcables de manera clara y precisa, sino que son ambiguos y contradictorios en cada situación, en cada individuo y en cada grupo social.

Podemos argüir que la identidad americana se formó durante los tres siglos de dominación española, si bien, es cierto que aquélla sólo apareció hasta que los criollos tuvieron un sentimiento de inferioridad en comparación con los nacidos en España, lo cual no fue inmediatamente después de la conquista de los imperios precolombinos. En cambio, la identidad local se basa, en primera instancia, de las antiguas demarcaciones indias — porque los conquistadores aprovecharon en muchos casos las antiguas estructuras de poder de los nativos— y, después, de los distintos asentamientos de los conquistadores, es decir, de las ciudades, que mencionamos arriba:

La Corona estableció y adaptó, en la medida de lo posible, sus divisiones administrativas a la realidad social [americana]: a las antiguas unidades políticas precolombinas y a las zonas concedidas a un grupo de conquistadores en la época de la Conquista; a la evolución del poblamiento, después (Guerra, 2003:189).

Sobre lo anterior es preciso mencionar el párrafo escrito por Marie-Danielle Demélas a propósito de los “actores colectivos” en los Andes:

Un mismo individuo, sometido a múltiples dependencias, acabará engrosando las filas de diversos actores colectivos, de acciones igualmente variadas. Miembro de una cofradía, se posicionará al lado del clero contra las ofensas de un gobierno liberal, pero, a escala local, defenderá las prerrogativas de los laicos contra el cura; peón de una hacienda, se aliará a las acciones antifiscales llevadas a cabo por las comunidades indias, pero su dependencia con relación a un patrón lo obligará a participar en el ataque y la usurpación de tierras de esas mismas comunidades. ¿Quién fija el lazo principal que integrará a estos actores en tal o cual conjunto, si no es la coyuntura a la cual se enfrentan y la mirada del historiador que determina el relato en el cual sus acciones cobrarán sentido? (Demélas, 2003a: 348)

Tremendo problema que se nos suscita, a lo cual, nosotros nos abocamos por la salida más compleja pero, al mismo tiempo, la única que no parcela a estos actores colectivos: analizarlos en sus múltiples perspectivas, cambiantes y ambiguas. Por ello, es imprescindible plantear, al menos someramente, la historia anterior a la conformación de los Estados nacionales para entender y explicar las múltiples relaciones en que se encuentran estas sociedades en momentos críticos ante la caída de un imperio, con todo y sus paradigmas ideológicos.

Por ejemplo, no es fácil afirmar la postura criolla como un todo coherente, ya que tenemos que ubicar de qué criollos estamos hablando y en qué situación se encontraban, tanto en la época de la implementación de las reformas borbónicas como al momento del estallido revolucionario. Los criollos hacendados estaban con las mismas posturas que un terrateniente español, criticando las reformas, pero también, más tarde, criticando la independencia, y sólo hasta que fue inevitable la derrota de los realistas cambiaron de opinión, porque para un hacendado era de primordial importancia la conservación de sus esclavos y de sus prerrogativas comerciales, por ejemplo. En cambio, a un criollo pobre, que se sostenía por un oficio, no le convenían las reformas, y tal vez sí la independencia.

Por ello, el primer eslabón endógeno que origina la lucha armada continental en contra de la corona fue el trastocamiento del frágil equilibrio de las estructuras políticas, sociales y económicas a nivel local —construidas lentamente durante la Colonia—. Resumiendo, esos factores generales que incitaron la crítica y la rebelión de los americanos en contra de las reformas borbónicas fueron:

- El alza de impuestos y tributos.
- El desvío de los excedentes de ganancias a España en detrimento de las necesidades locales.
- El ataque a la estructura de repartimiento.
- La imposición de los intendentes en detrimento de los antiguos alcaldes mayores y corregidores.
- El impedimento de que los criollos ejercieran altos puestos, ya sea en la administración, la milicia o el clero.

Pero para nuestro caso específico, se suma el importante trastocamiento de la jurisdicción de los territorios charqueños y la consiguiente pugna por el dominio de estos territorios por parte del virreinato de Perú y de Río de la Plata, conflictos que subsistirán a lo largo de la lucha independentista y en la vida nacional de Bolivia en contraposición a otros intereses nacionales, los cuales serán estudiados más adelante. Por ello, afirmamos que la supuesta identidad americana, aparecida en los primeros años de la rebelión independentista fue coyuntural y pasajera, no podía durar mucho tiempo debido a las diferencias internas dentro de las colonias, es decir de las identidades locales y de castas. El mismo Consejo de Indias opinaría, ya en 1802, que:

No pudiéndose, como no pueden, gobernarse bien desde Buenos Aires [las provincias altoperuanas] hay una suma y urgente necesidad de que se declaren independientes de los dos Virreinos y que la presidencia de dicho Charcas se erija en Gobierno y Capitanía General para el distrito de la Audiencia, en la que se comprenden las cuatro Intendencias del mismo Charcas, Potosí, Paz y Cochabamba (apud. González, 1998: 91).

¿Por qué debería formarse otro gobierno? La respuesta podría estar en la independencia económica y mercantil de la zona. Para ello, es necesario revisar algunas cifras sobre la economía y el mercado, para no tener sólo una perspectiva político-administrativa, ya que, la fracturación del virreinato de Perú, a favor del recién formado virreinato de Río de la Plata, no implicó precisamente el trastocamiento del mercado interno en la zona surandina, como veremos a continuación

Las reformas borbónicas buscaron minar la autosuficiencia de los criollos y extraer el excedente de producción que se quedaba en tierras americanas principalmente por dos vías: la ampliación del monopolio del tabaco y la administración directa de la alcabala, antes cedida a arrendatarios privados. En el caso de la alcabala, fue aumentada y cobrada más rigurosamente en América, sin consultar sobre gastos e ingresos públicos internos (Lynch, 1976: 18). Precisamente, de las cifras de los registros de alcabalas es de donde retomaremos algunos datos cuantitativos aun existentes, puesto que cada intendencia contaba con una caja real y, en el caso de Potosí, fue creada su Real Aduana (1779).⁶⁰

Antes de aportar algunos datos, es necesario plantear que “las fluctuaciones en las cifras globales de recaudación del impuesto de la alcabala han sido frecuentemente tomadas como indicadores de la actividad mercantil”, que suele corresponder bien con las fluctuaciones en el tráfico de “efectos de Castilla” (peninsulares), pero no con las de los “efectos de la tierra” (americanos). “El uso de los montos totales de la recaudación de las alcabalas como indicador de la actividad mercantil puede así oscurecer tanto el peso como la evolución propios del mercado de mercancías americanas” (Tandeter, 1995: 21) (Gráfica 1). Entre las características contrastantes entre los “efectos”, se encuentra el importante dato de que “sólo el 6% de los mercaderes que introdujeron mercancías a Potosí operaban con efectos de Castilla;” pero ese pequeño grupo —entre operaciones de mercancías tanto europeas como americanas— controlaba casi el 50% del mercado total. En cambio, el tráfico de mercancías americanas se encuentra a cargo de un grupo de comerciantes más diferenciados. “El mercado de mercancías europeas es, por tanto, un mercado mucho más concentrado que el de mercancías americanas” (Tandeter, 1995: 21).

De lo anterior, nos parece claro que ese 6% de comerciantes de efectos de Castilla mantienen un monopolio que podría indicar su asociación directa con élites peninsulares, las cuales ayudaban a mantener su primacía en las operaciones del mercado global de Potosí. No sería de extrañar que este grupo sea formado principalmente por españoles y por algunos criollos con fuertes lazos de parentesco o de interés con aquéllos. Esta élite sería la que lógicamente se vería afectada por las sublevaciones revolucionarias:

La expansión de la economía colonial hizo que aumentara considerablemente la inmigración de comerciantes y empresarios españoles, que cruzaron el Atlántico en gran número. Su pronta nueva riqueza les permitiría competir con los criollos por el control de los municipios y de otras instituciones. Y la alianza natural que se daba entre los inmigrantes y los funcionarios peninsulares no podía sino exacerbar el resentimiento de los criollos (Brading, 2003: 40).

Otro detalle importante que subyace de las cifras mercantiles es que no existe una correlación entre la importación de efectos europeos y la producción minera en Potosí entre 1780 y 1810, por lo que la importación ultramarina en Potosí se explicaría mejor por el lado de la oferta española y su constante inestabilidad debido a las guerras contraídas en Europa; por ello, el Reglamento de Comercio Libre que autorizaba en 1778 el comercio trasatlántico

⁶⁰ Cabe mencionar que estas cifras incluyen los tráficos indígenas en el conjunto del comercio de la ciudad potosina, puesto que, caso especial, no estuvieron exentos del pago del impuesto de la alcabala.

en otros puertos tanto de España como de América, siempre y cuando fueran únicamente bilaterales, excluyendo el intercambio mercantil con extranjeros, trajo consigo una expansión del mercado, pero sin evitar las fuertes fluctuaciones. En cambio, sí existiría una correlación entre las fases de contracción y expansión de la minería potosina con el tráfico de importaciones de efectos americanos (Tandeter, 1995: 22-24), como lo muestran las cifras de la acuñación de plata junto con el total de importaciones de efectos en Potosí (Gráfica 2).

Si bien Buenos Aires se encontraba excluido legalmente del comercio ultramarino antes del siglo XVIII, desarrolló un activo comercio con el Brasil costero; por medio del contrabando el puerto bonaerense constituyó uno de los puntos por donde salía la producción minera potosina —recordemos que las reformas borbónicas surgieron con el afán de evitar desvíos de excedentes en su traslado de la colonia a la metrópoli. La fuga de productos se agudizó con el reemplazo de flotas por navíos sueltos —aumentando el tonelaje total transportado—, medida que fue tomada por la Corona a partir de la guerra con Inglaterra, en 1740, aunque postergada aun más tiempo: “Fue precisamente entre 1740 y 1760 cuando aumentaron las protestas del Consulado de Lima contra la internación de mercancías desde Buenos Aires” (Tandeter, 1995: 22-24). Tal vez de aquí surja la rivalidad de la que hablara Chiaramonte (*infra*. Charcas y Potosí)

En los dos polos del subcontinente —pacífico y atlántico— notamos una rivalidad clave de intereses, los cuales son “arbitrados” por la metrópoli, la cual no depara en los intereses de ambas zonas, sino en los de la Corona. También debemos hacer hincapié en que muchos de los pensadores bonaerenses de la época estudiaron y/o vivieron en el virreinato peruano —verbigracia, Francisco Antonio Cabello y Mesa—,⁶¹ y que la rivalidad pudo haber sido de índole comercial y económica, y no precisamente identitaria o cultural. Se tiene que hilar fino para poder concluir si una zona ha desarrollado una identidad o sólo se trata de un pequeño grupo de familias que velan por sus intereses y, a partir de estos, *construyen* una identidad. ¿Qué sucede con las otras zonas intermedias, o con las comunidades locales? ¿Habrá identidades ambiguas o sólo existen intereses particulares?

Siguiendo con el análisis económico, con el establecimiento del virreinato de Río de la Plata, sólo una tercera parte de las exportaciones que salieron al subcontinente suramericano por el puerto de Cádiz entre 1785 y 1796 se dirigieron a Buenos Aires y Montevideo:

Mientras que las mercancías que llegaban al Pacífico alcanzaron un valor promedio anual de 2 600 000 pesos, las que se destinaron a Río de la Plata sumaron 1 300 000 pesos. Las cifras son elocuentes tanto para dar cuenta de la importancia relativa de ambos espacios, según la visión de los comerciantes de Cádiz, como para derribar el persistente mito de que la introducción del comercio libre destruyó la importancia comercial de Lima (Tandeter, 1995: 26).

⁶¹ Paradójicamente, “el más entusiasta difusor de aquel uso del vocablo *argentino* es el director del primer periódico rioplatense, el *Telégrafo Mercantil, Rural, Político-económico e Historiográfico del Río de la Plata*, Francisco Antonio Cabello y Mesa, un español originario de Extremadura, ex residente en Lima donde contribuyó a la fundación del *Mercurio Peruano* y colaboró en él, además de haber editado otro periódico de breve existencia” (Chiaramonte, 1997: 64-65).

Pero incluso, estas cifras también deben de tomarse con cautela, ya que, en el caso de Potosí, la mayor parte de sus importaciones de efectos de Castilla sí fueron traídas desde Buenos Aires —con excepción de las provenientes de Arica. Así es como la creación del nuevo virreinato afectó las importaciones de los efectos de Castilla, pero no sucedió lo mismo con los efectos de la tierra, ya que, del tráfico total de mercancías, 65% provinieron de “orígenes ubicados dentro de los límites del Alto Perú” y otro 9% de Cuzco y Arequipa, en el Bajo Perú (Tandeter, 1995: 27).

Quizá el punto más importante para nuestro trabajo sea que entre 1780 y 1810 Potosí no dependía de Lima en cuanto a sus fuentes de abastecimiento, ni de la financiación externa en su actividad minera: “en la esfera local el crédito provenía mayoritariamente del Real Banco de San Carlos, con muy escasa participación mercantil”.⁶² Comparándolo con Cerro de Pasco —al norte de Lima—, lugar en donde la producción minera igualó los niveles anuales de Potosí a finales del siglo, “el 81.8% del tráfico de importación que pagó alcabalas entre 1782 y 1819 —tanto de efectos de Castilla como de efectos de la tierra— tuvo a Lima como origen único. Esa relación dominante responde al papel doble del capital mercantil limeño como proveedor de crédito y de bienes a la minería de Cerro de Pasco” (Tandeter, 1995: 25). En cambio, Potosí muestra un mercado más abierto, en donde comerciaban mercaderes de niveles más diferenciados y de localidades diversas.

A pesar de que en 1776, con la creación del virreinato de Río de la Plata, el Alto Perú fue unido administrativamente a esta jurisdicción, sólo el 19% del abasto potosino provenía de Buenos Aires y un 6% de otras poblaciones como Salta, Córdoba o Paraguay. Sin embargo, el comercio trasatlántico de Potosí se encontraba fuertemente vinculado con el puerto de Buenos Aires, en donde se emitió el 84.4% del valor de las guías de los efectos de Castilla que llegaban al mercado minero (Tandeter, 1995: 25).

De lo anterior se desprende que, en el caso de Potosí a fines del siglo XVIII y principios del XIX, existía un mercado interno muy diferenciado, independiente del abastecimiento y de los créditos limeños, a pesar de su larga vinculación comercial durante dos siglos. A su vez, a pesar de que la Corona creó el virreinato de Río de la Plata, no se rompió el mercado interno en la zona surandina, no obstante que el comercio trasatlántico permitió una vinculación entre el Alto Perú y el puerto de Buenos Aires, en relación con los efectos de Castilla. Lo importante a destacar es que las divisiones jurisdiccionales, administrativas y políticas, no siempre coinciden con las relaciones que se forman a raíz del comercio. Es más, se puede afirmar que estas “territorialidades” no son delimitaciones políticas, económicas y administrativas como las entendemos en la actualidad. Estas localidades no son “protonaciones”, sino más bien son sociedades que se vinculan internamente para intercambiar productos necesarios para su subsistencia, pero que son administradas desde una perspectiva externa, la de la metrópoli. No es de extrañar que las decisiones de la metrópoli rompieran los equilibrios comerciales, políticos y económicos creados en América.

⁶² Cabe hacer mención que el azogue, material de amalgamación indispensable para la producción de plata, fue traído desde Almacén, España, a partir de las reformas de Pedro de Cevallos, primer virrey del Río de la Plata (Siles, 1992: 15).

El espacio surandino y del trajín

Más allá de constituirse un “espacio peruano” en términos mercantiles, existía, a finales de la Colonia, un espacio surandino, fruto de nuevas relaciones comerciales internas a raíz de la baja en la producción minera potosina y de su población durante el siglo XVII, las cuales estrecharon las conexiones mercantiles existentes con poblaciones alejadas desde fines del siglo XVI, sea el caso de la producción textil de Quito o la reducción del tráfico comercial con Chile y otras localidades del Bajo Perú. “La región surandina a fines del siglo XVIII es la zona más mercantilizada de los virreinos de Perú y de Río de la Plata” (Tandeter, 1995: 27). Según los ingresos de las cajas reales vinculados al comercio entre 1780 y 1809, los niveles de mayor actividad mercantil fueron los dos polos portuarios más importantes, Lima en el Pacífico, y Buenos Aires y Montevideo en el Atlántico, pero las que les siguen pertenecen a la zona surandina: Potosí, La Paz, Charcas, Arica, Arequipa, Cuzco y Cochabamba (Mapa 4).

Estas zonas productoras se desarrollaron —agraria y manufactureramente— bajo el incentivo del mercado potosino, en lo que Luis Miguel Glave llamara el “espacio del trajín”. Como ya vimos anteriormente, el tráfico de efectos de la tierra que pagó alcabala se encontraba en el mismo espacio surandino, 76.6% del total en tres localidades: La Paz, Arequipa y Cuzco, y entre estas dos últimas se manejaba el 46%, de donde se observa claramente que, en las dos últimas décadas del siglo XVIII y la primera del XIX, la creación del virreinato de la Plata no modificó la articulación mercantil del espacio surandino. Es más, el tráfico de esta zona era fundamental para el Bajo Perú, en cuanto a su provisión de metálico.

No obstante las caídas en los mercados en la época de las rebeliones indígenas de Tupac Amaru y Tupac Catari, los mercados de La Paz, Arequipa y Cuzco se recuperaron, pero manteniendo crecimientos disímiles, según su producción y la demanda en el mercado (Durand, 1993: 449 y ss.), por lo que la supuesta “crisis” de la minería potosina a finales del siglo XVIII —y que arrastraría al tráfico mercantil surandino— no fue tal sino hasta la mitad de la primera década del siglo XIX (Tandeter, 1995: 28-29) (Mapa 5).

**ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA**

LAS LUCHAS EMANCIPATORIAS EN LA ZONA SURANDINA (1808-1825)

Antecedentes armados en la zona surandina a fines del siglo XVIII

El antecedente armado que solía establecerse a las revoluciones independentistas en América, era las rebeliones de 1780 comandadas por Túpac Amaru, las cuales son interesantes para nuestro trabajo ya que, en vez de tratarse de un movimiento homogéneo y planeado, fue la unión de diversos factores la que llevó a que estas movilizaciones tuvieran una gran trascendencia.⁶³ Su origen fue principalmente la política fiscal impuesta por el rey —aumento de la alcabala y la instauración de puestos aduanales internos—, que trajo consigo gran descontento entre las comunidades aymarass y quechuas (Lynch, 1976: 164-166). Como ya lo hemos mencionado en nuestro apartado anterior, el aumento de las alcabalas junto con un sistema de repartimientos más oneroso y vejatorio para los grupos indígenas, llevó a la indignación a gran parte de la población, en contraposición a los corregidores, prestamistas, comerciantes y caciques, que sacaban provecho de la situación, incluso de manera más beneficiosa que las propias arcas fiscales de la Corona. Numerosos dueños de tierras indígenas tuvieron que emplearse de “yanaconas” (campesinos asalariados en las haciendas), por lo que se rompió el sistema productivo de las zonas indígenas. Carlos III abolió el repartimiento demasiado tarde, ya en plena rebelión tupamarista.

Fue bajo el liderazgo principal de José Gabriel Condorcanqui, cacique mestizo de sangre real, de ascendencia indo-hispana, como se efectuaron los levantamientos armados indígenas; tomando el nombre del último Inca, Túpac Amaru, se dispuso a combatir a las fuerzas realistas, sacrificando riquezas y posición. El cacique era una institución creada desde los primeros tiempos de la colonización, ejercida principalmente por indígenas, para servir de enlace entre las autoridades españolas y la comunidad rural indígena. Tenía ciertos privilegios por su estatus de nobleza, derivado de la antigua posición entre la sociedad incaica, por lo que solía alcanzar grandes fortunas y representaba el mando superior dentro de las Repúblicas de Indios. No pagaban tributos y podían intervenir en ciertos negocios y transacciones negados a los demás indígenas. Entre las obligaciones del cacique estaban las de recaudar tributos y diezmos, registrar demográficamente a los mitayos e interferir en los actos de idolatría (Siles, 1992: 40 y ss.).

Ahora, si revisamos brevemente la biografía de Condorcanqui, nos daremos cuenta de su posición social y de su condición cultural. A los diez años ingresó al Colegio de San Francisco de Borja, en el Cuzco, en donde se educaban a los hijos de caciques con derecho a sucesión. Después se dedicó a manejar los intereses familiares dentro del comercio y el transporte de arriería (era propietario de 350 mulas de carga), por lo que viajó bastante, llegando a la costa limeña y las localidades de Titicaca y del Alto Perú, y estableció lazos de interés por aquellas localidades. Intentó legitimar su título de descendiente directo de

⁶³ Recordemos que entre 1708 y 1783 se dieron un mínimo de 140 levantamientos armados en el Perú, la mayoría de ellos de grupos indígenas, aunque la mayoría de ellos sin una trascendencia mayor al de su ámbito local (Lynch, 1976: 164).

Túpac Amaru, lo cual le fue denegado. Después intentó la supresión del repartimiento y eximición del servicio de la mita en Tinta —su lugar de origen—, Cuzco y Lima.

De trascendencia para nuestro tema, es el que Condorcanqui entabló relaciones con varias personas de formación ilustrada que habían viajado a Europa, recogiendo las influencias venidas del viejo continente acerca de las sociedades libres a través de la soberanía popular.⁶⁴ También se menciona que leyó los *Comentarios reales* de Garcilaso de la Vega (Brading, 1991: 520-529). Sin embargo, también se puede decir que nunca dejó de profesar una fe católica firme, aunado de manera singular a una admiración por la cultura europea trasladada al Nuevo Mundo (Lynch, 2001: 172-173).

Así es como José Gabriel Condorcanqui, dentro de un ambiente social específico, toma las armas y se producen también levantamientos fuera de Cuzco, hasta Tucumán, Chichas (Charcas), la costa de Pacífico e, incluso, hasta el Virreinato de Nueva Granada. Mientras el movimiento de Túpac Amaru se realizaba, se decretó la liberación de los esclavos negros,⁶⁵ el ejército llegó a contar con 40.000 indígenas mientras se llevaba a cabo el sitio de Cuzco, pero fueron derrotados a los pocos días, siendo fundamentales las tropas indígenas de Mateo Pumacahua, cacique de Chincheros, y de por lo menos otros veinte caciques leales a la Corona. El rebelde fue capturado gracias a un delator, y fue condenado, dislocándole sus miembros, para después ser llevado a la plaza de Cuzco donde vio cómo mataban a su mujer y a su hijo mayor, después de haberles cortado la lengua. Al final, fue decapitado. Las represalias contra los alzados fueron ejemplares, lo cual provocó cierto efecto negativo entre la comunidad.

Queda todavía por saber si el levantamiento de Túpac Amaru perseguía una independencia de la monarquía o sólo pretendía mejorar la situación de los indígenas, a lo cual, Jorge Siles fundamenta que poco a poco se fue radicalizando su pensamiento y aspiraciones, siguiendo los documentos que escribió en vida, incentivando a distintos sectores a secundarlo (Siles, 1992: 47-50), declarándose a favor del “amparo, protección y conservación de todos los españoles criollos, de los mestizos, zambos e indios, y su tranquilidad, por ser todos paisanos y compatriotas, como nacidos en nuestras tierras, y de un mismo origen de los naturales, y de haber padecido todos igualmente dichas opresiones y tiranías de los europeos” (*apud.* Lynch, 1991: 31; 1976, 165). Lo que es importante señalar es que no rompía ideológicamente con su formación “europeizante”, sino que la conjugaba con un deseo de mejorar las condiciones de los indígenas y de las castas. Esto tendría que compararse con las acciones de Pumacahua, de quien hablaremos más adelante.

Ahora, en cuanto a otros levantamientos que se llevaron a cabo en la zona, entre 1780 y 1781, podemos afirmar de inicio que no tenían las mismas características que el de Túpac Amaru, sin embargo, obedecían a las mismas problemáticas sociales que trataban de

⁶⁴ Entre los intelectuales con quienes se relacionó Túpac Amaru se encontraba el jurista limeño José Baquijano y Carrillo, quien junto con Toribio Rodríguez de Mendoza, Hipólito Unanue y los escritores del *Mercurio Peruano*, condenaban “el oscurantismo y la intolerancia del antiguo régimen y abogaban por la libertad y la igualdad, pero dentro de la estructura existente” (Lynch, 1976: 159).

⁶⁵ Aunque cabe mencionar que los únicos negros “liberados” fueron los 300 que estuvieron en su ejército; en cambio, el ejército que llegó de la costa para aplastar el movimiento estaba dirigido por peninsulares, pero conformado en su mayoría por negros y mulatos (Lynch, 1991, 8; 1976: 165).

erradicar. Como estos levantamientos no buscaban la independencia de la metrópoli, no los revisaremos en cuanto a sus acontecimientos específicos, pero sí mencionaremos algunos datos acerca de los dirigentes principales, los cuales nos ayudarán a ver diferencias y semejanzas entre los mismos.

En términos generales, tanto en Chayanta como en La Paz, el origen de los levantamientos fueron las imposiciones fiscales, pero, al darse una reducción de las mismas, el apoyo de criollos e, incluso de algunos españoles, se retiró, quedando sólo indígenas, por lo cual el movimiento de insurrección tomó tintes de enfrentamiento racial. Los “levantamientos del sur” resultan más violentos que los de la zona de Cuzco, debido principalmente a los cercos de La Paz y Sorata, mientras en el Collao presentan una significación racial:

Con tan grave desencadenamiento de la violencia racial como el que se conoció en esos años, pesó fuertemente en el ánimo de los criollos para no buscar, en las nuevas circunstancias, el concurso de las masas indígenas; los criollos y mestizos que encabezaron los movimientos de Chuquisaca y La Paz y otras ciudades charquinas no veían en los sucesos acaecidos 30 años antes un proceso precursor de su propio impulso autonomista (Siles, 1992: 56).

Chayanta, al norte de Potosí, era una población aymara predominantemente campesina. Su levantamiento fue netamente campesino, y estuvo relacionado con los sucesos de la sierra peruana, esperando la llegada de Túpac Amaru como rey de los incas, restaurador de la estirpe cuzqueña.⁶⁶ El conflicto, que se extendió a lugares tan distantes como Tupiza, Coragaita, Salta y Jujuy, comenzó cuando Tomás Catari fue despojado de sus funciones como cacique por un mestizo, Blas Bernal.

Tomás Catari era un campesino que se expresaba en lengua aymara y no dominaba el castellano; al quejarse de su despojo, es encarcelado por el corregidor Joaquín Alós; logra fugarse y decide ir a Buenos Aires a poner la queja al más alto mando, el virrey Juan José de Vértiz. Recorre más de 600 leguas a pie, acompañado del hijo de otro cacique, llegando con el virrey descalzo y semidesnudo. El virrey expide un documento a la Audiencia de Charcas para la revisión de su caso, pero el corregidor lo vuelve a aprehender. La popularidad de Tomás Catari creció entre los indígenas, ya que éste fue liberado y vuelto a apresar, hasta que, en un transporte que lo llevaba hacia la Audiencia de Charcas, fue asesinado al ser despeñado por el Justicia mayor que lo llevaba. Al enterarse de esto, los indígenas se levantaron en armas al mando de dos de los hermanos de Tomás, Dámaso y Nicolás. En diversos lugares cercanos se asesinaron a corregidores, curas, españoles y criollos, destrozando retablos y altares. Su objetivo era tomar la Audiencia y destruirla. Un ejército indígena, capitaneado por Dámaso Catari se enfrentó a milicias improvisadas, formadas también por profesores y estudiantes de la Universidad. Los rebeldes fueron derrotados y Dámaso huyó, siendo éste entregado por propios indígenas a las autoridades de Chuquisaca.

⁶⁶ Cabe mencionar que fue el obispo monseñor José Manuel Moscoso quien forja las imágenes y las metáforas que dan al nombre de Túpac Amaru (Serpiente Resplandeciente) una significación simbólica de criatura satánica, ya dentro de los preceptos cristianos. Al parecer, el proyecto de retorno de un Inca al trono del Perú tiene su origen en proyectos criollos de jesuitas, siendo retomado más tarde por algunos intelectuales (Demélas, 2003a: 354).

Después de que el incidente fue originado por el desacato del corregidor, éste, en vez de ser castigado, fue hecho corregidor de Asunción del Paraguay, mientras las autoridades pensaban que el error cometido ante la masacre de los indígenas fue el no dar un oportuno escarmiento a los sublevados, en vez del injusto trato dado tanto al cacique como a los indígenas.

En las cercanías de Oruro también surgieron levantamientos. En Challapata, fue victimado el corregidor por haber apresado injustamente a los alcaldes y al gobernador, siendo sitiado en la Iglesia por un grupo indígena. En Carangas fue degollado el corregidor, mientras que en el santuario de Sabaya, 400 indígenas exigieron juramento de vasallaje a favor de Túpac Amaru a españoles y mestizos de Carangas, dando muerte a dos prófugos.

El caso de Oruro es especial, ya que el levantamiento fue comandado por un grupo de mineros acaudalados, al mando de los Hermanos Rodríguez, quienes, en un principio, pudieron convocar a criollos, mestizos e indígenas, ya que su protesta era ante los peninsulares que mantenían el monopolio del poder y los privilegios:

El latente conflicto criollo-peninsular se presentó de un modo preciso al efectuarse la elección de las autoridades del cabildo municipal. Los funcionarios españoles resolvieron que debía excluirse de esos empleos a los hermanos Rodríguez y a todo otro nativo de la ciudad, de ascendencia española, por temerse que en ellos anidara un sentimiento favorable a los indios en esos momentos de generalizada subversión. Algunos pasquines fijados en calles y lugares públicos incitaban francamente a la rebelión (Siles, 1992: 63).

Después de este hecho, algunos criollos comenzaron a sublevar a los indígenas para conseguir sus objetivos de igualdad ante los peninsulares. Se dio una conspiración entre grupos de mineros criollos por arrebatarse el poder. Los indígenas se amotinaron, pero al poco tiempo de iniciado el conflicto, tomaron la decisión de asaltar los fondos fiscales. Los propios hermanos Rodríguez tuvieron que tomar el mando y organizar las milicias ante los ataques indígenas, que no distinguían entre blancos españoles y blancos americanos.⁶⁷ Hacia el final de la lucha, Santos Madani, último líder de la sublevación, es entregado por un grupo indígena, el cual fue ahorcado junto con otros insurrectos después de haber declarado que su intención era la destrucción de la villa de Oruro y el establecimiento de Túpac Amaru como rey inca, otros afirmaron que su meta era matar a los criollos y exterminar a la población. En cuanto a los criollos sublevados, tuvieron un castigo duro que dejó honda huella entre sus vecinos, personas principales de la ciudad y en los habitantes en general. Los hermanos Rodríguez fueron llevados a prisión en Buenos Aires, muriendo en cautiverio; todavía en 1895, uno de los cuerpos de los hermanos fue exhumado, cortándosele la cabeza y siendo enviada a Oruro. Otros fueron desterrados durante 20 años.

Nos falta, por último, revisar el importante alzamiento que tuvo cercada a la Villa de Nuestra Señora de La Paz durante 209 días, comandado por Túpac Catari desde las inmediaciones del Collao. Fue en Sica Sica donde se gestó la rebelión; Túpac Catari, en

⁶⁷ Después de estos hechos, los criollos intelectuales de otros lugares se lo pensarán dos veces antes de intentar la revolución, haciéndose más reformistas que otra cosa, como los escritores del *Mercurio peruano* (Lynch, 1976: 159).

quince días, levantó a las armas a decenas de miles de campesinos. Julián Apaza —su verdadero nombre— no era como Túpac Amaru, un noble y letrado cacique, sino “un indio común” aymara o colla, dedicado a las labores de trajinero de coca y bayeta. Su seudónimo representa el seguimiento de los levantamientos de Condorcanqui y Catari.⁶⁸ El historiador Jorge Siles menciona que Apaza pertenece a un grupo aymara de gran cohesión, con una civilización anterior a la incaica, que nunca fue asimilado a los quechuas, hecho que pudo darle al movimiento la trascendencia que tuvo, dada la cohesión de tantos miles de indígenas, venidos de localidades a veces muy alejadas durante un cerco de nueve largos meses. Apaza sentía que su misión venía de lo alto, incluso, siente voces que le dictan su proceder. Su fe mantiene una mezcla vaga de ideas cristianas y de mitos ancestrales; sin abjurar de la fe católica; buscando la compañía de sacerdotes, se apoya en símbolos y en actos rituales de la Iglesia. En Túpac Catari se presenta un caso de “mesianismo popular” que, sin olvidar los fundamentos concretos de injusticia, marca una convicción de él y de sus aliados para la destrucción del poder español. En la sublevación se suman características mesiánicas, de revanchismo campesino y de reivindicación aymaras.

Fue en la ciudad de Sorata, sitiada por indígenas al mando de Andrés Túpac Amaru —sobrino del cacique quechua— donde se vivió el exterminio enfurecido de la población blanca. Los sitiadores inundaron la ciudad al romper una represa de un río. Los atacantes entraron por varios sitios asesinando a quien encontraban a su paso. Algunos se refugiaron en la iglesia pero fueron también muertos, a excepción de los eclesiásticos, por órdenes de Andrés y de la hermana de Apaza. Al mismo tiempo que sucedía esto, se iniciaba el largo sitio a La Paz. No obstante, una vez que cayó el sitio de La Paz y se dio la retirada del ejército indígena, se inició la persecución, teniendo ayuda de columnas criollas enviadas desde Lima y Buenos Aires. Cabe mencionar que todos los ejércitos saqueaban cualquier población que encontraran a su paso. También hubo distanciamientos entre criollos y peninsulares, como lo atestigua el siguiente comentario del quiteño Ignacio Flores:

Así todos los aplausos y honores que he recibido en La Paz, ni me han desvanecido ni minorado los graves temores del estado futuro de las provincias y más habiendo tocado que en las ciudades y villas principales se padece una lamentable desunión entre europeos y criollos, imputando los primeros a los segundos tibieza en el servicio del Rey y aún parcialidad respecto de los rebeldes, y los segundos a los primeros, predominio, grosería y un injusto desprecio de sus servicios, de lo que es verosímil tenga V.E. documentos quejosos y agrios testimonios. Yo, en los pocos días que he ido a La Paz, he procurado apagar esta guerra civil, mas he conocido que está muy arraigado el rencor y que no bastan lenitivos para tanto mal (*apud*. Siles, 1992: 79).

También con los presos indígenas sobrevivientes de la rebelión de Apaza, se dio un castigo ejemplar, descuartizando los miembros de los prisioneros atados a cuatro caballos. Asimismo, la esposa y la hermana de Julián fueron sentenciadas a la horca, siendo decapitadas y mostradas sus cabezas en sus poblaciones de origen. También algunos criollos sufrieron injusticias judiciales después de los sucesos armados. Todo ello, junto

⁶⁸ Aunque los Catari de Chayanta también son aymarass, éste núcleo se encontraba separado del grupo principal que se extendía en las cercanías del lago Titicaca, entre La Paz y Puno. Si bien Condorcanqui era quechua, Apaza acepta la supremacía de aquél en el conjunto de la sublevación (Siles, 1992: 72).

con las ideas liberales venidas de Europa, tendrá amplia repercusión entre parte de la élite criolla durante las décadas siguientes.

Los movimientos de 1809 en Chuquisaca y La Paz.

Ya hemos mencionado la importancia de la Universidad de San Francisco Xavier dentro del contexto de las ideas en toda la Audiencia de Charcas, de la cual saldrían estudiantes de ideas tan radicales como los rioplatenses Mariano Moreno, Monteagudo, Medina, Castelli o los altoperuanos Michel, Lemoine, los hermanos Zudañez, Mercado, Alcérrec, entre otros. Sin embargo, dentro de la Universidad, también se dieron cambios significativos en los contenidos de sus cátedras, debidos principalmente a la influencia de las ideas de los *philosophes* europeos y de sus seguidores como Feijóo y Jovellanos. A pesar de que la base filosófica seguía siendo el sistema tomista, se estudiaba profusamente la tradición greco-romana. De este hecho resulta de importancia mencionar la expulsión de los jesuitas, ya que fue un cambio importante de la Corona, recordando que esta orden manejaba colegios de alto prestigio en las colonias, y que muchos de sus miembros se habían dedicado a defender la igualdad entre españoles americanos y europeos (Brading, 1991: 530 y ss.).⁶⁹ Para los primeros años del siglo XIX se comprobaba dentro de cierta facción intelectual, una cierta simpatía por la idea de la independencia de la Corona, asistiendo a juntas secretas o a *tertulias*, donde se discutía sobre la situación de la metrópoli y su relación con las colonias, en vista de los sucesos que ocurrían en ambos lados del océano (Siles, 1992: 91 y ss.; Guerra, 1992: 92 y ss.).

