



Antropología del Estado

***Dominación y prácticas
contestatarias en América Latina***

*María L. Lagos y Pamela Calla
(compiladoras)*

Cuaderno de Futuro 23

INFORME SOBRE DESARROLLO HUMANO



Antropología del Estado

*Dominación y prácticas
contestatarias en América Latina*

*María L. Lagos y Pamela Calla
(compiladoras)*

Esta publicación es posible gracias al auspicio del Informe Nacional sobre Desarrollo Humano del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (INDH/PNUD), a la Universidad de la Cordillera y a la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research por su apoyo para la realización del libro y la Conferencia Internacional “Estado, clase, etnicidad y género en América Latina”.

Cuaderno de Futuro N° 23

Antropología del Estado:

Dominación y prácticas contestatarias en América Latina

María L. Lagos y Pamela Calla (compiladoras).

Contribuciones de:

Adolfo Gilly, Charles R. Hale, David Nugent y Alcida Rita Ramos

Traducciones de:

Teresa Brisac, Hernando Calla y Rose Marie Vargas

Primera edición: agosto de 2007

ISBN: 978-99905-860-9-1

Depósito legal: 4-1-1 680-07

Coordinador del INDH: George Gray Molina

Coordinadora del Cuaderno de Futuro: Fernanda Wanderley

Edición: Hernando Calla

Corrección: Rubén Vargas

Diagramación: SALINASANCHEZ srl.

Ilustración de tapa: Alejandro Salazar

Impresión: Manufacturas e Imprenta Weinberg S.R.L.

Impreso en Bolivia

INDH/PNUD

Calle 14 de Calacoto esq. Av. Sánchez Bustamante

La Paz, Bolivia

Casilla postal 9072

Tel. (591-2) 2624528

E-Mail: indh.bo@undp.org

Página web: <http://indh.pnud.bo>

Las ideas expresadas en los Cuadernos de Futuro son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no responden necesariamente a la línea de pensamiento del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).

ÍNDICE DE CONTENIDO

Prólogo	5
Agradecimientos	9
<i>Introducción</i>	
El Estado como mensaje de dominación	11
María L. Lagos y Pamela Calla	
<i>El gran arco</i>	
La formación del Estado inglés como revolución cultural	39
Philip Corrigan y Derek Sayer	
Hegemonía y el lenguaje de la controversia	117
William Roseberry	
<i>Estado y nación vistos desde los márgenes:</i>	
La reconfiguración del campo moral en el Perú del siglo XX	140
David Nugent	
El ejército indígena y el Estado mexicano	205
<i>Adolfo Gilly</i>	
El indio contra el Estado	238
Alcida Rita Ramos	
<i>¿Puede el multiculturalismo ser una amenaza?</i>	
Gobernanza, derechos culturales y política de la identidad en Guatemala	285
Charles R. Hale	
Nota sobre los autores	347

Prólogo

Es un honor para nosotros participar de la publicación del presente libro que, estamos seguros, se convertirá en una referencia importante para los futuros estudios sobre el Estado tanto en Bolivia como en América Latina. Fue en el marco de la agenda de investigación del *Informe Nacional sobre Desarrollo Humano 2007: El estado del Estado* que tuvimos la oportunidad de conocer la colección de textos reunida y traducida por María L. Lagos y Pamela Calla. Estos textos nutrieron nuestro esfuerzo de investigación interdisciplinaria y etnográfica sobre la formación estatal boliviana. Fue en este proceso de reflexión conjunta que nos sumamos al proyecto de presentar al público de habla hispana estos trabajos de enorme relevancia académica.

El presente libro contiene la primera traducción al español de la introducción y postdata del famoso trabajo de Corrigan y Sayer *El gran arco: la formación del Estado inglés como revolución cultural*, publicado en 1985. El novedoso marco analítico que articula los aspectos material y cultural de la formación del Estado moderno inglés inspiró una agenda amplia de investigación sobre los procesos históricos de formación de los diversos Estados nacionales. En el texto de William Roseberry, el lector encontrará una interesante discusión sobre el concepto de hegemonía de Antonio Gramsci y sobre la naturaleza siempre tentativa, disputada y frágil de cualquier proceso de construcción hegemónica.

Al mirar las relaciones entre el Estado y los grupos subalternos desde las experiencias y acciones de estos últimos, los trabajos de David Nugent sobre Perú, de Adolfo Gilly sobre México, de Alcida Rita Ramos sobre Brasil y de Charles Hale sobre Guatemala nos ofrecen una base común para comparar las experiencias latinoamericanas y en específico la experiencia boliviana. Los textos iluminan la capacidad de los sujetos excluidos social y políticamente para participar e influir en las acciones, discursos y prácticas estatales así como las estrategias de rela-

cionamiento con las elites políticas, y cuánto y cómo estas acciones y prácticas “redefinen” las estructuras de poder y dominación.

Los trabajos presentan ejes teórico-metodológicos para el análisis de los procesos siempre contingentes de formación del Estado y de la sociedad. Nos abren la posibilidad de poner en cuestión ideas preconcebidas que limitan las lecturas de las especificidades de nuestras formaciones históricas. Tal vez lo más importante para nosotros fue la invitación a examinar con más atención las estructuras y dinámicas de dominación y de poder, y cómo éstas se reproducen sobre la anulación o negación de las identidades y acciones de los dominados.

Al volver la mirada a la sociedad boliviana, estas lecturas reforzaron la insatisfacción con las explicaciones que adoptan automáticamente ideas creadas en otras sociedades y se rehúsan a mirar con atención si son útiles o no para explicar nuestras estructuras e instituciones estatales, las realidades de ciudadanía así como las instituciones no estatales de regulación social. Como los autores del presente libro, estamos también convencidos de la importancia de analizar las interacciones entre actores organizados de la sociedad y elites políticas a lo largo de la historia y cómo estas relaciones fueron moldeando las instituciones sociopolíticas así como las expectativas y prácticas sociales. Reconocer analíticamente nuestras realidades requiere un esfuerzo de separación mínima entre el análisis empíricamente informado y la discusión política que se limita a aprobar o desaprobar situaciones pasadas o propuestas futuras. Distinción necesaria si no queremos seguir la tradición de subordinar las ciencias sociales al campo de la disputa política y utilizar supuestas “verdades” históricas y sociales sólo como discursos legitimadores.

Para unos, la negación de la naturaleza híbrida de nuestras instituciones es fruto de parámetros normativos de sociedad moderna y democrática que no comportan “espacio” para estas “variaciones” organizacionales e institucionales que son vistas a priori como “disfuncionales”. Para otros, la misma negación se asienta más bien en su modelo explica-

tivo de dominación y de poder. En su construcción dicotómica entre dominantes y dominados no se abre “espacio” para la permeabilidad del Estado a las acciones y demandas de los grupos subalternos. Pareciera que para éstos reconocer que el Estado ha sido y sigue siendo poroso y maleable a las acciones de los diversos grupos sociales, incluyendo los subalternos, les quitaría legitimidad a las demandas políticas que están detrás de sus explicaciones históricas.

Los trabajos reunidos en el presente libro nos inspiran a buscar nuevas maneras de explorar una de las paradojas más importantes de la sociedad boliviana: la coexistencia a lo largo del tiempo de relaciones de poder y dominación, de exclusión y desigualdades sociales, por un lado, y grados significativos de actividad política de los grupos subalternos más allá del voto, por el otro. El reconocimiento de que hubo y hay acción en la exclusión y, más importante, de que estas acciones tuvieron y siguen teniendo incidencia significativa sobre la configuración estatal, las realidades de ciudadanía y la delimitación de espacios de relativa autonomía jurisdiccional nos impone nuevos retos para explicar la persistencia de relaciones de poder, de alta inequidad y exclusión social.

De esta manera, la comprensión de nuestro proceso sociopolítico y económico marcado por una sociedad fuertemente organizada y un Estado discontinuo en la afirmación de su autoridad legal y burocrática se convierte en el punto de partida para mirar el futuro, para dibujar los deseables y también posibles caminos hacia la construcción de una sociedad más democrática, equitativa y diversa. Ésta es la agenda de investigación en la que se inscribe el *Informe Nacional sobre Desarrollo Humano 2007: El estado del Estado*.

George Gray Molina
Coordinador del Informe sobre Desarrollo Humano PNUD Bolivia

Fernanda Wanderley
Coordinadora del Cuaderno

Agradecimientos

Este libro se originó en una conferencia internacional, “Estado, clase, etnicidad y género,” que se llevó a cabo en la ciudad de Cochabamba en 1999 para reflexionar acerca de la investigación y el análisis del Estado en América Latina. Al poco tiempo, esta misma conferencia, aunque con otro título, “Estado y etnicidad en América Latina”, se realizó también en la ciudad de La Paz. Tanto la primera conferencia como este libro no hubieran sido posibles sin el patrocinio de la Fundación Wenner-Gren para la Investigación Antropológica (*Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research*) de Nueva York, la cual financió el grueso de la conferencia y la traducción de dos capítulos del libro. El Centro de Estudios Superiores de la Universidad Mayor de San Simón constituyó la base y la contraparte principal de la conferencia en Cochabamba. La Universidad de la Cordillera y UNICEF auspiciaron la segunda conferencia en La Paz. Extendemos nuestro sincero agradecimiento a todas estas instituciones.

Queremos reconocer y expresar nuestra gratitud a los colegas y amigos que apoyaron este proyecto aun cuando se encontraba en estado embrionario. El empuje inicial hacia la organización de la conferencia en Cochabamba lo recibimos de colegas del Centro de Estudios Superiores, especialmente de María Esther Pozo, Manuel de la Fuente y Fernando Mayorga. Nuestro aprecio y agradecimiento a ellos y a Ricardo Calla por organizar el segundo encuentro en La Paz. Asimismo agradecemos a Patricia Parra y Patricia Rojas por su importante apoyo logístico en Cochabamba. El éxito de la conferencia en Cochabamba se lo debemos a los autores y a los comentaristas: Xavier Albó, Ricardo Calla, José Gordillo, Zulema Lehm, Fernando Mayorga, Silvia Rivera, Gonzalo Rojas y Esteban Ticona. Sus agudos y constructivos comentarios así como los de colegas presentes y el público en general contribuyeron a enriquecer la discusión.

También nos beneficiamos con los insumos, sugerencias e inspiración intelectual de muchas personas. Pamela Calla agradece a Walter Delgadillo, Tom Kruse, Michela Pentimalli, Nancy Postero, Miriam Vargas, Rosario León, Laura Gotkowitz y Laurent Umans por alentar y re-orientar la búsqueda conceptual y política respecto al Estado boliviano durante la organización de la conferencia y la preparación inicial de este libro. En la última etapa, y después de octubre 2003, estas búsquedas coincidieron también con las de varias personas, entre ellas Rosana Barragán, Cecilia Salazar, Ivon Farah, Jenny Cárdenas y Denise Arnold. María Lagos quiere extender un especial agradecimiento a Brooke Larson por sus sugerencias después de haber leído parte de la introducción; a Sinclair Thomson y Ann Zulawski con quienes tuvo la oportunidad de discutir varias ideas del libro; a su estudiante de posgrado, Christine Folch, por su asistencia en la investigación de fuentes, y a todos aquell@s amig@s, demasiados para nombrarlos (aunque ell@s saben quiénes son) por la paciencia y buen humor con los que escucharon, un sinnúmero de veces, las dudas y angustias por el tiempo que pasaba sin concluir el libro. Todos ellos nos dieron el empuje y apoyo necesarios para la conclusión de este proyecto. Los errores son exclusivamente nuestros.

Fue un privilegio tener la oportunidad de trabajar con Tessa Brissac, traductora de los capítulos de Phillip Corrigan y Derek Sayer para este volumen, por su meticuloso y excelente trabajo. También agradecemos a Rose Marie Vargas, quien tradujo el artículo de Alcida Rita Ramos, y a Hernando Calla, quien nos acompañó como traductor de los artículos de Charles Hale y William Roseberry, además de encargarse de la edición general del libro.

Finalmente queremos extender nuestra gratitud a George Gray Molina, director del proyecto del Informe de Desarrollo Humano (IDH) 2007, *El estado del Estado*, y especialmente a Fernanda Wanderley, coordinadora del proyecto y encargada de la investigación cualitativa del equipo, por su apertura a nuestro trabajo y su deseo de articularlo con el del PNUD.

Introducción

**El Estado
como mensaje
de dominación**

*María L. Lagos y
Pamela Calla*

El Estado nunca ha dejado de ser un tema de interés en la investigación académica, sin embargo en los últimos años ha captado la renovada atención de filósofos, científicos sociales e historiadores dando lugar a una inusitada proliferación de publicaciones sobre “el Estado” en prácticamente todo el mundo. La mayoría de esos estudios reconocen la necesidad de desarrollar nuevas perspectivas de análisis para entender cómo los procesos de transformación generados en un capitalismo cada vez más globalizado y transnacional tienden a socavar la soberanía y territorialidad del Estado, a dismantelar al Estado benefactor, a incrementar la pobreza y la migración transnacional y a intensificar la movilización social, para mencionar sólo a algunos temas de interés actual (cf. Aretxaga 2003, Comaroff y Comaroff 2000, Sharma y Gupta 2006, Trouillot 2001).