Después de la agitación provocada por la abdicación y cautiverio de Fernando VII, los cabildos fungieron como portavoces del reformismo criollo. Con la llegada al poder imperial de una facción liberal, los criollos comenzaron a plantear las reformas que deseaban. Para 1809, cuando la Junta central en España decidió que las colonias podían enviar algunos diputados como representantes, los cabildos del Perú escogieron a José de Silva y Olavé, rector de la Universidad de San Marcos, quien llevaba instrucciones redactadas desde el cabildo limeño, “peticiones que revelaban por igual conservadurismo y liberalismo” (Lynch, 1976: 160). Fue en este ámbito intelectual donde se justificó la creación de Juntas con la ya famosa vacancia en el trono español. Como el vasallaje de la colonias no era con una supuesta nación española sino con el rey solamente, al abdicar Fernando VII, junto con toda su familia, la monarquía se encontraría acéfala, por lo cual, el pacto de vasallaje se rompía, regresando la soberanía a los *reynos* o *pueblos* (Siles, 1992: 140-144; Guerra, 1992). Así, tanto en la península como en las colonias, se crearon las juntas que trajeron consigo fuertes divisiones entre la élite.

La doctrina invocada desde México hasta Buenos Aires fue que el pueblo “reasumía” el poder, o la soberanía, doctrina que derivaba de la variante más antigua del contractualismo, la del *pacto de sujeción*, originalmente enraizada en la Escolástica pero renovada tanto por la

⁶⁹ Cabe mencionar la *Carta dirigida a los Españoles americanos por uno de sus compatriotas*, escrita por el jesuita peruano expulso, Juan Pablo Viscardo y Guzmán, la cual apareció en Londres en 1799, pero que llegó a manos de Francisco de Miranda, quien logró publicarla, primero en francés y luego en español, para ser difundida después por Venezuela. La carta llegó a manos de Mariano Moreno, jurista argentino, alumno de la Universidad de San Francisco Xavier, quien escribió su propia copia (Brading, 1991: 576-581, 594).

Neoescolástica del siglo XVI como por la tradición iusnaturalista, y asimismo presente en la *Enciclopedia* francesa.

Pero por más antiguas y “tradicionales” que pudiesen ser las fórmulas invocadas, lo cierto es que mientras la soberanía originaria del pueblo y su traspaso al príncipe no eran, para los protagonistas de los sucesos de la Independencia, más que la ficción jurídica con que legitimaban su actuar —y no un hecho real del pasado americano—, la constitución de las nuevas autoridades emanadas directamente de ese pueblo era, en cambio, un concreto acto de ejercicio de la soberanía que tuvo más sabor a segunda mitad del siglo XVIII que a los lejanos tiempos de la elaboración escolástica de aquella doctrina (Chiaramonte, 1997: 136).

Ahora, en el caso de la Audiencia de Charcas, ya se tenía una rivalidad interna entre el presidente, Ramón García de León y Pizarro, y el regente y los oidores del Tribunal. Del lado del presidente se encontraban también el arzobispo Benito María Moxó y Francolí y el asesor interino del presidente, Pedro Vicente Cañete y Domínguez (Bushnell, 1991: 79). A los conspiradores independentistas —doctores formados en la universidad entre los que figuraban letrados y clérigos del sur del virreinato y de las provincias peruanas— les convenía aumentar estas rivalidades en el gobierno, siendo que el Tribunal de Audiencia era quien ejercía un poder despótico en la administración, evitando cualquier iniciativa de los tres antes mencionados (Siles, 1992: 144 y ss.). Ante la creación de la Junta de Sevilla, los oidores dudaban de su legitimidad, y decidieron mantener en secreto los sucesos de la península; en cambio, el arzobispo y el presidente pensaban que era necesario preservar la unidad del imperio, por lo cual acataban a la Junta como órgano supremo de gobierno. Así, Moxó comenzó a informar sobre la situación en España y obligando al clero de su diócesis a prestar juramento de fidelidad a la Junta.

Fue José Manuel Goyeneche el comisionado para visitar Buenos Aires y Lima, pasando por Chuquisaca, para promover la legitimidad de la Junta sevillana. El presidente y el arzobispo atendieron al militar arequipeño, mientras los oidores, sólo ante la conminatoria del presidente, asistieron a su encuentro. En él, Goyeneche solicitó de manera determinante la postura de los oidores, quienes optaron por realizar una reunión aparte; Goyeneche los increpó y los culpó de traidores a España. La reunión subió de tono pero fue controlada por el arzobispo quien trató de calmar los ánimos.

Además Goyeneche dio, en presencia de los oidores, unos documentos que recibió en Brasil dirigidos al presidente y al arzobispo, en los cuales, la princesa de Portugal y hermana de Fernando VII, Carlota Joaquina, se declaraba heredera legítima del trono español, por lo cual debía gobernar mientras durase el cautiverio del rey. Esto trajo consigo que los oidores culparan de traición al presidente y al arzobispo, en contubernio con el mismo virrey Liniers. Los oidores realizaron una campaña contra los dos mandatarios, culpándolos de conspiradores, a la cual se sumaron los integrantes del ala radical de la universidad, pensando que era lo que les convenía mientras preparaban la toma de la Audiencia y la subsiguiente soberanía del gobierno español. Tanto los oidores como el presidente habían tomado medidas radicales. Los primeros mandaron un documento donde se pedía la renuncia del presidente ante el peligro de un levantamiento popular; el segundo había mandado a arrestar a los oidores y a miembros del Cabildo.

Los oidores y los miembros del Cabildo fueron prevenidos, sin embargo, uno de ellos no fue avisado, Jaime Zudañez, doctor en Leyes, pero en su camino hacia la cárcel de la Audiencia se reúnen miles de personas que exigen la liberación del abogado. Se le pide al arzobispo que interceda por el preso, convenciendo al presidente de liberarlo ante la amenaza de un levantamiento. El arzobispo huye del lugar al ver su aposento rodeado de gente enardecida. La facción radical hizo sonar las campanas de la universidad y de la catedral. La muchedumbre fue a la casa de presidente y se le pidió su renuncia, llevándolo preso a la universidad para salvarle del linchamiento. A las cuatro de la mañana del 26 de mayo de 1809, la Audiencia asumió el mando político y militar, constituyéndose el Tribunal como Audiencia Gobernadora y eligiendo como jefe militar al coronel José Antonio Álvarez de Arenales, quien inmediatamente llamó a organizar una milicia,⁷⁰ que defendiera a la Audiencia de un ataque del gobernador de Potosí, Francisco de Paula Sanz, conocido por su postura absolutista.

La Audiencia Gobernadora no impuso reformas de inmediato, sino que actuó moderadamente. Asimismo, los doctores criollos tampoco tomaron el mando de la sublevación, sino que convencieron a la Audiencia de la necesidad de enviar representantes a las ciudades de Charcas para informarles lo sucedido, de que se sumaran solidariamente a la movilización en contra de la conspiración de Portugal; así los mismos doctores fueron los emisarios que esparcieron las ideas revolucionarias:

Bernardo Monteagudo fue enviado como agente a Tupiza y otras poblaciones de Potosí, Mariano Michel fue comisionado para ir a Cochabamba y a la Paz; según Querejazu Calvo «era el único que abiertamente proclamaba que había llegado la oportunidad de trabajar y luchar por la independencia americana». Como se sabe, Michel se puso en contacto, en su viaje a La Paz, con el cura Medina, párroco de Sicasica, siendo uno y otro participantes activos en la revolución del 16 de julio. También fue a Cochabamba Manuel Zudañez. Joaquín Lemoine recibió el encargo de trasladarse a Santa Cruz (Siles, 1992: 161).

El gobernador de Potosí, Sanz, decidió ir con 200 hombres a las afueras de Chuquisaca, pero se contuvo de atacar al entrevistarse con los oidores y el Cabildo, siéndole negada su petición de liberar al presidente de la Audiencia. Al mismo tiempo se da el levantamiento de La Paz, en donde los conspiradores temían que el obispo de la ciudad estuviera en contubernio con la princesa de Portugal. En las reuniones se encuentran “miembros de la alta clase profesional”, doctores formados en Charcas y sacerdotes, así como gente de oficios humildes. El jefe de la conspiración era Pedro Domingo Murillo, mestizo de origen humilde —“minero y papalista”— que había estudiado abogacía en la Universidad de San Francisco Xavier.

El levantamiento tuvo lugar durante la festividad de la virgen del Carmen, aprovechando que al terminar la fiesta, se da permiso a los militares de irse a casa, dejando solamente a una pequeña guardia en el cuartel. Al mismo tiempo que se toma desprevenido el cuartel, se adueñan de la torre de la catedral. Al juntarse la multitud, parte de los

⁷⁰ Cabe mencionar que Álvarez de Arenales fue un nacido en España que emigró a Buenos Aires a los 14 años; después de diez años fue promovido a teniente coronel por haber participado en la defensa de la Banda Oriental ante los portugueses, trasladándose a Charcas en 1795 donde se unirá a la insurrección (Siles, 1992: 251-252).

conspiradores gritan consignas en contra del “mal gobierno”, de los “traidores”. El obispo y el intendente son detenidos por el Cabildo. En la madrugada del 17 de julio, la junta del Cabildo Abierto destituye oficialmente al intendente y a los oficiales reales, se entregan las llaves del tesoro, se suprimen las alcabalas sobre comestibles y manufacturas de los naturales, se substituye a los subdelegados de las provincias y se constituye una Junta Tuitiva, formada en su mayoría por sacerdotes. Siendo Murillo el presidente de la junta, le acompañan otros doce vocales, además de tres representantes indígenas, uno por Yungas, otro por Omasuyos y otro por Sorata.

Después de dos meses, los insurrectos notaron que ninguna otra ciudad, a excepción de Chuquisaca, apoyaba el movimiento, con lo cual se empezó a temer que desde Potosí se abriera paso Francisco de Paula Sanz, además de los rumores de que Goyeneche se acercaba con un ejército desde Cuzco. El obispo Remigio La Santa y Ortega, después de haber sido expulsado de su diócesis, se acantonó en Irupana, negándose a regresar. Ahí tuvo lugar una batalla en octubre del mismo año, cuando Manuel Victorio García Lanza se dispuso a vencer la fuerza realista de esa localidad. Ambos ejércitos estaban formados por blancos, mestizos, negros e indígenas, siendo vencedores los realistas.

En Chuquisaca se aceptó a la Junta Tuitiva, pero Sanz enviaba mientras tanto cartas a los militares para que no obedecieran órdenes del Cabildo chuquisaqueño. Para agosto de 1809 se reemplazó al virrey rioplatense Liniers por un alto oficial de la marina, Baltasar Hidalgo de Cisneros, designando éste al mariscal Vicente Nieto como presidente de la Audiencia de Charcas. Con el nombramiento, Sanz detuvo su entrada a Chuquisaca —en combinación con el intendente de Cochabamba, González Prada— y se replegó a Potosí, donde no dejó que se movilizaran otras ciudades. En cambio Goyeneche, por orden de José Fernando de Abascal, virrey de Lima, ataca a los insurrectos de La Paz, entrando en combate a finales de octubre, justo después de que el obispo La Santa hubiera vencido al ejército de García Lanza (Lynch, 2001: 187). El ejército de Goyeneche, formado por cuzqueños, arequipeños y puneños rebasaba en mucho al ejército de mil hombres de los paceños insurrectos, entrando victorioso el 25 de octubre. En la ciudad comenzaron los disensos entre quienes querían negociar y los más radicales, así como los saqueos que no habían ocurrido hasta entonces; sin embargo, se enviaron tropas a Tiahuanaco, mientras los miembros de la Junta Tuitiva dimiten temerosos (Bushnell, 1991: 80). Lo que sucedió a continuación fue la división y combate entre bandos que se formaron entre los dirigentes de los insurrectos, asesinándose entre ellos. Murillo es apresado por intentar pactar con los realistas. Parte del ejército insurrecto de La Paz se une en Yungas con el ejército vencido de García Lanza, pero ambos ejércitos son disueltos y sus dirigentes asesinados y decapitados por un ejército enviado por el mismo José Manuel Goyeneche. Murillo escapó, pero fue delatado y apresado, siendo llevado a La Paz en noviembre.

Por otro lado, el nuevo presidente de la Audiencia, Vicente Nieto, incursionó lentamente al Alto Perú, enviando una proclama para calmar los ánimos en Chuquisaca, mientras los oidores respondieron respetuosamente, pidiendo que Goyeneche no entrara a la ciudad, a lo que el nuevo presidente accedió. Al ingresar Nieto a la capital en diciembre del mismo año, la Audiencia Gobernadora perdió ese carácter y recibió al nuevo presidente, mientras éste siguió las instrucciones del nuevo virrey de abrir una amplia investigación sobre todo lo sucedido en los últimos meses. A continuación se da el ajusticiamiento de los

insurrectos, habiendo diferencias entre los castigos en ambas ciudades. Goyeneche fue implacable, realizando juicios parciales y llevando a la horca a decenas de sentenciados, exponiendo sus cabezas en las plazas de las ciudades. En cambio Nieto, fue más magnánimo y desterró a varios insurrectos, vecinos notables de la localidad, confiscando sus bienes. Uno de ellos, Álvarez de Arenales, escapó en Lima y se trasladó clandestinamente a Charcas donde formó una guerrilla en las inmediaciones de Moromoro. Así inició el papel de estos contingentes que serían durante años los únicos reductos de insurgencia en la zona.

Principales acontecimientos de la revolución independentista en el Alto Perú

Cuando en mayo de 1810 se promulgó el deslinde de los *pueblos* que formaban el virreinato de Río de la Plata, la Junta estaba presidida por Cornelio Saavedra, un comerciante nacido en Potosí y comandante del regimiento de Patricios, y entre sus vocales y secretarios se hallaban Castelli, Belgrano y Mariano Moreno, los cuales tenían una vinculación directa con la Universidad de Chuquisaca (Siles, 1992: 197; Bushnell, 1991: 83). El objetivo para el ejército insurgente porteño fue el de liberar las cuatro intendencias del Alto Perú, las cuales seguían en poder de los realistas, ya que el 13 de julio del mismo año, el virreinato de Lima decretó la reanexión del Alto Perú, quedando en manos del virrey Abascal la protección de la zona altoperuana.

A mediados de 1810 Buenos Aires mandó la primera división para liberar el Alto Perú, al mando de Francisco Antonio Ortiz de Ocampo. Vicente Nieto, presidente de la Audiencia de Charcas, se puso en contacto con Potosí y Cochabamba, y pidió ayuda a Lima, pero fue sorprendido por un alzamiento indígena al mando de Victoriano Titichoca, cacique de Toledo, el cual estaba en contacto con guerrillas sobrevivientes de los levantamientos de 1809.⁷¹ Así, Nieto mandó al gobernador de Cochabamba, González Prada, enviar un ejército a Oruro, pero no hubo combate, ya que Titichoca acogió pacíficamente al ejército. Entonces Nieto decidió dar órdenes de que el ejército cochabambino avanzara a pelear con los insurgentes argentinos, pero como una gran sorpresa, el ejército se negó a ir y dio marcha atrás, tomando el cuartel de Cochabamba y erigiendo un Cabildo Abierto, en apoyo al ejército insurgente, tomando el mando Francisco del Rivero. El ejemplo fue seguido por Santa Cruz de la Sierra, Oruro, Potosí y Chuquisaca.⁷²

Mientras tanto, el ejército argentino sale victorioso en Suipacha en noviembre del mismo año, comandados por Antonio González Balcarce y Juan José Castelli⁷³; éste último, tomándose el mando, sentenció de muerte al ex virrey Liniers y a otras autoridades

⁷¹ Titichoca ya había estado conspirando desde principios de 1810, junto con el cura Andrés Jiménez de León y Manco Capac —Carlos Colque— entre otros. Su proyecto fue descubierto y desbaratado. Sólo Titichoca se alzó en Toledo (Siles, 1992: 215).

⁷² Cabe mencionar que Tarija, desde junio de 1810, avaló la Junta Gubernativa del virreinato, constituyendo en agosto su Cabildo Abierto y formando un pequeño ejército que se unió al de Balcarce y Castelli (Siles, 1992: 203).

⁷³ Balcarce substituyó a Ortiz de Ocampo, y después se le unió Castelli, el cual era un abogado argentino, miembro radical de la Junta de Buenos Aires junto con Mariano Moreno. La parte moderada de la Junta era representada por Saavedra (Bushnell, 1991: 87).

españolas —Vicente Nieto y Francisco de Paula Sanz, ente ellas— quienes intentaron hacerles frente, siendo implacable con sus enemigos, pero dignificador de los indígenas (Siles, 1992: 204 y ss.; Bushnell, 1991: 97). Desde La Paz se alistó un ejército para combatir a los sublevados pero fueron derrotados por un ejército de 2000 orureños y cochabambinos, cerca de Sicasica. Así, las tropas realistas dejaron todo el Alto Perú hasta el Desaguadero, en manos de insurgentes, en vísperas de la llegada del ejército proveniente del Bajo Perú, enviado por el virrey Abascal. En mayo de 1811 se firmó un armisticio entre las partes, en donde ambos ejércitos se prepararon para la batalla crucial de junio de 1811. El ejército de Goyeneche volvió a bajar a la zona y derrotó a los insurgentes en Huaqui, cerca del lago Titicaca, debido a la inexperiencia militar de Castelli y al bien entrenado ejército de Goyeneche.

Según Jorge Siles, los ejércitos insurgentes no contaban con agrupaciones indígenas en forma, sino que algunos de ellos hostilizaban a los realistas, pero cuando el ejército de Castelli se retiró hacia Potosí y Charcas, un escribano mestizo, Juan Manuel de Cáceres, tomó el mando de los indígenas en las zonas aledañas a La Paz. Cáceres había escapado a la represión de Goyeneche, pero fue vuelto a capturar, estando en prisión hasta la llegada del ejército de Castelli. Los hombres de Cáceres ayudaron al ejército argentino hasta su derrota, después se instalaron en Sicasica, desde donde combatieron a los ejércitos realistas que intentaban terminar con los levantamientos insurgentes, ya fueran de criollos o de indígenas. “Los simpatizantes de Buenos Aires eran ya conocidos, signo de la existencia de una red política que sobrepasaba los límites de las Audiencias” (Demélas, 2003a: 351).

Goyeneche marchó hacia Cochabamba a derrotar a Rivera y Arce, pero al dejar La Paz, Juan Manuel Cáceres asedió la ciudad —como treinta años antes lo había hecho Túpac Catari—, aunque estando comandados por Bernardo Calderón y otros mestizos y caciques de la zona. Después de 45 días de cerco, llegaron ejércitos desde el norte y el sur, enviados por Abascal y Goyeneche, respectivamente —uno de los comandantes era Joseph Santa Cruz y Villavicencio, padre de Andrés de Santa Cruz (Siles, 1992: 217 y ss.). Cáceres volvió a poner cerco a la ciudad, pero rápidamente fue roto de nuevo. Al retirarse el insurgente indígena, los combatientes del Bajo Perú los persiguieron, entonces entraron los hombres de Mateo Pumacahua y de otro cacique, Manuel Choquehuanca, a saquear la ciudad, siendo que el virrey Abascal le había pedido a Pumacahua luchar contra Cáceres. También las rivalidades entre quechuas y aymaras fueron factor importante para que Pumacahua saqueara los territorios aymaras en Cochabamba, Sicasica y Oruro (Siles, 1992: 220; Lynch, 1976: 165-166). Asimismo, el designado por Castelli como presidente de la Audiencia de Charcas, Juan Martín de Pueyrredón, saqueó la Casa de Moneda de Potosí, llevando el oro y la plata en mulas, siendo acosado por potosinos, tarijeños y asaltantes, llegando a salvo a Orán. Este dinero sirvió para mandar el siguiente ejército a liberar al Alto Perú, pero también para dejar un resentimiento indeleble de los potosinos en contra de los ejércitos del sur (Siles, 1992: 223-226).

Por su parte, Goyeneche entró en combate para agosto de 1811 en Sipesipe, donde venció al ejército cochabambino al mando de Francisco del Rivero. Goyeneche fue a Cochabamba y convenció a Rivero a dejar las armas, sólo su segundo, Esteban Arze, se refugió en los valles, para desde ahí reunir a los insurrectos sobrevivientes. Una vez que Goyeneche partió para combatir a las huestes del sur, pertrechadas en Salta, Arze y jefes

guerrilleros que operaban principalmente en las localidades de Chayanta, Sicasica y Tapacarí, volvieron a tomar la ciudad, formando otra vez una Junta de gobierno en octubre de 1811. Goyeneche tuvo que dar marcha atrás y dejar libre el paso a los rioplatenses, que ya preparaban el siguiente ejército libertador, ahora al mando de Manuel Belgrano, siendo de fundamental importancia la rebelión cochabambina.

Con esto, las guerrillas más importantes se encontraron al mando de Manuel Ascencio Padilla, originario de Chayanta, el cual comanda desde Sicasica; el cacique de Toledo, Titichoca, en las provincias de Oruro, y Juan Manuel Cáceres, en el altiplano norte; aunque no fueron los únicos que se levantaron ante los realistas, también Vicente Camargo, en Cinti; Carlos Taboada, en Mizque; Baltasar Cárdenas, también en Chayanta. Por la importancia estratégica de estos movimientos, Belgrano se puso en contacto con Padilla y con Arze (Siles, 1992: 230 y ss.).

Arze, con un ejército 3000 hombres —y al que se le unieron 5000 indígenas de Arque—, no pudo tomar Oruro, por ello regresó a Chayanta, donde derrotó a un contingente realista, y después a Cochabamba, en vísperas del ataque de Goyeneche. Pero éste derrotó a su ejército en mayo de 1812, camino hacia la ciudad, en Quehuiñal, Así, Arze y los sobrevivientes huyeron a Mizque, con Taboada. En cambio, Goyeneche se dispuso entrar a Cochabamba en son de paz a cambio de la entrega de los cabecillas, pero la misma población, en Cabildo Abierto convocado por la Junta, decidió hacerle frente al ejército realista, siendo barridos por las fuerzas realistas. Después de una primera etapa de saqueo desmedido, se decapitaron a los cabecillas y se colgaron sus cabezas en público. Por su parte, Arze y Taboada intentaron tomar Chuquisaca con un ejército de 300 hombres y cuatro mil indígenas de Mizque, al tiempo que Goyeneche se dirigía a La Plata, pero fracasaron, siendo decapitado Taboada y expuesta su cabeza en Mizque. Arze pudo huir para seguir combatiendo en diversas guerrillas al sur, con Belgrano, y después con Arenales.

En agosto de 1812, los realistas intentan avanzar hacia el sur, a Jujuy, pero Belgrano decide retroceder, desplazando a la población adulta y vaciando la ciudad de víveres, ganado y mercancías. Así, el ejército de Belgrano lo esperó en Tucumán, una vez que los realistas habían tomado Salta. Para septiembre, Belgrano, unido a la caballería gaucha de Martín Güemes y con la participación de Esteban Arze, Ascencio Padilla y José Miguel Lanza, venció a los realistas, tanto en Tucumán como en Salta (febrero de 1813). Debido a ello, Goyeneche decidió dejar Potosí y retroceder a Oruro, donde, después de que el virrey Abascal se negara a pactar con los porteños, decidió dimitir en marzo del mismo año, en medio de las sospechas y calumnias del virrey (Brading, 2003: 44-45).

Hasta el momento podemos observar que los combates se dan por cuestiones más bien políticas, siendo los indígenas los únicos que se entregan a combates de índole racial. En ambos bandos se encuentran tanto españoles como criollos, afectando por igual a las ciudades por donde pasaban los ejércitos, debido principalmente a los saqueos. También hemos querido referir los duros castigos que suministraban a los rebeldes, a pesar de que algunos de ellos eran vecinos apreciados en sus respectivas ciudades. Además, es importante referimos a la insistente convocatoria a Cabildos Abiertos —instrumento netamente urbano— en distintas ciudades, inmediatamente después de que los ejércitos

realistas se retiraban. A este respecto se dio un caso institucional muy significativo en la zona, que fue la jura de la Constitución de Cádiz de 1812 en la ciudad chuquisaqueña, la cual tenía rasgos liberales debido a su índole de monarquía constitucional en vez de la monarquía absoluta, considerando como españoles a todos los hombres libres nacidos y avecindados en cualquier territorio de las Españas.⁷⁴ Consta que la firmaron 47 americanos, 22 representando a las Indias y 1 a Charcas, celebrando el virrey Abascal profusamente la Constitución.

Mientras tanto, una vez que Goyeneche se retira de Potosí, se volvieron a convocar Juntas en las ciudades de Chuquisaca, Potosí y Cochabamba. Se le pedía a Belgrano avanzar hasta ellas para que las protegiera, lo cual sucedió en mayo de 1813, instalando su cuartel general en Potosí (Bushnell, 1991: 97). Belgrano también designó jefes militares para los territorios liberados: para Potosí se designó al coronel salteño Figueroa; para Cochabamba al coronel Juan Antonio Álvarez de Arenales y para Santa Cruz de la Sierra al coronel Ignacio Warnes —estos dos últimos, después de la derrota de Belgrano, fueron los que sostuvieron la resistencia patriota junto a los guerrilleros alzados en distintas poblaciones de Charcas: Eusebio Lira, José Manuel Chinchilla, José Pinelo, etc. (Siles, 1992: 243).

Fue en octubre de 1813 cuando se dio la batalla decisiva entre los ejércitos de Belgrano y de Joaquín de la Pezuela —nuevo comandante de los realistas—, en donde los realistas, después de un inicio incierto, lograron el triunfo en Vilcapugio y Ayohuma, regresando derrotados los insurgentes a Potosí, y después a Jujuy. En tanto, Arenales gana una batalla decisiva en La Florida, en mayo de 1814, quedando Santa Cruz en manos de los patriotas, y formándose así un amplio cinturón de guerrillas, ya que Cuzco se volvió a sublevar en agosto de 1814, rebelión que se extendió por Huamanga, Puno, La Paz, Moquegua y Arequipa. El levantamiento estuvo integrado por “criollos y mestizos de la ciudad, indios del campo y nobles quechuas de los barrios indígenas de la ciudad [...]”; la rebelión atrajo incluso a los partidarios de la Constitución de Cádiz” (Demélas, 2003a: 351), teniendo siempre una organización compleja y frágil que se basaba en pactos entre los distintos cabecillas de los grupos sublevados.⁷⁵ Los hermanos José, Vicente y Mariano

⁷⁴ Es interesante ver cómo la promulgación de una constitución liberal tuvo festejos al más puro estilo sacramental, como si se tratara de un instrumento legal de Antiguo Régimen (Demélas, 2003b:593-600). Asimismo, el nuevo papel del elector como “individuo ciudadano” resultó ambiguo y complejo, como nos lo hace ver Demélas en los casos indígenas:

Varias elecciones generales movilizaron a los pueblos andinos durante los años 1813-1814 y 1820-1823. Pero hacer votar a la mayoría no significaba que cada elector sea un individuo ciudadano ni que haya consumido la ruptura con sus estatus de pertenencias territorial, estamental y étnica. Los actores colectivos podían seguir existiendo sin sentirse amenazados por el nuevo modelo político. Estructuras sociales del antiguo régimen y modernidad política, teóricamente incompatibles, vivían en buena inteligencia (Demélas, 1995: 311).

⁷⁵ El caso que nos muestra Demélas es ilustrativo sobre la existencia de una *doble jerarquía* dentro de “una misma guerrilla” en 1816: la de los oficiales blancos y mestizos, y la de los oficiales indios; la de Eusebio Lira y la de Andrés Simón; la de Santiago Fajardo y la de José Manuel Chinchilla, respectivamente (Demélas, 2003a: 358-361). Lo que falta saber es hasta qué punto estos indígenas se pueden catalogar ya como mercenarios “desindianizados” o “cholicados”, o como parte de la *indiada*, es decir, del común de sus poblaciones autóctonas (Demélas, 2003a: 377-378).

Angulo, líderes de la insurrección, enviaron tres expediciones: la del sur —Puno y La Paz—, la del norte —Huamanga y Huancavelica—, y la del sudeste —Arequipa—. Por ello, Pezuela tendrá que retirarse a Cotagaita, pero manda a un ejército que combatirá con Pumacahua, jefe de la insurrección cuzqueña.

A Pumacahua, que había combatido al lado de los españoles, se le intentó remplazar del puesto de presidente de la Audiencia de Cuzco, con lo cual vio que los españoles lo utilizaron para sus intereses y no recibiría de ellos nada a cambio. Los criollos buscaron a Pumacahua para que los ayudara a liberarse de España —entre los radicales— y hacer patentes las reformas que mandaba la Constitución de 1812. Sin embargo, al regresar Fernando VII al poder, la Constitución quedó nula, entrando España nuevamente a un férreo absolutismo. Por su parte, el general Juan Ramírez fue el encargado de vencer a Pumacahua, en marzo de 1815, siendo éste decapitado y llevada su cabeza a Cuzco, después de que los indígenas habían cometido saqueos y exterminios de blancos (Lynch, 1976: 166-169; Bushnell, 1991: 105-106; Brading, 1991: 596-599). Demélas afirma:

La insurrección tuvo por consiguiente tres componentes, con frecuencia en desacuerdo: los constitucionalistas que deseaban fundar una sociedad liberal, moderna y laica que destruiría las comunidades indias y sometería a una Iglesia demasiado influyente; en el lado opuesto, las tropas encabezadas por Pumacahua que se lanzaban a una guerra xenófoba, en nombre de las fuerzas tradicionales, comunitarias y rurales. En el poder, el círculo que sostenía y aconsejaba al caudillo José Angulo intentaba conciliar el espíritu modernizador con las tradiciones cristianas y andinas (Demélas, 2003a: 351).

En el informe sobre la rebelión, Manuel Pardo, regente de la Audiencia, afirmó que Angulo estaba “rodeado de frailes y clérigos, que eran sus principales consejeros”; según Pardo, el motivo de la participación del clero “era dejar la religión con el ropaje del culto exterior, bastante para que su ministerio sacase de un pueblo ignorante todo el fruto con que se lisonjeaba su avaricia”, pero el mismo regente apuntaba que cualquiera “habrá advertido el odio que en general abrigan en su corazón los criollos españoles contra los europeos y su gobierno” (Brading, 2003: 43).

Estos mismos clérigos, además de los hermanos Angulo, utilizaron imágenes milenaristas, proyectando que Cuzco podría ser la capital de América por medio de una guerra santa:⁷⁶ “los clérigos representaron un papel principal como predicadores, capellanes y soldados, y José Pérez Armendáriz, un criollo y obispo ilustrado que estuvo a favor de los indios, bendijo la rebelión” (Lynch, 2001: 188) El 17 de septiembre de 1814 los sublevados enviaron al virrey un mensaje en el que se afirmaba que se realizaría una “santa y universal insurrección” con el objetivo de reconstituir el imperio del Perú; Cuzco, unión entre los dos centros de influencia —Buenos Aires y Lima— sería la capital del nuevo imperio que recuperaría el esplendor del pasado: “Después de los días de esfuerzo por los cuales ha de

⁷⁶ Demélas apunta que al caudillo José Angulo se le relacionaba con personajes bíblicos: un nuevo Moisés, un nuevo José, un Judas Macabeo, encarnándose míticamente en un redentor elegido por la “Divina Providencia” de entre los débiles para comandar la sublevación. De manera parecida, del lado indígena, se realizaban sacrificios, incluso humanos, para tener la bendición de Dios y de los *diablos*, dotados de poderes ambiguos (antepasados, la *Pachamama*, el *tio* de las minas) (Demélas, 2003a: 255-258; también ver Lynch, 2001: 291 y ss.).

pasar la purificación de las Américas, comenzarán siglos de oro que Europa nunca ha conocido y que jamás conocerá” (*apud.* Demélas, 2003a: 353).⁷⁷ Es el canónigo Francisco Carrascón y Solá quien fabrica estos lemas y emblemas:

Al poder, le ofrecía imágenes (al rey Carlos IV, en 1802, un mapa sembrado de símbolos que representaba la riqueza del Perú; al caudillo Angulo, en 1814, un retrato). Este mismo canónigo forja los materiales del discurso que transformaba a Angulo en un mesías, a Cuzco en una ciudad santa y a la causa de la Independencia en un combate querido por Dios. En el registro de creencias indias, él invoca sin nombrarlos a los *Apus* para atraer sobre la causa que él defiende la protección de los antepasados (Demélas, 2003a: 354).

Después de ser vencida la rebelión de Cuzco, el Gobierno de Buenos Aires mandó una tercera expedición a liberar Charcas, a cargo de José Rondeau, el cual pudo avanzar gracias a que Pezuela tuvo que dar marcha atrás hasta Challapata. Rondeau, al llegar a Potosí y Chuquisaca, saqueó las ciudades, estando siete meses sin realizar ningún movimiento (Siles, 1992: 258 y ss.). Pezuela recibió refuerzos provenientes de Chile, entre otros contingentes. Después de una victoria de la vanguardia, al mando de Pedro Antonio de Olañeta, Pezuela venció al ejército insurgente en noviembre de 1815 en Sipesipe. Los ejércitos de ambos bandos dejaron a su paso un rastro de violencia e injusticias, lo cual incrementó una cohesión social en contra de los invasores, ya fuesen realistas o insurgentes.

Por su parte, Jorge Siles opina que entre las razones por las cuales Charcas no pudo unirse al naciente proyecto confederado de Buenos Aires se encuentran la de que el Paraguay de Francia se había alejado de Buenos Aires para consolidar su propio Estado autónomo —dictatorial—, los conflictos entre federalismo y centralismo, el abandono directorial del Alto Perú a su suerte desde 1817, la inestabilidad política en la zona rioplatense, y las iniciativas llevadas a cabo por San Martín.

No es posible rehuir la pregunta de cual habría sido la suerte de Charcas si las tropas independientes, mejor conducidas, hubieran triunfado en Sipesipe. Seguramente las provincias charquenses habrían continuado unidas al nuevo estado rioplatense regido desde Buenos Aires, pese a la situación de conflicto interno en que iban cayendo sus diversas regiones. Es de suponer que esa anarquía se hubiera aplacado con un gran triunfo en el Alto Perú, consolidándose el poder de la capital. Cochabamba, sobre todo, habría aumentado enormemente su influencia, renovando sus estrechos vínculos con Buenos Aires (Siles, 1992: 263).

El Alto Perú tenía diferencias importantes a la comunidad rioplatense: su actividad minera, su conformación poblacional y su estratificación social distinta, pero no por ello Buenos Aires dejó de interesarle una posible unificación de aquéllos territorios, debido principalmente a las minas de plata del Potosí. Sin embargo, la zona nunca se subordinó a los porteños. Para los pensadores criollos —Segovia, Zudáñez, Monteagudo, De La Rúa,

⁷⁷ Es necesario apuntar que no es el único caso en donde los clérigos manejan distintos argumentos —mezcla de ideas ilustradas, católicas e indígenas— para defender su causa, tal es el caso de José Santos Vargas, tambor mayor de distintos regimientos guerrilleros, y de su hermano sacerdote; o del capellán de la guerrilla del coronel Arenales (Siles, 1992: 278-281; Demélas, 2003a: 354-355). Así, la contribución religiosa a la causa revolucionaria se extendió dentro de los ámbitos militar y cultural al mismo tiempo. Otros sacerdotes que estuvieron relacionados con el levantamiento cuzqueño son Ildefonso de las Muñecas y José Antonio Medina (Siles, 1992: 282-286).

Quiroga, etc.—, no existía un sentimiento popular que fuera más allá de lo local; un posible patriotismo americano —antiespañol— desapareció tan rápido como se fueron dando las batallas independentistas.

Aun las provincias argentinas intentarían por cuarta ocasión liberar el Alto Perú, con un ejército al mando de Gregorio Araoz de La Madrid, quien había combatido con Belgrano. Desde Tucumán, partió a principios de 1817, marchó por Tarija, libró una batalla exitosa, pero fue vencido en Chuquisaca y vuelto a vencer en su retirada, regresando los sobrevivientes a Tucumán. Ahora, después de las derrotas porteñas, vendría una ardua etapa de guerra de guerrillas. Para cuando San Martín tomó el mando de la estrategia libertaria en contra del virreinato peruano, entre 1817 y 1822, la alternativa del Alto Perú en consolidar una confederación con Argentina y/o Perú, se veía imposible (Bushnell, 1991: 100-101). El Alto Perú fue dejado a su suerte.

Entre los cabecillas de las guerrillas que mantuvieron una lucha tenaz contra los realistas se encontraban: Manuel Ascencio Padilla y su esposa Juana Azurday, José Miguel Lanza, José Vicente Camargo, Ignacio Warnes, Rabelo y Esteban Fernández. Cabe mencionar que las guerrillas no solían estar formadas únicamente por “masas indígenas”, sino que eran más bien mestizos y algunos criollos caídos en desgracia que lograban que se unieran a su causa quechuas o aymarass, habiendo también curas guerrilleros. Si bien, la mayoría del clero superior era peninsular y realista, muchos de los clérigos de parroquia eran favorables a la independencia (Lynch, 2001: 193). Estos movimientos formaron las llamadas “republiquetas” en distintas zonas del Alto Perú, que lograron sobrevivir meses y hasta años (Demélas, 2003a: 351-352). Así, ciudades fueron tomadas una y otra vez por un bando y por otro, durante cinco o seis años. La única republiqueta que quedó en pie hasta la llegada del ejército del norte, en 1825, fue la de Ayopaya, (Siles, 1992: 273 y ss.).