En América Latina, donde se viven transformaciones sociales similares, cabe destacar también el resurgimiento de los movimientos indígenas que reclaman con más fuerza que antes sus derechos al territorio y a la autonomía política y cultural, es decir demandan su incorporación plena en la nación sin que esto signifique la pérdida de su identidad sociocultural, producto ésta de procesos históricos específicos.¹ Desde la época colonial, los pueblos indígenas han luchado contra la explotación, opresión y la usurpación de sus tierras. Lo que resulta notorio de las nuevas organizaciones y del activismo indígena, basados en las enraizadas “culturas de la resistencia” (Stavenhagen 1992:424) es que han surgido en casi todos los países de América Latina, aunque con estrategias, alcances y resultados diversos. Sin embargo, en general, las demandas son básicamente las mismas. Un tipo de reclamos exige el reconocimiento oficial de sus identidades y culturas étnicas mediante la inclusión de cláusulas en la Constitución Política del Estado que afirmen el carácter multicultural y pluriétnico de la nación. Un segundo grupo consiste de demandas más complejas y conflictivas dado que su objetivo es la restauración del control y protección de territorios indígenas. Estos incluyen una gama amplia de

reclamos materiales, políticos y culturales, tales como una reforma agraria, demarcación del territorio, la asignación de títulos de propiedad del territorio, así como el control de los recursos naturales. Estas demandas se relacionan íntimamente con el reclamo de la autonomía, el ejercicio del derecho consuetudinario y la autodeterminación en cuanto a las políticas de desarrollo, educación, salud, etc. (Assies *et al.* 2000, Jackson y Warren 2005, Stavenhagen 2002, Yashar 1996, 2005).²

Cada una de estas demandas desafía de distintas maneras nociones clásicas acerca de la naturaleza misma del Estado nación moderno y condiciona las concesiones que los gobiernos nacionales están dispuestos a otorgar. Estas respuestas también varían según la coyuntura política nacional, el alcance de la movilización indígena, sus estrategias de lucha y alianzas con otros sectores sociales y organizaciones no gubernamentales a nivel nacional y transnacional. Las demandas culturales son las que han recibido mayor atención: once países (Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Guatemala, Ecuador, México, Nicaragua, Paraguay, Perú y Venezuela) han reformado su Constitución nacional para reconocer el derecho a una ciudadanía multicultural. Bolivia y Colombia han instituido también el pluralismo legal al reconocer el derecho consuetudinario y adjudicar la jurisdicción legal de los territorios demarcados a las autoridades indígenas (cf. Calla 2003). Asimismo, doce países han ratificado el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), acerca de los Derechos de los Pueblos Indígenas, que se refieren específicamente a los derechos humanos, civiles, sociales y económicos de los pueblos indígenas (Hooker 2005, Van Cott 2000). Sin embargo, los reclamos que tienen que ver con el derecho al territorio y al control de los recursos naturales, incluyendo los del subsuelo, así como el derecho a la autonomía y autodeterminación son los que generan mayor oposición por parte de grupos dominantes, ya que redefinen el concepto de soberanía y el control del Estado de los recursos del subsuelo. Esto a pesar de que, salvo contadas excepciones, el discurso indígena no contempla la secesión del Estado nacional.

El caso de Bolivia ilustra de manera intensa la relevancia de estos procesos de lucha y transformación social a partir del triunfo de Evo Morales Ayma y de su instrumento político,³ el Movimiento al Socialismo (MAS), en la elección presidencial de diciembre de 2005, con el 54 por ciento del voto popular, un porcentaje que ningún otro candidato presidencial había obtenido en las últimas décadas. La elección fue la culminación de un largo período de movilizaciones populares e indígenas que se intensificaron a partir del año 2000, con la “guerra del agua” en Cochabamba, y especialmente, con las “insurrecciones” de 2003 y 2005 que provocaron la renuncia de dos presidentes. Si bien estas movilizaciones surgieron como rechazo al control de los recursos naturales por parte de empresas y consorcios transnacionales, de ellas surgió una demanda central: la convocatoria a una Asamblea Constituyente. Es así que, incluso antes que la nacionalización de los hidrocarburos, una de las primeras medidas del gobierno del MAS fue la aprobación de una Ley de Convocatoria a la Asamblea Constituyente que dio paso a la elección de los constituyentes⁴ y al inicio de sus sesiones en Sucre, justamente a medio año del triunfo electoral de Evo Morales Ayma.

En este contexto, el Estado ha cobrado una relevancia aun mayor en la investigación académica en tanto que ha obligado a pensar acerca del Estado y la sociedad en América Latina de una manera más crítica. Esto requiere desmitificar al Estado como entidad monolítica y examinarlo en sus formas más amplias y cotidianas; desechar conceptualizaciones esencialistas y ahistóricas de la cultura e identidad, entendiendo estos conceptos como procesos dinámicos y muchas veces contradictorios; descartar dicotomías simples, tales como “blanco-indio” o “indio-mestizo”, y reconocer que existen múltiples formas de ser indígena (transnacional, rural, urbano, proletario, campesino, bilingüe o trilingüe, profesional, etc. cf. Kearney y Varese 1995), lo cual tiene implicancias importantes para la resignificación de las identidades (Rappaport 2005)⁵. Esta perspectiva no es nueva, pero es necesario reiterarla porque el Estado es un tema de interés no sólo académi-

co sino también práctico y popular de enorme peso político, tal como podemos apreciar actualmente en Bolivia, que se encuentra inmersa en un proceso conflictivo de transformación social y cultural para refundar el Estado por medio de una Asamblea Constituyente, la cual forma parte de un conjunto de medidas impulsadas desde abajo.

Varios años antes del triunfo electoral de Evo Morales Ayma, y motivadas por inquietudes académicas y políticas similares, organizamos una conferencia internacional titulada “Estado, clase, etnicidad y género”, que se llevó a cabo en la ciudad de Cochabamba en 1999, para iniciar un diálogo entre investigadores de Bolivia y de otros países de América Latina acerca de la investigación y el análisis del Estado en América Latina. Nuestro objetivo apuntaba a reflexionar sobre esa realidad desde una perspectiva comparativa y multidisciplinar para desafiar al discurso que permeaba muchos de los análisis de la realidad social boliviana de fines de los noventa. Éste discurso explicaba las movilizaciones sociales masivas y recurrentes en Bolivia como un problema de gobernabilidad y no como expresión de prácticas y conocimientos contestatarios que ponían en evidencia la crisis de legitimidad del Estado y las contradicciones inherentes a un discurso que realizaba la democracia y la modernidad y una realidad en la que aún predomina la pobreza, la marginación y el colonialismo interno.

Nos interesaba también discutir y hacer conocer a un público más amplio el influyente trabajo de los sociólogos Philip Corrigan y Derek Sayer, *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution* (El gran arco: La formación del Estado inglés como revolución cultural), para desafiar la definición convencional que tiende a objetivizar al Estado como aparato. Como su título lo indica, Corrigan y Sayer conceptualizan los procesos de formación del Estado moderno como una revolución cultural y describen la forma del Estado como “mensaje y prácticas de dominación”.

Los autores destacan que para aprehender la materialidad del Estado es necesario examinar lo que se esconde *detrás* de su propio

discurso porque, tal como indicara Philip Abrams (1988), el éxito del poder del Estado radica en que éste “esconde la historia y las relaciones de opresión detrás de una máscara ahistórica de ilusiones legítimas... el Estado no es la realidad que está detrás de la máscara de prácticas políticas sino que es la máscara misma” (p. 77). Esta perspectiva, de larga trayectoria en la literatura de orientación marxista y no marxista, parte de la premisa de que el Estado como tal no es una entidad empírica, sino un concepto analítico abstracto, lo que no significa que las relaciones de poder y de mando dejen de ser concretas y que influyan de manera profunda en la vida cotidiana de la gente.

Los artículos aquí reunidos examinan estas relaciones y contribuyen al estudio de los procesos de transformación sociopolítica y cultural contemporáneos, así como su articulación con formas emergentes de Estado en América Latina desde dos puntos de vista. Uno de ellos analiza estos procesos “desde arriba”, es decir a partir de las prácticas, rutinas y rituales de mando del Estado y de las clases dominantes. Ésta es la perspectiva del primer capítulo de este volumen, la Introducción y Posdata del *Gran arco*, en el cual los autores presentan el marco teórico que les permitió analizar de una manera novedosa la formación del Estado moderno en Inglaterra. En el segundo capítulo, “Hegemonía y el lenguaje de la controversia”, William Roseberry, introduce el concepto de hegemonía como correctivo a los esquemas explicativos bipolares de las relaciones de poder.

El otro punto de vista es el enfoque que privilegian, aunque no exclusivamente, los autores de los artículos presentados en la conferencia, que analizan, desde una visión etnográfica e histórica, las prácticas cotidianas y políticas de los subalternos en su relacionamiento con la dominación y el poder, así como sus ideas acerca del Estado. Esta visión “desde abajo” visibiliza también las contradicciones inherentes a la sociedad capitalista, como la promulgación de la idea de la igualdad, expresada en el concepto de ciudadanía moderna en sociedades divididas por múltiples formas de diferenciación social y cultural. Como

sugieren Corrigan y Sayer, cada uno de estos enfoques, o mejor aún la utilización simultánea de ambos, permite descifrar el mensaje de dominación que se esconde detrás de la idea del Estado. Esta doble mirada articula también la diversidad temática de los trabajos presentados y los enfoques analíticos que se discutieron en la conferencia.

Sin pretender cubrir la extensa literatura sobre el Estado, quisiéramos destacar aquí la importancia del trabajo de Corrigan y Sayer y mencionar también otras perspectivas recientes que conceptualizan al Estado en sus formas culturales y políticas más amplias y cotidianas.⁶

El argumento central de Corrigan y Sayer es que la formación del Estado inglés moderno es el resultado de un largo proceso –de más de 900 años– en el que las clases dominantes, establecidas y emergentes, adaptaron y transformaron formas políticas y culturales “tradicionales” de mando y, al mismo tiempo, crearon otras. Este proceso de continuidad y cambio material, político y legal significó una verdadera revolución cultural que transformó tanto a grupos dominantes como subalternos, constituyendo así la “nación política”, que si bien al principio excluía a la mayoría de la población, terminó facilitando, al mismo tiempo, el desarrollo del capitalismo y la emergencia del Estado nación moderno.

Si bien la formación del Estado burgués y las transformaciones socioculturales en torno al desarrollo del capitalismo en Inglaterra han sido extensamente estudiadas, lo novedoso del estudio de Corrigan y Sayer es su énfasis en la articulación de la formación de Estado y la revolución cultural⁷ como dos procesos íntimamente relacionados entre sí. Su perspectiva es, por lo tanto, material y cultural –dos aspectos inseparables de la formación de Estado. Esto significa que es necesario prestar atención al contexto de relaciones sociales de clase, género, raza, es decir, a todas las relaciones de dominación y subordinación en su especificidad histórica para, así, poder estudiar su contenido que está dado por “las rutinas y rituales de mando” que organizan estas relaciones pero no las causan.

Los autores basan su argumento en un conjunto de ideas clave que toman del marxismo no ortodoxo, principalmente de Marx y de intelectuales marxistas contemporáneos, quienes insistieron siempre en destacar los aspectos culturales y no puramente económicos de las transformaciones sociales en Inglaterra –E.P. Thompson, Christopher Hill y Raymond Williams. Se nutren también en la teoría feminista (cf. Mackinnon 1982, Barrett 1980) que, al reconocer desde un principio la íntima relación que existe entre el Estado y el patriarcado, centró su análisis y práctica política en el Estado. Toman también ideas igualmente importantes de Max Weber, como el concepto de legitimidad que da autoridad al poder. De Emile Durkheim rescatan principalmente su noción de regulación moral, pero en lugar de conceptualizarla por su función integradora de la sociedad, los autores la resignifican como mensaje y prácticas de dominación.

Para descifrar cómo se construye este mensaje de dominación y cómo se expresa en la práctica, Corrigan y Sayer realizaron un estudio minucioso de la historia legal, administrativa y constitucional de Inglaterra porque, según los autores, es allí donde se encuentra la materialidad del Estado. Esta perspectiva de análisis les permitió estudiar tanto las dimensiones totalizantes de la formación de Estado, es decir, la construcción del Estado en relación con el carácter e identidad nacional, como su dimensión individualizante. En esta última, el Estado, por medio del sistema legal, define, clasifica y regula a la población de diversas maneras en términos de ciudadanía, género, estado civil, etnicidad, raza, etc., definiendo al mismo tiempo las relaciones entre los sujetos y entre los grupos que éstos conforman. Sugieren también que además de determinar la posición social de los sujetos en una diversidad de relaciones sociales y culturales, estas categorías influyen de manera profunda las identidades socioculturales y hasta las propias subjetividades de los sujetos.

Todo este repertorio de instituciones y rutinas, reglas y rituales del mando, representa, según Corrigan y Sayer, las formas culturales de

dominación por medio de las cuales el Estado “nunca deja de hablar”, dividiendo al espacio entre lo público y lo privado y doméstico, marcando al mismo tiempo los límites de lo posible, aceptable y normal. En suma, los autores destacan que

...el enorme poder del Estado no es sólo lo externo y objetivo sino, de la misma manera, interno y subjetivo. El Estado funciona a través nuestro, sobre todo por medio de las diversas maneras en que nos representa o mal representa colectiva e individualmente... A través de los siglos, la regulación impuesta por el Estado se ha expandido cada vez más, hasta pasar casi a ser parte constitutiva de las formas permisibles de ser humano... La formación del Estado es revolución cultural, y ésta es la esencia de su poder (pp. 199-200, en el original).

No se puede negar que existen diferencias profundas entre la formación y formas del Estado moderno inglés y los procesos de formación de Estado en América Latina o en otras partes del mundo. Sin embargo, la perspectiva de análisis propuesta por Corrigan y Sayer ha sido muy influyente y marca un hito importante en la literatura del Estado nación, dando impulso a una amplia gama de estudios que se basan en este enfoque culturalista para entender procesos de formación de Estado en otros ámbitos socioculturales e históricos.⁸ Para el caso de América Latina, por ejemplo, tenemos el importante libro editado por Gilbert Joseph y Daniel Nugent (1994), *Everyday Forms of State Formation (Formas cotidianas de formación de Estado)*, en el que aplican los ejes de exploración de Corrigan y Sayer para repensar la revolución mexicana desde una perspectiva que también toma en cuenta la formación de culturas populares. Para estos autores, lo que marca esta cotidianeidad es la relación dialéctica entre la formación del Estado y las culturas populares. Ambas formas, diversas, heterogéneas y contradictorias emergentes de una historia compartida de rupturas y continuidades moldeadas por el propio proceso de dominación y resistencia (Roseberry en este volumen).

El libro de Joseph y Nugent incluye el artículo de William Roseberry, “Hegemonía y el lenguaje de la controversia” (cuya versión en español hemos incluido en este volumen), en el que discute el concepto de hegemonía de Gramsci para destacar dos puntos críticos. El primero es que la hegemonía es un proceso diferente al de la construcción de una ideología compartida por toda la población e impuesta desde arriba, como argumentan algunos estudiosos. Más bien es un proceso que requiere de la formación de un bloque histórico de alianzas entre las clases dominantes para gobernar por medio de la coerción y el consenso. Nos recuerda, al mismo tiempo, que una de las secciones más interesantes de los *Cuadernos de la cárcel* es donde Gramsci discute el fracaso de las clases dominantes del Piamonte italiano en forjar un bloque dominante, para destacar que el concepto de hegemonía ilumina las “líneas de debilidad y fractura” al interior de un orden social multidimensional y complejo. Por lo tanto, el proceso hegemónico mismo es un espacio de controversia, confrontación y colusión entre grupos dominantes y entre éstos y grupos subordinados.

Segundo, y desde esta misma perspectiva, Roseberry alerta acerca de la fragilidad y naturaleza problemática de la construcción por parte del Estado de un marco discursivo común, “a través del cual vivimos, sobre el cual hablamos y por medio del cual actuamos el orden social caracterizado por la dominación”. Según el autor, esta forma de delimitar el campo político, inclusive la definición misma de lo que es político, y la construcción de un lenguaje común y efectivo para hablar de relaciones sociales se ha dado sólo en Estados sumamente centralizados y eficientes, pero no en América Latina, donde el público no presta tanta atención a lo que dice el Estado (ver Nugent en este volumen). Destaca, sin embargo, que no siempre debemos interpretar esta falta de atención como una forma de resistencia. Del mismo modo, el hecho de que la gente común haga uso de ese marco discursivo, no significa que lo acepte como propio sino que no hacerlo significaría que sus demandas o desacuerdos no serían escuchados. En

suma, Roseberry invita a concebir la hegemonía y el marco discursivo común como proyectos en construcción, siempre incompletos, para así lograr un mejor entendimiento de la relación entre culturas populares y formación de Estado.

Esta perspectiva, así como la propuesta por Corrigan y Sayer, permite analizar los muchos proyectos civilizatorios de Estado y nación que fueron (y son actualmente) impulsados por diversas fracciones de grupos dominantes, hacer preguntas relevantes acerca de la composición e ideología de esas fracciones de clase en contextos históricos y sociales específicos. Entender momentos de crisis, ruptura, y su contraparte, la formación de alianzas; examinar las condiciones de posibilidad para imponer y llevar a cabo un proyecto hegemónico, así como los diversos proyectos de organización política alternativos, que se expresan en los discursos y prácticas contestatarias de grupos subalternos.⁹

Otras contribuciones recientes, que conceptualizan al Estado en sus formas más amplias y cotidianas, se instalan dentro de un marco teórico que combina el concepto gramsciano de hegemonía con la noción de gubernamentalidad de Foucault, definida como técnicas de gobierno que producen una compleja serie de efectos de Estado provisionalmente articulados por una racionalidad discursiva de prácticas de gobierno (Trouillot 2001). Hansen y Steputatt (2001) y sus colaboradores destacan la importancia de explorar las formas en que las categorías experienciales emergen de encuentros cotidianos; cómo el Estado figura en el imaginario político de la gente común (ver Nugent este volumen) y cómo forjan sus estrategias dentro del ámbito de instituciones y reglas fragmentadas y dispersas del Estado. Así, los encuentros cotidianos y eventuales de la población con funcionarios del Estado en retenes de policía o con burócratas para tramitar títulos de propiedad, títulos de estudio, cédulas de identidad, etc. –todos ellos entendidos como parte de las rutinas del poder– se convierten en espacios de análisis de las relaciones de poder (Barragán 2003, Poole

2004, IDH–PNUD 2007). Esta apertura a las técnicas y estrategias de mando y a la serie de efectos de Estado permite analizar al Estado “desde abajo”, a partir de las visiones e imaginarios construidos por la gente común sobre el Estado y desde sus múltiples posicionamientos en términos de clase, género, etnicidad, raza, etc. Si concebimos al género, por ejemplo, como una dimensión de la subjetividad, que es al mismo tiempo efecto de poder y de una tecnología de gobernanza, la relación entre procesos de construcción de género y formación de Estado se convierte en un sitio de análisis central, entrelazado, al mismo tiempo, con las relaciones de clase y etnicidad (cf. Alonso 1995).

Otras corrientes foucauldianas rechazan la conceptualización del Estado como un poder centralizado, examinan sus márgenes en cuanto al territorio como a otros espacios donde el Estado tiene que reestablecer continuamente la legalidad y el orden (Asad 2004, Das y Poole 2004). Poole (2004), por ejemplo, examina encuentros episódicos o cotidianos con representantes del Estado que se caracterizan por su ambigüedad cargada de incertidumbre y potencial peligro.¹⁰

Las ponencias de la conferencia

Como indicamos anteriormente, uno de los objetivos de la conferencia fue la discusión comparativa de estudios relacionados con el Estado en América Latina. De manera que los artículos presentados a continuación se basan en estudios realizados en Perú, México, Brasil y Guatemala. Cada ponencia fue seguida por los comentarios de dos expositores especialistas en el estudio de la realidad boliviana. Las ponencias y sus comentarios sirvieron de base comparativa para pensar y/o repensar los temas propuestos para el encuentro y otros igualmente importantes que surgieron en la discusión, la mayoría de los cuales se remitieron a la especificidad sociocultural e histórica de la realidad boliviana. Al mismo tiempo, la diversidad temática y analítica

de los artículos permitió trabajar dentro de la perspectiva de Corrigan y Sayer, como lo habíamos propuesto en un principio, e incluso ir más allá, porque esa diversidad enriqueció la discusión de manera inesperada y muy productiva.

Si bien la problemática del Estado estuvo presente de manera más o menos explícita en todas las ponencias, la temática de la conferencia se centró en las relaciones entre el Estado y grupos subalternos, particularmente los pueblos indígenas. Estos temas son: la construcción de la ciudadanía y el imaginario popular del Estado (Nugent), la rebelión Zapatista (Gilly), las estrategias de lucha de los indígenas en Brasil, quienes articulan derechos aparentemente contradictorios en defensa de sus intereses (Ramos), y el multiculturalismo neoliberal como discurso dominante del nuevo milenio (Hale).

En un diálogo implícito con los enfoques culturalistas y coercitivos del Estado, basados en la experiencia de la formación de Estado y nación en Europa, David Nugent argumenta que este proceso siguió una trayectoria diferente en el Perú, con efectos de tiempo y espacio diferenciados. El autor analiza el imaginario político y social de la población de Chachapoyas en cuanto a su relación con la organización y ejercicio del poder estatal en la región. Describe tres momentos históricos específicos, los cuales dieron origen a tres diferentes “Estados imaginados, cada uno con su propia orientación hacia la nación y la modernidad”.

El primer período (1885-1930) ilustra la realidad de la mayoría de los Estados postcoloniales emergentes en América Latina, antes de que logran consolidar su control sobre el territorio nacional, cuando se vieron obligados a delegar el poder en las elites terratenientes regionales. Éstas “comprometían” al Estado nación porque, si bien defendían los ideales estipulados en la Constitución Política del Estado en su discurso político, en la práctica controlaban el poder por medio de jerarquías y categorías culturales y sociales coloniales.¹¹ En esa época, arguye Nugent, el Estado era pre territorial y pre nacional en tanto que la forma del Estado moderno sólo existía en la imaginación de secto-

res subalternos y marginados de la población *antes* de que el Estado estableciera su presencia en la región. Para estos sectores, la liberación del control de la elite significaba la apertura al control del Estado y a la modernidad en un proceso de formación de Estado a la inversa del modelo clásico. Es decir, que en lugar de resistir la expansión del Estado, el pueblo demandaba su presencia. Recién a partir de esta “revolución cultural” desde abajo y de un levantamiento armado en 1930, emergió un Estado nación “liberado” del pasado colonial, no sólo en la imaginación popular sino también en la práctica, dado que por primera vez su alcance fue territorial y nacional. Este segundo periodo duró desde 1930 hasta 1970.

En el tercer período, que se inicia a partir de la crisis económica y social de los años ochenta, Nugent descubre otra interesante inversión temporal, en la que la tradición surge de la modernidad. El Estado, debilitado por la crisis e imposibilitado de sostener al pueblo, se convierte en un nuevo Estado imaginado, “ajeno” a la forma de vida “tradicional” del pueblo –basada en los ideales de igualdad, comunalidad y consensualidad. Lo que resulta interesante es que estos mismos ideales fueron los que la misma población defendía cuando se liberó del control de las elites regionales para acercarse a la modernidad.

Dos preguntas centrales guían el artículo de Adolfo Gilly sobre la rebelión zapatista: (1) ¿Cuál es la relación entre el gobierno mexicano y la rebelión indígena que ha hecho posible que ésta se mantenga latente hasta nuestros días, sin haber sido derrotada por el ejercito nacional? (2) ¿Por qué motivos muchos sectores de la sociedad civil nacional e internacional la siguen apoyando y protegiendo? Para responder a estas preguntas, el autor analiza, por un lado, el “discurso de la pobreza” de los zapatistas, mediante el cual se dirigen a otros sectores sociales e interpelan al gobierno para que cumpla con los dictados de la Constitución Política del Estado. Por otro lado, Gilly examina la articulación del discurso zapatista con el discurso del Estado y con el discurso de la “Iglesia de los pobres” de Chiapas.

Como indica Gilly, la primera Declaración de la Selva Lacandona sintetiza el discurso de la pobreza en las demandas básicas de los zapatistas, las cuales están reconocidas como derechos básicos por la Constitución, pero que el gobierno niega en la práctica. La forma del Estado mexicano, surgido de una guerra revolucionaria prolongada y convertido en Estado benefactor a partir de las reformas del presidente Cárdenas de los años treinta, garantizaba la legitimidad de la organización de campesinos en ejidos, cooperativas, sindicatos, así como sus demandas de tierras, agua, crédito, precios justos para sus cosechas, etc. En otras palabras, la Constitución nacional alienta la negociación cotidiana y permanente del mando, si bien dentro de un “marco y lenguaje de la controversia” común, que el Estado mismo define y regula (ver Roseberry, este volumen). Al mismo tiempo, el Estado mexicano legitima una cultura de rebelión dado que su formación se cristalizó en base a una historia de rebeliones.

El lenguaje que utilizan los zapatistas para dirigirse al Estado se basa en tres discursos –de la resistencia, dignidad e historia– aprendidos y contruidos a partir de sus experiencias de lucha y negociación con el Estado. Este lenguaje resuena también con los mitos fundadores de la sociedad y el Estado. Existe también un cuarto discurso –el del “mito, costumbre e idioma” – que se mantiene fuera del lenguaje de la controversia, a pesar de ser el reservorio en el que éste se nutre.

De acuerdo a Gilly, si bien a los grupos dominantes no les interesa conocer o respetar el discurso cultural indígena, éste tiene cierta resonancia en el mundo cultural mexicano. De la misma manera, el cuarto discurso se articula con el discurso de la “Iglesia de los pobres”, la que se esfuerza en entender y respetar las culturas indígenas y sus formas de organización. Es en ese espacio de respeto mutuo donde se insertó también el subcomandante Marcos y el pequeño grupo de guerrilleros que lo acompañaban. De la articulación de estas tres fuerzas, junto a los cuatro discursos zapatistas, surgió el mensaje clave de la rebelión, “Queremos un mundo donde quepan muchos mundos”. Esta

afirmación de respeto a la diversidad resume sus demandas al Estado y, al mismo tiempo, resuena en grupos y sociedades diversas.

Si bien la rebelión indígena no generó la crisis actual del Estado mexicano –ésta se origina con el desmantelamiento del Estado benefactor– contribuyó a descifrar lo que se esconde detrás del mensaje y las prácticas de dominación, o como indica Gilly, “a revelar y develar la naturaleza ambigua y engañosa de ese Estado y de sus promesas constitucionales”. De ahí que no debería sorprendernos que el gobierno haya retirado su firma de los Acuerdos de San Andrés en 1996 y que el Congreso Nacional aprobara la Ley Indígena en 2000, obviando los puntos más importantes relativos a la ampliación de derechos y autonomía indígena porque aceptarlas significaría la refundación del Estado.

A diferencia de la rebelión indígena de Chiapas analizada por Gilly, donde se desafía al Estado en cuanto a su prerrogativa de “regulación moral”, el artículo de Alcida Rita Ramos ubica la lucha de los pueblos indígenas del Brasil en el marco de la confluencia de los ideales mutuamente contradictorios del universalismo de los derechos humanos, de la ciudadanía y la etnicidad.

Mediante los primeros, los indígenas reclaman sus derechos en base a su condición de seres humanos, ni inferiores ni superiores a los demás. En cambio, la ciudadanía implica derechos habidos por acontecimientos e historia nacionales, los cuales los indígenas tienen también el derecho de reclamar, sin que se justifique ninguna discriminación hacia ellos por su condición de indígenas. Por último, la etnicidad apunta a su voluntad de preservar y ampliar su condición de ser diferentes a los demás ciudadanos; diferencia cualitativa con contenidos culturales específicos que los indígenas exigen a los gobiernos que el Estado debería garantizarles también como parte de sus derechos universales.

El texto de Ramos es también ilustrativo de la ambigüedad con que los Estados nación reconocen los derechos de los grupos indígenas en

su legislación y reglamentaciones. Por un lado, se reconoce la particularidad étnica de los indígenas que debería evitar su asimilación a una identidad nacional homogeneizante pero, por lo general, se tiende a mantener la condición de minoridad legal de estos grupos como resabio de la época colonial y como mecanismo de subordinación e infantilización de lo indígena en relación con la construcción de la nación.

En general, arguye Ramos, los indígenas del Brasil se encuentran en una posición extraña: concebirse internamente extranjeros a pesar de las leyes que afirman que “ser indio ahora, es ser indio para siempre” y cuando los “administradores estatales de la etnicidad” aún piensan que su trabajo es enseñar a los indios a ser brasileños. Como plantean Corrigan y Sayer, la formación del Estado implica la construcción simultánea del enemigo externo con relación a la nación y la construcción del enemigo interno que, en esta coyuntura histórica y en países como Brasil, Bolivia, México y Guatemala, considera al indio y sus movimientos sociales como amenazas a la nación.