El ejército realista se encontraba bien posicionado de la zona, y cuando los líderes peninsulares —Pezuela, La Serna, Valdés y Canterac— se dirigían al Bajo Perú, dejaban al mando a oficiales criollos, los cuales obedecían órdenes, teniendo una actitud expectante, al igual que la aristocracia criolla, temiendo las sublevaciones indígenas. El líder realista en la zona altoperuano era un español que, antes de fungir como militar, había sido un comerciante influyente Pedro Antonio de Olañeta “más realista que el rey y más absolutista que el virrey” (Lynch, 1976: 269) —probablemente parte de aquel 6% de comerciantes que dominaban el 50% del total del comercio total en Potosí y de los afectados por el intento de erradicación del repartimiento. En desacuerdo con los españoles de ideas liberales, La Serna, Valdés y Canterac, recibió el mando del ejército realista en el Alto Perú cuando éstos fueron a combatir a San Martín, en 1820.

Para enero de 1821, los tres militares “constitucionalistas” se habían sublevado al virrey Pezuela, de donde José de La Serna tomó el puesto de aquél, mientras Canterac fue comandante del ejército en el norte y Jerónimo Valdés en el sur. Cuando en 1823, Andrés de Santa Cruz⁷⁸ tomó Arica y Tacna, se retiró rápidamente al no encontrar el apoyo

⁷⁸ Ya hemos mencionado que Andrés era hijo de un militar español que combatió con el ejército realista, pero también cabe acotar que el paceño era mestizo, es decir, hijo de Juana Basilia Calahumana, quien pertenecía a la nobleza aymaras de los caciques de Huarina (Siles, 1992: 361-362).

esperado de Chile ni del sur; la mayor parte de las guerrillas habían sido derrotadas por las fuerzas realistas, sólo José Miguel Lanza y sus seguidores seguían activos, aunque después de sufrir un fuerte descalabro. Asimismo, al sur, Martín Güemes había sido derrotado y muerto.

Ya en 1823, con la estrategia militar libertadora proveniente del norte del subcontinente, los venezolanos Simón Bolívar y Antonio José de Sucre crearon un ejército de liberación que, para abril de 1824, estaba integrado por ocho mil hombres, de los cuales sobresalía una caballería formada por los gauchos de las pampas, los huasos de Chile y los llaneros de Venezuela y Colombia. Detrás de la infantería y de la caballería les seguirían “columnas de indios que transportaban víveres y equipo, y en la retaguardia iban rebaños de ganado como provisiones de reserva” (Lynch, 1976: 269) Cabe mencionar que, siendo su papel de “bestia de carga”, sufriendo luego las represalias del enemigo, los indios seguían soportando la mita, el repartimiento, el tributo, las cargas parroquiales y los diezmos, el pongueaje y demás servicios domésticos, así como el trabajo agrícola en las tierras de los hacendados.

En cuanto a la lucha militar, las fuerzas realistas que combatirían contra el ejército insurgente, a finales del 23, se encontraban principalmente en Huancayo —el general Canterac—, en Cuzco —el virrey La Serna—, en Arequipa —el general Valdés— y en el Alto Perú —el general Olañeta. Pero éstas se encontraban divididas para cuando inició el combate. El 1º de octubre de 1823 Fernando VII, liberado de la servidumbre constitucional por un ejército francés enviado por la Santa Alianza, abolió la constitución y restauró el absolutismo, por lo cual se provocó una división entre los ex constitucionalistas La Serna, Canterac y Valdés y el absolutista Olañeta, pero “fue una lucha por el poder más que un conflicto de principios” (Lynch, 1976: 268). Olañeta se amotinó contra La Serna en enero de 1824. El virrey La Serna envió al general Valdés para pactar con aquél, pero al darse cuenta del poder local de Olañeta, firmó el Tratado de Tarapaya, en donde se estipulaba el mando de Olañeta sobre la zona, mientras éste reconocía al virrey y al ejército del sur de Valdés; pero una vez que partió Valdés, Olañeta retiró su apoyo militar al Bajo Perú e impuso en el Alto Perú un régimen conservador “liquidando” la administración constitucional y llenando el gobierno con parientes y partidarios. El español se nombró a sí mismo “Comandante de las Provincias del Río de la Plata”.

Fue el 11 de enero de 1824 cuando Olañeta entró en Chuquisaca, proclamando al día siguiente la monarquía absoluta y la abolición del sistema constitucional español, teniendo de aliados cercanos a una parte de la aristocracia criolla; entre ellos, José María Urcullu,⁷⁹ Casimiro Olañeta —sobrino del general—, Leandro Usín, José Arenales, José Mariano Serrano, Emilio Rodríguez, y otros, la mayoría graduados por la universidad de Chuquisaca. Olañeta nombró para la Audiencia de Charcas a sujetos con probada “desafección al gobierno español, como Antequera, Urcullu, su sobrino don Casimiro,

⁷⁹ Sobre Manuel Urcullu se puede afirmar que también muestra una posición política contradictoria, puesto que fue uno de los organizadores de vecinos armados de Chuquisaca que combatieron a los guerrilleros en febrero de 1816; al año siguiente volvió a tomar las armas en defensa del rey. Sin embargo, en sus *Apuntes para la Historia de la Revolución del Alto Perú*, exalta a los guerrilleros y a la causa “patriótica” (Siles, 1992: 275-276).

Callejo y Cabero” (*apud*. Lynch, 1976: 278). Así es como la élite criolla buscó proteger sus intereses, sus propiedades y su control sobre la mano de obra, más que defender una ideología.⁸⁰ En junio de 1824 Olañeta rechazó un ultimátum del virrey La Serna que pretendía someterlo y enviarlo a España; Olañeta apeló a que La Serna no era el virrey legítimo, sino un impostor, insistiendo en que sólo reconocía el mando del rey. La consecuencia de esta división realista sería que Canterac no contara con los servicios de Valdés, al momento de enfrentarse a Bolívar.

Fue en agosto de 1824 cuando Canterac enfrentó al ejército insurgente, formado ahora por seis mil colombianos y tres mil peruanos, en Junín. Después de una batalla rápida y furiosa, hicieron huir a los realistas; entonces Bolívar fue a la costa, organizando sobre la marcha la administración civil y liberando en diciembre a Lima. Valdés, enterándose de la derrota, decidió dejar el Alto Perú y se unió al grueso de las tropas realistas, al norte, con Canterac. Bolívar ordenó al general Andrés Santa Cruz atacar a las fuerzas realistas del Alto Perú, esta gran expedición estaba compuesta por dos divisiones provenientes de Lima. Entre junio y julio ocuparon el territorio comprendido entre La Paz y Oruro. Sucre se quedó al mando de seis mil hombres, que evitaron ser rodeados por las fuerzas de Canterac y de Valdés —formadas por 9,300 hombres en total—, entrando finalmente en combate el 8 de diciembre de 1824 en Ayacucho, con la victoria para los insurgentes (Bushnell, 1991: 115). Sucre liquidó rápidamente la resistencia realista en la sierra, ocupando a fines de diciembre Cuzco y cruzando el Desaguadero para avanzar cautelosamente sobre Olañeta, después que éste se negará a dejar las armas.

Entre las muestras de afecto y el paso de muchas guarniciones realistas al ejército libertador, Sucre combatió al general Antonio Olañeta que se encontraba pertrechado en Potosí. Al ser evacuada La Paz, José Miguel Lanza ocupó la ciudad, recibiendo en febrero de 1825 al ejército de Sucre, reconociéndolo como primera autoridad insurgente.⁸¹ Para marzo de 1825, el general Olañeta estaba en desventaja, y fue herido de muerte en una acción contra sus propias tropas rebeldes en la batalla de Tumusla, el 1º de abril de 1825, cuando su ejército ya era solamente de 2000 hombres (Sucre, 1981: 229-233). Con esta derrota, termina la lucha de emancipación en el Alto Perú. Y será hasta el 6 de agosto de 1825 en que nace el nuevo Estado, llamado República de Bolívar. La situación general peruana al concluir las revoluciones hispanoamericanas nos la da Lynch claramente:

Era irritante para los peruanos ver cómo los chilenos entraban en su país como libertadores y observar que su antiguo satélite se había convertido en un igual. El antagonismo entre Perú y Argentina también nacía de rivalidades intercoloniales y se centraba en la competencia por el mercado y la plata del Alto Perú. Los peruanos se irritaban por la presencia de argentinos en el ejército libertador, al igual que por el hecho de que los comerciantes de Buenos Aires

⁸⁰ Existe otra interpretación sobre los graduados de Chuquisaca distinta a la que hace Lynch, en la cual se reconoce que actuaron a favor de la independencia desde un principio, siendo su plan el crear disensiones en el bando realista, puesto que Casimiro Olañeta redactaba todos los comunicados de su tío (Siles, 1992: 123-124), no obstante, dudamos de esta interpretación, como se verá más adelante.

⁸¹ José Miguel Lanza fue incondicional de Sucre, acompañándolo durante su estancia en el Alto Perú; asimismo, formó parte de la Asamblea de Chuquisaca, siendo representante por La Paz. Después del atentado contra Sucre, se organizó contra los amotinados vencidos pero recibiendo una herida de muerte (Siles, 1992: 300).

explotaran la oportunidad de adquirir una posición en el mercado del Perú. Las susceptibilidades peruanas también se despertaron con la intervención colombiana (Lynch, 1976: 285-286).

FORMACIÓN DE LA IDENTIDAD NACIONALISTA BOLIVIANA

La nueva nación y sus problemas fundacionales

Cuando el general Olañeta muere, termina la lucha armada en América. Lo que siguió a continuación para Latinoamérica, fue la empresa de conformar otro tipo de instituciones administrativas y políticas, distintas a las del régimen anterior; y estas reformas se basaron, ineludiblemente, en las ideas liberales. Sucre, comandante en jefe del ejército libertador, promulgó un decreto en La Paz, proclamando prácticamente la independencia del Alto Perú, el 9 de febrero de 1825 (Documento 1). Bolívar confirmó el decreto, no sin antes recordar a Sucre que el ejército no podía adjudicarse ningún derecho político, ya que violaría el derecho de *uti possidetis* (Sucre, 1981: 223-228). Pero fue el 3 de febrero cuando Sucre se entrevistó con Casimiro Olañeta, en donde pudo saber el libertador sobre la perspectiva reinante entre la intelectualidad chuquisaqueña.⁸² Para el 27 de abril, Sucre ya había propuesto a Mariano Serrano, Casimiro Olañeta, Mariano Ulloa, Manuel Urcullu, Leandro Usín, Mariano Guzmán y a Eusebio Gutiérrez como parte de los tribunales de justicia (Sucre, 1981: 234).

Para tratar de poner orden en la zona altoperuana, dar por concluida la lucha y establecer el futuro de la zona, se congregó, en Chuquisaca, una asamblea formada por (48 miembros), diputados de las provincias y la capital, el día 10 de julio de 1825. Tanto el Congreso de las Provincias Unidas del Río de la Plata como el Congreso de Perú dieron su anuencia a la asamblea (mayo de 1825). Los representantes fueron elegidos mediante un sufragio en el que se incluían pruebas de alfabetización y de propiedades. En el caso de la importante población de Santa Cruz, no fueron mas que dos diputados. Por lo menos, treinta de los diputados eran graduados por la Universidad de Chuquisaca —en donde se llevó a cabo la asamblea—, y solamente dos habían tomado parte en las batallas, siendo ambos guerrilleros (José Miguel Lanza y José Ballivián), por lo que el historiador John Lynch opina: “La Independencia de Hispanoamérica fue un movimiento político en que una clase gobernante nacional quitó el poder a una clase gobernante española, lo que produjo un cambio sólo marginal en la estructura social” (Lynch, 2001: 206):

Así, la aristocracia criolla recibió su herencia, sustituyendo a los españoles en un orden social —caballeros, cholos, indios— que duraría por muchas generaciones venideras. La asamblea era una reunión de una élite local, de hombres como Casimiro Olañeta, que primero habían sido realistas, luego olañetistas y que hasta el último momento no habían sido independentistas; ahora no representaban una nación, sino un grupo dirigente. Para ellos, la independencia significaba control de la política y de la clientela: sólo en el Alto Perú podían esperar gobernar, y estaban convencidos de que sólo ellos podían gobernar allí (Lynch, 1976: 280).

⁸² Como ya hemos mencionado anteriormente, existe entre los historiadores la discusión sobre las intenciones profundas que llevaron a Casimiro Olañeta de ayudar a su tío Pedro Antonio a apoyar a Sucre en su proyecto de Asamblea. Gabriel René Moreno, Charles Arnade y Jhon Lynch ven en el chuquisaqueño a un hombre sin principios que se mueve sólo por sus intereses personales; José Luis Roca y William Lofstrom mantienen una visión más mesurada y positiva del personaje (Siles, 1992: 334-335; Jordán, 1979: 16-17).

Una vez en la Asamblea, se leyó un mensaje de Sucre donde expone su justificación de que los altoperuanos son los únicos que pueden decidir sobre su futuro inmediato, entre otras cuestiones. Después de los discursos inaugurales se envió a la Catedral una comisión de cinco diputados a pedir la gracia divina antes de iniciar las sesiones.⁸³ Los representantes que pudieron asistir a la asamblea fueron los siguientes:

CHUQUISACA

José Mariano Serrano (Presidente)
Casimiro Olañeta
Manuel María Urcullo
José María Dalence
Francisco Palazuelos
Ambrosio Mariano Hidalgo
Ángel Mariano Moscoso

POTOSÍ

Melchor Daza
Manuel José Calderón
Manuel Antonio Arellano
Manuel Anselmo Tapia
Manuel Martín
Manuel Argote
José Antonio Pallares
J. Eustaquio Gareca
Manuel María García
José Mariano Enríquez
Isidoro Trujillo
Juan Manuel Montoya
Martiniano Vargas
J. Ignacio de Sanjinés

LA PAZ

José María Mendizábal (Vicepresidente)
José María Asín
Miguel Casimiro Aparicio
José Miguel Lanza
Fermín Eyzaguirre
José Ballivián
Martín Cardón

⁸³ Para revisar el discurso que profirió el mariscal Sucre en la Asamblea General (Sucre, 1981: 251-258). En ella justifica la realización de la Junta, menciona los acontecimientos sobre los cuales se obtuvo la independencia y menciona la deplorable situación del Alto Perú después de la guerra, junto con los proyectos de reconciliación.

Juan Manuel Velarde
Francisco. M. Pinedo
José Ignacio Calderón y Sanjinés
Rafael Monje
Eusebio Gutiérrez

COCHABAMBA

Miguel José de Cabrera
Francisco. Vidal
José Manuel Pérez
Nicolás de Cabrera
Manuel Mariano Centeno
Dionisio de la Borda
José Manuel Thames
Pedro Terrazas
Melchor Paz
Miguel Vargas
Marcos Escudero
Mariano Méndez
Manuel Cabello

SANTA CRUZ

Antonio Vicente Seoane
Vicente Caballero

En dicha asamblea, que duró varios días, se deliberó sobre la posibilidad de que el Alto Perú formara parte de las recién creadas Provincias Unidas del Río de la Plata, o plantearse una independencia tanto de éstos como del Bajo Perú. Sólo dos diputados votaron por la opción de anexarse a Perú —ambos representantes de La Paz—, optando la mayoría por la independencia. Así, nació la República de Bolívar, el 6 de agosto de 1825:

Ha llegado el venturoso día en que los inalterables y ardientes votos del Alto Perú por emanciparse del poder injusto, opresor y miserable del rey Fernando VII, mil veces corroborados con la sangre de sus hijos, consten con la solemnidad y autenticidad que al presente, y que cese para con esta privilegiada región la condición degradante de colonia de la España, junto con toda su dependencia, tanto de ella como de su actual y posteriores monarcas; que, en consecuencia, y siendo al mismo tiempo interesante a su dicha, no asociarse a ninguna de las repúblicas vecinas, se erige en un estado soberano e independiente de todas las naciones, tanto del viejo como del nuevo mundo, y los departamentos del Alto Perú, firmes y unánimes en esta justa y magnánima resolución, protestan a la faz de la tierra entera, que su voluntad irrevocable es gobernarse por sí mismos y ser regidos por la constitución, leyes y autoridades que ellos propios se diesen y creyesen más conducentes a su futura felicidad en clase de nación, y al sostén inalterable de su santa religión católica y de los sacrosantos derechos de honor, vida, libertad, igualdad, propiedad y seguridad (*apud.* Siles, 1992: 347).

Entre las razones que tuvo Bolívar para dar la oportunidad de independencia a la zona, a través de una asamblea de “americanos”, fue para no ampliar las disputas entre Perú y Río de la Plata, así como para no ampliar el poderío de ninguno de los dos países. En palabras de Bolívar:

El Alto Perú pertenece de derecho al Río de la Plata, de hecho a España, de voluntad a la independencia de sus hijos que quieren su estado aparte, y de pretensión pertenece el Perú, que lo ha poseído antes, y lo quiere ahora. [...] Entregarlo al Río de la Plata, es entregarlo al gobierno de la anarquía. [...] Entregarlo al Perú, es una violación del derecho público que hemos establecido; y formar una nueva república como los habitantes desean es una innovación de que yo no me quiero encargar y que sólo pertenece a una asamblea de americanos (*apud*. Lynch, 1976: 279)

Una vez que terminó la asamblea, se buscó a Bolívar, quien realizaba un viaje de Cuzco a Charcas, para pedirle la redacción de una constitución para el nuevo estado. El libertador accedió al encargo, y, para el 25 de mayo de 1826, quedó disuelta la primera asamblea y se formó un nuevo Congreso, adoptándose la Constitución (Sucre, 1981: 298-303; Bushnell, 1991: 116). Bolívar tomó el gobierno por un breve tiempo, antes de regresar al norte, todavía en 1826. La Constitución bolivariana quedó derogada a los tres años y, en realidad, nunca fue puesta en práctica, dado su carácter complejo y utópico (Lynch, 1976: 280-281; Brading, 1991: 662). El mismo Sucre tenía sus críticas a la constitución redactada por el Libertador (Sucre, 1981: 307-309).

A la salida de Bolívar, el congreso eligió por unanimidad al general Sucre como presidente, y aunque el mariscal no lo deseaba, aceptó (Sucre, 1981: 281, 285, 304-305). A pesar de que Sucre intentó el desarrollo económico y las reformas sociales, los criollos mantenían una visión conservadora, limitada a sus haciendas; los valores rentistas y los cargos públicos, sin interesarles las actividades empresariales (Sucre, 1981: 243-245). Asimismo, el 60% de los ingresos del Estado tuvieron que destinarse a gastos y deudas militares (Sucre, 1981: 246-248). La fuga de capital blanco, así como de mano de obra indígena provocada por la guerra, afectó duramente a la agricultura y a la minería. En cuanto a la situación minera:

Entre 1820 y 1830, la producción de las minas de plata de Alto Perú decayó un 30 por 100, comparada con la de 1810-1820; en la década de 1820, la producción —algo inferior a 200.000 marcos anuales— era menos de la mitad de lo conseguido en la última década del siglo XVIII. Los factores que impidieron la recuperación minera fueron la destrucción, inundación y abandono de las minas durante las guerras, la falta de inversiones, cierta escasez de mano de obra después de la abolición de la mita (aunque debe decirse que la demanda de mano de obra era baja y errática) y el hecho de que tras el período colonial el Estado mantuviera el monopolio de la compra de la plata (a precios por debajo de los existentes en el mercado mundial) a través de los Bancos de Rescate, lo que reducía en gran medida los beneficios (Bonilla, 1991: 223-224).

El aislamiento en sus salidas al mar dejaba a Bolivia en desventaja comercial con sus vecinos: Cobija, su único puerto, era prácticamente inalcanzable al tener que cruzar al desierto de Atacama para llegar a él; además, sus desventajas climáticas y la insuficiente infraestructura en la zona empeoraban de por sí el problema de estar demasiado lejos de

Potosí, el centro de poder histórico de la zona (Sucre, 1981: 276-277). Las mercancías provenientes de Europa se introducían por Arica (dos tercios del total) y Buenos Aires (un tercio del total), mientras que sólo un tercio de las exportaciones salía por Cobija.

Si bien, Bolívar abolió el tributo indígena desde el 22 de diciembre de 1825 —que fue sustituido por otros impuestos directos sobre la renta y sobre la propiedad— y el congreso abolió la alcabala y redujo otros impuestos, la élite resistió los cambios fuertemente, logrando que para julio de 1826, se restituyera el tributo indio y quedaran abolidos los impuestos sobre rentas y propiedades (Lynch, 2001: 236-239). A pesar de que Sucre realizó una extensa expropiación de los bienes de la Iglesia (Sucre, 1981: 235-236), de la emisión de bonos, de los ingresos de las aduanas y de los impuestos a la producción minera, no se pudo sostener el gasto público. Así, quedó casi intacta la tributación colonial, pero ahora ejercida por los propios americanos de las clases altas. Incluso, los decretos bolivarianos que se dieron durante la contienda no tuvieron el efecto esperado:

Se centraban en las comunidades, no en las haciendas, donde los campesinos o colonos estaban vinculados a la tierra prácticamente como siervos, poseyendo una *sayana*, un pedazo de tierra que les daba sólo para subsistir, con la condición de que trabajaran en la finca del señor y sirvieran en su casa. En cuanto a las tierras comunales, éstas habían sido reducidas al mínimo durante el período colonial —mediante las confiscaciones después de las rebeliones indias y durante las guerras de independencia— excepto en las partes de escasa fertilidad, por las cuales apenas había interés. Como las grandes haciendas ya ocupaban la mayor parte de las mejores tierras del Perú, los decretos de Bolívar tan sólo hicieron más vulnerables a los indios, porque darles tierra sin capitales, equipos y protección era invitarlos a convertirse en deudores de los mayores terratenientes, teniendo que dar su tierra como garantía, y finalmente pasar a ser peones por deudas. Y mientras las comunidades se hacían pedazos, las haciendas esperaban y se disponían a recoger los fragmentos de la sociedad india: la nueva política les proporcionó más fuerza de trabajo barata, mientras que el trabajo colonial y las formas de arriendo, heredadas y fortalecidas por el régimen republicano, garantizaban su subordinación (Lynch, 1976: 275).

La aristocracia boliviana acaparaba los recursos del país, mientras los indígenas formaban el 80% de la población a principios del siglo XIX. Al nacer la República Bolívar, se contaba con 1.100.000 habitantes, de los cuales 800.000 indígenas, 200.000 blancos, 100.000 mestizos o cholos, 4.700 esclavos negros y 2.300 negros libres, siendo el quechua y el aymara las lenguas de la inmensa mayoría de la población (Bonilla, 1991: 223). A pesar de que Bolívar abolió los servicios personales —en La Paz, en agosto de 1825—, los indios bolivianos seguían siendo explotados por los blancos. La estructura social de la Colonia sufrió pocos cambios, los españoles fueron perseguidos y confiscadas sus propiedades, muchos de los cuales huyeron. Varios obispos, que antiguamente habían defendido la causa realista, apoyaron el movimiento independentista después de 1820, como el de Arequipa, José Sebastián Goyeneche, hermano del militar invicto.⁸⁴ Pero varios de ellos se integraron a la oligarquía, formando una clase alta de terratenientes que monopolizaba los cargos públicos y los escasos recursos de la nueva nación.

⁸⁴ Después de quedar vacante la diócesis de Cuzco al caer enfermo su obispo, José Sebastián Goyeneche fue el único obispo en la extensa región de Perú, Ecuador, Bolivia y el norte de Argentina y Chile, entre los años 1822 y 1834 (Lynch, 2001: 203-204), siendo innegable la crisis del clero, en todos los sentidos.

En cuanto al problema de la esclavitud, también sucedió que Bolívar intentó de diversos modos erradicarla, pero no logró resultados: cuando la primera asamblea votó por una recompensa de un millón de dólares a Bolívar por la liberación, éste aceptó, con la condición de usarlo para comprar la libertad de alrededor de mil esclavos, lo cual fue denegado; para 1826, Bolívar había puesto en su constitución que todos los esclavos serían liberados, e indemnizados los dueños, pero volvió a ser boicoteada la propuesta. También la reforma agraria para la distribución de tierras fue suspendida. Así, como los gobernantes bolivianos, miembros de una aristocracia local, mantuvieron la división social existente en la Colonia, sólo aboliéndose la mita. A decir del historiador Demélas:

Las repúblicas andinas han sido fundadas sobre la mano de obra y los recursos económicos indios. Mientras que el tributo alimentaba las arcas dos veces por año —por San Juan y por Navidad—, lo esencial de las bases materiales de los nuevos Estados dependía también de los indios: el cultivo de cereales y de papas, el abastecimiento de ganado, la producción de lana y la confección de bayeta, una parte importante del comercio realizado entre el altiplano boliviano y peruano, y la producción del adobe, el material más empleado en las construcciones de las tierras altas...

Todo representante del Estado o de la Iglesia podía exigir de los indios servicios gratuitos. De esta manera se construían carreteras, se levantaban los edificios públicos y los templos y se aseguraba el servicio de correos. Sin la ayuda de las comunidades, el ejército hubiera estado privado de intendencia: éstas se encargaban del transporte del material de guerra, alimentaban a la tropa y a las monturas, procuraban leña para el fuego, confeccionaban la tela de los uniformes y fabricaban las sandalias de los soldados; la mayor parte de las veces no recibían ninguna indemnización a cambio de estas actividades (Demélas, 2003a: 362-363).

Con el establecimiento del tributo indígena, no sólo se oprimió económicamente a las comunidades, sino que también se les quitó implícitamente su categoría de individuos, pero, al mismo tiempo, se les otorgaba discursivamente tal categoría para no contravenir los fundamentos del republicanismo: “Los textos constitucionales tenían menos importancia que las prácticas. Estas manipulaciones manifestaban que el elemento más importante no era el derecho de voto de los indios sino sus propiedades colectivas” (Demélas, 2003a: 364).

Por otro lado, también Sucre tuvo que hacer frente a diversas problemáticas políticas durante su gobierno, tanto provenientes de Perú como dentro del mismo país boliviano. La más significativa para nuestro tema fue el intento de golpe de estado del 18 de abril de 1828, en que “se sublevó la primera compañía de *Granaderos a caballo* que formaba toda la guarnición de esta ciudad [Chuquisaca], a pretexto de dinero”, siendo restablecido el orden en pocos días. Lo importante de suceso es que, ha decir de Sucre, en carta a Bolívar, “el doctor Olañeta era el Consejero y el director de los malvados”, asegurando que “con la sola excepción de un muy pequeño número de genios turbulentos o de gente hambrienta y traposa, los bolivianos aman sus instituciones y están contentos de su situación” (Sucre, 1981: 341-343; Jordán, 1979: 19-20); esto indica otra vez el oportunismo de Casimiro Olañeta en su lucha por mantener a salvo sus intereses, más allá de todo apego a ideales “patrióticos”. Debido a una herida en el brazo, Sucre dejó el gobierno en manos de su ministro de guerra, el general Urdininea, quien se hizo gobernador por el Consejo de Ministros; entonces Sucre disolvió ese Consejo y nombró otro, proponiendo en primer lugar a Santa Cruz para el gobierno de Bolivia, siendo ratificado éste el 6 de septiembre de

1828; pero mientras llegaba de Chile, Olañeta fue elegido ministro, siendo obra del general peruano Agustín Gamarra (Sucre, 1981: 361-362), el mismo que intentó invadir Bolivia y que después entraría en contubernio con Andrés de Santa Cruz (Sucre, 1981: 342-364).

Para 1828, los bolivianos veían con malos ojos a los militares extranjeros que los habían liberado, por lo cual, se firmó un acuerdo para la salida de los extranjeros, después que Perú intentó invadir Bolivia (Sucre, 1981: 345-360). Tras una larga lucha política por el poder, en 1829 toma el mando del país el general Santa Cruz, quien gobernó durante diez años, aboliendo la constitución de Bolívar, promulgando un código notable y celebrando con el Perú un tratado comercial. Cabe recordar que en febrero de 1823 se dio un golpe de estado a una junta que gobernaba Perú, siendo remplazada por José de la Riva Agüero, miembro de la más alta aristocracia peruana. Este aristócrata fue quien puso a su amigo, Andrés de Santa Cruz —antiguo coronel de San Martín— al mando del ejército peruano. Una vez que los españoles recuperaron Lima en junio de 1823 —la cual había sido liberada por San Martín desde 1821—, Riva Agüero y el congreso huyeron al Callao, en donde dicho congreso optó por nombrar al enviado de Bolívar, general José Antonio de Sucre (Lynch, 1976: 184). Como mencionara el mismo Sucre al Libertador en 1829 sobre los generales “leales”:

Cerdeña le ha informado que La Fuente, Santa Cruz y Gamarra son amigos de Vd., y yo aseguro que está algo equivocado. Del primero nada sé en pro ni en contra; el segundo no es sino amigo de su conveniencia; el tercero es alevé por inclinación, y más enemigo de Vd. Sentiré que Vd. crea que hablo por resentimientos personales; aunque los tengo, los callaría, si no estuviera entendido que tratan de sorprender a Vd., sea por adulaciones, sea por engaños. Yo, más amigo de su gloria que nadie, no me cansaré de repetirle, que no se fie de ningún militar del Perú (Sucre, 1981:382).

El mismo Santa Cruz, en julio de 1827, intentó insurreccionar los departamentos de Cuzco, Arequipa y Puno, debido a que La Mar había sido elegido presidente del Perú, y no él (Sucre, 1981: 329). De lo anterior, podemos apreciar que después de ganada la lucha militar, la pelea política implicaba intereses de grupo que provocaban traiciones y relaciones de poder, las cuales denostaban el interés popular, o “nacional”. Este es el momento en que el caudillaje surge en toda su expresión y toma el poder, fruto del militarismo durante la guerra (Lynch, 2001: 249-251). La búsqueda del poder los obligaba a entablar relaciones. El que Sucre hable ya de no fiarse de los peruanos es que se ha creado una desconfianza ante los militares en el gobierno que llevaría tarde o temprano a la imposibilidad de llevar a cabo el sueño bolivariano de una sola Patria Americana, o a cualquier intento de confederación, como sucedió en realidad entre Perú y Bolivia, y la consecuente guerra con Chile (Mapa 6):

La historia política de Bolivia hasta la guerra con Chile en 1879 registra una cadena inacabable de «cuartelazos», «golpes» y «contragolpes» como medio expeditivo para llegar al poder y saquear los magros recursos del Estado, emprendidos por ambiciosos caudillos militares con la complicidad de algunos «doctores de Chuquisaca» (Bonilla, 1991: 226 y ss.).

La formación de la identidad nacionalista en la prensa y en la emblemática boliviana

La importancia de las primeras publicaciones en la conformación de una idea de nación es fundamental (Guerra, 1992: 102-113). Los primeros periódicos hispanoamericanos se fundaron durante el siglo XVIII, sin embargo, en la zona altoperuana no aparecieron gacetas —como las de Lima, Caracas y otras ciudades coloniales— ni se tuvieron imprentas hasta el siglo XIX. Las primeras expresiones escritas para el público en general se remontan a los “libelos” u hojas sueltas que circulaban manuscritos y se pegaban en los muros de las principales ciudades en épocas de crisis. En el caso del Alto Perú, estos “pasquines” aparecieron durante las rebeliones indígenas de 1780-1781 y los primeros alzamientos independentistas en la zona, en 1809-1810 (Unzueta, 2000: 38); pero entre 1825 y 1855 ya se habían editado aproximadamente 215 periódicos en Bolivia, los cuales sí tuvieron impacto, principalmente en los centros urbanos, a pesar de ser la mayor de las veces diarios y hojas de distinta regularidad (Unzueta, 2000: 45-47, 55 y ss.). Recordemos que el propio Bolívar dispuso la libre introducción de “libros, folletos y toda clase de impresos” siendo libres de alcabala, así como la libertad de introducir imprentas (Sucre, 1981: 275-276).

Fue durante la guerra de independencia cuando los ejércitos patriotas y realistas introdujeron las primeras imprentas a la zona, de las cuales surgían los boletines y noticias oficiales de la campaña, así como los discursos y comunicados de sus líderes. Estas imprentas cambiaban de bando según los resultados de las batallas; por ejemplo, en el primer número de un periódico realista, aparece irónicamente un reconocimiento al líder patriota Andrés de Santa Cruz por dejarles la imprenta “con todos sus operarios” (Unzueta, 2000: 39).

Con el triunfo de los patriotas, las imprentas de los ejércitos se establecieron en Chuquisaca (hoy Sucre) y en La Paz (Sucre, 1981: 235; también ver: 279-280). En una de ellas, la “Imprenta del ejército libertador” de La Paz, se imprimió la “Convocatoria del Alto Perú a una Asamblea General Beligerante” (Sucre, 1995: 209 y ss.), donde se incluía un decreto de José de Sucre (del 9 de febrero de 1825), en el que se reconocía el derecho de autodeterminación de “los bolivianos” (Documento 1). No obstante, desde días antes que fuera publicada la convocatoria —el 1º y 3 de febrero del mismo año—, apareció escrito en *El Chuquisaqueño* que el decreto era “justo” y “liberal”, “ya sancionado y publicado”, lo cual muestra la parcialidad de los redactores. Incluso, el presidente de la asamblea constituyente y autor del Acta de Independencia, José Mariano Serrano, redactó ocho números de *La Gaceta de Chuquisaca* durante las agitadas deliberaciones y después de ellas —entre el 30 de julio y el 22 de octubre— donde la intelectualidad se autolegitimaba. Además, el proyecto constitucional propuesto por Bolívar salió publicado un año después en el semanario *El Cóndor de Bolivia*, vocero de la administración de Sucre.

Asimismo, el término Bolivia tuvo su difusión en los periódicos a partir del primer número de *El Cóndor de Bolivia*, de octubre de 1825. Solamente unos meses antes se utilizaban los términos *Alto Perú* y *peruanos* cuando se hablaba del naciente país y sus habitantes en los decretos oficiales; y fue en agosto cuando *La Gaceta de Chuquisaca*, reprodujo el decreto de la Asamblea Constituyente que dicta: “La denominación del nuevo Estado, es, y será para lo sucesivo, República Bolívar” (Unzueta, 2000: 39-40). Para el historiador Charles Arnade, tomar el nombre del Libertador fue una estrategia para que Bolívar se sintiese halagado y aceptara la resolución de la Asamblea Constituyente. Ya para

mayo de 1827 el término *Bolivia* fue aceptado y refrendado por los editorialistas de *El Cóndor de Bolivia*; en el artículo titulado “Bolivia” afirman:

Diremos dos palabras sobre la independencia de Bolivia, y nos permitiremos explicar los sentimientos de nuestros conciudadanos al respecto de nuestra existencia política, para que si nuestros vecinos pretenden hacernos perder el lugar que hemos querido y podido darnos entre las naciones, sepan que forzarían el mas solemne y el mas espontáneo de nuestros votos, que... ya no está de moda el forzar la voluntad de los pueblos.

Nosotros queremos ser una Nación... Bolivianos y nada más... No queremos ser argentinos; queremos menos ser peruanos (*apud.* Unzueta, 2000: 40).

Así vemos que ya se contraponen a la nacionalidad propia las otras conformaciones identitarias que se forjan allende las fronteras. Los mismos nombres de los periódicos retoman los símbolos que para los editores significan valores de lo nacional: “Hemos titulado este periódico, *El Cóndor de Bolivia*, por hallarse en esta ave, propia de nuestro suelo, reunida en el más alto grado las facultades con que la naturaleza ha dotado a los seres de su especie...; todas estas qualidades no carecen de analogía con las que deben caracterizar nuestros trabajos”. Asimismo, en la primera nota del periódico *El boliviano*, se da a conocer: “Hemos dado a nuestro periódico el nombre Boliviano por que, siendo el de nuestra patria, no puede dejar de ser sagrado.... El título de bolivianos es bien amado en nuestro corazón. Nos distingue de los otros pueblos, las naciones nos conocen bajo esta denominación y queremos hacerles saber que jamás lo borraremos” (Unzueta, 2000: 41). Así es como se da una lucha ideológica entre los periódicos de distintos países por legitimar la posesión de los nuevos territorios nacionales, especialmente por las pretensiones anexionistas de argentinos, peruanos y chilenos con respecto a Bolivia (Unzueta, 2000: 58 y ss.).