Por otro lado, si bien el Estado reconoce e incluso celebra las expresiones específicamente culturales de los pueblos indígenas, también se resiste al reconocimiento de los derechos territoriales que implicarían no solamente el derecho al usufructo de los frutos de la tierra y los recursos del suelo, sino también a los del subsuelo y la atmósfera. Este tema fue uno de los temas más recurrentes sobre políticas de reconocimiento y políticas de redistribución de los Estados en la discusión de la conferencia.

Ramos analiza también las estrategias que los indígenas desarrollan en sus encuentros intermitentes con las ambigüedades del gobierno brasileño. Para ello, utiliza el caso del Tribunal Russell, instalado en Holanda en 1980 para tratar los crímenes de genocidio y etnocidio que habría cometido el gobierno en Brasil. En su análisis, la autora muestra el entramado institucional, ideológico y de prejuicios del Estado y la sociedad brasileña que todavía sobreviven como un trauma no reconocido, producto del exterminio indígena de la época

colonial y del avasallamiento persistente a los pueblos indígenas en la época del desarrollo económico y la expansión de la frontera agrícola y explotación forestal de la Amazonía. Por este motivo, una de las estrategias más recurridas de los pueblos indígenas es el acceso a los foros o tribunales internacionales para presionar a sus gobiernos al cumplimiento de los convenios internacionales referidos a los derechos de los pueblos indígenas.

En el artículo de Charles Hale, el triángulo conformado por los pueblos indígenas, Estado y comunidad internacional adquiere otras características, resultado de un contexto diferente y también de una percepción diferente de las supuestas bondades del multiculturalismo que empiezan a adoptar e implementar los organismos multilaterales de la comunidad internacional en sus políticas de apoyo a los Estados nación con poblaciones indígenas. En Guatemala, donde la población indígena es mayoritaria, el multiculturalismo que adoptan no sólo las organizaciones no gubernamentales (ONG) que apoyan las reivindicaciones indígenas, sino incluso los organismos internacionales como el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo, es percibido como una “amenaza” desde dos perspectivas opuestas. La de los ladinos de provincia que creen que el gobierno central los ha abandonado al radicalismo de los indígenas, fomentado por los derechos humanos y el multiculturalismo que promueven las ONG. Por otro lado, la de los activistas comprometidos con la causa indígena, quienes temen los intentos de cooptación de las organizaciones indígenas por parte del Estado, partidos políticos y grupos dominantes a favor de una agenda recortada del multiculturalismo que podría denominarse precisamente “neoliberal”.

Lo que le preocupa a Hale es que los activistas por los derechos indígenas no tomen conciencia de la amenaza que realmente presenta esta versión “recortada” del multiculturalismo. Por medio de esta versión, se intenta trazar una línea divisoria entre las demandas indígenas “legítimas” y las que no lo son (como las demandas de derechos

colectivos a un empoderamiento real de los pueblos indígenas), así como dividir a los líderes indígenas “moderados” (los que plantean demandas legítimas) de los radicales que tienden a privilegiar aquellas demandas más políticas (de la identidad étnica Maya).

La distinción que realizan los ladinos de los sectores medios, incluso los más progresistas, entre mayas “moderados” y “radicales” constituye uno de los ejes de la investigación etnográfica de Hale en una provincia de la región occidental de Guatemala. Su conclusión es que el apoyo preferente de los ladinos progresistas a los moderados asume diversas características, desde la cooptación de algunos dirigentes indígenas al aceptarlos en los círculos sociales ladinos hasta la estrategia de aquellos que trabajan en actividades pro-indígenas con la idea de proteger a su familia ante el temor profundo a perder sus privilegios. Este temor también se expresa en la acusación creciente a los radicales mayas por su supuesto “racismo al revés”, acusación que se torna poderosa en tanto neutraliza las demandas más exigentes de un empoderamiento colectivo de los mayas. Su preocupación principal no es la preferencia acordada a los moderados para que asuman el rol del “indígena neoliberal”, que muchos activistas mayas se ven obligados a ocupar en el contexto del multiculturalismo neoliberal. Lo que más preocupa a este autor es la dicotomía misma, como un constructo que amenaza con debilitar la lucha de los pueblos indígenas por la justicia racial y económica.

Las concesiones y las prohibiciones del multiculturalismo neoliberal estructuran los espacios que los activistas de los derechos culturales ocupan. Allí se vuelve importante la definición y delimitación de los lenguajes de la controversia, o sea, cuáles son los derechos más legítimos y cuáles son las formas más apropiadas de acción política para lograrlos y cuándo se les hace saber a los indígenas que están yendo demasiado lejos. En este sentido, Hale considera que el multiculturalismo neoliberal es una estrategia de gobernanza y, por tanto, es como un paquete de derechos que se constituye en un espacio polí-

tico donde, a la vez, se disciplina a todos los que ocupan ese espacio. Este multiculturalismo administrado desde arriba, desde el Estado y desde los organismos internacionales, forjaría sujetos dentro de una estrategia de reactivación de las comunidades como agentes efectivos de la reconstitución del *ciudadano indígena*.

* * *

A pesar del tiempo transcurrido entre la realización de la conferencia (1999) y la publicación de este libro, pensamos que los artículos aquí presentados mantienen su vigencia para el análisis comparativo de la realidad boliviana con procesos similares en otros países de América Latina. Estos artículos contribuyen también a desarrollar nuevas perspectivas de análisis del Estado, así como de las complejas y diversas luchas y posicionamientos de los pueblos indígenas, uno de los temas más trabajados durante la conferencia y de mayor pertinencia en Bolivia. De igual manera, esperamos que este volumen contribuya al debate sobre la formación de un Estado intercultural –que requiere de las políticas de transformación económica y social impulsadas por el actual gobierno– y cuyos contornos deberían emerger de la Asamblea Constituyente como instancia privilegiada de concertación pacífica hacia la refundación del Estado boliviano.

NOTAS

- 1 Los movimientos que captaron mayor interés a nivel internacional han sido las rebeliones indígenas, lideradas por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador de los años noventa (Van Cott 2005, Whitten 2004); la rebelión Zapatista en México, iniciada en 1994, el día en que entró en vigencia el Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos y Canadá (Harvey 1998, Rus *et al* 2003, Gilly, este volumen); y las rebeliones de principio de siglo en Bolivia que culminaron con la elección de Evo Morales Ayma a la presidencia de la nación en 2005. (Ver Patzi 2003 y los volúmenes de la Colección *Comuna*: García, Gutiérrez, Prada, Tapia y Quispe, 2001; García, Prada y Tapia, 2004; García 2005).
- 2 Para el caso de Bolivia, ver, entre otros: Arnold y Yapita 2000, Canessa 2006, López y Regalsky 2005, Postero 2006.
- 3 Hasta antes de las elecciones del 18 de diciembre del 2005, el MAS se definía como movimiento o instrumento político y no así como partido.
- 4 La ley de convocatoria tomó en cuenta los criterios instituidos para las elecciones presidenciales, o sea, por circunscripción, partidos, agrupaciones ciudadanas y organizaciones indígenas.
- 5 Éstos últimos ejemplos fueron tomados del excelente artículo de Jackson y Warren (2005).
- 6 Según los autores, *formación de Estado* se refiere a “implicancias y consecuencias de políticas de Estado”, mientras que *formas de Estado* se refiere a las “rutinas y rituales, el repertorio total del Estado”.
- 7 Este acápite discute especialmente la literatura de Estados Unidos y de Europa.
- 8 Esta noción de “revolución cultural” la extraen de los escritos de Mao Zedong y difiere de la manera en que la misma frase ha sido utilizada por el gobierno de Evo Morales en Bolivia.
- 9 Ejemplos de esta perspectiva se pueden apreciar en dos estudios sobre Bolivia: Barragán 1999 y 2003, y Lagos 2002.
- 10 Ver también, Das y Poole (2004) para una discusión de la biopolítica del poder, basada en el trabajo de Foucault y Agamben.
- 11 Refiriéndose al Estado boliviano, Zavaleta Mercado desarrolla el concepto de Marx de un “Estado aparente” entendido como un Estado incompleto o un Estado parcial, quebrado de varios modos, en varios tiempos y localidades. Un Estado aparente no puede construir un óptimo de correspondencia con su sociedad civil (Zavaleta Mercado en Tapia 2002: 196). Barragán (en IDH-PNUD 2007) explicita que, según Zavaleta, esto implica que no hay homogeneidad y democratización, que hay varios tipos de sociedad y modos de producción y varias formas de diferenciación social y por ello no hay posibilidad de una unidad nacional. El Estado, entonces, es la unidad de lo que no está unificado (Tapia 2002).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abrams, Philip. "Notes on the Difficulty of Studying the State". *Journal of Historical Sociology* (1988) 1: 58-89.

Alonso, Ana María. *Thread of Blood. Colonialism, Revolution, and Gender on Mexico's Northern Frontier*. Tucson, AZ: The University of Arizona Press, 1995.

Aretxaga, Begoña. "Maddening States". *Annual Review of Anthropology* (2003) 32 (1): 393-410.

Arnold, Denise y Juan de Dios Yapita. *El rincón de las cabezas: Luchas textuales, educación y tierras en los Andes*. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés/ILCA, 2000.

Asad, Talal. "Where are the Margins of the State?" En *Anthropology in the Margins of the State*, eds. Vena Das y Deborah Poole. Santa Fe, NM: School of American Research Press, 2004.

Assies W, van der Haar G, Hoekema A. (eds.). *The Challenge of Diversity: Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America*. Amsterdam: Thela Thesis, 2000.

Barragán, Rossana. *Indios, mujeres y ciudadanos. Legislación y ejercicio de la ciudadanía en Bolivia (Siglo XIX)*. La Paz: Fundación Diálogo, 1999.

_____. *El Estado pactante, gobierno y pueblos: La construcción del Estado en Bolivia y sus fronteras (1885-1880)*. Tesis doctoral, Paris, Francia: L'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2003.

Barrett, M. *Women's Oppression Today*. London: Verso, 1980.

Canessa, Andrew. "Todos somos indígenas. Towards a New Language of National Political Identity." *Bulletin of Latin American Research* (2006) 25 (2): 241-263.

- Calla Ortega, Ricardo. *Indígenas, política y reformas en Bolivia. Hacia una etnología del Estado en América Latina*. Guatemala: Instituto Centroamericano de Prospectiva e Investigación, Ediciones ICAPI, 2003.
- Comaroff, Jean y John L. Comaroff. "Millennial Capitalism: First Thoughts on a Second Coming". *Public Culture* (2000) 12(2): 291-343.
- Corrigan, Philip y Derek Sayer. *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*. Oxford: Basil Blackwell, 1985.
- Das, Veena y Deborah Poole, eds. "State and Its Margins: Comparative Ethnographies". En Das y Poole, eds. Op. cit., 2004.
- García, Álvaro. "La lucha por el poder en Bolivia." En *Horizontes y límites del Estado y el poder*, García et al. La Paz: Muela del Diablo Editores, 2005.
- García, Álvaro, Raquel Gutiérrez, Raúl Prada y Felipe Quispe. *Tiempos de rebelión*. Colección Comuna. La Paz: Muela del Diablo Editores, 2001.
- García, Álvaro, Raúl Prada y Luis Tapia. *Memorias de octubre*. Colección Comuna. La Paz: Muela del Diablo Editores, 2004.
- Hansen, Thomas B. y Finn Stepputat, eds. "Introduction". En *States of Imagination. Ethnographic Explorations of the Postcolonial State*, eds. Hansen y Stepputat. Durham/Londres: Duke University Press, 2001.
- Harvey, Neil. *The Chiapas Rebellion: The Struggle for Land and Democracy*. Durham, North Carolina: Duke University Press, 1998.
- Hooker, Juliet. "Indigenous Inclusion/Black Exclusion: Race, Ethnicity and Multicultural Citizenship in Latin America". *Journal of Latin American Studies* (2005) 37(2): 285-310.
- IDH-PNUD. *El estado del Estado*. Informe de Desarrollo Humano 2007. La Paz: PNUD, 2007.

Jackson, Jean E. y Kay B. Warren. "Indigenous Movements in Latin America, 1992–2004: Controversies, Ironies, New Directions." *Annual Review of Anthropology* (2005) 34: 549-573.

Joseph, Gilbert y Daniel Nugent, eds. *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Durham/London: Duke University Press, 1994.

Kearney Michael y Varese Stefano. "Latin America's Indigenous Peoples: Changing Identities and Forms of Resistance". En *Capital, Power, and Inequality in Latin America*, ed. S. Halebsky. Boulder, CO: Westview Press, 1995.

Lagos, María L. "Livelihood, Citizenship, and the Gender of Politics." En *Locating Capitalism in Time and Space*, ed. D. Nugent. Stanford: Stanford University Press, 2002.

López, Luis Enrique y Pablo Regalsky, eds. *Movimientos indígenas y Estado en Bolivia*. PROEIB Andes / CENDA / Plural Editores, 2005.

MacKinnon, C.A. "Feminism, Marxism, Method and the State". *Signs* 7, 1982.

Patzi Paco, Felix. "Rebelión indígena contra la colonialidad y la transnacionalización de la economía: Tiempos y vicisitudes del movimiento indígena desde 2000 a 2003." En F. Hylton, F. Patzi, S. Serulnikov y S. Thomson, *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia indígena*. La Paz: Muela del Diablo, 2003.

Poole, Deborah. "Between Threat and Guarantee: Justice and Community in the Margins of the Peruvian State". En Das y Poole, op. cit., 2004.

Postero, Nancy. *Now We Are Citizens. Indigenous Politics in Postmulticultural Bolivia*. Stanford: Stanford University Press, 2006.

Rappaport, Joanne. *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural, Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia*. Durham, NC: Duke University Press, 2005.

Roseberry, William. "Hegemony and the Politics of Contention". En Joseph y Nugent, eds. Op. cit., 1994.

Rus, Jan *et al.*, eds. *Mayan Lives, Mayan Utopias: The Indigenous Peoples of Chiapas and the Zapatista Rebellion*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

Sharma, Aradhana y Akhil Gupta, eds. "Introduction: Rethinking Theories of the State in an Age of Globalization". En *The Anthropology of the State*, eds. Sharma y Gupta. Oxford: Blackwell, 2006.

Stavenhagen, Rodolfo. "Challenging the Nation-State in Latin America." *Journal of International Affairs* (1992) 45 (2): 421-440.

— "Indigenous Peoples and the State in Latin America: An Ongoing Debate." En *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, ed. Rachel Sieder. New York: Palgrave Macmillan 2002, pp. 135-44.

Tapia, Luis. *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta*. La Paz: Muela del Diablo, 2002.

Trouillot, Michel-Rolph. "The Anthropology of the State in the Age of Globalization". *Current Anthropology* (2001) 42 (1): 137-139.

Van Cott, Donna Lee. *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 2000.

— *From Movements to Parties in Latin America: The Evolution of Ethnic Politics*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2005.

Yashar, Deborah. "Indigenous Protest and Democracy in Latin America." En *Constructing Democratic Governance: Latin America and the Caribbean in the 1990s. Themes and Issues*, eds. J. Domínguez y A. Lowenthal. Baltimore, MD: Johns Hopkins Press, 1996, pp. 87-105.

— *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2005.

Whitten, Norman E. Jr. "Ecuador in the New Millennium: 25 Years of Democracy." *Journal of Latin American Anthropology* (2004) 9(2): 439-460.

El gran arco:

La formación del Estado inglés como revolución cultural

*Philip Corrigan y
Derek Sayer*

Philip Corrigan y Derek Sayer. Introduction y Afterthought ,
The Great Arch: English State formation as Cultural Revolution
(1985: 1-13, 182-208). Copyright: 1985, Blackwell Publishing.
Con permiso para ser traducido y reproducido.

Traducción: Tessa Brisac.

Introducción

Estamos en guerra. Una guerra civil no declarada, desatada por el señor Scargill, sus batallones de huelguistas y sus asociados políticos, contra el resto de la sociedad. El enemigo interior se atreve a alzarse contra la autoridad legítima. Hay una sola manera de enfrentar el desafío si queremos mantener los valores de la democracia liberal y de la libertad dentro de la ley: hay que obligar al señor Scargill y a los dirigentes nacionales del sindicato minero a rendirse.

Esta rendición, afirmada y reconocida sin rodeos, es la condición necesaria para poder controlar a la izquierda militante, cerrar el camino a la política extra-parlamentaria, derrotar la conspiración criminal que pretende intimidar a los ciudadanos en sus lugares de trabajo y en sus hogares, acabar con la voluntad de los sindicatos de oponerse a las políticas del gobierno elegido y reducir de manera sustancial su capacidad de frustrar los cambios necesarios en el orden económico.*

Hasta aquí *The Times*, en su editorial del 2 de agosto de 1984, en plena huelga de los mineros británicos de 1984-1985. El punto clave, por supuesto, es el último: “los cambios necesarios en el orden económico”. Podríamos decir que el objeto de este libro es estudiar cómo se fueron construyendo históricamente ciertas formas de orden social dentro de las cuales resulta normal que alguien describa las cosas así y pueda presentar como simple necesidad económica la masacre blanca de las comunidades mineras, y su defensa como algo cercano a la traición.

La teoría social admite, desde hace tiempo, que existe algún tipo de conexión entre la formación del Estado y el surgimiento del capitalismo moderno, tanto en términos generales como en el caso particular de Inglaterra: tal es nuestro enfoque empírico en este libro. Para Max Weber, “el Estado nación fue el que dio al capitalismo la oportunidad de desarrollarse”; para Karl Marx, la sociedad burguesa “tiene que afirmarse

* Todas las citas están traducidas del texto inglés, salvo cuando se menciona la fuente en español [NdT].

en sus relaciones exteriores como nacionalidad e, internamente, tiene que organizarse como Estado”.¹

Que el triunfo de la civilización capitalista moderna implicaba asimismo una completa revolución cultural (una revolución tanto en la manera de entender el mundo cuanto en la forma de producir e intercambiar bienes) también es algo ampliamente admitido en la literatura sociológica², marxista³ o feminista⁴.

Menos común es señalar la relación entre la formación del Estado y la revolución cultural en la larga conformación de la civilización burguesa, sea en Inglaterra o de manera general. En la mayor parte de la literatura no se examina el contenido profundamente cultural de las actividades y de las instituciones del Estado, ni la naturaleza y la extensión de la regulación estatal de las formas culturales. Y menos frecuente todavía es que se conciba la formación del Estado como la revolución cultural que sustancialmente es, como lo vamos a exponer. La teoría social, tanto marxista como sociológica, se satisface muchas veces con demostrar en términos teóricos generales que el Estado nación es funcional a la producción capitalista y ve en esa demostración no un simple preludeo a la investigación histórica, sino el final del análisis. Incluso en los escritos de historia, la formación del Estado se ve relegada a las subdisciplinas especializadas de la historia constitucional o de la historia administrativa. Los marxistas, además, han tendido con demasiada frecuencia a entender “el Estado” simplemente como órgano de coerción, “los grupos de hombres armados, cárceles, etc.”⁵ de Lenin, es decir, como un simple reflejo de un poder supuestamente económico; o a “perderlo” en el empirismo, crítico o complaciente, de la biografía institucional, del linaje de la burocracia o de la coerción local. El reciente “viraje” del marxismo, bajo la influencia de una lectura particular de Gramsci que insiste en la actividad de establecer y reproducir el “consenso”, sigue marcado por la misma dicotomía entre paradigma empírico y paradigma teórico. Peor aún, hay en parte de estos trabajos un idealismo furibundo que olvida la intrincada relación entre consenso

y coerción en la formación del Estado. En ninguno de esos enfoques se valora debidamente el significado de las actividades, formas, rutinas y rituales del Estado para la constitución y la regulación de las identidades sociales, y en última instancia de nuestras subjetividades. Sin embargo, y ése será nuestro argumento, la formación del Estado tiene un papel destacado en la orquestación de esa regulación constitutiva, por lo que es y, a la vez, por lo que hace.

Por convención, se tiende a admitir que las cuestiones de significado pertenecen a un campo de estudio distinto, la historiografía o la sociología de la “cultura”. Pero cabe formular aquí críticas paralelas a las anteriores. Cuando no es totalmente idealista, como pura historia de ideas autogeneradas, o simplemente ahistórico y no empírico, el análisis cultural ha dejado, en general, muy poco espacio al estudio de la regulación estatal. Existe un empirismo persistente en las historias de la cultura, que proporcionan abundantes materiales pero reproducen peligrosamente la separación convencional entre vida material y realidad cultural. Esa separación no se resuelve con la expansión metafórica del sentido del término cultura (una especie de efecto de agregado curiosamente parecido a muchos enfoques de género, etnicidad, competencia lingüística, edad, y así sucesivamente) como en las discusiones sobre “la cultura” de la fábrica, del trabajo, de la escuela, etc. Hay excepciones, por supuesto, en ambos lados.

Lo que este libro se propone es comprender a la vez las formas del Estado en cuanto formas culturales y las formas culturales en cuanto formas reguladas por el Estado. Nuestro plan original era dedicar la misma atención a la formación del Estado y a la revolución cultural más amplia del capitalismo. Pero consideraciones de espacio nos obligaron a concentrarnos en el primer aspecto. En esencia, ofrecemos una discusión sobre la formación del Estado inglés, en el marco narrativo del esbozo de un relato histórico que abarca desde el siglo XI hasta finales del siglo XIX. El contexto de este relato es una construcción doble: obra a la vez de los gobernantes y de los gobernados, de los derechos de los primeros

y de los agravios de los últimos. Propiedad y disciplina son dos caras de esta única moneda. El objeto de nuestro relato es, a su vez, una tercera construcción (e insistimos en la necesidad de verlo como una construcción, como algo que se hace): la de las rutinas y los rituales del mando [*rule*]*, que son los que organizan (organizan, no causan) las primeras dos construcciones. Para ello es fundamental su legitimación, en el sentido de Weber: lo que le confiere autoridad al poder. Si bien nos ocupamos aquí con cierto detenimiento de la regulación estatal de las formas culturales, no pretendemos haber analizado la revolución cultural del capitalismo en su contexto más amplio⁶. Insistimos, sin embargo, y es el argumento central y más característico de este estudio, en que la formación del Estado es en sí una revolución cultural.

Veamos esto más de cerca (aunque la mejor exposición de lo que queremos decir será el material empírico e histórico que sigue). El repertorio de actividades e instituciones convencionalmente designado como el “Estado” son formas culturales y, además, formas culturales de crucial importancia para la civilización burguesa. Marx, que no reducía el Estado a “grupos de hombres armados”, lo comprendía cuando escribía, en un ensayo de juventud, que “la abstracción del *Estado como tal* pertenece sólo a los tiempos modernos, porque la abstracción de la vida privada pertenece sólo a los tiempos modernos. La abstracción del *Estado político* es una producción moderna”.⁷ *States*, con perdón del juego de palabras, *state*: los Estados afirman: los esotéricos rituales de una corte de justicia, las fórmulas de aprobación de una Ley del Parlamento por el rey, las visitas de inspectores de escuelas son otras tantas afirmaciones. Definen, con gran detalle, las formas e imágenes aceptables de la actividad social y de la identidad individual y co-

* Para éste y algunos términos delicados cuya traducción depende a menudo del contexto, hemos optado por aceptar una entre dos o más sugerencias de la traductora, dejando entre corchetes el original en inglés a fin de dejar abierta la posibilidad de otras interpretaciones o sentidos que pudiera contener el original. En inglés existen dos palabras: “rule” y “power”, la segunda más abstracta, la primera más enfocada a realidades empíricas –de ahí que muchas veces, “rule” remite más a “mando” que a “poder”– aunque no hay correspondencia total en todos los casos y matices. [NdE].

lectiva; regulan, de maneras que se pueden describir empíricamente, buena parte de la vida social, incluso en el siglo XX. En este sentido, el “Estado”, realmente, nunca para de hablar.

Damos a esto un sentido realmente muy amplio. La definición de lo que se considerará “política” proviene principalmente, por supuesto, de las instituciones del Estado (parlamento, partidos, elecciones) por medio de las cuales está organizada, de tal manera que en nuestra cultura, por ejemplo, resulta obvia la diferencia entre huelgas “políticas” y “económicas” (o, de manera más general, entre vida “pública” y “privada”). Pero el Estado matiza, orienta, moldea muchas cosas más. Dentro del vasto ámbito de las capacidades sociales humanas (los múltiples modos en que la vida social podría ser vivida), las actividades del Estado, de manera más o menos coercitiva, “alientan” algunas mientras suprimen, marginan, corroen o socavan otras. La escuela, por ejemplo, es la forma establecida de la educación; la acción policial, la forma establecida del orden; el voto, la de la participación política. Clasificaciones sociales fundamentales, como la edad y el género, terminan sacralizadas en leyes, incrustadas en instituciones, rutinizadas en procedimientos administrativos y simbolizadas en rituales de Estado. Algunas formas de actividad reciben el sello de la aprobación oficial, otras son marcadas como impropias. Eso tiene consecuencias culturales enormes y acumulativas: consecuencias en cómo la gente concibe su identidad y, en muchos casos, cómo debe concebirla y en cómo identifica “su lugar” en el mundo.

Al contrario de muchas teorizaciones, queremos insistir de entrada en que las especificidades de la formación del Estado y las formas de relaciones culturales que los Estados regulan (por lo general naturalizadas o presentadas en términos de aumento en “provisión” y “acceso”) hacen tanto daño como bien. Son diferenciales en su constitución (qué intereses favorecen) y en sus efectos (a quién y cómo se imponen). Contra lo que suele afirmar la historia empírica, nos proponemos entender esta experiencia del carácter doloroso de la formación del Estado en su alcance más general, en lugar de reducirlo, como quisieran las

descripciones convencionales, a la “situación excepcional” de ciertas personas o grupos: así es como funcionan la política y la cultura dentro del capitalismo, un capitalismo que, lo queremos dejar claro de entrada, siempre fue integralmente patriarcal.

Llamamos a esto *regulación moral*: un proyecto de normalizar, volver natural, parte ineludible de la vida, en una palabra “obvio”, aquello que es en realidad el conjunto de premisas ontológicas y epistemológicas de una forma particular e histórica de orden social. La regulación moral es coextensiva con la formación del Estado y las formas estatales siempre están animadas y legitimadas por un *ethos* moral específico. El elemento central es que las agencias estatales intentan dar una expresión única y unificadora a lo que, en realidad, son experiencias históricas, multifacéticas y diferenciadas de diversos grupos dentro de la sociedad y les niegan su carácter particular. La realidad es que la sociedad burguesa es sistemáticamente desigual, que está estructurada según líneas de clase, género, etnicidad, edad, religión, ocupación, lugar de residencia. Los Estados actúan para borrar el reconocimiento y la expresión de estas diferencias mediante lo que hay que concebir, precisamente, como una doble ruptura.

Por un lado, la formación del Estado es un proyecto totalizante, que representa a los seres humanos como miembros de una comunidad particular, una “comunidad ilusoria”, según la descripción de Marx. El epítome de esta comunidad es la nación, que exige la lealtad y la identificación social de sus miembros (y a la que se subordinan, como se demuestra de manera irrefutable en tiempos de guerra, todos los demás vínculos). La nacionalidad, recíprocamente, permite la categorización de “otros”, tanto de dentro como de fuera, como “extranjeros” (recordemos el Comité de Detección de Actividades Anti-Americanas durante la época macartista en Estados Unidos, o la definición de los mineros en huelga como “el enemigo interno” por Margaret Thatcher en 1984). Se trata de un repertorio y una retórica del mando sumamente poderosos. Por el otro lado, como lo observó Michel Foucault, la formación del Es-

tado también (y de manera igualmente poderosa) individualiza a la gente según modos muy definidos y específicos. Dentro de la comunidad estatal, estamos registrados como ciudadanos, votantes, contribuyentes, jurados, padres de familia, consumidores, propietarios, en una palabra: individuos. En ambos aspectos de esta representación se niega legitimidad a cualquier modo alternativo de definir la propia identidad tanto individual como colectiva (y de comprenderla) y a las prácticas sociales, políticas y personales que podrían apoyarse en esa definición distinta. Una de las cosas que esperamos mostrar en este libro es el inmenso peso material que las propias rutinas y los propios rituales del Estado confieren a esas formas culturales. Están encarnadas en las primeras, propaladas por los últimos, al punto de presentarse (como escribe Herbert Butterfield a propósito de la interpretación liberal, *Whig*, de la historia) como “parte del paisaje de la vida inglesa, lo mismo que nuestros caminos rurales, nuestras nieblas de noviembre o nuestros albergues históricos” (citado en Kenyon 1981: 1407). Las prácticas del Estado, por supuesto, no son los únicos medios por los cuales se efectúa esta regulación moral, pero sí son fundamentales. “El Estado” es “la fuerza concentrada y organizada de la sociedad” (Marx 1867: 751) tanto en el sentido cultural como en el económico, es aquel que concierta las formas más amplias de regulación y los modos de disciplina social a través de los cuales se organizan las relaciones capitalistas de producción y las relaciones patriarcales de reproducción.