Para 1830 ya existían periódicos netamente partidistas que empleaban sus espacios para publicar y criticar los decretos emitidos por el gobierno. La libertad de expresión, junto con la igualdad entre todos los bolivianos, era una retórica que en un mismo número de periódico se contradecía. En 1829, el gobierno de Santa Cruz cerró y envió al exilio a los editores de *El Yllimani*, debido a sus críticas al gobierno; después de ser aplaudida la acción por un periódico “crucista”, salió a la luz otro con el nombre de *El Centinela del Yllimani*, el cual se encargaría de vigilar y censurar los textos del *Yllimani*. Tras el derrocamiento de Santa Cruz, volvió a editarse *El Yllimani*. (Unzueta, 2000: 47-49).

Al mismo tiempo, y más allá de sus pugnas partidistas, estas publicaciones legitimaban explícitamente el orden político liberal —no es de extrañar que los alfabetizados fueran la clase influyente que editaba y leía los periódicos—, tal es el caso de la “ciudadanía” restringida a los bolivianos que tenían cierto número de bienes y cierto estatus en las ciudades. Esto es altamente coercitivo si pensamos que para 1846 sólo el 7 por ciento de los habitantes eran alfabetos y sólo el 20 por ciento hablaban castellano. Así, los indígenas eran considerados *bolivianos* pero no *ciudadanos*, con lo cual, la clase alfabetizada tenía el deber de “educar e ilustrar a los salvajes”, para así, obtener el “progreso” de la nación. Por ello quedó fuera de las elecciones la mayor parte de la población, provocando a su vez, la marginación política de los indígenas, de las mujeres, de los mestizos y criollos analfabetos o sin propiedades o “profesión útil” Así, “la prensa

tendía a preservar el orden social dominante, aceptando y reproduciendo el paternalismo y las jerarquías establecidas, y promoviendo el respeto a las autoridades” aunque se expusiera como la mediadora entre el “maza de la población” y el Estado (Unzueta, 2000: 42-44, 50).

En cuanto a nuestro tema, la prensa mostraba claramente una marcada línea nacionalista, enalteciendo el desinteresado amor a la patria y rechazando las “sociedades secretas”. Incluso, en *El iris de La Paz* se publicaron “reconocimientos públicos” a las acciones patrióticas de generosidad que eran “prueba del nacionalismo y honra” de un “buen Boliviano”. Por ello, “independientemente de su orientación política, todas las hojas [impresas] compartían y promovían un nacionalismo semejante” (Unzueta, 2000: 50-51). Pero lo que Unzueta nos quiere expresar claramente es que: “El modelo de nación que discuto, entonces, correspondía a las aspiraciones de las élites y era lo suficientemente amplio como para que partidos o políticos enemigos compartieran muchos de sus ideales”:

Los sectores dominantes en Bolivia durante las primeras décadas de su independencia no formaban una clase o un partido monolítico, ya que adoptaban posiciones frecuentemente antagónicas, pero con la ayuda de una prensa que representaba sus intereses y sus valores, empezaron a constituir un “orden” hegemónico. A pesar de ventilar sus conflictos, los grupos letrados crearon este “espíritu de orden” en el ámbito político y cultural como si fuera su “religioso deber”. A la distancia, el partidismo o personalismo político parece menos significativo que la promoción de un modelo (algo abstracto y flexible) de la nación. En este sentido, el proyecto de formación nacional iba más allá de los programas específicos de distintos movimientos políticos o administraciones (Unzueta, 2000: 52).

Ahora, en cuanto a los emblemas patrios de Bolivia, podemos mencionar el trabajo de José Emilio Burucúa y de Fabián Alejandro Campagne sobre los “mitos y simbologías nacionales”, donde se observan tres etapas en la construcción y consolidación simbólica de las naciones americanas: 1) la etapa emblemática o poética, 2) la etapa crítica e historiográfica y 3) la etapa monumental. Nosotros nos abocaremos únicamente a la primera, de acuerdo a nuestro objeto de estudio. Así, por etapa emblemática entenderemos el período de 1810 a 1830 aproximadamente, en la cual se dan las luchas revolucionarias y se realizan los primeros intentos de organización política en Estados:

Las élites criollas actuaron con claridad y rapidez para crear un mundo de símbolos y tejer una red de ideas que sustituyesen al ya secular sistema de signos y formas de la monarquía borbónica. Los revolucionarios concibieron un programa cultural que solía iniciarse con la transformación de las fiestas urbanas y de las imágenes alegóricas del poder, pero que culminaba invariablemente en la adopción de grandes emblemas para las nuevas identidades sociales y políticas que la propia guerra contra la metrópoli engendraba: banderas, escudos, canciones patrióticas. Si bien tales identidades apelaban sin cesar al calificativo de *nacional*, este mismo concepto podía aludir a contenidos diferentes: confundirse con la noción de “americanismo”, perfilarse ya como un sentimiento de dependencia respecto de los estados que esbozaban sus primeras constituciones, o bien ceñirse a la idea de una comunidad más pequeña, mejor reconocible por parte de los nuevos “ciudadanos”, que era precisamente la vieja ciudad y su *hinterland*, la provincia o el departamento. De todas maneras, aunque un texto escrito de la legislación y de una historiografía incipiente tuvo un papel considerable ya en esta primera etapa de la producción mítico-simbólica, es posible que el matiz predominante haya sido entonces metafórico, emblemático e icónico. (Aclaremos que, mientras asignamos a la palabra *símbolo* un sentido muy general, entendemos por *emblema* un conglomerado heterogéneo de

representaciones figurativas y literarias, en proporciones variables, destinado a evocar sintéticamente un complejo de creencias, nociones y sentimientos.) (Burucúa, 2003: 435-438).

De la cita anterior es preciso afirmar que, a pesar de los paralelismos generales, cada país tuvo particularidades al asumir los símbolos nacionales. De los dos “mitos” principales, genéricos y compartidos hacia 1830, se desprende un complejo número de variantes. Los dos grandes mitos fueron el mito revolucionario universal y el mito americano indígena. El primero aludía a una interpretación historicista que sumaba las luchas emancipatorias americanas a las europeas, en una inercia que suponía el triunfo de la libertad y el progreso en todo el orbe; el segundo trataba de enlazar las tradiciones ancestrales de los antiguos pobladores indígenas a los actuales “ciudadanos” americanos, delezmando la ocupación española. Como podemos observar, ambas construcciones de pensamiento aludían más bien a un americanismo de índole general, sin tener todavía bien sustentadas las “características históricas” de cada Estado-nación.

La consiguiente construcción de identidades nacionales provendría más bien de las diferencias histórico-culturales que se dieron en tiempos de las colonias. Las provincias argentinas no poseían la fuerte tradición indígena que se encontraba en los países andinos, por ejemplo, y sin embargo, adoptaron un sol en su bandera. La constante en los símbolos y emblemas nacionales bolivianos se caracteriza por una apropiación de alusiones a la naturaleza americana, pero eludiendo las referencias a su pasado indígena. Por ejemplo, en el escudo nacional se representa el paisaje americano: “Sólo el sol del blasón y el oro de la bandera podrían leerse como alusiones algo elípticas a un pasado incaico que tampoco es del todo boliviano”. Asimismo, la primera bandera boliviana, aprobada por el congreso de Chuquisaca en 1825 “parece haber tenido dos franjas verdes y una punzó en el medio, con cinco óvalos verdes formados por ramas de laurel y olivo que encerraban, cada uno, una estrella de oro, símbolos de aquellas provincias fundadoras de la nueva nación. Tras algunas modificaciones, la bandera quedó fijada por una ley de julio de 1888 en las tres franjas que conocemos: roja, oro y verde, colores emblemáticos de los reinos animal, mineral y vegetal” (Burucúa, 2003: 443).

Esta misma característica de evitar las alusiones al pasado indígena se presenta en el himno nacional, escrito por José Sanjinés —miembro de la asamblea en donde se promulgó la independencia de la República Bolívar—, el cual fue aprobado en Chuquisaca por la asamblea constituyente en 1826: “No hay en él imagen o tropo algunos dedicados a la tradición prehispánica y al paisaje americano. El texto del poema gira en torno a la figura del héroe, Bolívar, quien aparece allí como triple numen de la guerra, de la libertad y de la paz dichosa que se avecina” (Burucúa, 2003: 447). Es importante recalcar el caso de que el compositor se inspirara en el Libertador, cuando dentro del Alto Perú se dieron varias de las batallas más encarnizadas por la independencia, y teniendo mártires a lo largo de los más de quince años de lucha. Asimismo, las fiestas religiosas fueron dejando su lugar, o mejor dicho, fueron entrelazándose con las fiestas cívicas. Algunos eran mitos populares sobre héroes marginales de la historia, como los de María y sus hijas que curaron a los patriotas después de que Belgrano fuera derrotado por Pezuela en la batalla de Ayohuma, o de las mujeres que se levantaron en armas en Cochabamba hacia 1812 y que padecieron la represión del militar realista Goyeneche (Burucúa, 2003: 454; Siles, 1992: 232-233).

Sobre las fiestas patrias, Unzueta nos aporta otros casos de celebraciones cívicas relacionadas con el patriotismo boliviano, como la de San Simón, en donde se celebra a Bolívar, o la de San Andrés apóstol, donde se celebra a Santa Cruz. Incluso, “ya a fines de siglo, en las ceremonias patrias de un pequeño pueblo potosino ‘se sacralizaba’ la figura de Bolívar al pasear su busto por las calles, en un claro paralelo con las fiestas de Corpus Cristi” (Unzueta, 2000: 65).

Dado todo lo anterior, es innegable que, tanto los editores de periódicos como los políticos, se dieran a la tarea de forjar una educación cívica la cual legitimaría ciertos valores y ciertos símbolos de generación en generación, y determinarían a la larga una identidad que, más allá de ser imaginada, planteó la adopción, explícita o implícitamente, de los postulados nacionalistas liberales, en contraposición a los antiguos modelos coloniales. Dicha educación era consciente; por ejemplo, *El Iris de La Paz*, periódico de tendencia “crucista” expone ya en 1829 que: “el objeto primario de su dirección es tratar de los medios de conservar la armonía social, fomentar el respeto de las leyes, sostener con sanos principios la necesidad de un sólido régimen para la nación, y cuanto conduzca a cimentar entre nosotros la paz exterior y la tranquilidad interior del Estado” (Unzueta, 2000: 53). Para terminar con la revisión histórica, citaremos al propio Unzueta:

En las fiestas patrias se retomaba la inscripción “oficial” de la nación. En los respectivos aniversarios, los periódicos publicaban el Acta de Independencia, fragmentos de la Constitución, piezas literarias, discursos particularmente significativos, así como las primeras proclamas emancipatorias. Se revivían estos textos o momentos fundacionales, constituyéndolos en una especie de horizonte cultural de la nación, al que se regresaba periódicamente. En las mismas ceremonias, mediante discursos, himnos y los infaltables poemas patrióticos, se iba dando forma y sustancia a los mitos nacionales, incluyendo el de los distintos héroes, a quienes se proclama “padres de la patria” y hacedores de los momentos históricos que lideraron. Gracias a la rememoración histórica de estas ocasiones, en el tiempo nacional que articulaba la prensa “se reproducían los nobles recuerdos” de la patria y se volvía a empezar, cíclicamente, “la gloria” de la gestación nacional (Unzueta, 2000: 68).

El éxito de la construcción de esta identidad puede ser medido hoy día de acuerdo con los problemas existentes en el país. La identidad nacional boliviana es problemática porque desde su conformación lo fue, entonces, ¿es factible seguir ese proceso de construcción nacional monolítico o será necesario pensar a las sociedades como un cúmulo de identidades traslapadas?

Tercera parte

APLICACIÓN

Aquel que pone siempre como máximo factor de historia no los hechos económicos en bruto, sino al hombre, a la sociedad de los hombres, de los hombres que se juntan entre sí, que se entienden entre sí, desarrollan a través de estos contactos una voluntad social, colectiva, y comprenden los hechos económicos y los juzgan y los conforman a su voluntad [...] hasta que ésta se convierte en plasmadora de la realidad objetiva.

ANTONIO GRAMSCI. *Scritti giovanilli*. Italia.

Después de haber propuesto nuestro marco teórico y revisado nuestro estudio de caso, es el momento de enlazar ambas partes y determinar ciertas vías de reflexión acerca del problema identitario. Para organizar los puntos que abordaremos a continuación, recordemos las distintas vertientes metodológicas que estudian el problema de la identidad analizadas por Rodolfo Stavenhagen: una de índole *culturalista*, otra de índole *estructuralista* y otra de *intereses personales*.

Nosotros mantendremos esta división de perspectivas disciplinarias tratando de extraer las ventajas y desventajas que nos aporta cada método, asumiendo ante todo que la relación —no unión— de todas estas perspectivas enriquecerán nuestra investigación para proponer conclusiones más específicas y concretas. Por último, aportaremos una perspectiva, es decir, una breve revisión de las problemáticas actuales a partir de las conclusiones que surjan de nuestro estudio histórico y de nuestra categoría de *univocismo hegemónico*, tratando de enlazar los sucesos acaecidos en tiempos de la lucha independentista con los de nuestro siglo XXI.

Capítulo cuarto: Enfoques metodológicos sobre la identidad

En este apartado mencionaremos de manera más precisa las distinciones que nos ofrece Rodolfo Stavenhagen en *Conflictos étnicos y Estado nacional*. Existe dentro de la sociobiología una postura que Stavenhagen llama *primordialista*, ya que propone la existencia de una predisposición genética por la cual grupos étnicos estrechan sus vínculos: “Es decir, que las personas que comparten cierto número de genes (no se afirma cuántos ni cuáles), se unirán y buscarán reproducir sus genes de la manera más eficiente posible” (Stavenhagen, 2000: 28-29). Esta posición es un reduccionismo naturalista que deja de lado la parte consciente del ser humano, asumiendo que se deja llevar por instintos biológicos en su relación con los demás hombres, incluso, no se podría explicar dentro de esta teoría porqué se ha producido históricamente un profundo mestizaje étnico, y la consecuente relación armónica entre individuos étnicamente distintos, es decir, la parte que se forja a partir de la sociabilización humana, la cual nos diferencia de los demás animales (Pérez, 1995: 143-160).

Pérez Tapias nos previene sobre dos enfoques reduccionistas que aparecen en el campo de la antropología: el *instintivismo etológico* y el *geneticismo sociobiológico*. En cuanto al primero, critica la traspolación de mecanismos instintivos descubiertos en las conductas animales a las conductas humanas, olvidando la dimensión subjetiva del hombre y su intencionalidad; así, lo innato es sobrevaluado en detrimento de lo adquirido en el hombre. Sobre el segundo enfoque, critica la pretensión de los sociobiólogos a “explicar todo el comportamiento sociocultural humano como un *fenotipo colectivo*, configurado por la interacción entre genotipo y presión ambiental. La relación cultura-naturaleza se considera acentuando el polo de lo biológico hasta el extremo”, asumiendo que, “en el fondo, las pautas y los modos culturales están genéticamente determinados” (Pérez, 1995: 163-167).

Como vemos, ambos enfoques biologicistas mantienen una concepción reduccionista del ser humano, por ello no nos detendremos más en este tipo de teorías por obvias razones. Ya hemos propuesto, en nuestra concepción de cultura, cómo entendemos al hombre partiendo del trabajo de Clifford Geertz (*infra*. Cultura); así, nos parece necesario para los estudios de identidad una *etnografía profunda*, la cual tiene que ser una empresa más bien hermenéutica que nomológica (Martínez, 2003b).

Asimismo, Stavenhagen continúa su revisión de los distintos enfoques teóricos con la visión *culturalista*, entendiendo que la identidad se mantiene como “resultado de la transmisión dentro del grupo, de las normas y costumbres básicas (mediante los procesos de socialización, educación e internalización de valores) que constituyen el núcleo de la cultura étnica” (Stavenhagen, 2000: 30-31). Esta perspectiva, de índole antropológica, ayuda para estudiar la integración de los grupos y el tipo de significaciones simbólicas que se presentan dentro de los sectores sociales, sin embargo suele dejar de lado otras perspectivas de interacción con grupos exógenos y su variabilidad de acuerdo a diversas situaciones. Si bien la identidad colectiva es fruto de una “reproducción cultural”, también mantiene lazos de cohesión que no precisamente tienen que ver con rasgos culturales, sino

con oposiciones entre individuos e instituciones dentro de una jerarquía, nada simbólica, dentro y fuera de cada sociedad.

Cuando hablábamos anteriormente de que la identidad es equívoca, nos referíamos precisamente a que no sólo la “socialización, educación e internalización de valores” nos ayuda a definir el accionar de un individuo o una comunidad frente a una coyuntura conflictiva, sino también otros tipos de relación, como las que se dan dentro de un sistema de control jerarquizado. Stavenhagen habla de este enfoque *estructuralista*, el cual supone que, al paso del tiempo, “diferentes pueblos establecen relaciones económicas y sociales específicas dentro del marco de espacios sociales y políticos más amplios (sistemas de mercado, estados territoriales, modos de producción), y que la consecuente interacción genera respuestas culturales particulares en todos los casos” (Stavenhagen, 2000: 31), con lo cual estamos totalmente de acuerdo, aunque tenemos que hacer hincapié en que las “estructuras” económicas y políticas no son rasgos identitarios, sino *predeterminantes* y, al mismo tiempo, *representaciones* de una identidad social, es decir, las relaciones económicas, políticas y sociales condicionan que cierto grupo o individuo tenga un status social específico,⁸⁵ pero también, debido a las características identitarias de los grupos sociales, se construyen relaciones e instituciones característicos del grupo social en cuestión.⁸⁶ Stavenhagen menciona que son dos los casos en donde nos ayuda el enfoque *estructuralista*:

En primer lugar, dentro del marco del colonialismo, en el cual colonizadores y colonizados se enfrentan como grupos dominantes y subordinados. Las características étnicas (culturales y biológicas) de los grupos opuestos se convierten en emblemas de funcionamiento y mantenimiento del sistema de explotación y dominio colonial. El racismo, otras formas de discriminación y la categorización cultural de la población contribuyen a acentuar las diferencias étnicas que se convierten en marcas de desigualdad y estratificación (Stavenhagen, 2000: 32).

De la cita anterior, nos parece claro que en los casos de colonialismo los sistemas de explotación y de dominio tienen un papel importante en la marginación de sectores de la población, no obstante, vemos que, en realidad, la cita nos habla más de rasgos de significación, que tendrían que ver más con una perspectiva *culturalista*. Se habla a la par de características culturales y biológicas que se vuelven emblemáticas, es decir, significativas para una sociedad, lo cual permite el “funcionamiento y mantenimiento” de las relaciones de explotación, por lo que pensamos que más bien se tiende a una visión cultural que “acentúa las diferencias étnicas”, las cuales determinan la estratificación social.

No estamos criticando el contenido de la cita —nosotros pensamos relacionar de semejante manera los enfoques *cultural* y *estructural*— sino que no remarca con fuerza el

⁸⁵ Recordemos aquí las *inserciones previas* de las que nos hablara Sergio Bagú (*infra.*: Identidad).

⁸⁶ Sobre el particular, recordemos una cita de Williams, mientras definíamos nuestro concepto de cultura: “estamos definiendo una experiencia social que todavía se halla en proceso, que a menudo no es reconocida verdaderamente como social, sino como privada, idiosincrásica e incluso aislante, pero que en el análisis (aunque muy raramente ocurra de otro modo) tiene sus características emergentes, conectoras y dominantes y, ciertamente, sus jerarquías específicas. Éstas son a menudo mejor reconocidas en un estadio posterior, cuando han sido (como ocurre a menudo) formalizadas, clasificadas y en muchos casos convertidas en instituciones y formaciones” (*infra.*: Cultura).

enfoque estructuralista, ya que se le da más importancia a la significación de los aspectos culturales. Por supuesto que el enfoque estructuralista nos ayuda en casos de colonialismo, pero partiendo de que la dominación económica y política es la que remarca las diferencias étnicas, y no viceversa, a la manera que Marx mencionaba que la infraestructura determinaba la superestructura, y no viceversa —aunque sea cierto que ya en sus análisis históricos, Marx nunca fue un ortodoxo a esta idea, en contraposición a algunos “marxistas vulgares”.⁸⁷

En cuanto al segundo caso —más bien variante del anterior—, es que nos ayuda a comprender “la dinámica de las sociedades de inmigrantes en donde grupos étnicamente diferenciados también se integran de manera diferente en nuevas estructuras sociales y económicas, y a la vez se dividen en categorías raciales y culturales como respuesta a las necesidades de un mercado de mano de obra segmentado y fragmentado” (Stavenhagen, 2000: 32). Aquí sobresale otra vez la relación de lo étnico con las relaciones económicas, más aun con las relaciones de trabajo, sobre las que se funda parte de la teoría económica. No pensamos que se puedan separar del todo ambos enfoques —estructural y cultural— ya que lo económico no está eximido de simbolización cultural, mientras que lo cultural determina que ciertas relaciones económicas se den de determinada manera. Incluso Stavenhagen nos habla de una *división cultural del trabajo*, que funge como “el patrón mediante el cual las diferencias culturales entre grupos étnicos determinan la naturaleza de la inserción de sus miembros en el mercado de trabajo (y por lo tanto su acceso a los recursos y bienes económicos y sociales)” (Stavenhagen, 2000: 32, 35).

También Stavenhagen nos habla de otro enfoque, el *de motivaciones o de intereses*, individuales o colectivos:

Las identidades y comportamiento del grupo se pueden rastrear hasta las preferencias y elecciones racionales de los individuos más que hasta la importancia de las costumbres, las normas y tradiciones de los pueblos o los imperativos de las estructuras económicas y políticas. La *teoría de la elección racional*, derivada de la economía, establece que los individuos actuarán racionalmente para obtener objetivos que más valoran y maximizar sus ventajas. Si al dar énfasis a su etnicidad alcanzan sus objetivos, entonces los individuos racionales se verán impulsados a hacerlo. Esto explica por qué algunos individuos se valen de la etnicidad para alcanzar sus propósitos individuales, mientras que otros la rechazan o ignoran (Stavenhagen, 2000: 33).

Antes de criticar esta postura en lo general, es necesario revisar algunos puntos que son de importancia y no se presentan de manera explícita en el texto. El primero de ellos es la predominancia que se le da a la decisión, y más aun, a la decisión individual; el segundo es la supuesta racionalidad de los individuos. No nos parece extraño que un enfoque

⁸⁷ “La primacía concedida al fuerte *condicionamiento* —no exactamente «determinación»— ejercido desde la *infraestructura* económica de la sociedad respecto al ámbito *supraestructural* (instituciones, ideologías) de la misma es la clave explicativa del materialismo histórico acerca de la dinámica de la *realidad social* en que viven los *hombres concretos*” (Pérez, 1995:76).

También cabe revisar el texto de Norberto Bobbio acerca de la sociedad civil en Gramsci, ya que con éste se comienza a dar más importancia a la superestructura dentro de las teorías posmarxianas (Bobbio, 1975:75 y ss.).

derivado de la economía aluda a lo racional y a lo individual. En cuanto al primero, retomaremos a Pérez Tapias y su visión dialéctica entre individuo y sociedad:

Si la concepción atomística de la sociedad había sido predominante a lo largo de la modernidad, en consonancia, por otra parte, con lo que había sido la fuerte revalorización del *individuo* desde su emergencia en el Renacimiento, Marx es el que contribuye decisivamente desde su concepción dialéctica histórico-materialista a superar esa visión tan *individualista* (Pérez, 1995: 206).

Ya en sus *Tesis sobre Feuerbach*, Marx nos habla de que el ser humano es el conjunto de relaciones sociales en las cuales se encuentra inmerso, en contraposición a teorías esencialistas, y esto nos afirma que la relación individuo-sociedad debe ser historizada, puesto que se encuentra mediada culturalmente. Pérez Tapias lo explica de la siguiente manera, hilando todo nuestros conceptos básicos:

La realidad humana es relacional: el hombre, y todo lo humano, se constituye en la trama de sus relaciones. Así es por las mismas condiciones específicas de la existencia humana: así es desde nuestra condición biológica y esa dirección se refuerza, más allá de lo biológico, por nuestra naturaleza lingüística. Somos comunicándonos, es decir, relacionándonos unos con otros de manera tal que los lazos biológicos, la cooperación instrumental, la expresión de sentimientos... todo pasa a través de la mediación simbólico-lingüística. La cultura, nuestra realidad cultural, es inseparable de esa relacionalidad mediada lingüísticamente, desde la cual emergen lo social y lo individual en su mutua referencia (Pérez, 1995: 207).

Siguiendo con la postura, que llamaremos *motivacionista*, Stavenhagen menciona:

Se dice que los grupos étnicos poseen intereses colectivos (que son la suma de los intereses individuales de sus miembros), y compiten entre sí de manera racional y calculada por estos intereses (recursos, poder, prestigio, riqueza, etc.). Por consiguiente, la etnicidad como variable es el resultado de los intereses racionales de los miembros del grupo; es “algo” que se puede tomar o dejar por decisión (Stavenhagen, 2000: 33).

Lo que salta a la vista primero es que los intereses colectivos no siempre son la suma de los intereses individuales —ahí tenemos los problemas de las minorías⁸⁸—, porque entonces preguntaríamos: ¿si la suma de intereses individuales es igual a los intereses colectivos, entonces por qué deben competir los individuos por obtenerlos? Ahora, ¿siempre se compete de manera racional y calculada? Desde luego que no. Ya se ha escrito bastante sobre los tres exponentes de la “escuela de la sospecha” (Ricoeur, 1970: 32-35), término que trata de agrupar a los tres exponentes que dudan metódicamente sobre si el ser humano tiene un verdadero control sobre la conciencia y si ésta observa el mundo de la

⁸⁸ La democracia electoral sería siempre todo un éxito si esto fuera cierto. Los intereses de las minorías no son los mismos que los de la colectividad, por ello son minorías; ahora, ¿por qué competir —ya sea en las urnas o por cualquier otro método? Lo cuantitativo nunca abarcará lo cualitativo cuando hablamos de relaciones humanas. Por ello es que junto con Pérez Tapias, proponemos una equidad dialógica, que nos lleve a una equidad social palpable (Martínez, 2003a: 53 y ss.). Asimismo, nos parece de suma importancia la apreciación de que la *individualidad* ha sido llevada en Occidente hacia una *individuación* alejada del aspecto *comunitario* presente en otros tiempos y latitudes (Pérez, 1995: 207). Para esta última aseveración (Guerra, 1992: 85 y ss.).

forma en como “realmente” es. Marx, Freud y Nietzsche mantienen esta relación, aunque sus perspectivas sean de muy diversa índole.⁸⁹

Sólo como síntesis, y sin pretender ahondar en el tema, los tres producen un *desenmascaramiento* de la conciencia, entendiéndola como “falsa conciencia” que tiene por real puras “ilusiones”. Marx, con su concepto de *alienación*, ve que en las relaciones sociales aparece un mecanismo encubridor y distorsionante de la realidad, entonces, el materialismo-histórico pretende desenmascarar la alienación, ya sea en la religión, la moral, la política, el trabajo, el capital o la ciencia, y así, evitar la explotación (Pérez, 1995: 230 y ss.). La crítica a las ideologías de Marx sostiene una base pragmática de transformación de la realidad social existente, lo cual es parte fundamental de su pensamiento, aunque poniendo énfasis en sus determinantes socioeconómicas (Pérez, 1995: 76 y ss.). Aquí es donde precisamente aparecen dos enfoques epistemológicos existentes en la obra de Marx —uno científico-economicista, y otro crítico-hermenéutico—, que si bien no se contradicen, sí plantean paradojas dentro de su trabajo teórico:

[Marx] pretende hacer una obra *científica*, propugnando desde los *Manuscritos* de 1844 una «ciencia natural» unificada, mas lo que hace en verdad, por su método dialéctico y su intención crítica [...] dista de limitarse a ser científico. De hecho, pueden distinguirse diferentes niveles o dimensiones en la obra de Marx, para después relacionarlos adecuadamente: entre ellos los constituidos por su núcleo teórico del materialismo-histórico, con legítimas pretensiones de validez científica, y por su reflexión filosófico-antropológica, concentrada en torno a la temática crucial de la *alienación*. Pero el caso es que Marx no se mueve haciendo tales distinciones y mantiene al respecto una confusión [...] que se traduce en una desafortunada comprensión deficiente de su propia posición epistemológica (Pérez, 1995: 58-59).

Por el lado de Freud, sucede algo muy parecido, puesto que pretende con el psicoanálisis llegar a una explicación de las patologías del inconsciente como en una ciencia natural, ayudándose de supuestos fisiológicos mecanicistas dentro de una teoría instintivista peculiar; a su vez, en el trabajo con los pacientes, adopta una estrategia crítico hermenéutica al tratar de descifrar las manifestaciones del inconsciente dentro de la terapia. Así, al sospechar sobre los síntomas, se destacan ciertos motivos, los cuales se hacen valer como causas explicativas. Sin embargo, y a pesar de esta crítica bien fundada, Freud abrió el camino para sospechar sobre la pretendida conciencia de nuestros actos, construyendo una tópica que influye todavía en el trabajo psicoanalítico y que planteó una ruptura con la visión reduccionista de la identidad y la cultura (Ricoeur, 1970: 55 y ss.).

Freud, a diferencia de Marx, encuentra que existen problemas internos en el ser humano que se inmiscuyen en su conciencia, alterándola de manera súbita y es la historia personal del individuo la que genera patologías e ilusiones, que después se retraslada a la cultura. En cambio, Marx pone énfasis en condicionantes externos que repercuten en la percepción individual.

Con Nietzsche se radicaliza la crítica, viendo en la conciencia moral una conciencia alienada, teniendo como resultado una voluntad de poder patológica. Su crítica alcanza con

⁸⁹ Vale la pena mencionar que Pérez Tapias hace venir la *tradición de la sospecha* desde antes, con Descartes, Rousseau, Kant, Hegel y Feuerbach (Pérez, 1995: 72-74).

fuerza a la religión y al positivismo, que, en síntesis, provocan un sometimiento que niega la vida. Así, Nietzsche propone una transmutación de los valores para restaurar la potencia y fuerza del ser humano, construyendo de esta manera al “superhombre”. Pero la crítica radical de Nietzsche resulta autocontradictoria, al totalizar su crítica a la razón y a la cultura, puesto que no queda nada a qué asirse. Asimismo, permea un orgullo y egoísmo aristocratizante en su pensamiento, lo cual denigra ciertos valores humanos, idolatrando aquéllos (Pérez, 1995: 75 y ss.; también Ferraris, 2002: 144 y ss.).⁹⁰

Después de este breve recorrido por los postulados de la “escuela de la sospecha”, nos resulta altamente problemático el proponer que los seres humanos mantengan intereses únicamente racionales; así es como intervienen factores *externos e internos* los cuales provocan decisiones “alienadas” en los individuos.⁹¹ Entonces, este enfoque es realmente hermenéutico, ya que es necesaria una interpretación de los actos que realizan los individuos, siendo éstos manifestaciones de sus intereses, ya sean calculados o inconscientes. Ya en Gramsci, se aborda el problema —desde su singular óptica político-práctica— unido al de una hegemonía de índole psicológica, argumentando que: “La comprensión crítica de sí mismo se logra a través de una lucha de ‘hegemonías’ políticas, de direcciones contrastantes [...] que tiene su fase elemental y primitiva en el sentido de ‘distinción’, de ‘separación’, de independencia instintiva, y que progresa hasta la posesión real y completa de una concepción del mundo coherente y unitaria” (Gramsci, 1975: 20). De lo anterior vemos claramente dos ámbitos de hegemonía, una psicológica y otra social —una freudiana y otra marxiana, pudiésemos decir— que muestra los dos ámbitos en que se debe mover nuestra categoría de *univocismo hegemónico*.

También este enfoque representa un estudio de cómo las teorías estructuralistas y culturalistas repercuten en las resoluciones que los sectores sociales toman frente a diversas coyunturas, ya que el interés no puede ser entendido como una causación directa de estímulo / efecto, sino una compleja red de condicionantes, las cuales entran en acción de distintas maneras de acuerdo a los casos específicos que se presenten. El mismo Pérez Tapias reconoce que:

Los procesos culturales de cambio se han intentado explicar desde diferentes maneras —por ejemplo, partiendo de los factores infraestructurales tecnoeconómicos, o incluso tecnoecológicos o, por ir al otro extremo, considerando en especial la incidencia de las creencias, nuevas ideas o ideologías, etc., en lo que son enfoques mentalistas o idealistas—. La clave radica en tener en cuenta los diversos factores intervinientes en su mutua *mediación*, sin

⁹⁰ Nosotros planteamos, al igual que Pérez Tapias, una relación entre Freud y Marx —dejando a Nietzsche a un lado— si bien no nos apoyamos en Eric Fromm, sino en la teoría crítica alemana en general, tratando de aportar una postura latinoamericana (Pérez, 1995: 88 y ss.; 208-215).

⁹¹ Francisco Arenas-Dolz, quien trabaja, partiendo de Aristóteles, por la relación de la hermenéutica analógica y la hermenéutica crítica, menciona:

La elección es una capacidad entre lo intelectual y lo pasional que comparte la naturaleza de ambos: deliberación desiderativa o deseo deliberativo. La persona de experiencia no intenta hacer frente a una situación nueva con el solo intelecto. Por el contrario, aprovecha los deseos informados por la deliberación y la deliberación informada por los deseos, y responde correctamente con la pasión y con la acción. La elección reside en una percepción que responde con flexibilidad a la situación concreta (Arenas-Dolz, 2003: 33).

detrimento de buscar en cada caso aquellos que inciden de una manera especial, a sabiendas de que las posibilidades de cambio se hallan constreñidas en esas épocas cruciales que son los momentos de crisis, por las posibilidades señaladas infraestructuralmente, tratándose por lo demás de un constreñimiento que en ningún caso se traduce en determinación necesaria (Pérez, 1995: 227).

Ahora bien, si la racionalidad y la relación individuo-sociedad entran en juego de distintas maneras, también son concebidas como condicionantes en distinta escala, lo cual determinaría una previsibilidad teórica, necesaria para fundamentar la teoría. Mencionaremos rápidamente una larga cita en donde Gramsci hace una crítica al “ensayo popular de sociología” de N. Bujarin:⁹²

Negar que se pueda construir una sociología, entendida como ciencia de la sociedad, es decir, como ciencia de la historia y de la política, que no sea la misma filosofía de la praxis, no significa que no se pueda construir una nueva recopilación empírica de observaciones prácticas que ensanchen la esfera de la filología tal como ésta es entendida tradicionalmente. Si la filología es la expresión metodológica de la importancia que tiene el que los hechos particulares sean verificados y precisados en su inconfundible “individualidad”, no se puede excluir la utilidad práctica de identificar ciertas “leyes de tendencia” más generales, que corresponden, en la política, a las leyes estadísticas o de los grandes números, que han servido para hacer progresar algunas ciencias naturales. Pero no se ha puesto de relieve que la ley estadística puede ser empleada en la ciencia y en el arte político solamente cuando las grandes masas de la población permanecen esencialmente pasivas —en relación a los problemas que interesan al historiador o al político—, o se supone que permanecen pasivas. [...] Debe observarse que la acción política tiende a hacer salir a las multitudes de la pasividad, esto es, a destruir la ley de los grandes números. ¿Cómo puede ésta ser considerada ley sociológica? Si se reflexiona bien, se verá que la misma reivindicación de una economía según un plan o dirigida, se halla destinada a despedazar la ley estadística mecánicamente entendida, esto es, producida por la reunión de infinitos actos arbitrarios individuales; si bien deberá basarse en la estadística, ello ya no significa la misma cosa. En realidad, la conciencia humana sustituye a la “espontaneidad” naturalista. Otro elemento que en el arte político conduce a la destrucción de los viejos esquemas naturalistas es la sustitución de los individuos, de los jefes individuales (o carismáticos, como dice Michels), en la función directiva, por organismos colectivos (los partidos). En la extensión de los partidos de masa y su adhesión orgánica a la vida más íntima (económico-productiva) de la masa misma, el proceso de estandarización de los sentimientos populares, de mecánico y casual (o sea, producido por la existencia en el ambiente de condiciones y de presiones similares), se torna consciente y crítico. El conocimiento y el juicio de importancia de tales sentimientos no se produce ya de parte de los jefes por intuición apuntalada por la identificación de leyes estadísticas, o sea, por vía racional o intelectual, tan a menudo falaz —que el jefe traduce en ideas-fuerza, en palabras fuerzas—, sino que se realiza de parte del organismo colectivo por “coparticipación activa y consciente”, por “copasionalidad”, por experiencia de las particularidades inmediatas, por un sistema que se podría calificar de “filología viviente”. Así se crea un lazo estrecho entre gran masa, partido, grupo dirigente, y todo el conjunto, bien articulado, puede moverse como un “hombre colectivo” (Gramsci, 1975:130-131; 1970: 104-105).

⁹² Se trata del libro *La teoría del materialismo histórico — Manual popular de sociología marxista*, publicado por primera vez en Moscú, 1921.