Emile Durkheim, teórico poco atendido, y menos por la izquierda, de las condiciones morales del orden burgués y del papel de la formación del Estado para crear y mantenerlas, entendió muy bien esta dimensión cultural de la actividad del Estado:

Veamos cómo se puede definir el Estado. Es un grupo de funcionarios *sui generis* dentro del cual se definen representaciones y actos de voluntad que involucran a la colectividad, aunque no sean el producto de la colectividad. No es correcto decir que el Estado encarna

la conciencia colectiva porque ésta lo rebasa ampliamente. Las representaciones que provienen del Estado siempre son más conscientes de sí mismas, de sus causas y sus metas. Fueron elaboradas de una manera que es menos opaca. La instancia colectiva que las planea entiende mejor de qué se trata... En rigor, el Estado es el órgano propio del pensamiento social (1904: 49-50).

Durkheim concluye que el Estado “es sobre todo, en grado supremo, el órgano de la disciplina moral” (ibid.: 72).

Durkheim deja claro, en estas citas y en otras, que “el Estado” no es algo etéreo, ni inventa sus “representaciones” (de sí mismo, de la “sociedad”, de los individuos). Es, para empezar, un parásito de la *conciencia colectiva* más amplia, a la que, recíprocamente, regula. Esta última noción es importante en Durkheim. La palabra francesa *conscience*, como la castellana *conciencia*, refiere a la vez al Estado conciente y a la conciencia moral y, para Durkheim, esta noción tiene connotaciones tanto cognoscitivas como valorativas. Para nosotros también: las representaciones colectivas (maneras en que quedamos colectivamente representados para nosotros mismos y en que se definen y simbolizan para nosotros las formas y los parámetros “válidos” de identidad individual) son simultáneamente descriptivas y morales. Su característica central es que presentan prescripciones morales específicas como descripciones.

A eso queremos agregar, con especial énfasis, un complemento materialista e histórico. Tampoco la *conciencia colectiva* es algo etéreo. Las formas de la conciencia social están ancladas en experiencias históricas y en las relaciones materiales que las sustentan. En la sociedad burguesa, son relaciones de desigualdad, dominación y subordinación, y las experiencias sociales, por consiguiente, difieren según el lugar ocupado en la estructura social. Eso significa, entre otras cosas, que las “mismas” representaciones unificadoras desde el punto de vista del “Estado” muy bien pueden entenderse de manera diferenciada desde “abajo”. Ejemplos que encontraremos incluyen las nociones de “liber-

tades “inglesas”, de “democracia” o de “protestantismo”, cada una de las cuales es el lugar de una extensa lucha social respecto a qué significa y para quién. En otras palabras, no deberíamos tomar las afirmaciones del Estado al pie de la letra.

“El Estado” pretende hablar desde lo que Marx llamó con ironía “el supuesto don de considerar las cosas desde el punto de vista de la sociedad”. Esto

Significa, ni más ni menos, dejar de lado las *diferencias* que expresan las *relaciones sociales* (relaciones de la sociedad burguesa). La sociedad no se compone de individuos sino que expresa la suma de interrelaciones, las relaciones en las que se encuentran estos individuos. Como si alguien dijera: desde el punto de vista de la sociedad, no hay esclavos ni ciudadanos, ambos son seres humanos. Lo cierto es que lo serían, más bien, fuera de la sociedad. Ser esclavo, ser ciudadano, son características sociales, relaciones entre seres humanos (1858: 264-5).

Estamos hablando de individuos sociales dentro de relaciones particulares construidas en la historia. Eso tiene dos implicaciones que faltan en la descripción de Durkheim. Primero, la *conciencia* en cuestión, como también insistió Marx,⁸ siempre es la de una clase, un género o una raza dominantes, que describe e idealiza las condiciones de su dominación, en último análisis, como reglas de conducta individual. Segundo, hacer realmente colectiva esta *conciencia* siempre es una conquista, una lucha contra otras maneras de ver, otras morales, que expresan las experiencias históricas de los dominados. Y como la sociedad, en los hechos, no es una unidad, estas otras experiencias nunca se pueden borrar por completo. El objeto de la disciplina moral lograda por la formación del Estado, por lo tanto, no es, de modo neutral, “integrar la sociedad”. Es imponer la dominación.

Ni la forma del Estado ni las culturas de oposición se pueden entender correctamente fuera del contexto de la continua lucha entre ellas,

que les da forma a las dos; en otras palabras, sólo se pueden entender históricamente. Es demasiado frecuente que se las estudie por separado. Las formas de Estado han sido entendidas dentro del propio vocabulario universalizador de la formación estatal, sin referencia a aquello *en contra de lo cual* están formadas; es un vicio evidente de la historia liberal, pero igualmente de variedades del marxismo (y otras sociologías) que entienden “el Estado” en términos abstractos y funcionales. En cambio, las culturas de oposición son entendidas a través del prisma de varias tradiciones selectivas impuestas, como si éstas fueran todo lo que hace falta decir y saber sobre “cultura”. Cuando no están proscritas como peligro directo para la “salud social”, emergen como provincianas, arcaicas, rebasadas, excéntricas, en una palabra, vernáculos⁹ –objeto, en el mejor de los casos, de nostalgia y sentimentalismo paternalistas–, sin que se relacione nunca el predominio de este tipo de descripciones con nada que tenga que ver con la regulación estatal. Aquí falta un tercer término: precisamente, la contradicción y la lucha. Y eso es lo que intentamos hacer visible: el triple entramado de nación/Estado/cultura, entendido, primero, en términos históricos, materiales, de relaciones –al considerar los tres términos como formas de imposición y no como descripciones neutrales–; y, segundo, entendido como facetas del mismo caleidoscopio de relaciones de conocimiento/poder; para hacerlo, convertimos en preguntas lo que hasta ahora se ha considerado como respuestas: sobre todo en preguntas relativas al carácter obvio de ciertas identificaciones de los seres humanos y de ciertas relaciones entre ellos.

Eso nos lleva a un último comentario preliminar respecto a “el Estado”, comentario que es a la vez de fondo y de método. En una ponencia presentada en la conferencia anual de 1977 de la British Sociological Association (Asociación Británica de Sociología) con el desarmante título de “Notas sobre la dificultad de estudiar el Estado”¹⁰, Philip Abrams sostenía que era preciso abandonar el estudio de cualquier cosa que se llamara “el Estado” y sustituirlo por el estudio de lo que él llamaba “sujeción políticamente organizada”. Su razonamiento era que tanto la cien-

cia política ortodoxa como el marxismo habían sido hipnotizados por las mismas formas dominantes de la civilización capitalista, lo que Marx (1867: 75) llamaba las “formas naturales, obvias, de la vida social”, hasta el punto de atribuir a la *idea* del Estado un contenido demasiado concreto. Como lo entendió Marx, “el Estado” es, en un sentido importante, una ilusión. Por supuesto, las instituciones de gobierno son perfectamente reales. Pero “el” Estado es en buena parte una construcción ideológica, una ficción: “el Estado es, cuanto más, un mensaje de dominación, un artefacto ideológico que atribuye unidad, estructura e independencia a las operaciones dispersas, desestructuradas y dependientes de la práctica del gobierno”. Aquí se ilustra un rasgo que encontraremos a menudo: muchos nombres descriptivos (aparentemente neutrales, naturales, universales, obvios) son, en realidad, exigencias [*claims*]* que se imponen e imponen. La idea del Estado, como lo subrayó Weber¹¹ es una exigencia de legitimidad, un recurso mediante el cual se realiza, a la vez que se oculta, la sujeción políticamente organizada; y, en buena parte, esta idea está conformada mediante las actividades de las propias instituciones de gobierno. Poniendo a Durkheim de cabeza, Abrams sostiene que “en este contexto podríamos decir que el Estado es la (falsada) representación colectiva característica de las sociedades capitalistas”. Desarrolla esta idea en términos que contribuyen ampliamente a definir el proyecto del presente libro:

El Estado, entonces, no es un objeto a la manera de la oreja humana. Ni siquiera es un objeto a la manera del matrimonio humano. Es un objeto de tercer orden, un proyecto ideológico. Es, primero y sobre todo, un ejercicio de legitimación; y cabe suponer que lo que se legitima es algo que, si se pudiera ver directamente como es, sería ilegítimo, una dominación inaceptable. Si no ¿para qué tanto trabajo legitimador? El Estado, en suma, es una apuesta para lograr apoyo o tolerancia

* Otras opciones para traducir “claims” utilizadas en el texto: exigencia, reclamo, pretensión, demanda, imposición, etc. [NdE].

a lo indefendible e intolerable, presentándolo como algo distinto de lo que es, o sea, como una dominación desinteresada, legítima. El estudio del Estado, visto así, empezaría por el estudio de la actividad esencial implicada en una visión seria del Estado: la legitimación de lo ilegítimo. Las instituciones inmediatamente presentes del “sistema estatal”, y en particular sus funciones coercitivas, son el objeto principal de esta tarea. Se trata esencialmente de sobre-acreditarlas como una expresión integral del interés común, limpiamente dissociadas de cualquiera de los intereses particulares y de toda estructura (clase, iglesia, raza y así sucesivamente) asociada con ellos. Las instituciones en cuestión, especialmente las instituciones administrativas, judiciales y educativas, son convertidas en agencias de Estado dentro de un proceso histórico muy específico de sujeción; y convertidas, precisamente, en una lectura y una cobertura alternativas de este proceso. (...) No ver al Estado como, ante todo, un ejercicio de legitimación es (...) participar, ciertamente, en la mistificación que es el punto crucial en la construcción del Estado (1977: 15).

Nos proponemos seguir la pista de la “idea del Estado”, para mostrarla como una construcción, para descifrar su “mensaje de dominación”. Distamos de ser los primeros en intentarlo. La formación del Estado es algo que siempre cuestionaron aquellos a los que pretende regular y gobernar. Su resistencia es el primer y principal factor que hace visibles las condiciones y los límites de la civilización burguesa, la particularidad y la fragilidad de sus formas sociales aparentemente neutrales y atemporales. Eso se aplica tanto a “el Estado” –la forma de formas, la representación colectiva falseada propia de las sociedades capitalistas– como a otros ámbitos. Tal crítica práctica es una forma del conocimiento y, como todo conocimiento, inseparable de sus formas de producción (de dónde viene) y de presentación (cómo se dice y cómo se muestra). Es también, en un sentido profundo, una crítica moral: lo que esas luchas muestran, una y otra vez, es de qué precisa manera

las formas sociales reguladas de la civilización burguesa someten las capacidades humanas a restricciones reales, dolorosas, dañinas. Este “saber general”, desarmado por las disciplinas legítimas, negado por las formas curriculares, diluido por la falta de reconocimiento de la academia, disipado en miles de tesis doctorales bajo la forma de “ejemplos empíricos”, es el “terreno clásico” para una comprensión de la civilización burguesa que no se limite a repetir sus propias imágenes “autorizadas” –también es el terreno para cualquier posible o deseable transformación social. Lo afirmamos fuertemente aquí porque, de otra manera, nuestro propio relato, enfocado como está, “desde arriba” hacia la intrincada maquinaria de la formación del Estado y de la regulación moral, se expondría a reproducir la aparente coherencia, los rasgos sistemáticos, “sólidos”, de aquella imagen en la cual la burguesía trata de convertir su mundo.

Pero la formación del Estado (las implicaciones y consecuencias de la política, la propia forma de “el Estado”) y las formas estatales (el significado de aquellos rituales y rutinas, el repertorio completo, el propio peso de “el Estado”) también reciben visibilidad y un nombre coherente desde arriba. Para afirmar eso, no hace falta admitir una teleología evolutiva o cibernética, ni exagerar las intenciones sistemáticas de los agentes respectivos o sus capacidades de control. En realidad, para ignorar sistemáticamente (como suele pasar) el proyecto organizado de los que tienen el poder social de definir, se requiere el mismo tipo de mala fe que aquella que permite explicar patrones duraderos de subordinación por la “falsa conciencia” de los subordinados. No estamos justificando con esto las teorías de la conspiración, si bien hay una buena dosis de verdad en la descripción que presenta Tomás Moro, en su *Utopía* (1515: 132-3) de una de esas “conspiraciones” en el siglo XVI, y también en la propuesta de Adam Smith de definir el gobierno como “una confabulación de los ricos”, ¡por los años 1760! Sólo estamos constatando cómo el hecho de compartir cierto marco moral y clasificatorio orienta la acción, a la vez, en sus objetivos y en sus formas; sólo proponemos tomar

en serio la idea de “agente” (*agency*).^{*} En nuestros últimos capítulos, sobre todo, dedicaremos más espacio que el habitual a estas orientaciones para la acción, a las filosofías que animan al Estado.

Nuestro enfoque también recurre a las perspectivas de la sociología “clásica” de un modo que conviene indicar aquí brevemente, ya que no lo volveremos a discutir hasta la “Postdata” que cierra este libro. Nuestra deuda principal y la más obvia (coherente con lo que ya constatamos, la crítica práctica ejercida por una multitud de luchas sociales) es con Marx; aunque con un Marx que muchos de sus seguidores, sin duda, desconocerían (entre otras cosas, porque nos negamos a considerar la formación del Estado o la revolución cultural como “superestructuras”)¹².

A Durkheim le debemos la importancia central atribuida a la autoridad moral:

El problema de la sociología, si es que podemos hablar de un problema sociológico, consiste en buscar, en medio de las diferentes formas de la coacción social, las diversas formas de autoridad moral que les corresponden y en *descubrir las causas que determinaron estas últimas* (Durkheim, 1912: 208, n.4: una respuesta a los críticos. Énfasis nuestro).

Pero le dimos a este planteamiento por lo menos tres inflexiones. Primero, nos propusimos entender qué concepciones de la autoridad moral asumen los que son socialmente poderosos y no considerarlas como simples justificaciones *ad hoc*; ver en ellas un reconocimiento del hecho que los modos de control o, como preferimos llamarlos, de regulación, también necesitan justificaciones morales aun cuando actúan para ocultar las formas del mismo poder que las hizo pensables. Intentamos, con un enfoque materialista, sacar en limpio cómo lo que llegó a recibir el nombre de “maquinaria del gobierno” se moraliza, no sólo mediante justificaciones explícitas y separadas sino centralmente en la combinación

^{*} Otras opciones para traducir “agency” son: agencia, instancia, agentes activos, etc. [NdE].

de las rutinas mundanas (que, en muchas descripciones, tienden a quedar fuera del campo de visión) y de los rituales fastuosos descartados con demasiada facilidad como decorativos o, siguiendo a Bagehot sin entenderlo, como augustos, [*dignified*] del Estado. Y tomamos muy en serio la última parte, arriba subrayada, de la afirmación de Durkheim, lo cual nos lleva a investigar mediante qué cambios, imperceptibles o bruscos, se volvió posible, para los socialmente poderosos, empezar a pensar, a ver y a actuar de manera diferente, y a reconocer en estos cambios (en varios momentos de nuestra narración histórica) las bases necesarias para transformaciones mayores en las categorías del pensamiento político.

A Weber también le debemos mucho, en especial a su fecunda insistencia en entender la autoridad como poder legitimado. De manera más particular, hemos tratado de ver por qué caminos se podía desarrollar sus importantes sugerencias sobre “el Estado” entendido como el lugar –o el conjunto de visiones y personal– de las exigencias (exitosas) de detentar el monopolio del uso legítimo de la violencia. La formación del Estado regresa siempre a este proyecto de monopolización. “El Estado” busca quedar como el único que se puede atribuir autoridad para ser la instancia legítima exclusiva para tal o cual forma de conocimiento, de previsión, de regulación o, palabra maravillosamente neutral, de “administración”. Esto es una parte tan importante de los circuitos de poder legitimados como el monopolio de los medios de violencia física (con el cual, por supuesto, esa pretensión más general se entrelaza inextricablemente). En cierto sentido, el éxito creciente de estas exigencias [*claims*] es precisamente lo que permite que “el Estado” reciba un nombre, como poder impersonal, el “*Dios Mortal*”, (*Mortal God*) de Hobbes. Seguir el detalle de las modificaciones en los medios de legitimación y, de manera central aunque no exclusiva, en el sistema de justicia y en las formas de la representación política (sin olvidar, para buena parte de nuestro período, la religión) es un tema clave de nuestra narración. Tuvimos presente siempre que la esencia de cualquier exigencia es que puede ser cuestionada.

Pero dejemos los necesarios preliminares generales. Ya no habrá más “teorización” explícita, o muy poca, en este libro hasta la sección que lo concluye, donde retomaremos algunos problemas más amplios de la formación del Estado en la teoría social y la historiografía de la civilización capitalista a la luz de la experiencia histórica inglesa. Hasta entonces, confiamos en que nuestro relato hablará por sí mismo y dará sustancia a estas consideraciones breves y abstractas. Nuestro título, *El gran arco*, proviene de una metáfora usada por E.P. Thompson para caracterizar la realidad de la revolución burguesa en Inglaterra, la historia del aburguesamiento plurisecular de las clases dominantes inglesas (y de la proletarianización de los dominados, dos procesos inseparables) propiciada de manera compleja por la lenta constitución de un Estado nación, mediante una serie de lo que definiremos como “ondas largas” de revoluciones en el gobierno. En este libro, tratamos principalmente este último aspecto; sería imposible empezar a contar la historia completa en un trabajo de esta dimensión.

Este último punto es importante. No pretendemos ofrecer, en este libro, una historia (ni una explicación) general del capitalismo en Inglaterra, ni de la constitución de la clase dominante inglesa; tenemos un objeto de estudio más limitado, aunque fundamental, según creemos, para la comprensión de ambos temas. Existen estudios históricos valiosos de este contexto más amplio; consideramos nuestro trabajo como un complemento de ellos y una extensión de sus planteamientos, aunque a veces los cuestione.¹³ Es igualmente importante destacar que tampoco nos proponemos ofrecer el tipo de historia narrativa completa de la formación del Estado que cabría esperar de la historia constitucional o de la historia administrativa. Aunque sólo fuera por razones de espacio, tuvíamos que proceder a una selección muy estricta de lo que aquí se iba a cubrir: cada uno de los capítulos hubiera podido ser un libro por sí mismo. Lo que presentamos es, más bien, un panorama de la formación del Estado como revolución cultural, una discusión historiográfica, ni más ni menos, en torno al “terreno clásico” de la civilización capitalista, con

la intención, o la esperanza, de iluminar mejor tanto la naturaleza y los orígenes de esta civilización en general –no sólo en Inglaterra– como los rasgos realmente propios del caso inglés. Lo que aquí ofrecemos no pretende, pues, ser definitivo: es un ensayo, un intento, de sociología histórica más que una historia en el sentido convencional.

Finalmente, cabe hacer, de entrada, dos aclaraciones particulares referidas a áreas de estudio que, si bien son extremadamente pertinentes para nuestro tema, no se han discutido lo suficiente. Primero, este libro trata de la formación del Estado inglés en Inglaterra. No en Gran Bretaña, ni en las Islas Británicas, ni en el Reino Unido; no en Gales, Escocia, Irlanda, la India, América del Norte o América Central, Asia austral, África.¹⁴ Las formas de Estado inglesas se extendieron a todas esas regiones y se impusieron a sus pueblos durante el período que este libro cubre, y los aspectos “imperiales” de la formación del Estado inglés fueron un aspecto fundamental tanto de su materialidad cuanto de su imaginaria. Diremos algo sobre este último punto, aunque mucho menos de lo que hubiéramos querido desarrollar. Lo que, por falta de espacio, no podemos estudiar aquí es de qué diversas maneras se impusieron, y se vivieron, las formas inglesas del Estado fuera de Inglaterra.

En segundo lugar, como ya lo mencionamos, la formación del Estado que aquí esbozamos fue y es, en general, más diferenciada en su “diseño”, si se considera desde arriba, y en su “significado” –su experiencia– si se considera desde abajo. Del mismo modo que las consecuencias y los cuestionamientos fueron y son diferentes en Gales y en Escocia (en Irlanda o en la India), así también difieren los diversos grupos dentro de la misma Inglaterra, “organizados” por, pero también en oposición a, las “mismas” formas de Estado, de gobierno, de regulación y de poder. Sobre todo, la política oficial como esfera separada (y por lo tanto también la calidad de “nación política”) es, tanto por su planteamiento como por las personas que participaron en ella, una realización de las clases propietarias inglesas masculinas, blancas, protestantes; una forma de su organización y una de las principales formas mediante las cuales

dominan a los demás. En nuestro texto, cada vez que se puede, tratamos de señalar este carácter diferenciado de la construcción del Estado/nación, pero el enfoque mismo de nuestro relato, centrado en esta “nación política”, en la historia “desde arriba”, lo expone constantemente a dejar “inadvertidos” precisamente a los que están afuera y abajo. Habría que recordar, a lo largo del libro, que éstos son la mayoría.

Hay una faceta diferenciada y diferenciadora particular de la formación del Estado inglés que se debe, en este contexto, subrayar con fuerza y de manera muy general, pues está tan profundamente implantada que habitualmente ni siquiera se nota. La peculiar definición del espacio propiamente público organiza, como un lente prismático, otras “esferas” y en especial los espacios opuestos de lo “privado”: dependiente, doméstico y familiar para la mayor parte de las mujeres y los niños; “independiente” y relativo al lugar de trabajo o al oficio para la mayor parte de los hombres. Por supuesto, existen otras divisiones definitorias que cruzan esas dos; el tipo de forma de familia (y de obligaciones domésticas) de las “damas” de la aristocracia y, más tarde, de la alta burguesía, ha de ser distinguido tan claramente como la “ocupación” laboral de los señores de la aristocracia terrateniente, de la nobleza o, más tarde, de los empresarios capitalistas. Pero la meta-organización por género del espacio y del tiempo, y el consiguiente intento de regular las identidades sociales según divisiones de género claramente trazadas, merece, desde un principio, una mención muy general, ya que es un rasgo constitutivo de todas las civilizaciones capitalistas conocidas. Fue un esfuerzo constante y un efecto múltiple de la formación del Estado en Inglaterra. Durante todo el período, la pieza maestra del tejido social fue la familia, su orden patriarcal y social que reflejaba el de la sociedad como conjunto; fue (y sigue siendo)¹⁵ una de las grandes metáforas organizadoras del Estado. La masculinidad generalizada de “el Estado” es un rasgo que ha sido pasado por alto en casi todos los estudios hasta los últimos diez o quince años.¹⁶ Sin embargo, detengámonos un minuto a pensar lo que significa para las identidades sociales, para las subjetivi-

dades, el hecho de haber tenido linajes duraderos, prácticas de rutina e instituciones normalizadas exclusivamente (en todos los sentidos de la palabra) masculinos durante ochocientos o novecientos años.

Este libro no es, entonces, historia desde abajo; la mejor parte de la historia queda sin contar y hay que tenerlo presente. Para explicar por qué, citaremos lo que escribe Perry Anderson al final de la introducción al segundo de sus dos muy importantes volúmenes sobre la formación del Estado (no discutiremos aquí la separación, demasiado nítida según creemos, que establece entre los “niveles” de la sociedad):

Un último comentario podría ser necesario, en cuanto a la decisión de tomar al *Estado* mismo como tema de reflexión. Ahora que la “historia desde abajo” se ha vuelto el santo y seña tanto en los círculos marxistas como en los no marxistas y ha producido enormes avances en nuestra comprensión del pasado, es, sin embargo, necesario recordar uno de los axiomas básicos del materialismo histórico: que la lucha plurisecular entre las clases se resuelve en última instancia en el nivel *político*, no en el nivel económico ni cultural, de la sociedad. En otras palabras, es la construcción y la destrucción de los Estados lo que sella los cambios básicos en las relaciones de producción, mientras existan las clases. Una “historia desde arriba”, historia de la intrincada maquinaria de la dominación de clase, sigue siendo por lo tanto no menos esencial que la “historia desde abajo”: en realidad, sin aquella, ésta última termina siendo (aunque desde el lado bueno) unilateral (1974: 11).

Postdata

Al principio de este libro, notamos que la teoría social “clásica” tiene mucho que aportar a la comprensión de la formación del Estado como revolución cultural. Será útil revisar algunos de los temas principales de esta literatura antes de proponer varios comentarios generales que

surgen del trabajo anterior. Se pueden encontrar, tanto en Marx como en Weber, importantes análisis de la relación entre la formación del Estado y el capitalismo¹⁷. Weber afirma de manera categórica que “sólo dentro del Estado nación puede prosperar el capitalismo moderno” (1920b: 250). Para entender esto, es preciso entender su concepto de capitalismo. Cuando se refería a este fenómeno, históricamente único y distinto de la actividad mercantil en general, al cual llamaba –con cuidado– capitalismo moderno, occidental, racional, lo caracterizaba principalmente por su racionalidad. No se trata de un juicio de valor; en realidad, Weber pensaba que la acumulación de capital sólo por acumular, lo mismo que la disciplina moral del trabajo como tal impuesta por el capitalismo, eran esencialmente irracionales. A lo que se refería era más bien al grado de cálculo que distingue al capitalismo occidental moderno. El capitalismo, para Weber, es racional en la medida en que “se organiza en torno a los cálculos de capital. Es decir, [en que] se ordena mediante la planificación del uso de los bienes materiales y de los servicios personales como medios de adquisición, de modo que a la hora de trazar la última línea del balance, el ingreso final... sea superior al ‘capital’” (1920a: 334). Para nosotros, es completamente “natural” que las empresas productivas operen de esa manera –lo cual demuestra, precisamente, el éxito de la revolución cultural del capitalismo. Un ejemplo, entre tantos, es esta declaración de Sir Henry Plumb: “sin ganancias no puede haber producción” (BBC News Broadcast, 25 de septiembre 1975). Pero, sostendría Weber, tanto los dispositivos técnicos que hacen posible esa racionalidad, la contabilidad de doble partida, por ejemplo, como el edificio institucional y el *ethos* cultural adecuados son de origen relativamente reciente.

Este “sobrio capitalismo burgués”, basado en la empresa permanente dedicada a la producción de ganancias siempre renovadas (y no a la búsqueda de grandes ganancias especulativas instantáneas), tiene precondiciones definidas. Weber, como Marx, considera esencial “la apropiación de todos los medios físicos de producción... como propiedad

alienable de empresas industriales privadas autónomas” y la presencia de “personas... que están, no sólo legalmente autorizadas, sino económicamente obligadas a vender su trabajo sin restricción en el mercado” (1920b: 208). También menciona, entre otras cosas, la tecnología racional, la libertad del mercado, la comercialización general de la vida económica y la separación entre hogar y empresa.¹⁸ Aunque el propio Weber no desarrolla este último punto, omisión característica de las sociologías clásicas, la separación entre hogar y empresa se organiza principalmente por medio de la regulación social de las formas de familia, de las relaciones de género y de la división sexual del trabajo –y eso, en buena parte, mediante actividades estatales, como ya lo señalamos. Weber presenta, luego, un argumento de particular importancia para nosotros; sostiene que el capitalismo moderno requiere de un edificio de leyes racionales, administradas por el Estado nacional:

Si este desarrollo (el capitalismo racional) sólo ocurrió en occidente, hay que buscar la explicación en los rasgos particulares de su evolución cultural que le son propios. Sólo el occidente conoce el Estado en el sentido moderno de la palabra, con administración profesional, cuadros especializados y leyes fundadas en el concepto de ciudadanía... Sólo el occidente conoce la ley racional, hecha por juristas, aplicada e interpretada racionalmente, y sólo en occidente encontramos el concepto de ciudadano (1920b: 232; ver su 1920a).