Si bien, Gramsci no critica *tabla rasa* toda estadística o toda investigación empírica, sí duda de que pueda haber una sociología de índole “naturalista” y, por ende, que pueda haber “leyes” como las de las ciencias naturales. Pueden ser útiles ciertas “leyes de tendencia”, pero no se debe pretender estudiar los “hechos particulares” en su “inconfundible individualidad” con sistematizaciones cerradas, “por intuición apuntalada por la identificación de leyes estadísticas, o sea, por vía racional o intelectual, tan a menudo falaz”. Por supuesto, nosotros no seríamos tan extremos, entendiendo que Gramsci lo que busca —su motivación— es defender la filosofía de la praxis política, sin embargo, nos parece pertinente entender los estudios sobre identidad no como una “sociología naturalista” o nomológica —como ya lo criticamos más arriba, en nuestro marco teórico y en nuestra crítica a las corrientes instintivistas (*infra*. Modelo y estructura; Hermenéutica analógica) —, sino como una hermenéutica. Esta hermenéutica es pragmática y ve los sucesos históricos como proceso, desechando una visión escueta de estructuras y mentalidades estáticas.

Pero otro punto de importancia para la reflexión es que Gramsci afirma que una sociología naturalista sólo puede ser procedente si las “masas” fueran “pasivas”, es decir, inconscientes de su realidad social y de su papel como actores políticos, una sociología que pretenda llegar más allá de “leyes de tendencia”, será mecanicista.⁹³ En cambio, el enfoque *motivacionista* que nos mostró Stavenhagen, se basa en el presupuesto —economicista— de que, gracias a que las personas eligen “racional y calculadamente” sus intereses, se puede elaborar la *teoría de la elección racional*, con lo cual observamos que parten ambos enfoques de dos presupuestos distintos.⁹⁴

Pensamos que la *teoría de la elección racional* no alcanzará a abarcar las múltiples variantes que se enmarcan dentro del problema de las identidades, y los respectivos conflictos que se dan entre ellas. Así, a pesar de que las críticas gramscianas se refieren a otro momento histórico, todavía no se fundamenta una teoría sobre una “identidad racional y calculada”, sino que tendrá que salir de sus límites disciplinarios para proponer unas cuantas “leyes de tendencia” sobre los conflictos identitarios a escala social. Esta crítica sería banal si no fuera por que la mayoría de los estudios sociológicos parten de presupuestos sobre las identidades que se basan solamente en apreciaciones históricas o económicas, pero sin realmente proponer una teoría que ayude a delimitar hasta dónde un sujeto social se mantiene coherente y monolítico para retomarlo como herramienta de estudio. En realidad es difícil llevarlo a cabo, porque la identidad se aborda sólo a partir de

⁹³ La sociología ha sido un intento de crear un método de la ciencia histórico-política, dependiente de un sistema filosófico ya elaborado, el positivismo evolucionista, sobre el cual la sociología ha reaccionado, pero sólo parcialmente. *La sociología se ha tornado una tendencia en sí, se ha convertido en la filosofía de los no filósofos, un intento de describir y clasificar esquemáticamente hechos históricos y políticos, según criterios contruidos sobre el modelo de las ciencias naturales.* La sociología es, entonces, un intento de recabar “experimentalmente” las leyes de evolución de la sociedad humana, a fin de “prever” el porvenir con la misma certeza con que se prevé que de una bellota se desarrollará una encina. *En la base de la sociología se halla el evolucionismo vulgar, el cual no puede conocer el principio dialéctico del paso de la cantidad a la calidad, paso que perturba toda evolución y toda ley de uniformidad entendida en un sentido vulgarmente evolucionista. En todo caso, cada sociología presupone una filosofía, una concepción del mundo, de la cual es un fragmento subordinado* (Gramsci, 1970: 102; 1975).

⁹⁴ Como vemos, estamos trabajando en los límites de varias disciplinas: filosofía, antropología, sociología, economía, teoría política, psicología e historia.

sus manifestaciones, ya sean económicas, políticas o culturales, pero ninguna de estas manifestaciones son la identidad:

La *cuestión de la identidad* no puede sino articularse *simbólicamente*, y es desde ahí desde donde el individuo interacciona con la sociedad, y ésta con sus miembros para articular sendas respuestas plausibles, procesos en los que es fundamental la internalización de lo sociocultural por parte de los individuos, con el consiguiente refuerzo de las pautas socioculturales desde los roles adoptados y ejercidos activamente por aquéllos (Pérez, 1995: 215).

Así, un estudio de identidad es más bien una labor “psicoanalítica”, de la cual se deberá partir —o a la cual se deberá llegar, de acuerdo al orden metodológico adoptado— para no caer en reduccionismos o en presupuestos que a veces resultan falaces. Ahora, la mención de un “hombre colectivo” es el intento —o más bien el deseo— de Gramsci por crear una “copasionalidad”, una “coparticipación activa y consciente” en un “proceso de estandarización de los sentimientos populares” no mecánica y casual, sino consciente y crítica.⁹⁵ Este supuesto “hombre colectivo” es el intento por superar la división entre carácter individual y carácter social —en palabras de Eric Fromm (Pérez, 1995: 213-215)— dentro de la movilización política, es decir, entre identidad colectiva e identidad individual en un ámbito no teórico sino pragmático-político.⁹⁶

De aquí pasaremos a otros tres enfoques revisados por Rodolfo Stavenhagen, los cuales no utilizaremos pero que debemos criticar. El primero de ellos es el enfoque *discursivista*, para el cual parece más importante el “discurso” que la “realidad” de los grupos étnicos, es decir, “la forma en la que la gente inventa o construye su etnicidad o la de otros. Esto puede ser el resultado de imperativos políticos o preferencias ideológicas, pero una vez que se genera un ‘discurso’ o un ‘relato’ y se legitima hasta cierto grado, éste ejerce una influencia considerable sobre la dinámica de las relaciones étnicas y sobre el comportamiento humano” (Stavenhagen, 2000, 33). Si bien estamos a favor de lo anterior, esta perspectiva parcela de todos modos el enfoque; el análisis del discurso es importante sin lugar a dudas, pero también las condicionantes políticas y económicas, por ejemplo. Nuestro trabajo proyecta la superación de las limitaciones disciplinarias tradicionales, ya que un problema complejo suele necesitar un enfoque complejo y no reduccionista. Ya se ha debatido en varios momentos a los estudios subalternos de no plantearse cuestiones pragmáticas de emancipación y quedarse en una visión discursiva solamente; por supuesto, aun es demasiado pronto para sacar conclusiones concretas de esta corriente (Castro-Gómez, 1998).

⁹⁵ Pero precisamente de este proyecto es de donde nace el autoritarismo, ya sea nacional o partidista, cuando no se toma en cuenta la conciencia y la crítica de los individuos, sino que el grupo dirigente se toma el papel de decidir coercitiva y coercionadamente sobre los demás individuos. La copasionalidad y la coparticipación sólo se pueden dar dentro de un proceso de convencimiento dialógico, en donde se puedan fundir, al menos temporalmente, los intereses generales y particulares. Aquí es donde pretendemos aportar con nuestra categoría de *univocismo hegemónico* (*infra.*: Univocismo y equivocismo; también Martínez: 2003a: 53 y ss.; Pérez, 1995: 260 y ss.).

⁹⁶ Pero simplemente proponer la posibilidad de un “hombre colectivo” ya postula una probabilidad de lograrlo, con lo cual, las estructuras teóricas pueden tener una realidad plausible, y es desde aquí donde las ciencias sociales pueden ser, y lo son, proposición política, porque la teoría se puede volver praxis (*infra.* Modelo y estructura).

El otro enfoque es el de la *teoría de la modernización fallida*, y que viene a colación en cuanto a que las teorías sociales son, implícita o explícitamente, proposiciones políticas. El simple hecho de postular una “modernización fallida” presenta implícitamente un proyecto que no se llevó a cabo según el modelo preestablecido; por supuesto, el modelo es Europa:

La teoría de moda sobre la modernización en las ciencias sociales predice la desaparición progresiva de las identidades y lealtades étnicas y “subnacionales” en el proceso de desarrollo económico, construcción nacional y formación de los estados. Por consiguiente, la gente transferirá sus lealtades de la comunidad étnica a una sociedad más amplia, a la nación, a las clases económicas y sociales y a los partidos políticos. El surgimiento o persistencia de los conflictos étnicos entonces se podrá explicar como la expresión de una modernización incompleta o fallida. Algunos grupos se pueden sentir amenazados por la modernización y se resistirán a ella, entrando así en conflicto con las fuerzas y grupos que están promoviendo la agenda de la modernización. Se dice que esto ocurre entre las llamadas sociedades y culturas “tradicionales”, ya sean tribales o indígenas. También es verdad que los esfuerzos por constituir estados modernos en ocasiones han sido altamente destructivos para las naciones y las etnias que se integraron, en muchos casos por la fuerza y en contra de su voluntad, en el proceso de desarrollo político y económico (Stavenhagen, 1995: 34)

De esta larga cita podemos reflexionar sobre un asunto fundamental: en la práctica, las identidades “subnacionales”, lejos de desaparecer, se han convertido en puntos de crítica a los estados nacionales latinoamericanos, pero que veamos a Latinoamérica como un proyecto fallido de modernización, es más bien un postulado falaz: no es que Latinoamérica haya fallado al momento de modernizarse, sino que las circunstancias, nada gratuitas, hicieron que los estados se mantuvieran en una crisis constante. Condicionantes venidas de fuera e instituciones internas —creadas a semejanza de las externas—, junto con una desigualdad surgida precisamente de la invasión y subsecuente colonización de América, fueron el origen de problemas irresolubles a lo largo de la historia latinoamericana. Sin embargo, la crisis sigue apareciendo porque no se proponen salidas fundamentadas desde la especificidad local.

Así, postular una modernización fallida es un reduccionismo más bien eurocentrista —el modelo a seguir—, en el cual se presenta a los países europeos como el *non plus ultra* del desarrollo. Si Europa tiene una posición económica superior a la de Latinoamérica se debe a que del otro lado del océano se han instaurado prácticas comerciales, políticas y económicas desventajosas para nuestros países. No pretendemos profundizar en este tema que resulta, si bien importante, tangencial a nuestro problema en este apartado. Una vez terminada la aplicación a nuestro estudio de caso, volveremos a plantear el problema en la prospectiva. Lo que sí apuntaremos es que en la actualidad se revisan los postulados de vanguardia venidos de Europa desde una visión latinoamericana (Arriarán, 1995), ¿hasta qué punto se pueda realizar como región un contrapeso a los proyectos hegemónicos? Será cuestión de hasta qué punto se pueda plantear, desde Latinoamérica, un proyecto de desarrollo.

El último enfoque del cual nos habla Stavenhagen es el de la *politización étnica*, en donde la “política de masas” asociada a la modernización genera movilización étnica, la cual, más allá de ser una lucha de conservación, resulta ser una estrategia política de donde

intermediarios étnicos sacan ventaja para obtener beneficios (Stavenhagen, 2000: 34-35). Este enfoque resulta interesante y complejo, aunque en realidad es ya una sistematización de los enfoques *culturalista*, en cuanto al trasfondo simbólico cultural, *estructuralista*, en cuanto a la lucha política dentro del sistema, y *motivacionista*, en cuanto al papel de los intermediarios políticos; no obstante, no es pertinente para la época que trabajamos, ya que aquí se habla de otro tipo de política, moderna y no colonial, de masas y no estamental.

Nosotros pretendemos postular un enfoque así de complejo y general, pero no es preciso en este momento plantear de antemano un modelo preestablecido, sino analizar los tres primeros enfoque revisados y ver si son aplicables a nuestro problema histórico. Para comenzar a relacionar los enfoques con nuestros datos históricos, comenzaremos planteando un orden de asignación de información. Primero retomaremos los datos que nos ayuden a plantear un enfoque estructuralista. Preferimos comenzar con este enfoque ya que tenemos cifras fidedignas sobre algunos indicadores económicos antes de la revolución independentista, en vez de comenzar haciendo suposiciones acerca de la identidad de los sectores sociales.

Después nos abocaremos a delinear, hasta donde sea posible, el enfoque *culturalista*, para poder retomar testimonios de las facciones en lucha, pero cabe mencionar la dificultad para saber lo que pensaban los combatientes indígenas y mestizos, este problema nos resulta más trascendental cuando observamos que los mismos indígenas tenían sus modos de organizarse durante la lucha (Demélas, 2003a: 347 y ss.). Por último, nos abocaremos a enunciar el enfoque motivacionista, de donde trataremos de sacar conclusiones acerca de los intereses grupales de los bandos en pugna y de los de algunos personajes destacados. Pensamos que en este enfoque es donde se relacionarán los dos anteriores, pudiendo ya concluir la investigación.

Enfoque estructuralista

Después del recorrido histórico que realizamos en nuestro estudio de caso, trataremos de cuestionar el enfoque estructuralista, evitando las generalizaciones fáciles, ya que tenemos que asumir la necesidad de estudios micro-regionales y con distintas perspectivas metodológicas, para así poder proponer algunas conclusiones que puedan definir la situación general de la zona y, al mismo tiempo, profundizar en las particularidades locales de cada población.

Si bien la exposición que realizamos fue un tanto abigarrada, debido principalmente a la información obtenida y a la manera en que pensamos que se van encadenando los datos con nuestro tema principal —el cual quedará en suspenso hasta relacionarlo con los otros dos enfoques—, en este apartado expondremos los puntos, que a nuestro parecer, se plantearían dentro de una visión de las estructuras y las instituciones, tratando de diferenciarlas de los otros dos enfoques.

Las estructuras que tradicionalmente se asumen como fundamentales son las instituciones políticas y las económicas. Como primer punto tenemos que dejar claro que, en un caso de invasión y colonización como el que se dio en América, las instituciones fueron importadas según los sistemas del grupo dominador. El sistema de reinos fue

transportado al Nuevo Mundo, sin embargo, existía una diferencia fundamental: en América existían Repúblicas de Indios, con sus propias leyes y su propia jerarquización, las cuales eran revisadas por el rey. Así, lo que tenemos es una organización compleja, en donde las decisiones desde la metrópoli determinaban ciertos aspectos de la vida política y económica de las colonias, pero que no siempre eran aplicadas al pie de la letra. Estas diferencias —que pertenecen más a nuestro tercer enfoque— son las que entran en conflicto al momento de cambiar la familia real en el poder de las Españas.

La primera conclusión a la que llegamos es que, a raíz de las reformas borbónicas, se dan ciertos cambios administrativos y jurisdiccionales que repercuten en las instituciones y relaciones sociales de las colonias. Así, existen traslapes de las jurisdicciones con las relaciones económicas y comerciales de los sectores sociales, incluso desde antes de las reformas borbónicas, como nos damos cuenta en la conformación territorial de la Audiencia de Charcas. Las jurisdicciones político-jurídicas no siempre coincidieron con las relaciones económico-mercantiles, como lo pudimos observar en el caso que estudiamos. En realidad, durante la segunda mitad del siglo XVIII, la zona surandina no se encontraba suscrita económicamente ni a Lima ni a Buenos Aires, las dos cabeceras virreinales de las que formaron parte varias ciudades surandinas. De esto podemos deslindar la posibilidad de una territorialidad “protonacional”, ya que, si bien se mantenía una jurisdicción con respecto a la cobranza de impuestos a una cabecera específica, las relaciones comerciales, al menos en el caso altoperuano, no estuvieron cercenadas por estas divisiones.

Aunque hubo un cambio de jurisdicción en la zona surandina —entre Lima y Buenos Aires—, esto no mermó el comercio en la zona; aun más, el corte jurídico-administrativo no evitó el comercio local como se había venido dando antes de las reformas borbónicas, a pesar de que ciudades como Cuzco, Puno o Arequipa, quedaron con el virreinato de Perú. Así es como validamos la idea de que no se concebía la división jurídico-administrativa como una territorialidad precisa y distinta a las demás, sino que eran ciudades que entraban en relación según sus necesidades internas, pero que, al mismo tiempo, obedecían a los planes de la metrópoli, los cuales solían entrar en conflicto con aquellas relaciones preexistentes y necesarias.

Así es como uno de los factores que tradicionalmente se toma como parámetro para determinar una identidad social —en este caso, factor “objetivo”, según la clasificación de Stavenhagen y otros—, no parece ser el fundamental en nuestro estudio de caso. Lo que podemos apuntar es que la “identidad regional” no estaba suscrita, salvo en los casos de los intelectuales, mas que a las microregiones de cada división jurídico-administrativa, ya sean cabildos, ayuntamientos, municipios, etc. Casos especiales de intelectuales existen, como el de Francisco Antonio Cabello y Mesa, los cuales habrá que analizar profundamente: un español que vivió en Lima, después en Buenos Aires y que colaboró para dos publicaciones en sendos lugares; incluso, debemos recordar que los líderes libertadores habían vivido en Europa o habían leído sobre las ideas europeas —desde Túpac Amaru hasta Simón Bolívar—, es decir, tenían una visión más amplia en cuanto al origen y posible solución de las problemáticas de las colonias. Tal vez entre los habitantes mestizos e indígenas no existía una identidad clara de la adscripción a un virreinato, o era más débil que la idea de pertenencia a una comunidad o ciudad determinada; por supuesto, exceptuando a los

caudillos indígenas quienes tenían acceso a una educación —como Túpac Amaru— que también promovieron movilizaciones armadas (Siles, 1992: 38 y ss.).

Incluso, la idea de territorialidad debe ser problematizada, ya que la búsqueda de una territorialidad —que nosotros concebimos distinta a la noción de espacialidad— podría resultar ser un anacronismo, ya que, como lo ha dicho Chiaramonte, fue a partir de las ciudades de donde se armaron los centros de poder, pero los cuales no tenían clara la circunscripción de “sus territorios”, ya que no era necesario, puesto que no combatían con otros grupos sociales que pudieran competir con la Corona española (exceptuando algunos territorios fronterizos con grupos originarios, como los mapuches, o con la monarquía lusitana). (Ver Bákula, 2002: 39-44; Unzueta, 2000: 62-63).

Es frecuente que el entusiasmo de los investigadores haya derivado hacia una mayor o menor exageración de los conceptos —entendió el término como instrumento de la mente para penetrar en el conocimiento de los fenómenos sociales— y sostener, por ejemplo, la existencia previa a la independencia de identidades regionales sólidamente constituidas y diferenciadas y tan fuertes en su estructura, como para ser capaces de estorbar o de orientar el proceso de formación del Estado nacional. Pienso que la esencia del problema estriba en determinar los criterios de evaluación, desde que si bien, todo parece indicar que en las grandes circunscripciones coloniales —cuyos habitantes estaban esencialmente ignorantes de su realidad geográfica y de sus potenciales relaciones humanas— algunas zonas estaban mejor conectadas entre sí, este fenómeno, con ser de suyo natural, debe ser atendido teniendo en cuenta que la extensa e intensa relación “regional” no se dio con iguales características en todas partes; y, en segundo término, cuidando de no aplicar a una realidad anterior criterios modernos muy complejos y propios en su mayoría de situaciones europeas (Bákula, 2002: 40).

De lo anterior, podemos enunciar que el caso surandino —y la subsecuente creación de Bolivia— es una excepción peculiar sobre la tesis de que la formación de los Estados nacionales provienen de una “protonación”, en el sentido de que tenían su origen en las antiguas jurisdicciones político-administrativas, ya que si bien Chile y Venezuela corresponden a “sus” antiguas capitanías generales e intendencias (anacronismo), en los casos de Nueva España, Río de la Plata o Perú —y este último, ya sea antes o después de las reformas borbónicas— no corresponden territorialmente con “sus” futuras naciones, a pesar de que de sus antiguas relaciones de poder, en cuanto cabezas de virreinos, se formaran tres países.

Lo anterior lo mencionamos por que el decir que los Estados nacionales provienen de las antiguas jurisdicciones político-administrativas coloniales, no dice mucho, ya que, como bien lo indican Chiaramonte y Guerra, se podría en algunos casos seguir la conformación de los Estados latinoamericanos a partir de un virreinato, en otros casos de una Audiencia, o de una intendencia, pero no se podría generalizar:

La delimitación administrativa del territorio colonial es uno de esos legados que se han estimado siempre como básicos para el establecimiento de las nuevas naciones hispanoamericanas, dado que el espacio ocupado por esas naciones correspondió, al menos parcialmente, a alguna antigua división administrativa. [...] De todos modos, observamos, por una parte, que los territorios de las antiguas divisiones administrativas o judiciales y los de las futuras naciones no coinciden plenamente. Y, por otra parte, que el proceso de la Independencia

mostraría en sus primeros años una estructuración en la que los organismos políticos soberanos no correspondían a esas grandes divisiones administrativas; dado que, efectivamente, las entidades soberanas de esa etapa no fueron ni las intendencias ni las Audiencias ni los virreinos, sino las ciudades, expresadas políticamente por sus ayuntamientos (Chiaramonte, 2003: 111-112).

Más bien habría que ver las diferencias entre la formación de cada nación, sin tener en cuenta que se formó una nación, sino más bien, tener la conciencia de que debido a hechos coyunturales, se fueron formando relaciones de poder —algunas existentes ya en la Colonia, y otras de carácter emergente—, las cuales determinaron la división política y territorial de los nuevos Estados. En realidad, donde no existía una fuerte identidad,⁹⁷ se impuso la fuerza de las armas y de la coerción económica. “Todas estas identidades, que hasta entonces no eran ni inseparables ni incompatibles, a partir de 1808 van a empezar a adquirir autonomía: a oponerse y recomponerse según coyunturas políticas de una crisis imprevisible e inédita” (Guerra, 2003: 204).

Así, nos queda claro que existe el peligro de buscar, bajo postulados actuales, una “territorialidad” la cual no era clara ni tampoco era necesaria para mantener una idea de pertenencia. Es más, tal vez la idea de pertenencia en las comunidades indígenas de la zona surandina no radicaba claramente en una “territorialidad”, sino en relaciones de parentesco. Esto lo planteamos debido a las características del trabajo forzado de la mita, que subsistió durante siglos —durante el imperio incaico así como en el español—, y a la movilidad de las relaciones de trabajo, las cuales provocaban la inmigración. Tal vez la idea de pertenencia y propiedad territorial surja, tanto entre mestizos e indígenas, de las ideas ilustradas, es decir, de la idea de propiedad individual a escala supracomunal. Por ello, podemos afirmar que existen dos tipos de relaciones en cuanto a una supuesta idea de “nación”: una derivada de la relación social de “pacto” entre “corporaciones” y otra idea de nación liberal,⁹⁸ la cual estaría sustentada, entre otras cosas, por un sentimiento de pertenencia a una circunscripción territorial precisa:

Se trata de ir más allá en el abordaje, teórico y práctico, del *problema de la identidad*. Éste ha ido presentándose en diferentes *etapas* —sociedades arcaicas (sin problemas de identidad); civilizaciones primitivas semidesacralizadas pero políticamente unitario y socialmente cohesionadas; religiones universalistas, que posibilitan su desarrollo identitario más allá de los roles y normas particularistas, pero que chocan con lealtades políticas no universalistas; modernidad en que se agudiza el contraste entre normas universalistas y estructuras individualizadas, sin una buena solución mediadora (Pérez, 1995: 219).

Partiendo de lo anterior, preferimos la visión que aporta Guerra, en cuanto a un cruce de identidades que se traslapan, porque ni las relaciones comerciales, ni las políticas, ni las administrativas determinan claramente la Identidad de una región, sino que están en

⁹⁷ Ya sea *cultural o política* —siguiendo a Guerra—, la cual implicaría el defender lo propio, la *patria* tal vez, entendiéndola ésta no en el sentido de *nacionalidad* (Chiaramonte, 1997: 120 y ss.).

⁹⁸ Con respecto a la noción de *pacto*, el historiador Horst Pietschmann nos indica la vaguedad del término, no obstante, nosotros lo utilizamos con relación a las justificaciones dadas por los propios criollos para formar las Juntas aparecidas a partir del cautiverio del monarca, no como una categoría que abarque los tres siglos de historia colonial (Pietschmann, 2003: 50-51)

constante interrelación, según sea el caso histórico-coyuntural en el que pongamos nuestra vista y también según las preguntas que enunciemos.

La América hispánica de antes de la Independencia es, como todas las sociedades del antiguo régimen europeo, un mosaico de grupos de todo tipo, formales o informales, imbricados y superpuestos, en relaciones complejas con una pluralidad de autoridades regias, ellas mismas diversas y entremezcladas. A los grupos existentes en este tipo de sociedades, ya sean formales —de carácter territorial (reinos, provincias, ciudades, señoríos) o personal (estamentos, corporaciones de todo tipo)— o informales (redes de parentesco, de clientela o de intereses), se añaden aquí una división legal de los habitantes en “repúblicas” (la de los indios y la de los españoles) y múltiples distinciones menos formalizadas, fundadas en el lugar de nacimiento (criollos y peninsulares) o en el mestizaje (Guerra, 2003: 188).

Conforme con lo anterior, Guerra nos da la guía para comprender la compleja — para algunos, caótica— “articulación y superposición de identidades, las pertenencias múltiples” que dieron como resultado la conformación de los Estados latinoamericanos, y da la justificación a nuestro trabajo:

Las comunidades políticas de pertenencia no son primariamente las divisiones administrativas en las que ejercen su autoridad los representantes del rey (virreinos, gobernaciones, Audiencias, intendencias, etc.), sino aquellas que forman la trama social: cuerpos de todo tipo, con poderes diversos, particularmente el de justicia, atributo esencial de todas las autoridades del antiguo régimen y, sobre todo, dentro de ellos, las estructuras políticas territoriales. Esta distinción nos parece esencial en la medida en que las circunscripciones administrativas de la Corona —fiscales, jurisdiccionales, militares, de gobierno político— no solamente no coinciden entre sí, sino que son además variables en el tiempo (Guerra, 2003: 188).

Lo que nosotros buscamos son precisamente las tramas sociales que nos den luz, primero, sobre las actitudes tomadas en el momento y después de las revoluciones hispanoamericanas y, segundo, mostrar que de estas tramas sociales se desprenden los conflictos de poder de donde los vencedores formarán su idea de nación, así como la determinación de su territorio. Por ello, este enfoque estructuralista es un primer paso en el análisis de los problemas identitarios, pero si no es relacionado con los otros dos enfoques siguientes no aporta mucho, e incluso, hasta puede resultar engañoso.

Otra conclusión es que sí existía otro centro de poder propio de la zona surandina distinto de Lima y Buenos Aires. Al menos, a finales del siglo XVIII, la supuesta dependencia a una cabecera virreinal era más administrativa que económica. Si bien Chiaramonte acierta al postular la rivalidad entre Lima y Buenos Aires —en cuanto a su tema central, que es Argentina—, no observa que durante el siglo XVIII, la dependencia económica y mercantil no es de Buenos Aires sobre el Alto Perú, sino a la inversa, Buenos Aires dependió del comercio de contrabando que provenía de Potosí y sus ciudades aledañas. Es decir, Buenos Aires fue un puerto que creció enormemente con la adjudicación como virreinato, pero el Alto Perú no estaba ceñido —en cuanto al comercio interno— ni a Lima ni al Río de la Plata.

Entonces, es un reduccionismo afirmar que la disputa central era entre dichas ciudades, cuando no sabemos qué jurisdicción le da Chiaramonte al Alto Perú, si como

parte de la división administrativa antes de las reformas o después de las reformas borbónicas. Si le concede más importancia a la primera o a la segunda, falla de todos modos, porque ya la zona no dependía económica ni comercialmente de Lima o Buenos Aires, sino que, en ambos casos, tenían una relación de interdependencia en cuanto al comercio de efectos de Castilla, porque ya vimos que, en cuanto a efectos de la tierra, la zona ya era autosuficiente, al menos en el período que trabajamos ambos. También el Alto Perú muestra, tanto por antigüedad como por importancia, todas las instituciones necesarias para erigirse como centro de influencia en toda la región suramericana, ya sean religiosas, educativas, políticas o económicas.

Así, Potosí se erigió como centro a partir del cual se formó una interrelación económica y comercial entre varias comunidades surandinas, a pesar de que estuvieran dependiendo de decisiones extraregionales, ya sea de sus respectivos virreinos o de la Corona. Por otro lado, si bien es cierto que existió una crisis en la minería potosina, ésta no apareció con todo su impacto sino hasta los primeros años del siglo XIX, con lo cual se refuerza la importancia de Potosí durante todo el siglo XVIII, a pesar de que las demás comunidades circunvecinas no dependieran precisamente de la producción minera, sino del intercambio comercial para suministrar efectos a esa ciudad.

No obstante, el poder económico y comercial de Potosí no influyó en la determinación del Estado-Nación boliviano. La desestructuración de las relaciones comerciales en el Alto Perú durante la guerra de independencia borró los posibles rastros de identidad política o cultural de índole voluntaria y conciente:

Tratándose de los circuitos comerciales o de condiciones primarias de “regionalización”, su existencia fue superada por las otras circunstancias [...] La densidad de la dependencia y de las conexiones entre las provincias del altiplano boliviano y las del litoral peruano, han ejercido una profunda y permanente influencia en la vida política del Perú y de Bolivia, pero el resultado no llevó al extremo de variar el espacio nacional peruano, pese a los intentos registrados en más de una ocasión (Bákula, 2002: 43-44).

Habría que determinar las otras circunstancias de las que habla Bákula, porque la voluntad conciente de 48 diputados no es la identidad nacional que buscamos —y si es que existe—; al parecer, el enfoque estructuralista necesita de los otros enfoques. Si la “región” no fue lo fundamental para la determinación de una institución político-administrativa llamada Estado, y un territorio, ahora sí, desde la perspectiva “moderna”, entonces habrá que plantear los siguientes enfoques.

En cuanto a las instancias judiciales, podemos afirmar que existían instituciones donde se ventilaban las controversias civiles o criminales, ya sean de blancos, mestizos o indígenas, tales como el “protector de Naturales”. Las injusticias hacia los originarios provenían del incumplimiento de las leyes o del desacato de las mismas, ya que se tiene documentación de que en varios casos se dictó sentencia a favor de los indígenas. Así, las colonias tenían diversos mecanismos de justicia en los cuales operaba una legislación concreta, por lo cual no se puede establecer un régimen totalmente autoritario, sino uno de índole más bien paternalista, y la zona surandina no era la excepción (Siles, 1992: 38-39; Pietschmann, 2003: 64-67).

Recordemos los casos de injusticias ante Túpac Amaru y Tomás Catari. Antes de iniciar las sublevaciones, se agotaron las instancias legales posibles, y sólo cuando no se vieron resultados, se radicalizó su pensamiento. Ahora, si el bajo clero apoyó las iniciativas indígenas de sublevación, fue no por unas ideas liberales, sino porque a partir de las reformas borbónicas su fuero y sus pocos privilegios fueron quitados, perdiéndose así la cohesión dentro de la institución religiosa; la justificación de su apoyo podía estar dada tanto por la Ilustración como por la misma legislación medieval española (Chiaromonte, 2003: 104-109). Cuando las decisiones vienen de la metrópoli, y ésta muestra que no le importa la población de las colonias, la identificación con el Viejo Mundo se rompe. Las instituciones que se fueron formando en América eran similares a las de la península, ¿por qué debían estar supeditadas las instituciones americanas a las europeas? Porque el rey se encontraba rigiendo desde Europa, y los reinos habían concretado un pacto de adhesión — por la fuerza o por conveniencia— que legitimaba el poder.

Con las reformas borbónicas, las instituciones americanas son rotas por órdenes de la metrópoli, surgiendo el descontento y el sentimiento de ser presas de un poder despótico (Chiaromonte, 2003: 94-97). Aquí lo político exógeno es la determinante principal de la crisis interna de las colonias sobre las condicionantes económicas y políticas endógenas. Comunidades enteras sufrieron el absolutismo y se perdió la visión paternalista del rey al exiliar a los jesuitas, al deponer de sus cargos a decenas de criollos en cada institución, o al dificultar su acceso a beneficios como lo era el repartimiento: “Por mucho éxito que tuvieran las reformas administrativas y económicas al aumentar el comercio y la producción coloniales, la exclusión de los criollos de los altos puestos de gobierno, conjugada con los ataques contra los privilegios y la propiedad de la Iglesia, no podía sino conducir al fin de la dominación española en América” (Brading, 2003: 42).

Una vez que empieza la lucha armada, comienza una reestructuración de las instituciones, la cual debe ser estudiada en este momento no como condicionante de identidad sino como efecto de las complejas identidades anteriores, pero que distan de ser entendidas como “protonacionales”.⁹⁹ Hasta aquí detendremos nuestro enfoque estructuralista, sólo mencionando que deja muchas discusiones fuera, y no establece claramente los conflictos de identidad, sino solamente presupone las acciones de los agentes históricos. Nosotros dudamos que “desde una perspectiva de historia de las estructuras, hay que buscar en la época colonial los antecedentes de la independencia y de la constitución efectiva de los Estados independientes latinoamericanos” (Pietschmann, 2003: 51, 59-61), ya que las distancias entre la conformación de México y de Bolivia o Ecuador, distan mucho de ser semejantes.

La violencia que se suscitó en el Alto Perú rompió las “estructuras” hasta entre la misma élite, la cual se rehizo en torno a los “doctores de Chuquisaca”. En el caso de Bolivia, lo “protoestatal” surgió a partir de la presencia de un presidente y de un ejército

⁹⁹ “Mucho menos son, sin embargo, los trabajos que exploran las identidades colectivas que han precedido a esa nueva forma de existir que es la nación moderna. Tema, sin embargo, fundamental, puesto que sin su conocimiento difícilmente se puede captar la novedad de la nación moderna y menos aún entender cómo se produce, en cada caso, el tránsito de las viejas a las nuevas identidades” (Guerra, 2003: 185).

extranjeros y a través de una asamblea que pasó por alto las demarcaciones coloniales, ejerciéndose la presión por parte de una élite en particular. Las ciudades no son naciones, y los ejércitos extranjeros no son “estructuras protoestatales”; 48 diputados no son una nación, y en el caso altoperuano, tampoco la representan.

Enfoque culturalista

Ahora, el enfoque cultural apela más a una etnicidad que a un nacionalismo, sin embargo, es necesario realizar algunas reflexiones. Después de la invasión española, es obvio que se podían delimitar claramente dos etnicidades, las cuales van entrando en contacto poco a poco. Pero las identidades no se mezclan en primera instancia, ya que la división entre españoles e indígenas subsiste y el conquistador es el que impone su cultura, mientras se destruye la otra. Empero, la etnicidad que observamos tan dispar, es en sí misma compleja: Ni los españoles ni los indígenas eran homogéneos culturalmente hablando, por ende, los conquistadores podían tener una misma lengua y una misma religión, pero no era una identificación plena. Al encuentro con los “otros”, se observan que las diferencias entre ellos son menores en comparación con las de los americanos, y es aquí donde se desplaza —no se borra— la diferenciación entre regiones peninsulares a una diferenciación más clara y obvia que es la de europeos e indígenas. De esta diferenciación nace la división jurídica en República de Indios y República de Españoles.

Pero surgen rápidamente otros componentes, que son los nacidos de europeos en América, y los mismos esclavos negros. Entonces la identificación se hace más problemática; no por nada, se hicieron las clasificaciones tan complejas en cuanto a mezclas raciales. Lo fundamental del asunto es que, para comprender la etnicidad a finales del siglo XVIII, es necesario estudiar la historia de vida de la comunidad o los individuos a que nos referimos (ver Stavenhagen, 2000: 28-31). El patriotismo criollo que tanto ha sido mencionado por autores como Brading, oculta más de lo que muestra. Si bien aparece una identificación con las instituciones y los espacios americanos, como lo aprecian Lynch y Brading, ésta sólo explica la oposición identitaria español americano vs. español peninsular, que para nuestro tema resulta obvia, pero no explica las otras oposiciones. Siguiendo a Chiaramonte:

La identidad argentina cobra sentido como una forma de afirmación regional, dentro del todo nacional hispano. Debemos añadir que otra faz del sentido de esa identidad regional es la oposición a otras identidades regionales. Es por eso que en la conciencia de los habitantes del reciente Virreinato del Río de la Plata, la oposición a lo peruano, derivada de la rivalidad de Lima y Buenos Aires, ha contribuido en mucho a esta eclosión (Chiaramonte, 1997: 73).

Pero esta “regionalidad”, no es nacional, y ni siquiera podemos decir que sea homogénea y unívoca, sino que plantea un cúmulo de distintas relaciones. Como lo mencionamos en el enfoque estructural, no se corresponden las divisiones administrativas con las mercantiles o con las sociales (Guerra, 2003: 188). Para Chiaramonte es clara la oposición por que no aborda las relaciones con el Alto Perú, que, siendo un espacio intermedio entre ambas ciudades, mantenía diversas relaciones con ambas. Es fundamental recordar que varios de los insurgentes en la zona bonaerense se formaron en la universidad chuquisaqueña.

Estamos de acuerdo junto con Demélas en su preocupación por “la mirada del historiador” (Demélas, 2003a: 348). Sobre el concepto de *criollo*, es necesario destacar dos posturas teóricas sobre su significado: una formalista que entiende por criollo a “un español nacido en América”, y otra económico-social “que caracteriza como criollos a las personas que tenían la base económico-social de su vida en una de las muchas regiones de América y pertenecían, al mismo tiempo, al grupo de los oligarcas de su ámbito regional” (Pietschman, 2003: 52).

La primera representa una característica de “inserción previa” —siguiendo a Bagú—, la cual tiene su importancia debido a las teorías europeas sobre el entorno americano, que devaluaban todo lo proveniente del Nuevo Mundo, ya sea por su clima o por el supuesto poco desarrollo humano que encontraron. La segunda apela a una distinción del lugar que ocupa el individuo dentro de la jerarquización económica y social que se da en la sociedad colonial. Ninguna de las dos se refiere a denotaciones raciales o étnicas, sino a connotaciones más que nada intangibles. ¿En qué se podría diferenciar un peninsular de un hijo de español nacido en América?¹⁰⁰ Así, la historia del criollismo se mantiene tangencial al problema étnico, ¿entonces, en qué radica su identidad? En tener la educación y las costumbres europeas, ¿entonces el criollo era más peninsular que americano? Podríamos decir que se sentía más peninsular que americano, y de este sentimiento nace el conflicto con la metrópoli hacia finales del siglo XVIII y principios del XIX.

Ya se ha escrito bastante sobre la repercusión de las reformas borbónicas en el ánimo criollo. Si los puestos a los que accedían eran cada vez más altos fue por el mismo desarrollo de las instituciones y de las sociedades americanas, y no sólo de ellos, sino también de las castas, que incluso podían “comprar su blancura” (Pietschmann, 2003: 52-54; Lynch, 1976: 22 y ss.). La complejización de estas instituciones hacían que en la misma América se tuviera a personas con la preparación para llegar a altos mandos; es decir, la educación, como parte de la cultura, ya no se importaba, sino que aquí mismo se “producía” conocimiento, un conocimiento de la élite criolla al nivel de la europea, entonces, ¿cómo se podía justificar la preferencia por los españoles, si no por una coerción despótica?:

En ningún sitio se manifestaron las contradicciones internas del régimen español con más claridad que en Perú. La élite criolla de Arequipa y de otras ciudades del altiplano se alistó en los ejércitos creados por Juan [José] Manuel Goyeneche en 1811 para defender la causa real. [...] Años más tarde, al abandonar el mando, Goyeneche hará notar que los pueblos de América habían perdido la tradicional aceptación de “la santidad de nuestras leyes y la beneficencia del gobierno español... el temor es el único freno” frente al universal deseo de independencia. Y Manuel Lorenzo Vidaurte, un oidor criollo de la Audiencia de Cuzco, fue quien de modo más gráfico, mostró las contradicciones de la política española. Recibe con alborozo la Constitución liberal de 1812 por el grado de autonomía local que consentía. Defiende la monarquía como la mejor forma de gobierno, pues descansa, como decía Montesquieu, en el sentimiento del honor.

¹⁰⁰ Aquí nos surge un problema de nomenclatura: el criollo es español, español americano; incluso también los mestizos y las demás castas forman parte de la corona como súbditos o vasallos. Recordemos que en la misma península, la existencia de reinos planteaba distintas identidades. Las Españas estaban integradas por poblaciones muy diversas entre sí, y los mismos criollos apelaron, una vez que estuvo cautivo el rey, a esas legislaciones que hablaban de un “pacto” entre los distintos pueblos y el rey.

Por el contrario, la mayoría de las repúblicas habían sido víctimas de la intriga y del desorden, consecuencias de la avaricia y de los desenfrenados egoísmos. Y, con audacia, Vidaurre afirma todavía: “Yo me veo a mí mismo en el español europeo... Los españoles americanos no somos conquistados, nosotros somos los conquistadores, iguales en todo a las personas que nos dieron el ser” (Brading, 2003: 45).

De la cita anterior podemos reafirmar nuestras reflexiones, pero es necesario contrastarlas con el concepto de cultura, ya que, Vidaurre apela a un parentesco, de lo cual se entiende como un lazo de consanguinidad que persiste a pesar de haber nacido en otro continente, recordándonos el enfoque *primordialista*, en donde la etnicidad radica en los genes, según la clasificación que ofrece Stavenhagen (2000: 28 y ss.). Pero cabría preguntarse si Vidaurre apela a esta característica biologicista por alejarse de la categoría de “conquistado” —lo cual ya forma parte del enfoque motivacionista. Lo que es preciso señalar es la importancia de nuestra conceptualización de cultura. Si por cultura entendemos las características étnicas o raciales, no nos sirve para el objeto que estudiamos —y en realidad, casi para ningún caso—, ya que la identificación de Vidaurre parece estar más cercana a una posición social dentro de su entorno político. Y tendríamos que recordar la cita que expusimos al principio de nuestro Estudio de caso, en la cual François-Xavier Guerra manifiesta dos formas de identidad: “Llamaremos aquí a los elementos que remiten al imaginario político *identidad política*, y a los otros —la lengua, el temperamento, la sangre, la religión, etc.—, *identidad cultural*” (Guerra, 2003: 186).

La posición de conquistador / conquistado no mantiene una relación con la lengua, ni con la sangre, ni con la religión, sino con una situación social de índole política —y militar—, por lo cual, se mezcla en Vidaurre una justificación de índole genético-racial con otra de índole política, en el intento por determinar su pertenencia a un grupo en específico. Pero si continuamos con la cita de Brading, nos daremos cuenta que su supuesta identificación con lo “español europeo” no es tan unívoca:

No dudó, a pesar de todo, desde el exilio, de enviar a la Corte numerosas peticiones y memorandos en los que critica la propuesta de Abad y Queipo de enviar un ejército de 30 000 hombres de guarnición a América y la exclusión de los criollos de los altos puestos. Medidas semejantes, afirma, comportan el establecimiento de una auténtica tiranía, pues “la monarquía depende de un pacto tácito o manifiesto con los individuos que la componen”. América puede sólo mantenerse por la lealtad y los sacrificios de los españoles de América. [...] Y Vidaurre concluye recordándoles a sus compatriotas europeos que “la gloria de un monarca es gobernar almas libres... España no es Constantinopla” (Brading, 2003: 45).

El interés por lo político es obvio en nuestro personaje manteniendo la postura realista pero rechazando un absolutismo en defensa de los americanos. Entonces lo cultural resulta demasiado complejo y ambiguo, puesto que las diferencias —“culturalmente” hablando— entre españoles peninsulares y españoles americanos eran mínimas, por ello Guerra prefiere aplicar para América Latina la noción de identidad política, ya que:

En primer lugar, no existió aquí ningún movimiento “nacionalista” antes de la Independencia, sino sólo algunos individuos o pequeños grupos que la desearon en secreto. En segundo lugar, y en cuanto al contenido mismo de la “nacionalidad”, la América hispánica es un mosaico de grupos étnicos, lingüísticos y culturales, pero ninguna de las naciones hispanoamericanas

pretendió nunca identificarse con ninguno de ellos. [...] En tercer lugar, los fundadores de los nuevos Estados, los constructores de las nuevas “naciones” fueron en su inmensa mayoría criollos y compartieron con sus adversarios —americanos y peninsulares— todo lo que después en otros lugares, servirá de fundamento a la “nacionalidad”: un mismo origen ibérico, la misma lengua, la misma cultura, las mismas referencias políticas y administrativas (Guerra, 2003: 187)

Así —y adelantando nuestra perspectiva con respecto a los enfoques—, lo cultural sirve para comprender las relaciones sociales que se daban antes del conflicto emancipatorio, pero no nos explica el porqué determinado grupo o individuo toma una postura ante los problemas precisos que se suscitaron. No todos los criollos se vieron afectados por las reformas borbónicas: “Amplios sectores criollos se beneficiaron, por ejemplo, de la introducción del comercio libre especialmente en los ámbitos provincianos. Y con la introducción de las intendencias se beneficiaron los grupos locales distantes de los centros de poder burocráticos y económicos coloniales” (Pietschmann, 2003: 83-84), pero en nuestro caso, los beneficiados fueron más bien los rioplatenses que comerciaban con efectos de Castilla, como se mencionó en la primera parte del Estudio de caso. El mismo Pietschmann afirma que:

Habría que definir primero hasta dónde existió realmente una solidaridad por encima de los intereses de grupo —más allá de las facciones, partidos, grupos de parentesco o de clientela, que competían entre sí— y, si acaso desde cuándo ésta llegó a ser efectiva en la esfera política frente a las estructura imperiales, como sugieren los estudios sobre el criollismo. Por encima de esto convendría insistir en el tema de la conciencia y solidaridad de los otros grupos sociales, como indios y castas, por ejemplo. [...] lo cierto parece ser, en todo caso, que en la segunda mitad del siglo XVIII parecen convivir en Hispanoamérica mentalidades distintas, como por ejemplo una criolla oligárquico-estamental, otra mentalidad más bien criolla-competitiva compartida por grupos sociales en ascenso —y a veces de composición racial mixta— y otra mentalidad más de afirmación indígena (Pietschmann, 2003: 52).

El mismo Bákula nos menciona que el fenómeno de regionalización no se dio en América “teniendo en consideración las diferencias entre españoles y criollos, cuando no —en las naciones andinas— entre la “república de españoles” —que para este efecto incluía a los hijos nacidos en América— y la “república de indios”, sin contar las otras comunidades étnicas y a los diversos estamentos. Dentro de la sociedad colonial tan estratificada, la diferencia entre esos grupos no era tan sólo étnica, sino que era muy desproporcionada en todo lo relacionado a la capacidad económica y, más aún, a la capacidad de decisión en materia política, concentrada en el elemento español” (Bákula, 2002: 41).

Así, hablamos de identidades de diversa índole, pero que no pueden ser entendidas como el origen de una identidad nacional. Más bien son posturas coyunturales al calor de las batallas manteniéndose relaciones superficiales de interés a corto plazo. Después de revisar los movimientos que se dieron en la zona alto peruano, nos queda como conclusión que cada uno de ellos manifestó características propias, incluso, a pesar de que estuvieran comunicados entre sí. Nuestro afán por mencionar los datos sobre los dirigentes, sobre la composición de los ejércitos, sobre las represalias y los lugares donde se llevaron a cabo permanentemente los levantamientos, nos demuestran que entre los distintos grupos

sociales y/o étnicos, hubo traiciones, acciones contradictorias y justificaciones que en nada podrían representar una identidad más allá de los “pactos” entre pequeños grupos.

Recordemos que Demélas nos aporta cómo, en un mismo ejército, existía una doble jerarquía, manteniéndose la división entre blancos e indígenas, así como la existencia de pactos de colaboración que se rompían al cambiar la situación previa. Los caudillos demuestran haber contado con estudios que les aportaron una visión más allá de la de su comunidad, o con el consejo de gente más preparada, como lo pudo ser un clérigo. La brutal división que se dio en el ámbito religioso no fue tanto fruto de las ideas ilustradas sino más bien de la pérdida del fuero y de los pocos beneficios que tenía el bajo clero. Al fin y al cabo, las justificaciones para apoyar los movimientos armados fueron de diversa índole, de carácter milenarista, precolombino, de la antigua legislación española, de la ilustración francesa, de nuevas interpretaciones bíblicas, etc.

Así por ejemplo, para analizar las decisiones que tomó el cacique Pumacahua dentro de la lucha armada, no se pueden establecer hipótesis de acuerdo solamente a su origen racial y cultural, sino a las circunstancias a las que se enfrentó, llevándonos a un enfoque *motivacionista*. Nada nos ha señalado la preexistencia de una identidad nacional, sino más bien observamos la persistencia de relaciones de poder que no se pueden ubicar totalmente a tiempos de la Colonia ni tampoco a rasgos culturales, sino a intereses de grupo o individuales. Si la ciudad de Potosí acogía con beneplácito a cada ejército triunfante, fuera realista o insurgente, no era por una decisión política sino por una cuestión de conveniencia (Siles, 1992: 227). Tal vez si pudiéramos conocer los razonamientos de la población indígena común, nos encontraríamos con características de identidad cultural unívocas, pero esto es realmente difícil, como la misma Marie-Danielle Demélas lo menciona (Demélas: 2003: 377-378; Hobsbawn, 1990: 87). Sin embargo, para darnos una idea de cuales eran los símbolos y mitos que se utilizaban para justificar las acciones armadas, nos pueden servir los discursos milenaristas que promovían los clérigos, en donde se observa la mezcla de diversos símbolos, a veces contradictorios, entre tradiciones andinas y católicas, pero ¿hasta qué punto podemos saber la significación concreta que tenían estos símbolos en la vida cotidiana de las comunidades?

Lo que se ha interpretado en otro momento como una emergencia de los símbolos de la ilustración en el “sentir libertario” de Hispanoamérica, es más bien la búsqueda de imaginarios tradicionales, los cuales servirían para llevar a cabo prácticas nada imaginarias de poder, promovidas, eso sí, por grupos ilustrados o, al menos, con formación académica. No observamos grandes rupturas culturales, sino la lenta mezcla de teorías e imaginarios que emergen violentamente en un momento de conflicto general de la monarquía española. La crisis fue tomando magnitudes insospechadas para los propios actores sociales. Para 1817, las principales ciudades de la zona andina no podían todavía vislumbrar el futuro que les esperaba; incluso, antes de la decisión de Sucre de convocar una asamblea, la existencia de Bolivia estaba únicamente en la cabeza de algunas mentes despiertas de Chuquisaca. Lo cultural, si bien es importante para comprender los imaginarios que forjan las identidades locales, no explica, en el caso alto peruano, la creación de Bolivia y la subsecuente conformación de imaginarios nacionalistas.

Como elemento fundamental, nos parece más importante destacar la importancia que tenía en el imaginario colectivo la legitimidad del rey. Recordemos que cuando Goyeneche es enviado por la Junta de Sevilla a conversar con la Junta chuquisaqueña en 1809, todos apelaban en defensa del rey. La formación de las Juntas, tanto en América como en España, fueron el inicio de la búsqueda de otras formas de gobierno: las republicanas. Las Cortes de Cádiz eran el proyecto hacia los nuevos tiempos. Las reformas borbónicas implementaron nuevos proyectos de organización política, pero no entró en crisis la legitimidad del puesto real, sólo sus decisiones. Tenemos que recordar que para pedir justicia se buscaba la opinión del rey.

Ahora, la construcción del nacionalismo a partir de la élite que pudo mantenerse en el poder es otro asunto, “porque los fenómenos de diferenciación y relativa autoidentificación de los pueblos hispanoamericanos son una cosa, y el fenómeno de la identidad nacional en el siglo XIX, otra”. Resulta clara la consciente utilización de símbolos que retoman lo antiguo y lo mezclan con lo emergente: las fiestas patrias, los emblemas, los himnos, la literatura, los escudos, los héroes patrios, se funden en un mismo nivel para intentar conformar una identidad unívoca, lo cual, “es un fenómeno producido por la tendencia general del siglo XIX a la formación de Estados independientes que legitiman su aparición concibiéndola ideológicamente como necesaria derivación de grupos étnicamente diferenciados” (Chiaromonte, 2003: 87, 110).

Es realmente significativo que los escudos, emblemas y banderas que fueron propuestas por las primeras asambleas no tuvieran símbolos indígenas, cuando la mayor parte de la población lo era. Se comienza un lento proceso en el que se trata de evitar las relaciones con la tradición monárquica española, y se retoman valores que emergieron en la Ilustración. A decir de Burucúa:

Las élites criollas actuaron con claridad y rapidez para crear un mundo de símbolos y tejer una red de ideas que sustituyesen al ya secular sistema de signos y formas de la monarquía borbónica. Los revolucionarios concibieron un programa cultural que solía iniciarse con la transformación de las fiestas urbanas y de las imágenes alegóricas del poder, pero que culminaba invariablemente en la adopción de grandes emblemas para las nuevas identidades sociales y políticas que la propia guerra contra la propia metrópoli engendraba: banderas, escudos, canciones patrióticas. Si bien tales identidades apelaban sin cesar al calificativo de *nacional*, este mismo concepto podía aludir a contenidos diferentes: confundirse con la noción de “americanismo”, perfilarse ya como un sentimiento de dependencia respecto de los estados que esbozaban sus primeras constituciones, o bien ceñirse a la idea de una comunidad más pequeña, mejor reconocible por parte de los nuevos “ciudadanos” (Burucúa, 2003: 435).

Tal vez lo más difícil de transformar fue la concepción de un rey como máximo dirigente y legitimado por la propia divinidad católica dentro de un nuevo orden político, económico y social laico, regido por individuos comunes legitimados por una soberanía abstracta y contingente como la “patria” o la “nación” (Guerra, 2003: 122 y ss.; 1993; Chiaromonte, 1997: 101-104). Para lograr el cambio de ideas, las instituciones tenían que forjarse a partir de un nuevo poder legitimador laico, puesto que, al mismo tiempo, se tenían que desvirtuar los valores monárquicos. Los valores de la Ilustración aludían a un progreso del ser humano y de sus instituciones; entre ellas, la más importante sería la nación:

La nación es concebida como una asociación voluntaria de individuos iguales, sin ninguna distinción de pertenencias a pueblos, estamentos y cuerpos de la antigua sociedad. De ahí que, en adelante, éstos pierdan para siempre el derecho a su representación y que la base de la representación sea el individuo. Se exaltan la libertad individual, los derechos del hombre y del ciudadano, la igualdad de todos ante la ley y se concibe ésta como la expresión de la voluntad general. La nación es soberana y por ello debe elaborar una constitución que será como el pacto fundador de una nueva sociedad (Guerra, 2003: 138).

Y cada nación tenía que legitimarse espacialmente —descubriendo y apropiándose un territorio tanto de forma material como sentimental—, así como temporalmente —rescribiendo un pasado en donde la nación ya estaba ahí, debajo de la despótica e injusta imposición monárquica. Aunque, si observamos con atención, la concepción de un dirigente legitimado por la divinidad poco a poco desapareció, pero no la búsqueda de un prototipo de líder único, más allá de los ideales o de las instituciones que representa. Podemos apreciar que Bolívar es, más que un militar, un símbolo de la libertad y la independencia americana, pero su papel en la práctica, quedará eclipsada por los caudillos en cada región (Demélas, 2003: 356-358; Lynch, 2001: 249-250). Los valores del discurso liberal son dejados casi siempre al momento de implantar medidas en la práctica.

Para Bolivia, donde la mayoría de su población era indígena, la construcción de emblemas era peligrosa y problemática si es que la élite “ciudadana” pretendía mantener sus privilegios. El utilizar motivos que aludieran a la prolija naturaleza americana en vez de a sus pobladores, fue un intento porque la nación no representara a los más desposeídos, sino a las abstracciones europeas de igualdad y justicia, en donde los héroes patrios siempre buscaron la independencia, sin fisuras ni contradicciones.

Ahora, en cuanto a las representaciones ya estrictamente nacionales, podemos apreciar que cada élite forjó un cúmulo de características diferenciadoras entre uno y otro Estado. La oposición se fundaba en relación con aspectos históricos escogidos de antemano con el objetivo de vislumbrar diferencias entre las naciones circunvecinas y semejanzas entre las comunidades interiores, a pesar de las obvias similitudes entre Perú y Bolivia, por ejemplo. Las relaciones estructurales de la Colonia fueron rotas con la guerra, pero bien pudieron rehacerse, sin embargo, al intentar Perú invadir Bolivia, el intento tuvo que esperar varios años más, los mismos que sirvieron para remarcar los nacionalismos sudamericanos, entre ellos, el chileno.

Enfoque motivacionista

Ahora, una vez revisados los dos enfoques anteriores, es necesario recoger datos más específicos para plantear el enfoque motivacionista, y ver las particularidades del caso altooperuano. Yendo de lo general a lo particular, tenemos tres grandes grupos históricamente definidos: el español, el criollo, y el indígena, quedando las castas en un grupo intermedio entre los segundos y los terceros. Sin embargo, hasta lo que llevamos analizado, cada uno de estos grupos tenía en su interior subgrupos con distintos intereses, según su posición socio-económica y su historia de vida.

Generalizando, los peninsulares deseaban mantener los beneficios que ganaban de las colonias; los criollos deseaban, a principios del siglo XIX, mantener los puestos que tenían en América, así como los beneficios y privilegios de los cuales gozaban entre la sociedad colonial; las castas y los indígenas deseaban mejorar su situación social y económica. Entre los tres grupos, el primero mantiene una distancia de los problemas americanos, mientras los otros dos ven dentro de sus intereses el mejoramiento de las condiciones de vida en las colonias; no obstante, los segundos mantienen relaciones de poder con los primeros, en detrimento de los terceros.

Así, entendemos la relación de intereses entre peninsulares y criollos, la cual lleva a una identificación de los segundos con los primeros, y no viceversa. ¿Cuándo deja de asumirse esta identificación? Cuando los nuevos inmigrantes españoles, enviados por la Corona, comienzan a ocupar puestos que eran buscados por los criollos, aunque muchos criollos salgan beneficiados con las reformas mercantiles. Aquí debemos recordar el gran monopolio de una élite comercial: sólo un 6% de comerciantes controlaban el 50% del total de transacciones en el Alto Perú, y este 6% era el que se encontraba relacionado con el comercio de ultramar, por lo que son personas que mantienen vínculos estrechos con la península —uno de ellos, Pedro Antonio Olañeta, siendo de origen español que vive en América desde los 12 años, y que se dedicó a la minería y al comercio en Potosí (Siles, 1992: 377).

Entonces, si las reformas no afectaron a todos los criollos, e incluso se benefició a algunos de ellos, se tiene ya una división entre la posición política de los blancos. Pietschmann ya nos habla de dos “mentalidades” criollas: una de orden *oligárquico-estamental*, y otra de carácter *competitivo* (Pietschmann, 2003: 52). Más allá de saber qué entiende el historiador por “mentalidad” —puede hablar de intereses coyunturales conscientes o de componentes identitarios profundos—, nos parece acertada la división, en principio. Si bien ésta parte de la posición socio-económica del individuo, también remarca ya una postura política. Un grupo de criollos mantiene una posición privilegiada en la jerarquía socio-económica de la colonia, y consigue mantenerla después de las reformas borbónicas; otro grupo con posición privilegiada pierde su lugar jerárquico; y un último grupo que se ve beneficiado con ellas. Del lado español también se puede decir algo parecido: peninsulares que llegan a América sintiéndose conquistadores; otros que pierden sus relaciones de interés después de las reformas; y un último grupo que se ve beneficiado con los reacomodos políticos.

Por el impacto de las reformas, podemos apreciar que, en cuanto a los cambios administrativos, se afectó a criollos y se benefició a peninsulares en la mayoría de los casos. En cuanto los cambios fiscales, se afectó a ambos grupos por igual. Y en los cambios en el ámbito comercial, habría que estudiar cada caso particular. Pero se puede afirmar que los inmigrantes peninsulares tenían todo que ganar, recordando la cita de Brading:

La expansión de la economía colonial hizo que aumentara considerablemente la inmigración de comerciantes y empresarios españoles, que cruzaron el Atlántico en gran número. Su pronta nueva riqueza les permitiría competir con los criollos por el control de los municipios y de otras instituciones. Y la alianza natural que se daba entre los inmigrantes y los funcionarios peninsulares no podía sino exacerbar el resentimiento de los criollos (Brading, 2003: 40).

Observamos que el resentimiento viene de una usurpación de puestos y de un ataque a los privilegios y beneficios criollos, más allá de una diferenciación cultural con los inmigrantes. Ahora, cuando Fernando VII abdica a favor de Napoleón, es cuando salen a la luz las posturas políticas de los grupos revisados arriba. Cuando la posición de suprema autoridad cae repentinamente, aparecen las Juntas en muchos de los reinos españoles de uno y otro lado del océano. Guerra nos informa de las semejanzas y de las diferencias que se pueden observar en las características de estas Juntas:

En la España peninsular el actor principal fue el pueblo de las ciudades. Él fue, dirigido ciertamente por una porción de las élites urbanas, el que impuso a las autoridades establecidas —que tendían a aceptar *le fait accompli*— el rechazo del nuevo monarca, la proclamación de la fidelidad a Fernando VII el Deseado y la formación de Juntas insurreccionales encargadas de gobernar en su nombre y de luchar contra el invasor. [...]

Aquí [en América], también, los principales actores fueron las élites y el pueblo de las ciudades capitales, pero, a diferencia de la península los patricios urbanos desempeñaron el papel principal y dirigieron o controlaron siempre las manifestaciones del pueblo. [...]

Entre las semejanzas más evidentes está el lenguaje empleado y los valores que expresa. Todos —incluidas las repúblicas de indios, iguales en esto a los demás grupos sociales— rechazan al invasor apelando a la fidelidad al rey; a los vínculos recíprocos entre él y sus “pueblos”; a la defensa de la religión, de la patria y de sus “usos y costumbres”... (Guerra, 2003: 124-125).

A Guerra le sorprende que en ambos continentes se hubiera actuado de manera similar: la defensa del rey, a pesar de que en América no había entrado ningún ejército extranjero. Pero la diferencia que nos menciona es importante, el papel del “pueblo” en la península fue más activo y preponderante que en América, lo cual puede ser originado por una mayor conciencia de éste en su papel como actor político, o la de que las élites coloniales eran mucho más poderosas y mantenían una hegemonía más importante dentro de la sociedad. Algo habrá de las dos, pero si el papel de las élites urbanas fue de mayor magnitud, entonces es obvio que las resoluciones iban a ser casi siempre a su favor.

El casi siempre lo decimos por las ocasiones en que la élite quiso llevar a las armas a las castas y a los indígenas con resultados casi siempre desfavorables para ellos, ya que los intereses de aquéllos no estaban tanto en los acontecimientos trasatlánticos, sino en el resentimiento ante los blancos, incluyendo a los criollos, por supuesto. Aquí es donde lo racial tiene su mayor peso, incluso entre las diferencias quechuas y aymaras como lo menciona Siles en varias ocasiones; entonces tampoco los grupos indígenas eran homogéneos, habiendo disputas entre ellos, aunándose a las diferencias con los demás componentes sociales.

Regresando al problema que planteábamos, Guerra nos recuerda que las colonias se veían a sí mismas como defensoras del rey, en vista de los sucesos acaecidos en Europa, ya que, imaginándonos la dificultad de acceso a información fidedigna, se concebía a los peninsulares como traidores al rey, como afrancesados, sintiendo los españoles americanos que eran los únicos defensores de la monarquía (Guerra, 2003: 125-134, 140; 1993). Así, era inmensa la desconfianza ante cualquier información venida de la metrópoli, recordando

la ocasión en que Goyeneche visitó las principales ciudades del virreinato del Río de la Plata, siendo representante de la Junta de Sevilla (*infra*. Los movimientos de 1809).

Con las Cortes de Cádiz se instituyó un marco representativo en España —aunque todavía reconociendo al rey—, pero sin haber sido electo cabalmente ni por los ciudadanos ni por los distintos “pueblos” o “reynos” de América. Se consideraba ilegítimo el control peninsular en las Cortes, debido a que la suma de diputados representantes de América era muy reducida en comparación con los peninsulares; en cambio, como sí se podían instalar Juntas representativas en América —donde no hubo invasión alguna—, la representatividad de éstas era igual o mayor, según ellos, como legítimos defensores del rey. La península siempre vio como traición el que en América se congregaran Juntas “separatistas”, las cuales buscaban en el fondo la independencia de España. Esta es la clave para interpretar la represión que se dio en muchas de las ciudades americanas después de 1808 (Guerra, 1993).

Recordemos que para 1809, en la Audiencia de Charcas, los “doctores” conspiraron para la instauración de un Tribunal, pero esta conspiración se dio en medio de disputas de poder entre el presidente y los oidores, aprovechándose de la situación. Pero surge la pregunta ¿los oidores se sirvieron del pueblo y de los doctores para hacer renunciar al presidente de la Audiencia, o los doctores se sirvieron del pueblo y de los oidores para derrocar al presidente? Los hechos como se dieron, no dan una respuesta única, más bien, tanto oidores como doctores, lograron lo que buscaban, pero como la “Audiencia Gobernadora” fue disuelta, y el levantamiento de La Paz, en donde se implantó una Junta Tuitiva bajo Cabildo abierto —que era en realidad un instrumento representativo de las ciudades, de los *vecinos*— fue aplastado violentamente por Goyeneche, el escenario cambió, ya que las represalias seguramente enconaron los ánimos ante la decisión “despótica” de los virreyes de Lima y Río de la Plata (Siles, 1992: 139-193).

Según las circunstancias, podemos asegurar el descontento de los estudiantes de la universidad ante los privilegios de que gozaban los peninsulares desde tiempo atrás —ellos eran los más afectados al no poder acceder a altos puestos administrativos como lo demuestran algunos escritos académicos—, pero a pesar de plantear ideas radicales entre algunos de ellos, eran más reformistas que otra cosa (Siles, 1992: 109-138). No obstante, con las ejecuciones que se dieron en La Paz, y los encarcelamientos, confiscaciones y destierros en Chuquisaca, la intelectualidad vio que no podrían reformar las instituciones mientras el poder virreinal resguardara los intereses peninsulares.

Una relación importante entre los sucesos acaecidos en Chuquisaca y en La Paz es que el dirigente de éste último levantamiento, también estudió en la Universidad de San Francisco Xavier, por lo que es probable, a pesar de su origen humilde, que entrara en relación con los otros estudiantes que sí se graduaron. Asimismo, la Junta que promulgó el deslinde de los *pueblos* que formaban el virreinato de Río de la Plata de la metrópoli, estaba presidida por Cornelio Saavedra, un comerciante nacido en Potosí y comandante del regimiento de Patricios, y entre sus vocales y secretarios se hallaban Castelli, Belgrano y Mariano Moreno (Siles, 1992: 197). Lo que tenemos aquí es otro comerciante de la región potosina, pero que a diferencia de Pedro Antonio de Olañeta, era criollo, no español como éste. Pero también podemos ver los contactos que pudieron lograr los doctores. Así, la

importancia de esta Universidad para la difusión de ideas revolucionarias es innegable, pero ¿hasta qué punto las ideas son sólo justificaciones de intereses más prácticos? Recordemos que siempre existía la posibilidad de que la Corona retomara el poder en la península, como realmente sucedió en 1814, y si los doctores no tomaron el mando en Chuquisaca, dejando que los oidores “gobernaran”, puede hablarnos de una actitud “interesada” y acomodaticia. De todos modos, con los destierros y las confiscaciones, el ala radical de los intelectuales no tuvo más que continuar con las conspiraciones; más aun cuando Perú se reanexó las provincias altoperuanas, quedando éstas en manos del poder “lealista” más importante de Sudamérica.

Otro fenómeno de importancia fue la división entre el bajo y el alto clero, no siendo una disensión entre peninsulares y criollos, sino entre párrocos y obispos. En distintas ocasiones los sacerdotes no sólo conspiraron en contra del poder virreinal, sino que también acompañaron a distintos levantamientos de manera activa. Si un sacerdote comanda una guerrilla es porque las instituciones han perdido legitimidad. Como todos los contingentes políticos se apoyaron en una supuesta defensa del rey, quien era el representante también de la divinidad, entonces, el bajo clero, de acuerdo a su interpretación de los sucesos, podía tomar cualquier bando. Y fue de capital importancia su papel en distintas batallas como en el caso de la guerrilla de Pumacahua, una vez que combatió a los realistas.

No podríamos afirmar que los sacerdotes alzados buscaban beneficios “terrenales”, sino que sus intereses podrían estar en defender al rey o a sus propios feligreses. Recordemos que casi todos los ejércitos saqueaban las comunidades ya fuesen indígenas o no. Si ya hemos mencionado las divisiones preexistentes entre los mismos peninsulares y criollos, entre las diferencias raciales de las castas y los distintos grupos indígenas, es obvia una complejización de las relaciones entre cada grupo, ya que mientras más largas eran las épocas de conflictos armados, los ánimos eran más de sobrevivencia y ansiedad.

Podemos así resumir que dentro de la crisis de poder los realistas buscaban defender ante todo sus posiciones y riquezas, así fueran peninsulares o criollos, aunque entre ellos mismos se dieran ya confrontaciones debido al miedo a la traición y a la venganza. El otro grupo de poder que inició las conspiraciones tuvo que radicalizarse al avanzar el conflicto, siendo minoritario al principio, pero que se engrosó en la medida que los saqueos de los ejércitos obligaban a más personas a buscar una manera de subsistir en las guerrillas.

Ahora, si bien existen diferencias de larga duración entre los grupos indígenas, se aunaron los pactos que realizaba el cacique ya fuera con los insurgentes o con los realistas; estos pactos, como nos lo hace ver Demélas, eran personales y contingentes, sin que hubiera una verdadera identificación con alguna postura política a largo plazo. Entonces, más bien estaríamos hablando de grupos mercenarios, que buscaban beneficios a corto plazo, no obstante, esto no significaría que los dirigentes indígenas fueran unas figuras despóticas, ya que la lealtad tenía sus recompensas, pero también solía darse la traición.

Con ello, como ya lo citamos con Guerra, durante los conflictos armados se dan diferencias raciales, de estamentos, de posición económica, etc., existiendo un complejo entrelazamiento de identificaciones con ciertos principios, pero también con ciertos intereses. Ahora, como fue un ejército extranjero el que liberó la zona, es comprensible que

los distintos sectores sociales se unieran a ellos, buscando tanto recuperar lo perdido durante las batallas como integrarse a la nueva administración, fuese la que fuese.

La rapidez con la que se pone en contacto Casimiro Olañeta con Sucre indica la importancia que ya tenía el comandante para los planes de restauración, la lectura de los “doctores” fue acertada, y lograron que las pretensiones de anexión al Perú no avanzaran. Si Casimiro Olañeta fue quien organizó la asamblea, como lo menciona Siles, puesto que Sucre era desconocedor de las relaciones sociales en la zona, nos vuelve a remarcar una posición interesada, que no puede ceñirse únicamente a un patriotismo altooperuano, sino a la oportunidad de obtener los altos cargos en la administración.

Si bien es cierto que la élite de esta época no era la élite de antes de las revoluciones, sí se puede plantear un seguimiento en cuanto a pretensiones políticas de cambio en las instituciones. Mientras una parte de la élite buscaba acomodarse a los cambios, otra era la que planeaba y creaba dichos cambios. De los primeros conspiradores —que no se pueden encasillar en el término ambiguo de élite, sino en un conglomerado de personas disconformes con la administración borbónica— muchos fueron sentenciados y exiliados, o confiscados sus bienes; de parte de los “realistas hasta el último momento” quedaron muchos en bancarota; mientras los generales eran gratificados con posesiones y dinero. Los mismos caciques que se plegaron al comandante Sucre, también obtuvieron beneficios

Con lo anterior, es un error generalizar, como lo propone Lynch, que una élite heredó el poder, cuando la misma élite se partió y dentro de ambos bandos hubo severas bajas. Más bien se trata de una camarilla de intelectuales que pudo rehacerse para tomar el poder. Aunque Sucre tomó el mando como presidente, por debajo de él se crearon las relaciones que tarde o temprano tomarían las riendas de los Estados, dentro y fuera de la zona altooperuana. Las relaciones que hizo Santa Cruz con Gamarra y otros generales, competían también con esa élite en conformación. La complejidad de los hechos nos hace ponderar de mejor manera que la crisis de mando en la zona se basaba en la pérdida de legitimidad y en la desconfianza ante cualquier empresa que afectara a la ya de por sí crítica situación económica de las comunidades.

Sucre tuvo un momento de oportunidad para realizar las reformas que unieran a los distintos sectores sociales, pero esto no podía durar mucho. Los intereses creados, a la larga, harían sucumbir las reformas, y la incomodidad por tener que subvencionar a un ejército extranjero era alta. Las resoluciones de la asamblea y las subsiguientes reuniones de la Junta Constituyente reflejan los intereses ya de una nueva élite que sí busca la consecución de privilegios, y que, debido al caos social, opera con libertad, siendo los únicos obstáculos las mismas dimensiones entre ellos.

CONCLUSIONES

*Si yo me redujera a pensar como colombiano,
en sólo mi país, me excusaría de inmensos disgustos
y opinaría de otro modo; pero en mis proceder
debo siempre tener presente que soy americano.*

ANTONIO JOSÉ DE SUCRE, 4 de diciembre de 1826. Chuquisaca, Bolivia.

Univocismo hegemónico y nacionalismo

Después de aplicar los enfoques sobre identidad a nuestro tema, podemos ya determinar algunos puntos de interpretación a partir de la categoría que propusimos en el marco teórico para verificar si es pertinente dentro de las distintas perspectivas en que trabajamos nuestro caso histórico. Otra vez partiremos de lo más general a lo particular, iniciando por la aplicación de la categoría al problema de cambio en el ámbito de las ideas —de la superestructura, de las mentalidades, etc.—, hasta llegar a la crítica de las historias de vida.

Antes que nada tenemos que recordar nuestras herramientas de interpretación donde revisamos el concepto *hegemonía*, de ahí partimos para enunciar nuestra categoría de *univocismo hegemónico* —que es parecida al de *bloque histórico* de Gramsci, mas no idéntico. Si bien podemos asumir que los fenómenos socio-económicos pueden condicionar fuertemente un cambio social, resulta preciso estudiar los cambios culturales, entendidos como procesos de transformación de ideas. Es en este ámbito donde funciona la categoría de *univocismo hegemónico*, el cual sostiene que la identidad, tanto individual como social, es un proceso que cambia con el paso del tiempo y, de acuerdo a determinados parámetros, se vuelve más o menos aceptado. Esta aceptación depende de la coherencia que tenga el discurso —no para el investigador, sino para el individuo o sociedad que lo adopta— en relación con su realidad histórico-social.

En nuestro estudio de caso observamos que la influencia de las ideas ilustradas es innegable, no obstante, ellas no entraron en conflicto con las ideas absolutistas en un principio, como nos lo afirma François-Xavier Guerra en *Modernidad e independencias*, sino que estaban vinculadas por un reformismo dentro de la misma monarquía española. Entonces, ¿por qué, después de la invasión francesa comenzó a entrar en conflicto esa primera relación? Porque el vínculo legitimador desapareció: el rey. La crisis política que se dio en la península repercutió en América, pero no desde el punto de vista militar —puesto que no hubo invasión francesa en América— sino desde el punto de vista cultural.

Si en algún momento los disconformes con el reformismo borbónico estaban descontentos por algunas decisiones reales basadas en ideas ilustradas, al quedar vacante el supremo puesto de poder comprendieron que el reformismo podía llegar a beneficiarles. Así, la imagen del rey legitimada durante siglos por la Iglesia y los estamentos tenía la fuerza para darle coherencia a toda la pirámide política y social, ya que era él y solamente él quien podía hacer valer su decisión sobre los reinos. A esto le llamamos una idea hegemónica, un símbolo que, históricamente hablando, legitima toda una forma de pensar y de actuar.

En América, a pesar de que a ojos de un observador contemporáneo pueda parecer injusta la sociedad colonial, los propios vasallos reconocían las instituciones y a esta pirámide jerárquica de poder; la usaban de acuerdo a sus intereses y se movían dentro de ella para defenderse de los abusos. El mismo Túpac Amaru, entre otros revolucionarios, buscaron defender sus intereses y su posición dentro de los marcos establecidos legalmente, siendo el rey la última instancia, suprema y resolutive.

Ahora bien, el ámbito en el que se desempeñaba la imagen del rey se encontraba tanto en la cúpula superior de la pirámide política, con el poder de mando sobre todos los demás estamentos, como también en un ámbito supraterrrenal, legitimado por la divinidad. Esta legitimación daba a su investidura la posición de infalible e incuestionable. De aquí que se pudiera criticar al rey en turno, pero no a su investidura, es decir, no al poder que representaba. Así, el papel hegemónico de su investidura imponía y validaba una concepción del mundo.

¿Qué pasó entonces a principios del siglo XIX? Se comenzó a cuestionar desde varios ámbitos la investidura monárquica, sin embargo, ésta no podía ser entendida así por los partícipes de los cambios sociales. A las dos interpretaciones que se le ha dado —la de una “máscara” en la cual los modernos esperaron el momento idóneo para hacer practicar sus ideas, y la de que no se dieron del todo cuenta de hasta donde llegaría la crítica de las formas absolutistas—, nos quedamos con la primera, puesto que para esas fechas la revolución francesa ya había servido de ejemplo, así como la existencia del parlamento inglés y la constitución de Estados Unidos. Pero no podemos quedarnos en una causalidad a corto plazo, en realidad, desde los mismos jesuitas ya se tenían críticas al poder real.

Desde una perspectiva de larga duración, la legitimidad del rey fue decayendo poco a poco, y los mismos descubrimientos evolucionistas junto con las nociones organicistas de la sociedad fueron desmantelando la legitimidad monárquica, su capital simbólico fue a la baja; pero sólo algunos, y ya en épocas cercanas, vislumbraron la posibilidad de otra forma de gobierno ya no legitimada por la divinidad, lo cual parte de un laicismo que rompe con la relación milenaria entre la religión y el poder real —aunque cabe mencionar que, más allá del jacobinismo, la relación se siguió dando, pero ya desde el ámbito político y no tanto del religioso.¹⁰¹

Este cambio de legitimidad viene a explicar la crisis que se da en los tiempos de la formación de los Estados latinoamericanos, ya que, al derrumbarse la vieja legitimidad trascendente, entra a la palestra otra legitimidad, igual de abstracta e “inventada”, pero que se basaba en la soberanía del conjunto de individuos que “conformaban una nación” —aunque la nación estuviera todavía por construirse, que es el dilema fundamental que se aborda por parte de los historiadores en las últimas décadas—, ¿pero quién sería el que tomase el lugar simbólico del rey, la investidura de poder supremo? La pregunta tiene varias respuestas: en la proyección institucional de las élites que lograron afincarse como aparato administrador y legislador de los Estados, las constituciones y las mismas instituciones “nacionales” —es decir las que ellos representaban—; en el ámbito local, el caudillo; y en un ámbito más general, la *Nación*, con todos sus símbolos y emblemas, su territorialidad, su cultura.

Pero todavía más complejo era legitimar quién debía gobernar y quién podía tomarse por ciudadano para “decidir” el futuro de “su nación”. Los trabajos de Antonio Annino, de José Carlos Chiaramonte o de la misma Marie-Danielle Demélas sobre las

¹⁰¹ En el “Antiguo Régimen”, el rey y el alto clero se relacionaban en un mismo nivel de legitimidad trascendente, en cambio, en la “Modernidad”, la relación se da entre una institución contingente y otra trascendente, pero ambas dentro del marco legal legitimado por el conjunto de ciudadanos.

elecciones latinoamericanas durante el siglo XIX, nos muestran claramente que, si bien hubo un cambio de hegemonía cultural, no lo hubo en el ámbito socio-político. La justificación de igualdad de todos los *ciudadanos* dentro de una misma nación y ante las instituciones venía propalada por la distinción entre esos mismos ciudadanos. La delimitación que provenía de la época colonial con los llamados *vecinos* —una designación que aludía netamente a los conglomerados urbanos— prevaleció en algunos países, incluso hasta épocas muy recientes, cercanas al siglo XX. Por ello nuestra categoría se mueve en un ámbito de las ideas, ya que un cambio hegemónico en las ideas o mentalidades no precisa un cambio en el ámbito de la realidad socio-económica de los distintos sectores sociales. Así, la hegemonía la entendemos dentro de ese mismo ámbito, porque el discurso es distinto a los actos, aunque se condicionen recíprocamente.

Por ello podemos observar que la nueva institucionalidad y legitimidad surgida a partir de la crisis monárquica española y la subsecuente separación de los territorios americanos, no representó cambios dramáticos en las jerarquías heredadas de las épocas coloniales, únicamente cambiaron los individuos que la ejercían. En Bolivia se siguió cobrando tributo y manifestándose una segregación hacia los grupos indígenas. El miedo a las sublevaciones de las castas y grupos indígenas por parte de la cúpula de poder representa la determinación de investirse como los conductores de la nación. Sin más, las élites que aprovecharon la coyuntura política después de la entrada del ejército de Sucre, comenzaron rápidamente a producir su legitimidad como dirigentes, creando las instituciones y los imaginarios que debían proyectarse al grueso de la población. Ya con el ejemplo del Terror después de la revolución francesa, los dirigentes temieron a lo que en otro momento hemos llamado *equivocismo caótico* (Martínez, 2003a).

Junto con Elías Palti (2003: 63 y ss.),¹⁰² nos parece fundamental cómo una misma élite se autolegitima, creando retóricamente la justificación de sus propuestas políticas. El ejemplo claro de equivocismo caótico son las Provincias del Río de la Plata —que el mismo Sucre menciona como las provincias “desunidas”—, ya que, si todos los ciudadanos son iguales ante la ley y ya no es legítimo el poder real, ¿por qué no crear nuestro propio país? La discusión entre federalismo y centralismo que tanto afectó a los nacientes Estados latinoamericanos fue producto de una falta de poderes aglutinantes que suplieran la legitimidad de un rey. Pero es innegable que alguien tiene que mandar, y los instrumentos para que un pequeño conjunto de individuos se tome ese papel es el de la toma del poder, ya sea por oportunismo o por la fuerza y la coerción.

Si el sueño bolivariano no pudo realizarse fue porque no se encontraron dichos elementos aglutinantes y cada pequeña oligarquía o caudillo quiso hacer valer su poder y establecerse como mando legítimo de su comunidad en contraposición a los demás caudillos. En Bolivia, los “doctores chuquisaqueños” actuaron de manera rápida desde la llegada de Sucre y pudieron establecerse como élite; la misma asamblea que dio nacimiento al país es prueba de que unos cuantos se tomaron el papel de decidir por todos. Aquí hablamos ya de otro nivel de interpretación en donde la categoría de univocismo

¹⁰² El artículo que citamos, si bien trata sobre el liberalismo en México, forma parte de un libro aun inédito que lleva por título: *La invención de una legitimidad. Razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX*.

hegemónico nombra a la construcción de imaginarios nacionales. Más arriba hablábamos de un cambio de legitimidad en los nuevos “Estados modernos”, que es de índole global en los países que hoy se llaman “occidentales”. En el párrafo anterior hablamos ya de un nivel inter-nacional de creación de un univocismo hegemónico.

La consecución de este univocismo es en sí problemática, y el estudio del proceso excede los límites de nuestra investigación, pero es indispensable partir de las condicionantes en que se dio la creación del Estado para comprender la subsecuente *invención* de la nación. Lo que nos parece claro de nuestra revisión de la prensa boliviana después de la independencia es que los intelectuales retomaron los ideales modernos como los únicamente válidos para el futuro, determinando su prevalencia hegemónica, pero al mismo tiempo, también legitimaban ya una identificación con determinadas costumbres y valores, así como con un territorio y unos símbolos específicos que planteaban una interpretación muy específica de los sucesos ocurridos hacía apenas unos años.

Así, la conformación del nacionalismo también se puede estudiar como un proceso de legitimación que busca la univocidad hegemónica en amplios sectores de las sociedades modernas, recreando ciertos imaginarios y ciertos simbolismos dentro de una interpretación coherente y sin ambigüedades de la historia política y social. Si lo han logrado, no depende en sí de los hechos históricos objetivos, sino de su interpretación por parte de los nuevos ciudadanos, siendo la hermenéutica una vía para entender las hermenéuticas de los sujetos históricos acerca de su realidad histórico-social.

Por ello la identidad es una cuestión subjetiva que se basa en inserciones previas consecutivas —a lo que se le suele llamar *tradicición*—, pero que también puede ser construida y transformada socialmente en procesos de larga duración. Por eso mismo la tradición va de la mano con el cambio, de la misma manera que las instituciones son formas de organización que pueden entrar en conflicto con otras instituciones emergentes, siendo procesos que se deben estudiar con categorías no estáticas, sino complejas que nos sirvan no para capturar momentos, sino para acompañar procesos.

Por supuesto, lo anterior sigue siendo muy relativo, ya que el estudio de un momento, como lo pudo haber sido la asamblea convocada por Sucre, forma parte de procesos más largos, pero en ella se concluyen varias inercias definitivas. Entonces la larga y la corta duración deben acompañarse, como lo postuló hace años Braudel (*infra*. Modelo y estructura). Pero entonces el univocismo hegemónico no pretende ser una categoría que enuncie un proceso determinado o un “nivel” de identidad o de coherencia cultural, sino que es una categoría que se debe usar de acuerdo a comparativos dentro de los mismos hechos históricos si queremos que sea utilizable desde una perspectiva amplia y no anquilosada de interpretaciones específicas.

Univocismo hegemónico e identidad

Ahora, en cuanto a la cuestión de la identidad de los sujetos históricos, es importante recalcar que ninguna sociedad es totalmente unívoca, así como tampoco ningún individuo; en ello radica la diversidad. La distancia que media entre diversidad e identidad no es medible objetivamente y, por ende, entre univocismo y equivocismo se da un proceso,

porque existe una coherencia en los actos de los individuos; si no se parte de este presupuesto, no podríamos hacer ciencia de los hombres. Ahora, la coherencia no es absoluta, por ello lo “irracional” tiene cabida, como la tienen los sentimientos y las emociones en los seres humanos. Si con Gramsci, deseamos que los individuos sean activos, ¿perderemos la capacidad de estudiar al ser humano? Pensamos que no. Si una sociedad es *pasiva*, se puede estudiar, y si es *activa* también, pero en ninguno de los dos casos podremos enunciar leyes, sino sólo “leyes de tendencia”, es decir parámetros o lineamientos generales. La diversidad cultural del hombre se equipara a sus diversos modos de enfrentarse ante las situaciones dadas en la realidad, esa es su circunstancia, y la misma ciencia social debe entenderse como un conjunto de estudios de las circunstancias en las que se encuentra el ser humano en su devenir histórico.

Mencionamos lo anterior debido a que se puede argumentar que los estudios de imaginarios identitarios a partir de la hermenéutica dejan de ser científicos en el sentido riguroso del término. La historia describe los hechos, pero al hacerlo, también propone una manera de interpretarlos. Así, la ciencia, al tener que vérselas con cuestiones identitarias, necesita dar una coherencia a su discurso y a sus sujetos, pero la realidad histórico-social es compleja, y si ya afirmamos que la identidad sólo se puede estudiar a partir de sus manifestaciones “objetivas” —que en realidad son los objetos simbolizantes tangibles, o los referentes de la identidad—, también nos enfrentamos a intencionalidades ocultas.

La necesaria interpretación toma su lugar preponderante cuando un mismo individuo —recordando una cita de Demélas— forma parte de varios grupos antagónicos al mismo tiempo o que cambia de agrupación intempestivamente. Estos casos se dieron durante todo el periodo armado en la zona, y la discusión entre los historiadores se encuentra empantanada porque los hechos no alcanzan para encontrar una coherencia que demuestre una intención clara y precisa de los actores sociales. La llamada “máscara” que utilizaron los intelectuales para ocultar sus verdaderas intenciones separatistas resulta ser una interpretación de lo que podrían ocultar sus proclamas en defensa al rey, pero también podríamos estar hablando de un inesperado desenlace en el cual las circunstancias fueron radicalizando un afán meramente reformador dentro de la institucionalidad hispánica imperante.

La dicotomía entre modernidad y absolutismo es una generalización que oculta la contradictoria pero innegable relación entre dos modelos de pensamiento con los cuales encasillamos los discursos y acciones de los sujetos históricos. La tesis de la “máscara” puede ser una interpretación falaz, ya que se puede estar aplicando una conciencia de tipo contemporáneo a las “mentalidades” intelectuales de la independencia latinoamericana. La interpretación se da en dos polos: uno discursivo, que parte de los documentos, y otro especulativo, que surge de las interpretaciones de los discursos en un contexto específico. Pero cuando el contexto es tan complejo y los sujetos necesitan ejercer ciertos mecanismos políticos, digamos, “maquiavélicos”, la identificación entre discursos e intenciones llega a separarse tanto que es imposible determinar las intencionalidades.

Para este problema, la historia emplea los “datos duros” o “estructurales” que aportan importantes estudios de tendencias cuantitativas, casi siempre dentro de los campos económicos y administrativos, o demográficos, pero dejan de lado una historia coyuntural o

de acontecimientos, en donde los sujetos históricos muestran sus anhelos y contradicciones. Así, la necesaria distinción entre discurso e intencionalidad da a la historia ese rasgo de “humanidades”, mientras la buscada objetividad de las cifras y estructuras la acerca al ámbito de ciencia social. Sin embargo, si olvidamos el acontecimiento, la historia pierde la singularidad que la acredita como narradora de sucesos, llevándola a enunciadora de tendencias, de generalidades.

Cuando remarcamos la intencionalidad de los actores sociales, la asociamos con el contexto y el mismo contexto debe dar las pautas generales de la interpretación. Si los discursos nos plantean una línea de interpretación, y los actos otra, es porque el sujeto no se mueve unívocamente en su entorno psico-social, sino que se contradice inconscientemente o juega con distintos papeles conscientemente, de ahí que podamos, como marco de estudio, referirnos a una identidad discursiva y a una identidad social, no obstante, y de acuerdo a lo que hemos venido apuntando, esa identidad discursiva no es realmente una identidad sino una representación falaz de la identidad social. Sólo podemos afirmar una identidad discursiva cuando nuestro trabajo investigativo se acote a discursos, y aquí es donde los hechos históricos no son discursos, alejándonos de radicalismos “posmodernos”.

Si bien la historia tiene que contentarse con el estudio de documentos, no podemos estar seguros que sean veraces o que muestren la realidad tal cual. Entonces ¿nunca llegaremos a saber la verdad de realidades ya ocurridas? La respuesta es que no podemos llegar a “realidades completas” —dudamos que alguien lo haya podido hacer—, pero nuestras realidades incompletas o, mejor dicho, parciales, sí nos sirven de parámetro cognoscitivo para el presente, lo cual resulta fundamental y es la aportación de esta disciplina al campo científico.

Si tenemos que vérnoslas con dos tipos de hechos que pueden resultar contradictorios —los documentos y las acciones— es no por la complejización del método de estudio, sino por la misma complejidad de los sujetos sociales. El engaño o la duda, como partes fundamentales de la cotidianeidad humana, también lo deben ser para la comprensión de la misma, y de ello podremos aportar menos generalizaciones pero también más perspectivas. Si los actos de un individuo nos parecen ambiguos o equívocos, es porque sus decisiones parten de distintos enfoques acerca de los acontecimientos que vive, sin que digamos que no tiene una identidad. Cada duda en un individuo plantea dos o más caminos a seguir, y si cada camino, ya como posibilidad, fue calculado por aquél, es porque, a pesar de que un camino sea más preferible, o razonable, o deseable que otro, todos son justificables desde distintas ópticas.

Si un indígena delata a otro de su misma etnia, no es porque haya perdido su identidad como indígena, sino que valoró más otros rasgos de oposición con su “igual” —étnicamente hablando—, y que en determinado momento valieron más que una posible identificación étnica o racial; lo mismo sucedió con los peninsulares de nuestro estudio de caso, o con los mismos criollos, que por más que Pietschmann los clasifique por su condición socio-económica, no evita el problema de la oposición entre ellos mismos, porque la complejidad del ser humano sigue ahí, sea cual sea nuestro marco de clasificación de rasgos identitarios. El uso de uno u otro rasgo identitario como predominante nos llevará ineludiblemente a diferentes interpretaciones y a encontrar contradicciones en los sujetos

desde distintos enfoques. Entre estos rasgos, se encuentran los objetivos y los subjetivos, pero al final, las decisiones son subjetivas, incluso las decisiones de amplios sectores sociales. De aquí pensamos que la sola interpretación de *elecciones racionales* empobrece la perspectiva sobre identidad y olvida la equívocidad de las interpretaciones, puesto que lo racional tampoco es unívoco.

Así, todo conflicto nos lleva a tener en cuenta sobre qué contexto hegemónico se dan los hechos históricos, ya que ese mismo contexto nos dará las bases de la interpretación. Prueba de ello es la prioridad que se le daba en la época estudiada a distintos imaginarios y a distintos conceptos que hoy en día podríamos criticar de irracionales o absurdos. La dificultad de nuestro periodo de estudio es que se mezclan dos imaginarios que nos hemos acostumbrado a delimitar como contrarios, y no será de extrañar que conceptos tomados como incontestables en la actualidad sean, en un futuro, calificados como falaces. Por ello es necesario tratar de encontrar las ideas o conceptos fundamentales y hegemónicos de las sociedades en diversos momentos específicos —como la imagen del rey y todo lo que significaba en el pasado— que dan coherencia a los sujetos para adoptar una identidad más o menos general, una identidad más o menos unívoca dentro de la diversidad humana.

Revisión de conceptos básicos

De los conceptos que revisamos al principio de nuestra investigación, podemos apuntar algunas observaciones breves, siguiendo ya las reflexiones después de nuestro análisis histórico. Sobre el término cultura, es importante hacer hincapié en que por lo menos dos posturas contrarias de comprensión determinan las concepciones sobre identidad: una que se basa en los factores objetivos de la identidad y propone la cultura en un sentido estrecho de manifestaciones tangibles que condicionan fuertemente los lazos de cohesión social; mientras la otra entiende a la cultura como un entramado de significaciones donde los factores subjetivos representan a la identidad como intangible. De acuerdo a la aceptación de una u otra, se da una preponderancia en ciertos rasgos identitarios, los cuales condicionan la comprensión de los hechos históricos.

En cuanto a las categorías de *modelo* y *estructura*, fueron de fundamental importancia para las reflexiones finales sobre los enfoques de interpretación identitaria, ya que, de acuerdo a los factores tomados por significativos y pertinentes en cada enfoque, las nociones estructurales se abren o se cierran. Sin embargo, nosotros pudimos alejarnos de las acotaciones predeterminadas y observamos que los procesos sociales no se pueden generalizar desde cualquiera de las ópticas utilizadas, ni siquiera la *motivacionista*, ya que requiere de los datos cuantitativos que aportan los enfoques *estructuralistas*, aunque, por nuestro tema de estudio, pasen a segundo término al momento de interpretar las cifras. El enfoque motivacionista también se basa en ciertas clases de modelos sobre lo intangible de los rasgos identitarios.

Por lo que respecta a la discusión sobre símbolo, signo y reflexión, fue la que menos aportó herramientas para nuestra interpretación, y esto fue debido a que nuestra tendencia hacia las intencionalidades nos alejó de la interpretación de los símbolos en las manifestaciones identitarias; más bien, estuvo de manera implícita a lo largo de la

investigación, ya que los rasgos identitarios parten de las simbolizaciones previas que son hegemónicas culturalmente, y los mismos rasgos identitarios creados por estas simbolizaciones crean otras de índole emergente que se mezclarán con las anteriores.

Con respecto a las reflexiones teóricas sobre la identidad, no nos extenderemos porque ya se podrán revisar los dos apartados anteriores donde se habla del univocismo hegemónico, que va de la mano con nuestra comprensión del problema identitario. Lo que podemos apreciar es que ninguno de los enfoques es por sí mismo autónomo, por ello necesita de los demás, sin embargo, podemos proponer el enfoque motivacionista como fundamental en los estudios sobre conflictos culturales profundos.

Sobre la revisión del término de hegemonía pudimos apreciar la ambigüedad de sus usos, empero, es una categoría que, definiéndola de antemano, es indispensable para los análisis sociales de conjunto. Sobre las situaciones de comunicación sucedió lo mismo que los conceptos de símbolo y signo, al decantarse la investigación por la revisión de las acciones de los sujetos históricos y sus motivaciones, las situaciones de comunicación se dieron por entendidas y fueron utilizadas implícitamente. Asimismo, la falta de una investigación de archivo con fuentes primeras, determinó un alejamiento del plan inicial de estudio de discursos coercitivos y coercionantes.

Por último, la revisión de la tradición hermenéutica fue importante para determinar qué enfoque se seguiría para la enunciación de la categoría de *univocismo hegemónico*. Como la hermenéutica ha partido y desembocado en distintas tendencias de interpretación y comprensión de la realidad histórico-social, es necesario remarcar la postura que uno retomará. Así, dejamos ya la parte analítica y propondremos a continuación algunas reflexiones que no dejarán de ser aspectos iniciales de una discusión que tendrá que ser fundamental para los estudios teóricos actuales: ¿Qué papel ocupará la nación en este nuevo milenio dadas las características de intercambios culturales de todo tipo?, políticamente hablando ¿cabe la posibilidad de establecer otro tipo de vínculos sociales entre las comunidades que durante dos siglos se vieron dentro de un marco nacionalista?, en fin, ¿cuál es el futuro de las instituciones nacionalistas, junto con sus discursos legitimadores que se ven en crisis por los cambios ocurridos en las últimas décadas? ¿Qué le falta por hacer a los países latinoamericanos para sostener una relación más estrecha en la búsqueda de una defensa de sus intereses?

Prospectiva

Dentro de las discusiones actuales sobre democracia en América Latina resulta necesario reflexionar sobre los problemas identitarios, los cuales deben partir de los presupuestos en los que se edifica la representatividad del aparato político que gobierna una territorialidad específica. Por haber escogido el país hermano de Bolivia para ejemplificar los problemas originados por la conformación del Estado liberal independiente, retomaremos algunos aspectos políticos ocurridos en la segunda mitad del siglo XX en los cuales se muestran y se justifican las principales líneas que abordó la presente investigación. Cabe mencionar que no pretendemos sacar conclusiones de esta pequeña revisión de historia inmediata, sino exponer de manera escueta las principales líneas político-culturales que se observan en la actualidad boliviana fundamentando sus postulados identitarios a los que se acogen ahora

que el problema étnico ha entrado en las discusiones latinoamericanas con respecto a la representatividad nacional.

Después de la guerra del Pacífico, dándose el final de la Confederación peruano-boliviana, y la pérdida de su territorio con salida al mar, la historia de Bolivia se da en una interminable crisis política, caracterizada por los golpes militares y las pugnas territoriales con los países vecinos. Ya en el siglo XX iniciaremos nuestra revisión histórico-política a partir de la creación del Movimiento Nacional Revolucionario (MNR) y que subsiste hasta fines de siglo, el cual ha cambiado de discurso político, desde el socialista —pero con apoyo al fascismo durante la segunda guerra mundial— hasta el de reivindicación étnica, pasando por un proyecto de desarrollo económico neoliberal.

Para 1952 el MNR organizó una revolución victoriosa que dio paso a la época de los nacionalismos. El gobierno del MNR, a cargo de Paz Estenssoro, nacionalizó las minas, lo cual acarreó la unificación de un fuerte sindicato obrero del estaño, asumiéndose una bandera socialista de índole obrera. Los discursos del partido hablaban de una revolución “nacional”, pretendiendo la homogeneización de la población dentro de la clásica utopía marxista en donde el “campesino” —en el caso boliviano, el indígena— es tomado por un pequeño burgués por ser dueño de tierra, el cual está llamado a desaparecer consumido por las nuevas relaciones de trabajo industrial.

Al perseguir la mayor “integración” del país, las comunidades indígenas, ahora llamados “campesinas”, fueron organizadas en “sindicatos agrarios”. El enfoque “civilizador” entusiasmó a los sectores campesinos debido a la reforma agraria, a las nuevas oportunidades de educación rural y por el voto universal. Esta visión optimista se fue desgastando cuando el MNR giró hacia la dictadura militar de extrema derecha durante la primera mitad de los ochentas. Convertidos en defensores del sueño de progreso económico neoliberal, se dismanteló el régimen nacionalista, acompañado de convulsiones políticas con fuerte dosis de violencia y represión. Dicho viraje provocó que los sindicatos obreros perdieran fuerza al seguir los gobiernos planes económicos hacia el exterior y con una serie de privatizaciones; con esto, el empresariado tomó un lugar preponderante como interlocutor con el Estado.

Lo paradójico es que entre uno y otro momento del MNR, se dieron los regímenes militares de Bánzer y García-Meza, quienes también pretendían ser “nacionalistas”, pero con la característica que su enemigo era el “comunismo”, mientras que para el MNR el enemigo era el “imperialismo”. Ante todo, los golpes militares, el narcotráfico y la crisis económica, dejaron su impronta en el país. Entonces la bandera nacionalista pudo legitimar posturas políticas distintas, siendo lo *nacional* sólo un instrumento ideológico con el cual *integrar* —en apoyo de su proyecto y no en la distribución de la riqueza— a toda la sociedad.

En cuanto al problema indígena debemos retomar una visión de larga duración que veía en ellos a un “sector especial” de la sociedad americana durante la Colonia. Dicho rol se mantuvo mientras el tributo indígena seguía siendo imprescindible para la recién creada Bolivia. Cuando llegó el *boom* minero, el problema indígena pasó a segundo plano envuelto en un desarrollismo en donde las comunidades, a pesar de los discursos, fueron marginadas,

asumiendo que su “progreso” iba radicar en el mejoramiento individualista de cada componente de la comunidad al pasar del ámbito rural al urbano. Muchos acogieron estos planteamientos, pero con el tiempo se mostraron las contradicciones entre el discurso y la realidad.

Para cuando el esperado régimen democrático llegó, en 1982, la economía se encontraba en el punto más frágil. A las esperadas reformas sociales les siguieron la inflación y el endeudamiento que anegaron la acción gubernamental junto con las expectativas de beneficios concretos para la población. Así es como surge el movimiento katarista, en memoria del líder indígena de 1781 que combatió y dio sitio a los peninsulares. Cabe mencionar que la vanguardia del movimiento campesino la habían llevado hasta los setentas los quechuas cochabambinos, los cuales se habían acogido a las doctrinas socialistas, pero que mantenían lazos más endebles con las bases comunitarias. En cambio, el grupo aymara, como hacía 200 años, mantenía unos fuertes lazos con las organizaciones comunitarias, haciendo uso de los símbolos ancestrales de su cultura.

Con el régimen democrático, el movimiento katarista ganó importancia a nivel nacional, por lo cual logró sumarse a la tradicional corriente de izquierda durante el II Congreso de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), en 1983, postulando una plataforma política conjunta en donde se ratificaba la lucha ante la opresión del campesino por parte de la burguesía junto con la reivindicación étnica de los “pueblos originarios”.¹⁰³ Para 1984 entregaron su propuesta de Ley Agraria Fundamental, suceso que cerró el ciclo de fuerte influencia katarista, ya que el movimiento político perdió fuerza ante los resultados en papel pero que no llegaban a ejecutarse en la cotidianeidad, por lo cual se perdió la credibilidad y comenzaron a disgregarse en grupúsculos sin peso político importante (Albó, 1996: 327). Sin embargo, a raíz de su propuesta, el problema étnico pudo sumarse a las tradicionales demandas de igualdad social, comenzando la postulación de un *Estado plurinacional*.

Para cuando Paz Estenssoro regresó a la presidencia (1985-1989) se llevó a cabo el desmantelamiento de la estructura estatal, provocando los despidos masivos del sector asalariado. Junto con el posterior derrumbamiento de los países socialistas del Este europeo, el movimiento obrero sindical sufrió el más duro golpe ideológico de su historia, dando paso al nuevo discurso de reivindicación étnica.

La masiva “Marcha por el Territorio y la Dignidad” de 1991, organizada por la Coordinadora de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB) marca el peso político ganaron los discursos de reivindicación, al igual que la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), tomada en cuenta como interlocutor fundamental en todo programa de desarrollo pensado para su región. Asimismo los grupos aymaras y quechuas se han ceñido a tal discurso, junto con los

¹⁰³ Resultan interesantes las discusiones sobre la denominación que prefieren las comunidades, los grupos de la zona oriente asumen el término “indígena”, mientras los de la región andina (o “collas”) lo desechan por considerarlo despectivo, prefiriendo el de su propio grupo (aymara o quechua), el de “campesino”, e incluso, entre los más militantes, el de “indio”. Casi nadie prefiere el término “etnia” por asociarlo con primitivo (Albó, 1996: 332).

productores “cocaleros” y la CSUTCB, quienes han cambiado su énfasis, de los sindicatos obreros a las comunidades y sus organizaciones tradicionales.

Otro fenómeno importante a finales de siglo es el del folklorista y pionero comunicador en aymara, Carlos Palenque, quien apeló a un discurso populista enfocado en los sectores urbanos “amestizados” llamados “cholos”. A pesar de utilizar símbolos de reivindicación indígena, su discurso fue más enfocado al mejoramiento de los cholos gracias a su ascenso social individualizado, pudiendo entablar relación con los postulados tanto de derecha como de izquierda por su característica menos purista y más abierta a la política criolla. Asimismo, Max Fernández, empresario cervecero de origen quechua, quien proyectó su ejemplo de cómo un cholo-indígena puede llegar a ser un personaje prominente a nivel nacional gracias a su trabajo. Pero estos nuevos partidos populistas cholos no pretenden realizar cambios en el marco general del Estado sino sólo la solución de problemas inmediatos y coyunturales.

Lo que observamos es que, al democratizarse los instrumentos de llegada al poder —no así las oportunidades de beneficios concretos—, la “oferta” política de los partidos se ha diversificado —cual si fuera producto de mercadotecnia—, pero los cimientos fundamentales del nacionalismo siguen siendo pensados como inalterables. Sólo el movimiento de reivindicación étnica asume un proyecto que busca problematizar históricamente las bases de representatividad que pueden llegar a tener las instituciones de gobierno con respecto a sus comunidades. Asimismo, los actuales movimientos Pachakuti y el Movimiento al Socialismo (MAS), pretenden encauzar una lucha de más impacto, que no se quede en leyes que nunca llegan a ejecutarse.

Más allá de tomar partido por alguna corriente concreta, lo que nos interesa es proponer la compleja gama de propuestas surgidas a partir de la discusión sobre la diversidad cultural de Bolivia, a pesar de que tal diversidad siempre ha estado ahí. La apertura política, originada por factores endógenos y exógenos, reclama la reflexión acerca de la representatividad del aparato estatal junto con el oportunismo político de algunos políticos. La muestra palpable del cambio de prioridades en estrategia política fue la plataforma política del MNR, donde aparecieron juntos Gonzalo Sánchez de Lozada, parte de la antigua tradición del partido, y Víctor Hugo Cárdenas, antiguo militante de tradición katarista. La sorpresiva unión causó disensos en sus partidos, pero salieron triunfadores por amplio margen en las elecciones de 1993. Esta postulación estratégica no deja de tener sus contradicciones al mencionar que el introductor del neoliberalismo en Bolivia —ministro de economía en el mandato de Paz Estenssoro— tenga por vicepresidente a un reivindicador aymara, sin embargo, el fenómeno es fiel reflejo de los cambios políticos que se presentaron en esa década en la región latinoamericana. Sin embargo, el gobierno programaba privatizar las cinco grandes industrias del país: telecomunicaciones, electricidad, transporte, petróleo y gas.

Con la entrada al poder de Hugo Bánzer, en 2001, la inestabilidad política creció al contrario de las expectativas macroeconómicas. Así, regresó el “Goni” a contender para agosto de 2002 ganando apretadamente. Al iniciar el 2003, de 130 diputados en ejercicio, 27 pertenecieron al Movimiento al Socialismo (MAS) y 6 al Movimiento Indígena Pachakuti (MIP). De igual manera, en el Senado estuvieron electos 8 senadores del MAS de

un total de 27. Entre los diputados se encuentra el caudillo cocalero Evo Morales quien mantiene un fuerte lazo con las bases indígenas y sirve como interlocutor con los dirigentes del gobierno y los medios de comunicación extranjeros. El otro líder importante, del MIP, es el ex guerrillero aymara Felipe Quispe, el “Mallku”, quien se levantó en armas en 1990 y fue encarcelado.¹⁰⁴

El MAS toma ese nombre a partir de 1999, ya estando como presidente del mismo Evo Morales, quien hizo relaciones con varios grupos políticos dispersos para reunirlos en un movimiento complejo, con representantes en todos los departamentos y en todos los estratos de la sociedad disconforme de Bolivia que se vienen unificando lentamente desde los tiempos de la CSUTCB, después de las movilizaciones dentro del marco de los “500 años de resistencia indígena” en 1992 y la “Marcha por la tierra y el territorio” de 1994. Tras la renuncia del presidente, en octubre de 2003, provocada por múltiples manifestaciones y cierres de caminos en contra del ALCA y de las concesiones para explotación de los recursos naturales por parte de empresas extranjeras, el “Goni” se refugia en Estados Unidos, tomando el cargo presidencial Carlos Mesa Gisbert, quien convocó un gabinete con personas ajenas a los partidos políticos, mostrándose la fractura del poder y la inestabilidad política.

Por lo anterior, son imprescindibles nuevas propuestas hacia los presupuestos “nacionales” que legitiman el poder del Estado como representante de los habitantes de un territorio específico. Estudiando el proyecto de Ley Agraria Fundamental de principios de los ochentas, encontramos ya las directrices del debate sobre un Estado pluriétnico en Bolivia (Albó, 1996: 340 y ss.), así como se ha acordado en conjunto para toda América Latina dentro del marco del Primer Encuentro Continental de Pueblos Indígenas, llevado a cabo en Ecuador, en julio de 1990 (Ibarra, 1996:318-319).

Sin entrar en más detalles que alargarían la ya de por sí extensa y abigarrada investigación, pensamos necesario retomar estos pocos datos sobre la perspectiva política actual en relación con el movimiento indígena para problematizar los presupuestos de la identidad nacional. Si como vimos en nuestro estudio de caso, los intereses personales y de grupo fueron los que primaron en la conformación del Estado boliviano, y que a su vez ellos fueron los que propusieron los presupuestos simbólicos sobre los que se tendría que educar a los próximos bolivianos, no nos resta más que afirmar que este proyecto no se llevó a cabo, principalmente porque —ya sea por desdén y desprecio, o por que no lo pudieron lograr— siempre hubo grupos indígenas que no dejaron perder sus tradiciones ante la aparición de una cultura exógena, la europeo-criolla.

¹⁰⁴ Quispe, siendo un “incendiario indianista”, a mediados de 2003 afirmó que Evo Morales tenía una ideología fascista por apoyar a Carlos Mesa; cabe mencionar que Quispe es aymara y Morales quechua, de donde radicaría el odio del primero hacia el segundo. Asimismo, con la discusión sobre la concesión a Chile para vender gas boliviano a Estados Unidos vía su territorio, Evo Morales menciona que antes tendrían que regresar la salida al mar que les quitaron los chilenos; a su vez Quispe mencionaba que ellos no habían perdido nada puesto que se llevaban bien con los aymaras del norte de Chile —asumiendo que las divisiones entre Chile y Bolivia no le competen a la nacionalidad aymara, sus enemigos son los “criollos”—, ni buscan la rebolbianización sino la autonomía aymara. Así, vemos dos ejemplos de pugnas políticas en el siglo XXI que arrastran resentimientos desde siglos anteriores, ahí radica la importancia de la historia de larga duración.

Ahora, no se invalida la posibilidad de que se lleguen a postular en algún momento de la historia acuerdos que lleven a feliz término una unión entre indígenas y cholos, o entre cholos y “blancos”, ya que, como se ha visto en los estudios sobre conflictos sociales que se resumen en la obra de Stavenhagen, no siempre debe haber conflicto donde hay diferencia, sino que el problema radica en que nadie preguntó si los indígenas deseaban cambiar sus rasgos identitarios y transformarse en cholos. Así es como la revisión histórica da luz sobre un problema fundacional que se viene arrastrando desde la conformación de los Estados latinoamericanos y persiste durante el siglo XX; por ello debemos pensar a la nacionalidad, entendiéndola como identificación consciente de sus habitantes, como una realidad consolidada en lo local, y como un proyecto inconcluso a escala estatal. Siendo más específicos, durante el siglo XIX, se sobrepuso un Estado a varias nacionalidades siendo un problema irresoluble hasta nuestros días.

Con lo anterior no queremos dar a entender que, dadas las características “defectuosas” de diversidad étnica, no hemos podido realizar los “grandes logros de progreso” europeo o anglosajón como dan a entender autores de la talla de Habermas; todo lo contrario, la diversidad es nuestra característica y nuestra fuerza para resistir los embates homogeneizadores de la cultura hegemónica de consumo y las aspiraciones individualistas que llevan a la competencia explotadora y a la atomización de los individuos, que bien podrían entablar proyectos de mejoramiento de las condiciones de vida de todos y cada uno de los integrantes de cada sociedad. La diversidad no es el problema, sino la falta de proyectos que tomen en cuenta a toda esa diversidad. La identidad unívoca forzada sí es un problema ya que origina conflictos y la pérdida de valores fundamentales para la vida en sociedad. Lo que tenemos es un cúmulo de identidades que refuerzan los intereses individuales que no están sustentados en valores de equidad. Si la inestabilidad boliviana es recurrente se debe a que no existen principios morales rectores sino luchas por el poder. Los partidos políticos pierden su legitimidad porque no están pensando en beneficiar a sus representados, sino sólo en beneficiarse ellos mismos. ¿Cómo puede haber identidad y coherencia en los intereses de un país si cada individuo se piensa alejado de sus compatriotas?

Si la diversidad étnica es nuestra característica principal —ya que en la mayoría de los países de “primer mundo” hace tiempo que exterminaron a sus minorías según sus planes de progreso—, se propone entablar una relación no coercitiva que valore la diferencia de cada grupo cultural pero intentando unificar planes de equidad social, antes que proponer “reservaciones” o microestados dentro de cada país. Incluso, si se llegaran a desmembrar los actuales Estados, sería más fácil la dominación cultural y económica por parte de las potencias políticas y comerciales. Así, para nosotros no están separadas las reivindicaciones étnicas con las reivindicaciones de tipo socializante. Sin equidad económica no se podrá aspirar a un respeto de cada uno de los componentes humanos de la sociedad. Las distancias de estatus económico-social derivan en relaciones de poder y en una insatisfacción del que es fácil objeto de discriminación por aquellos que han nacido en condiciones de holgura económica.

Cuando se conozca y se comprenda la riqueza identitaria de los sectores subalternados, se verá la ventaja latinoamericana ante la falta de guía y sentido profundo de la vida que se observa en muchas de las nuevas generaciones de los países altamente

industrializados. No pretendemos con esto realizar una “reindianización” de América sino el asumimos como miembros de países con muchas formas de pensar y vivir diferentes que pueden llegar a hacernos reflexionar si los postulados que tenemos por los más humanos sólo son parte de nuestras costumbres contingentes que hemos aprendido por inercia. Al perderse poco a poco los dogmas trascendentales y ver la contingencia de nuestros actos, nos queda construir nuestra propia trascendencia humana y ésta sólo puede estar cimentada en el respeto por la propia condición humana en cada una de sus circunstancias específicas.

Con esto lo que pretendemos es criticar el asumimos como centro del mundo y lo más evolucionado de la humanidad. Este no es el mejor de los mundos posibles; por ello es que nuestros símbolos nacionales y nuestras formas de gobierno son imperfectas. Mientras exista un hombre que sufra de hambre o sufra de una injusticia no habremos superado apenas los demonios de nuestra “naturaleza” humana. Si algo lleva a crear conflicto entre dos seres humanos, entonces no sirve; y si el hombre se vanagloria de ser la única especie consciente en este planeta, eso debe servir para mejorarnos como género humano y no solamente como individuos.

Los campesinos aymaras, quechuas, cambas, chapacos, chiquitanos, canichanas, itonamas, cayubabas, ayoreodes, tupí-guaraníes y otros, somos los legítimos dueños de esta tierra.

Somos la semilla de donde ha nacido Bolivia, pero aún hasta hoy nos tratan como a desterrados en nuestra propia tierra.

Los campesinos de Bolivia somos herederos legítimos de las grandes sociedades prehispanicas, tanto las que construyeron la civilización andina, como las civilizaciones de los llanos tropicales. Nuestra historia no es solamente cosa del pasado; también es el presente y el futuro, que se resume en una lucha permanente para reafirmar nuestra propia identidad histórica, por el desarrollo de nuestra cultura y para, con personalidad propia, ser sujetos de la historia.

Los diversos pueblos que habitamos esta tierra [...] estamos hermanados en una lucha conjunta y permanente. En primer lugar, hemos sufrido por igual los efectos de la dominación colonial [...] que nos ha sometido siempre a una situación de discriminación y nos ha convertido en ciudadanos de segunda clase. Esto se aplica también para muchos trabajadores del campo en la ciudad que han perdido, a través del mestizaje, la castellanización y la aculturación, sus raíces culturales [...]. Porque todos somos oprimidos, tenemos una causa común de liberación.

Frente a la opresión colonial estamos identificados los mineros, fabriles, constructores, campesinos y otros sectores porque tenemos raíces culturales comunes [...]. Frente a la explotación capitalista estamos hermanados con los obreros en la lucha por una sociedad sin explotados ni explotadores.

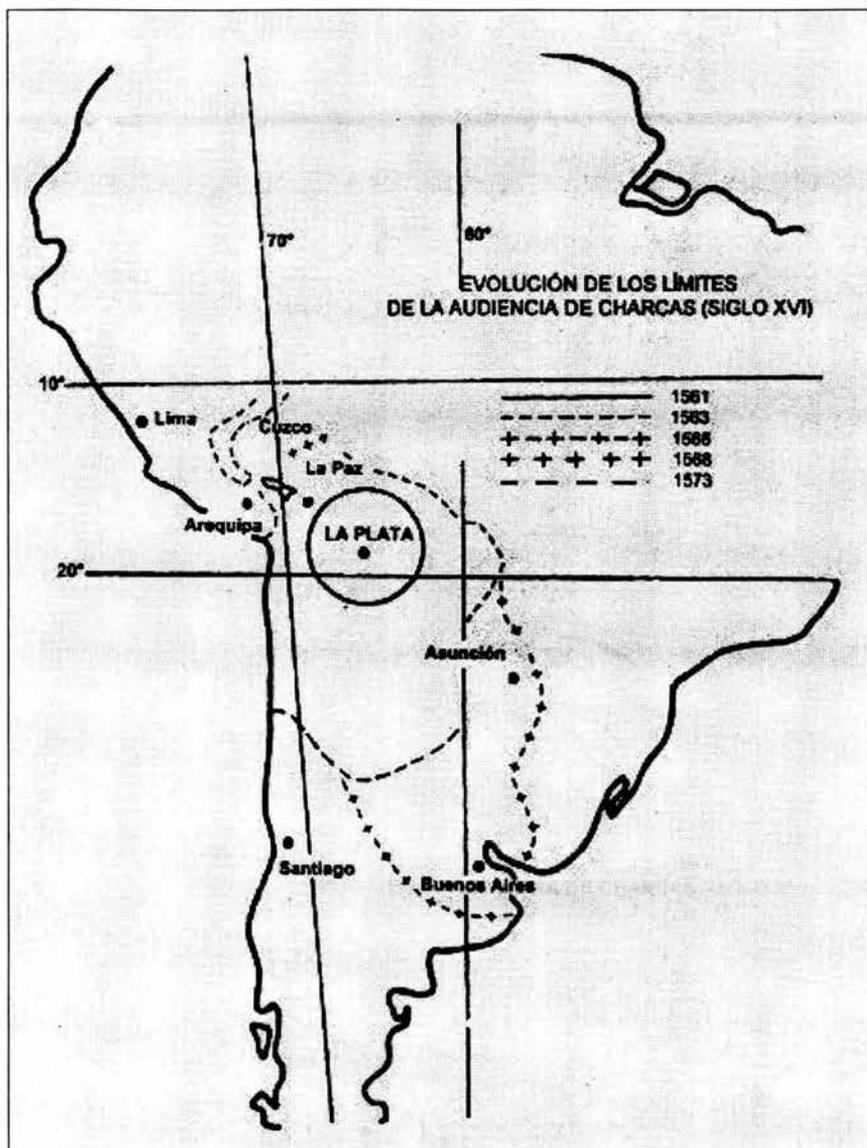
Podemos desarrollar una lucha unitaria de todos los oprimidos del campo, pero respetando la diversidad de nuestras lenguas, culturas, tradiciones históricas y formas de organización y de trabajo. Debemos decir basta a una falsa integración y homogeneización que pretende despersonalizarnos a través de la castellanización forzosa [...]. No queremos parches ni reformas parciales, queremos una liberación definitiva y la construcción de una sociedad plurinacional que, manteniendo la unidad de un Estado, combine y desarrolle la diversidad de las naciones aymara, quechua, tupí-guaraní, ayoreode y todas las que la integran.

No puede haber una verdadera liberación si no se respeta la diversidad plurinacional de nuestro país y las diversas formas de autogobierno de nuestros pueblos.

II CONGRESO NACIONAL DE LA CSUTCB, 1983, La Paz, Bolivia.

APÉNDICE

Mapa 1

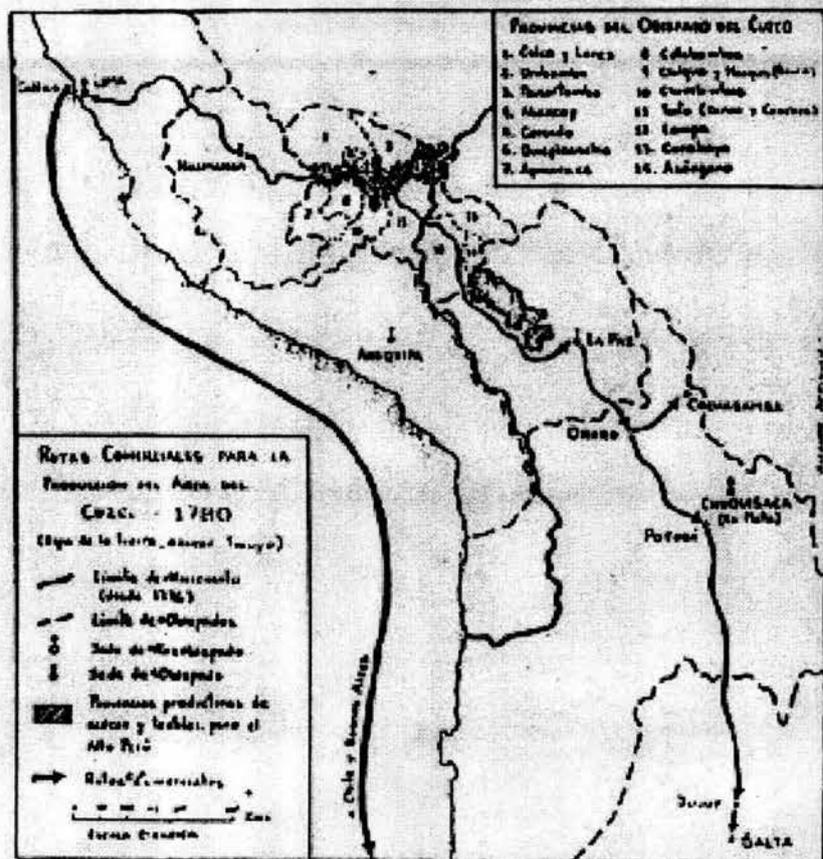


Mapa 2



Mapa 4

RUTAS COMERCIALES SUR ANDINO



Fuente:
Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia 1700-1783
 O'Phelan Scarlett.

Mapa 5

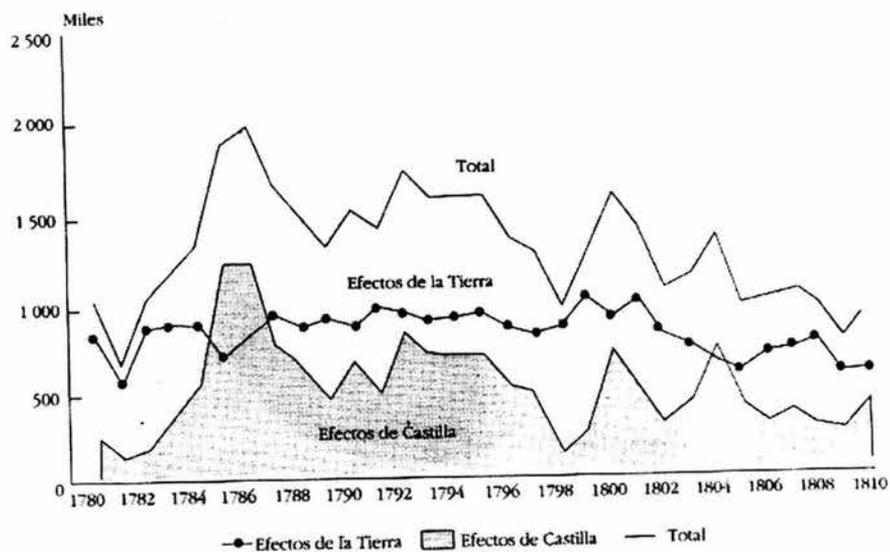


Trajinantes. Lima, 1989. Miguel Glave

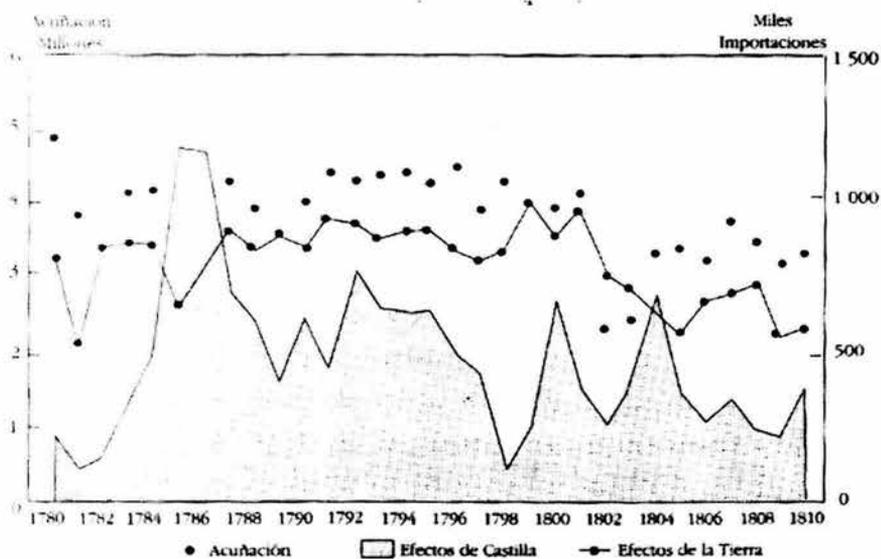
Mapa 6



Gráfica 1



Gráfica 2



Documento 1

ANTONIO JOSÉ DE SUCRE GENERAL EN JEFE DEL EJÉRCITO LIBERTADOR, &, &.

Considerando:

1°—Que al pasar el Desaguadero el ejército libertador ha tenido el solo objeto de redimir las provincias del Alto Perú de la opresión española, dejándolas en la posesión de sus derechos.

2°—Que no correspondiendo al ejército intervenir en los negocios domésticos de estos pueblos, es necesario que las provincias organicen un gobierno que provea a su conservación, puesto que el ejército ni quiere ni debe regirlas por sus leyes militares, ni tampoco puede abandonarlas a la anarquía y al desorden.

3°—Que el antiguo Virreinato de Buenos Aires a quien ellas pertenecían a tiempo de la revolución de América, carece de un gobierno general que represente completa, legal y legítimamente la autoridad de todas las provincias, y que no hay por consiguiente con quien entenderse para el arreglo de ellas.

4°—Que este arreglo debe ser el resultado de la deliberación de las provincias, y de un convenio entre los congresos del Perú, y el que se forme en el Río de la Plata.

5°—Que siendo la mayor parte del ejército libertador compuesto de tropas colombianas no es otra su incumbencia, que libertar al país y dejar el pueblo en la plenitud de su soberanía, dando este testimonio de justicia, de generosidad, y de nuestros principios.

He venido en decretar y decreto:

1°—Las provincias que se han conocido con el nombre del Alto Perú, quedarán dependientes de la primera autoridad del ejército libertador, mientras una asamblea de diputados de ellas mismas delibere de su suerte.

2°—Esta asamblea se compondrá de los diputados que se eligieren en juntas de parroquia y de provincia.

3°—El doce de marzo próximo se reunirán indispensablemente los ciudadanos de cada parroquia en el lugar más público, y presididos del alcalde del pueblo y cura párroco, elegirán nominalmente cuatro electores, antecedendo a esta diligencia el nombramiento de dos escrutadores y un secretario.

4°—Los votos se escribirán en un libro por el secretario públicamente y serán firmados por el votante; concluido el acto serán firmadas las relaciones por el presidente, el secretario y los escrutadores.

5°—Para ser elector se requiere ser ciudadano en ejercicio, natural o vecino del partido, con un año de residencia y con reputación de honradez y buena conducta.

6°—Concluidas las votaciones que será en un solo día, se remitirán las listas de cada parroquia a la cabecera del partido, dirigidas, cerradas y selladas a la municipalidad, o al juez civil.

7°—El veinte de marzo se reunirán en la cabeza del partido la municipalidad, el juez, el cura y todo ciudadano que guste asistir al acto de abrir las listas de elecciones.

Para ello se nombrarán por la municipalidad o en su defecto por el juez dos escrutadores y un secretario.

8°—Abiertas públicamente las listas de votaciones, y hecho el escrutinio de todas las elecciones de las parroquias, resultarán legítimamente nombrados por el partido, los cuatro electores que tengan mayor número de votos. Habiendo igualdad de sufragios decidirá la suerte: el jefe civil avisará a los que salgan elegidos, y se les entregarán, como credenciales, las listas originales o libros de las votaciones de las parroquias.

9°—Los cuatro electores de cada partido se reunirán el treinta y uno de marzo en la capital del departamento para el nombramiento de diputados.

10°.—Sobre el cálculo aproximativo de la población habrá un diputado por cada veinte o veinticinco mil almas; así, el departamento de La Paz nombrará dos diputados por el partido o cantón de Yungas: dos por el de Caupolicán; dos por Pacajes: dos por Sicasica, dos por el de Umasuyos, dos por el de Larecaja, y dos por el de La Paz. El departamento de Cochabamba tendrá dos diputados por cada uno de los cantones de Cochabamba, Arque, Cliza, Sacaba, Quillacollo, Misque, y la Palca. El departamento de Chuquisaca dará un diputado por cada uno de los cantones de Chuquisaca, Oruro, Carangas, Paria, Yamparaes, Laguna y Sinti. El departamento de Potosí nombrará tres diputados por Potosí, tres por Chayanta, tres por Porco, tres por Chichas, uno por Atacama y otro por Lipes. El departamento de Santa Cruz tendrá un diputado por cada uno de los partidos, de Santa Cruz, Mojos, Chiquitos, Cordillera y Valle-grande.

11°.—Para ser diputado se necesita ser mayor de 25 años, hijo del departamento, o vecino de él con residencia de cuatro años, adicto a la causa de la independencia, concepto público y moralidad probada.

12°.—Verificada la reunión de los electores de los partidos el 31 de marzo, y presididos por el jefe civil, se procederá a nombrar un presidente del seno de la junta, dos escrutadores y un secretario, y verificado se retirará al jefe civil. En el acto mismo dará cada elector su voto por tantos diputados, cuantos corresponden al departamento, escribiéndose públicamente. En el mismo día se hará el escrutinio y resultarán diputados los que obtengan la pluralidad absoluta de votos. Habiendo igualdad, decide la suerte. Ningún ciudadano puede excusarse de desempeñar el encargo de diputado.

13°.—La junta evitará todo cohecho, soborno, seducción y expulsará de su seno a los que por estas faltas se hiciesen indignos de la confianza del pueblo. Todo ciudadano tiene derecho a decir de nulidad; por consiguiente puede usar de él ante la junta, debiendo decidirse el juicio antes de disolverse. Disuelta la junta no ha lugar a instancia alguna.

14°.—Las credenciales de los diputados serán firmadas por todos los electores, y sus poderes no tendrán otra condición que conformarse al voto libre de los pueblos, por medio de la representación general de los diputados.

15°.—Los partidos cuyas capitales no estén libres, harán la reunión de sus electores en la cabecera del cantón el mismo 31 de marzo, y nombrarán los diputados que corresponden al partido bajo las mismas formalidades que en la junta del departamento; pero si hubiese dos o más partidos libres, se reunirán los electores de ellos en el punto central, que elija el presidente del departamento para hacer las elecciones. Los partidos que vayan libertándose nombrarán sus diputados en esta misma forma.

16°.—Los diputados estarán reunidos en Oruro el quince de abril para que sean examinadas sus credenciales, y si se hallan presentes las dos terceras partes, es decir, treinta y seis diputados, se celebrará la instalación de la asamblea general del Alto Perú el diecinueve de abril.

17°.—El objeto de la asamblea general será sancionar un régimen de gobierno provisorio y decidir sobre la suerte y los destinos de estas provincias como sea más

conveniente a sus intereses y felicidad; y mientras una resolución final, legítima, legal y uniforme, quedarán regidas conforme al artículo primero.

18°.—Toda intervención de la fuerza armada en las decisiones y resolución de esta asamblea, hará nulos los actos en que se mezcle el poder militar: con este fin se procurará que los cuerpos del ejército estén distantes de Oruro.

19°.—El ejército libertador respetará las deliberaciones de esta asamblea con tal que ellas conserven el orden, la unión, concentren el poder y eviten la anarquía.

20°.—Una copia de este decreto se remitirá al gobierno del Perú y a los gobiernos que existen en la provincias del Río de la Plata protestándoles que no teniendo el ejército libertador miras ni aspiraciones sobre los pueblos del Alto Perú, el presente decreto, ha sido una medida necesaria, para salvar su difícil posición respecto de los mismos pueblos.

Dado en el cuartel general de La Paz a 9 de febrero de 1825.

A. J. DE SUCRE

Por ausencia del secretario oficial:

José María Rey de Castro

Oficial 1°

BIBLIOGRAFÍA

- ALBÓ, Xavier. "Nación de muchas naciones: nuevas corrientes políticas en Bolivia" en GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo y Marcos ROITMAN ROSENMAN (coords.). 1996. *Democracia y Estado multiétnico en América latina*. México: CIIH, UNAM / La Jornada ediciones. [1ª edición]
- ANDERSON, Benedict. 1993. *Comunidades imaginadas*. México: Fondo de Cultura Económica. [1ª edición]
- ANDERSON, Perry. "Estado y hegemonía en Gramsci". Revista Paradigmas y utopías No. 5. Julio-Agosto 2002. México.
- AREIZA LONDOÑO, Rafael y Olga Leonora VÁZQUEZ LÓPEZ. "Gramáticas y formas de vida". Revista de Ciencias Humanas No. 21. Mayo 2000. Pereira, Colombia.
- ARENAS-DOLZ, Francisco. 2003. *Hacia una hermenéutica analógico-crítica*. Revista Analogía filosófica No. Especial 12. México.
- ARRIARÁN, Samuel. 2001. *Multiculturalismo y globalización*. México: Universidad Pedagógica Nacional. [1ª edición]
- y José Rubén SANABRIA (comps.). 1995. *Hermenéutica, educación y ética discursiva*. México: Universidad Iberoamericana. [1ª edición]
- y Mauricio BEUCHOT. 1999a. *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*. México: Editorial Itaca. [1ª edición]
- y Mauricio BEUCHOT. 1999b. *Virtudes, valores y educación moral. Contra el paradigma neoliberal*. México: Universidad Pedagógica Nacional. [1ª edición]
- ATTILI, Antonella y Mauricio BEUCHOT (entrev.). "El encanto del desencanto". Revista Etcétera No. 348.
- BAGÚ, Sergio. 1970. *Tiempo, realidad social y conocimiento*. México: Siglo XXI editores. [16ª edición, 2003]
- . "Tres oligarquías, tres nacionalismos: Chile, Argentina, Uruguay". Cuadernos políticos No. 3. Enero-Marzo 1975. México.
- BÁKULA, Juan Miguel. "Perú: entre la realidad y la utopía. 180 años de política exterior" en *Selección de obras de política y derecho*. Tomo I. 2002. Perú: Fondo de Cultura Económica / Fundación Academia Diplomática del Perú. [1ª edición]
- BERISTÁIN, Helena, 1985. *Diccionario de retórica y poética*. México: Editorial Porrúa. [8ª edición, 2003]
- BEUCHOT PUENTE, Mauricio. 2000. *Tratado de hermenéutica analógica*. México: Itaca / UNAM. [2ª edición, revisada]
- BOBBIO, Norberto. "Gramsci y la concepción de la sociedad civil" en *Gramsci y las ciencias sociales*. Cuadernos de pasado y presente. No. 19. 1970. México: Editorial Pasado y presente / Siglo XXI editores. [7ª edición, 1982]
- BONILLA, Heraclio. "Perú y Bolivia" en BETHELL, Leslie (ed.). 1991. *Historia de América Latina. América Latina independiente, 1820-1870*. (Tomo 6) España: Editorial Crítica. [1ª edición]
- BRADING, David A. 1991. *Orbe indiano*. México: Fondo de Cultura Económica. [2ª reimpresión, 1998]
- . "La monarquía católica" en Annino, Antonio y François-Xavier Guerra. 2003. *Inventando la nación*. México: Fondo de Cultura Económica. [1ª edición]
- BRAUDEL, Fernand. 1968. *La historia y las ciencias sociales*. España: Alianza Editorial. [10ª reimpresión, 1999]

- BURUCÚA, Emilio y Fabián Alejandro CAMPAGNE. "Mitos y simbologías nacionales en los países del cono sur" en ANNINO, Antonio y François-Xavier GUERRA. 2003a. *Inventando la nación*. México: Fondo de Cultura Económica. [1ª edición]
- BUSHNELL, David. "La independencia de la América del Sur española" en BETHELL, Leslie (ed.). 1991. *Historia de América Latina. La independencia*. (Tomo 5) España: Editorial Crítica. [1ª edición]
- CARDOSO, Fernando Enrique y Enzo FALETO. 1977. *Dependencia y desarrollo en América Latina*. México: Siglo XXI editores. [13ª edición]
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago y Eduardo MENDIETA. 1998. *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Miguel Ángel Porrúa / University of San Francisco. [1ª edición]
- CERVO, Amado Luis. "La dimensión regional e internacional de la independencia sudamericana" en RAPAPORT, Mario y Amado Luis CERVO. 2001. *El cono sur – Una historia común*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- CHIARAMONTE, José Carlos. 1997. *Ciudades, provincias, Estados: Orígenes de la nación Argentina (1800-1846)*. Argentina: Ariel. [1ª edición]
- . "Modificaciones del pacto imperial" en ANNINO, Antonio y François-Xavier GUERRA. 2003. *Inventando la nación*. México: Fondo de Cultura Económica. [1ª edición]
- DEMÉLAS, Marie Danielle. "Estado y actores colectivos. El caso de los Andes" en ANNINO, Antonio y François-Xavier GUERRA. 2003a. *Inventando la nación*. México: Fondo de Cultura Económica. [1ª edición]
- . "Pactismo y constitucionalismo en los Andes" en ANNINO, Antonio y François-Xavier GUERRA. 2003b. *Inventando la nación*. México: Fondo de Cultura Económica. [1ª edición]
- . "Modalidades y significación de elecciones generales en los pueblos andinos, 1813-1814" en ANNINO, Antonio (coord.). 1995. *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX*. Argentina: Fondo de Cultura Económica. [1ª edición]
- DIETERICH, Heinz. "Identidad nacional y globalización" en DIETERICH, Heinz. 2000. *Ensayos*. México: Editorial Nuestro Tiempo. [2ª edición, 2000]
- DURAND, Luis. 1993. *El proceso de independencia en el sur andino, Cuzco y La Paz, 1805*. Perú: Universidad de Lima.
- EAGLETON, Terry. 2000. *La idea de cultura*. Argentina: Editorial Paidós. [1ª edición, 2001]
- FERRARIS, Mauricio. 2002. *Historia de la hermenéutica*. México: Siglo XXI editores. [1ª edición]
- GEERTZ, Clifford. 1973. *La interpretación de las culturas*. España: Gedisa editorial. [11ª reimpresión, 2001]
- GINZBURG, Carlo. 1986. *Mitos, emblemas, indicios*. España: Gedisa editorial. [2ª reimpresión, 1999]
- GÓMEZ-MARTÍNEZ, José Luis. 1999. *Más allá de la pos-modernidad*. España: Ediciones Miletó. [1ª edición]
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. 1983. *La democracia en México*. México: Ediciones Era. [14ª edición]
- GONZÁLEZ ESPARZA, Víctor M. "La creación del espacio charqueño. Una aproximación a su estudio" en DE LA SERNA, Juan Manuel. 1998. *Iglesia y sociedad en América Latina Colonial*. México: UNAM. [1ª edición]
- GRAMSCI, Antonio. "Notas críticas sobre una tentativa de 'ensayo popular de sociología'" en *Gramsci y las ciencias sociales*. Cuadernos de pasado y presente.

- No. 19. 1970. México: Editorial Pasado y presente / Siglo XXI editores. [7ª edición, 1982]
- _____. 1975. *Cuadernos de la cárcel*. Tomo 3. México: Juan Pablos editor. [1ª edición]
- GUERRA, François-Xavier. "Las mutaciones de la identidad en la América hispánica" en ANNINO, Antonio y François-Xavier GUERRA. 2003. *Inventando la nación*. México: Fondo de Cultura Económica. [1ª edición]
- HOBBSAWN, Eric. 1990. *Naciones y nacionalismo desde 1780*. España: Editorial Crítica. [1ª edición]
- _____. "Gramsci y la teoría política". *Revista Paradigmas y utopías* No. 5. Julio-Agosto 2002. México.
- HOPENHAYN, Martín. 1995. *Ni apocalípticos ni integrados*. México: Fondo de Cultura Económica. [2ª edición]
- IBARRA ILLANEZ, Alicia. "Los indios del Ecuador y su demanda frente al Estado" en GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo y Marcos ROITMAN ROSENMAN (coords.). 1996. *Democracia y Estado multiétnico en América latina*. México: CIICH, UNAM / La Jornada ediciones. [1ª edición]
- JORDÁN SANDOVAL, Santiago. 1979. *Bolivia y el equilibrio del cono sudamericano*. Bolivia: Editorial Los Amigos del Libro. [1ª edición]
- LENKERSDORF, Carlos. 2002. *Filosofar en clave tojolabal*. México: Miguel Ángel Porrúa. [1ª edición]
- LYNCH, John. 1976. *Las revoluciones hispanoamericanas 1808-1826*. España: Ariel. [8ª edición, 2001]
- _____. "Los orígenes de la independencia Hispanoamericana" en BETHELL, Leslie (ed.). 1991. *Historia de América Latina. La independencia*. (Tomo 5) España: Editorial Crítica. [1ª edición]
- _____. 2001. *América Latina, entre colonia y nación*. España: Editorial Crítica. [1ª edición]
- KLEIN, Herbert S. 1994. *Las finanzas americanas del imperio español, 1680-1809*. México: Instituto Mora. [1ª reimpresión, 1999]
- MACCIOCCHI, María-Antonieta. "Gramsci y la política" en SIRVENT, Carlos (coord.). 1980. *Gramsci y la política*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. [1ª edición]
- MARTÍN-BARBERO, Jesús. 1987. *De los medios a las mediaciones*. México: Gustavo Gili. [1ª edición]
- MARTÍNEZ DE LA ROSA, Alejandro, 2002a. *Interpretación hermenéutica de las cuatro primeras obras de la saga 'Las enseñanzas de don Juan' de Carlos Castaneda a partir de un análisis actancial*. México: ENEP Aragón, UNAM. Tesis de licenciatura.
- _____. "La hermenéutica analógica a partir de un análisis actancial". *Revista Iztapalapa* No. 52. Enero-Junio 2002b. México.
- _____. 2003a. *La hermenéutica analógica y la emancipación de América Latina*. México: Editorial Torres Asociados. [1ª edición]
- _____. 2003b. *Indicios, analogías y cultura*. [inédito]
- MORIN, Edgar. 1990. *Introducción al pensamiento complejo*. España: Gedisa editorial. [6ª reimpresión, 2003]
- PÉREZ TAPIAS, José Antonio. 1995. *Filosofía y crítica de la cultura*. España: Editorial Trotta. [2ª edición, 2000]

- PIETSCHMANN, Horst. "Los principios rectores de organización estatal en las Indias" en ANNINO, Antonio y François-Xavier GUERRA. 2003. *Inventando la nación*. México: Fondo de Cultura Económica. [1ª edición]
- PIÑÓN, Francisco. "Gramsci: hacia el rescate del lado activo del conocimiento". Revista Paradigmas y utopías No. 5. Julio-Agosto 2002. México.
- PLATÓN. *Fedro*. España: Ediciones Folio. [1999]
- PORTANTIERO, Juan Carlos. "Gramsci para latinoamericanos" en SIRVENT, Carlos (coord.). 1980. *Gramsci y la política*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. [1ª edición]
- RICOEUR, Paul. 1970. *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI editores. [10ª edición, 2002].
- . 1999. *Historia y narratividad*. España: Ediciones Paidós. [1ª edición]
- ROIG, Arturo Andrés. 1982. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica. [1ª edición]
- SALCEDO AQUINO, Alejandro. 2000. *Hermenéutica analógica, pluralismo cultural y subjetividad*. México: Editorial Torres Asociados. [1ª edición]
- SILES SALINAS, Jorge. 1992. *La independencia de Bolivia*. España: Editorial Mapfre. [1ª edición]
- SOKAL, Alan y Jean BRICMONT. 1998. *Imposturas intelectuales*. España: Editorial Paidós. [1ª edición, 1999]
- STAVENHAGEN, Rodolfo. 2000. *Conflictos étnicos y estado nacional*. México: Siglo XXI editores / CIICH, UNAM / UNRISD. [1ª edición]
- SUCRE, Antonio José de. 1981. *De mi propia mano*. México: Biblioteca Ayacucho / Fondo de Cultura Económica. [2ª edición]
- TANDETER, E., MILLETICH, V. y R. SCHMIT. "Flujos mercantiles en el Potosí colonial tardío" en SILVA RIQUER, J., GROSSO, Juan C. y C. YUSTE (comps.). 1995. *Circuitos mercantiles y mercados en Latinoamérica*. México: UNAM / Instituto Mora. [1ª edición]
- TODOROV, Tzvetan. 1982. *Simbolismo e interpretación*. Venezuela: Monte Ávila editores. [2ª edición, 1992]
- UNZUETA, Fernando. "Periódicos y formación nacional: Bolivia en sus primeros años". Latin American Research Review. Vol. 35, Nº 2. 2000.
- WILLIAMS, Raymond. 1977. *Marxismo y literatura*. España: Ediciones 62. [1ª edición, 1980]
- ZEVA, Leopoldo. 1969. *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI editores. [13ª edición, 1989]
- V.V.A.A. 1979. *Enciclopedia ilustrada de Reader's Digest*. España

Otras fuentes

http://www.hemerodigital.unam.mx/ANUIES/ibero/historia/historia8/sec_14.html

<http://www.nalejand>