Nosotros, por supuesto, diríamos: la *revolución* cultural que le es propia. El capitalismo racional, calculador, requiere, según Weber, “leyes con las que se pueda contar como con una máquina” (1920b: 252). La estabilidad y lo predecible del entorno legal le son indispensables. Eso sólo se puede conseguir bajo la jurisdicción centralizada y estandarizada del Estado moderno, con su monopolio del uso legítimo de la fuerza y sus aparatos burocráticos para aplicar la ley. Los Estados también son entornos que vuelven posible llevar a la práctica otras formas

de estandarización (que ahora tomamos por sentadas) para facilitar la tarea de calcular, por ejemplo, la normalización de las unidades monetarias o de las unidades de pesos y medidas.

Tanto la ley moderna como la organización política [*polity*]* moderna se fundan en el concepto del ciudadano, el individuo libre y autónomo con derechos y deberes precisos. En una frase sugerente, Weber describe “la burguesía en el sentido moderno de la palabra” como “la clase ciudadana nacional” (ibid.: 249). Define “ciudadanía en el sentido político” como “participación en el Estado, que conlleva la detención de ciertos derechos políticos”, y “ciudadanos en el sentido de clase” como “aquellos estratos que, en contraste con... el proletariado y demás grupos que quedan fuera de su círculo, se reconocen unos a otros como ‘gente de bien’, ‘gente de propiedad y de cultura’”, y precisa que este último sentido es “un concepto propiamente occidental y moderno, como el de burguesía” (ibid: 233-4). Marx, escueto, señala que, donde se dice “ciudadanía”, “hay que leer: dominación de la burguesía” (Marx y Engels 1846: 215).

Finalmente Weber, posiblemente más que cualquier otro sociólogo clásico, también subraya que el capitalismo necesita un *ethos* práctico nuevo y específico. Lo resume como “el espíritu racional, la racionalización del manejo de la vida en general y una ética económica racionalista” (1920b: 260); “los orígenes del racionalismo económico radican no sólo en la existencia de una tecnología y unas leyes racionales sino, en general, en la capacidad que tienen los hombres para aplicar ciertas formas de racionalidad práctica en la conducta de sus vidas” (1920: 340). Esa racionalización de la conducta es, para Weber, el rasgo seminal de la cultura occidental en general y de la civilización occidental moderna en particular. Su alcance es muy amplio y se trata de un concepto clave de su sociología. “La racionalidad práctica” incluye a la vez la búsqueda racional de la ganancia por el capitalista y el desarrollo de una disciplina

* El significado de este concepto varía según el contexto: organización política (que es nuestra opción más frecuente para traducir “polity” a lo largo del texto), sociedad o comunidad organizada políticamente (en vista de que en antropología la aplicamos también a sociedades sin Estado); una forma particular de organización política o una forma de gobierno [NdE].

del trabajo en sus múltiples formas: puntualidad, regularización (y extensión) del horario de trabajo, salario por hora o por pieza, son expresiones de la misma revolución cultural. También lo es una instrumentación más amplia de las relaciones sociales, evidente en la burocratización en gran escala de organizaciones de todo tipo; el análisis de Weber procura abarcar hasta la música y el arte. Sin entrar en el debate sobre “la ética protestante”, podemos endosar sin reservas esta penetrante idea de Weber. Queremos subrayar, sin embargo, que esta racionalización cultural no se puede dissociar de la formación del Estado, ni analizar como un mero asunto de ideas. Hemos dado amplios ejemplos del papel que cumple la formación del Estado para que esta nueva disciplina se vaya imponiendo: tanto la autodisciplina de la burguesía, como la disciplina del trabajo impuesta a la clase obrera o la disciplina social más amplia (y fundamental, puesto que le da forma a la sociedad que provee el contexto y las condiciones generales para la disciplina central, la de la producción), la cual convierte en rutina el significado de ciertos órdenes y ciertas actividades sociales particulares, del tipo del que se encierra en la noción de orden público de Blackstone, o en la noción típica del siglo XIX de “hombres respetables”.

El análisis que hace Marx del vínculo entre formación del Estado y capitalismo tiene, como era de esperar, enfoques distintos (aunque las dos tradiciones son más complementarias de lo que se admite en general). Los análisis marxistas del Estado como una forma de organización del poder de clase son conocidos y no hace falta desarrollarlos aquí. Pero, en el contexto del presente libro, no sobra insistir en la agudeza de las observaciones de Marx respecto al papel del Estado inglés para abrir camino, desde un principio, a las relaciones capitalistas. En *Grundrisse*, señala que “los gobiernos, por ejemplo los de Henry VII, VIII, etc., vienen a ser condiciones para el proceso histórico de disolución [de las relaciones feudales] y creadores de las condiciones para la existencia del capital” (1858: 507). En la parte 8 de *Capital I*, pasa revista de las diversas actividades del Estado, o apoyadas por el Estado. Van desde la “expoliación” de

los bienes eclesiásticos, la venta de tierras de propiedad del Estado, la abolición de las tenencias feudales y el impulso a cercamientos y desmontes, pasando por las leyes contra la vagancia, la regulación de los salarios y la criminalización de las asociaciones de trabajadores, hasta la política colonial, el proteccionismo, los métodos fiscales modernos y la deuda nacional. Hacia el final de siglo XVII, afirma, esos “diferentes impulsos de acumulación primitiva” confluyen en “una combinación sistemática”. El punto que elige subrayar es el siguiente:

Esos métodos... recurren todos al poder del Estado, la fuerza organizada y concentrada de la sociedad, para acelerar, como en invernadero, el proceso de transición del modo de producción feudal al modo capitalista, y para abreviar la transición. La violencia es la partera de toda vieja sociedad preñada de otra nueva. Es en sí un poder económico (1867: 751).

También deberíamos tener presente que, independientemente de cualquier afirmación general sobre Estado y clase, Marx, en sus trabajos empíricos, nunca trató los Estados de manera mecánica como si fueran dóciles herramientas o criaturas de una clase dirigente monolítica. Eso resulta clarísimo en sus estudios de la política francesa, tanto en los años 1850 como en los 1870.¹⁹ Si nos limitamos a ejemplos ingleses, veía la historia de la legislación industrial en términos de luchas, libradas en la arena de la política oficial, y en las cuales la clase trabajadora consiguió victorias sobre el capital: la Ley de las Diez Horas (*Ten Hours Bill*) era “una medida de los trabajadores” (1864: 346). Asimismo, consideraba la “constitución británica” como “un compromiso entre la burguesía, que *manda*, no oficialmente sino de hecho, en todas las esferas decisivas de la sociedad civil, y la aristocracia terrateniente que *gobierna oficialmente*” (1855: 221). Cabría, por supuesto, matizar las dos afirmaciones, usando precisamente la investigación histórica, pero las citamos a título de ilustración.

Un segundo tema en el análisis de Marx es, quizás, menos conocido; lamentablemente, también es más difícil de resumir en el espacio del que disponemos aquí (lo hemos desarrollado en otra parte²⁰). En resumen, Marx sostiene que el Estado moderno no sólo es (con las debidas precauciones) un instrumento del poder burgués sino que además la *forma* Estado como tal es propiamente burguesa, en los dos siguientes sentidos: primero, que esta forma alcanza su apoteosis en la sociedad capitalista, y segundo, que es una relación esencial de esta sociedad. Con eso, no se propone negar que el gobierno coercitivo es sin duda anterior al capitalismo, y tampoco que muchas de las instituciones del Estado moderno tienen orígenes precapitalistas. Quizás sea más fácil acercarse a lo que sí quiere decir por medio del contraste (idealizado, hay que subrayarlo) del capitalismo con la sociedad feudal²¹.

Para Marx, una universalización abstracta de la política (como la esfera del “interés general”) y una despolitización formal de la “sociedad civil” (todos los hombres erigidos en ciudadanos iguales, independientemente de las desigualdades sustantivas) son las dos caras del mismo proceso histórico, igualmente constitutivas de la civilización capitalista:

El establecimiento del Estado político y la disolución de la sociedad civil en individuos independientes, cuyas relaciones mutuas se rigen por la ley del mismo modo que las relaciones entre hombres en el sistema medieval de Estados y corporaciones se regían por el privilegio... se realiza mediante un mismo y único acto (1843b: 167; ver 1843a: 32).

Aquí, el punto clave es que las condiciones bajo las cuales la actividad económica puede tomar formas capitalistas, en otras palabras, se puede organizar de manera predominante a través de la producción y el intercambio de mercancías (incluyendo la fuerza de trabajo como una mercancía) son, para Marx, las de esta doble transformación de las relaciones sociales. Las relaciones jerárquicas, personalizadas, territoriales, de la sociedad feudal se fracturan doblemente. Por un lado, se trata de un

proceso de creciente individualización, en el cual los individuos son “liberados” de los lazos feudales para convertirse en los sujetos formalmente iguales, en los humanos abstractos de la concepción burguesa del mundo. Si los rituales de vasallaje son el símbolo de las relaciones feudales, el contrato es el símbolo maestro de este *nuevo mundo*. Y aquí está el meollo del asunto. Para Marx, la “liberación” de los individuos es la condición y el corolario de la privatización de la propiedad, de su transformación en mercancía, desembarazada de “sus adornos y asociaciones políticos y sociales anteriores” (1865: 618). Los objetos, principalmente la tierra, los medios de producción y la fuerza de trabajo, sólo pueden volverse propiedad privada disponible en la medida en que sus dueños están libres de disponer de ellos. Detrás del ciudadano está el burgués. Visto desde el otro lado, este proceso es en su totalidad un proceso de formación del Estado. Las relaciones de mercado (el “vínculo monetario” de Marx²²) no se bastan a sí mismas. Se requiere de la regulación estatal para crear las condiciones bajo las cuales los individuos pueden dedicarse libremente a sus transacciones “privadas” y para que esas condiciones se apliquen igualmente a todos. El Estado, por lo menos, debe garantizar la seguridad física y el orden (cierto particular orden) social. Pero más allá de eso, como lo demostró brillantemente Durkheim en su análisis de las condiciones “precontractuales” implícitas en cualquier contrato (una crítica devastadora de Spencer y los utilitaristas), se requiere una regulación moral generalizada, la organización del consenso.²³ La “anarquía” de la “sociedad civil” capitalista depende de la existencia, firme y callada, de una regulación estatal; en contra de las apariencias –y de las ideologías de *laissez-faire*– está organizada. La ley, ante la cual todos son considerados iguales y a la que se supone que todos están sujetos, es el marco de regulación paradigmático –aunque no el único– apropiado para esta sociedad. Otras sociologías, aparte de la de Marx, repararon en esta transformación dual, individualización y a la vez formación del Estado; para Tönnies, se trata de la transición de la *Gemeinschaft* (comunidad) a la *Gesellschaft* (sociedad), para Weber, de la

autoridad patriarcal a la autoridad racional-burocrática, para Durkheim, de la solidaridad mecánica a la solidaridad orgánica. Durkheim, una vez más, es especialmente interesante ya que percibe el carácter central para el orden burgués a la vez de lo que él llama “individualismo moral” (atribuir el valor supremo al individuo humano abstracto como tal) y del Estado para su articulación. En sus propias palabras, “sólo mediante el Estado es posible el individualismo” (1904: 64).

Esta transformación de la geografía social, es decir en última instancia de las identidades sociales, es a su vez una revolución cultural de profundas dimensiones, y de consecuencias mayores, en general, para negociar (es decir, encontrar el propio camino en) el mundo y, en particular, para reconocer el valor de nuestras diferencias. Marx deja claro que los valores medulares del discurso político burgués –libertad, igualdad, democracia, derechos– suponen el individuo histórico de la “sociedad civil”, *bürgerliche Gesellschaft*, y tienen por punto de referencia la organización política (*polity*) que se forma a partir de su emergencia (ver su 1843a, b; Marx y Engels 1846: 2a parte, *passim*; Sayer 1985). Por cierto, una manera de ver a qué se refiere es seguir los cambios que se producen, a lo largo de los siglos, en las connotaciones de “libertades”. La noción misma de derechos humanos, derechos asignados al individuo como tal, sin consideración de estatus social ni de circunstancias materiales, hubiera sido propiamente incomprensible en el contexto feudal. Estos valores son, por naturaleza, abstractos y formales en sus referencias; es precisamente un corolario de su universalismo. No se definen en términos materiales o particularistas. Por un lado, es su fuerza. Para los que son subordinados materialmente, es decir, la mayoría, también es una limitación: no sólo en el sentido negativo de su carácter ideal, imposible de realizar, para la mayoría de la gente la mayor parte del tiempo (en el sentido, para retomar el tendencioso ejemplo de Christopher Hill, de que todos tenemos la “libertad” de hospedarnos en el Ritz) sino en un sentido fuertemente positivo: construir en tales términos la identidad social impide activamente que la experiencia real de

la diferencia, de la subordinación material, pueda expresarse en términos políticos y no como una mala suerte “personal” y “privada”. Todos son iguales en la comunidad ilusoria. En una sociedad materialmente desigual, proclamar una igualdad formal puede ser violentamente opresivo y es en sí mismo una forma del poder. Pero éste no es nuestro argumento principal por ahora; trataremos esos temas más a fondo después. Por ahora, queremos apuntar, simplemente, el carácter central, en las teorías sociales que hemos reseñado, de la formación del Estado y de la revolución cultural asociada para ordenar una sociedad en la que la economía capitalista se vuelva posible: o sea, invertir el dogma marxista “estándar”. Para Marx, lo mismo que para cualquier otro teórico aquí considerado, no hay modo, ni con mucha imaginación, de considerar estas transformaciones como “superestructurales”. Son parte integrante de la constitución de un orden social burgués, de una civilización. El capitalismo no sólo es una economía, es un conjunto regulado de formas sociales de vivir.

Esos modelos teóricos son ciertamente esclarecedores, siempre y cuando se los lea como crítica y no como supuesta descripción histórica, como orientaciones para la investigación histórica y no como sustitutos de ella.²⁴ Dan cuenta de rasgos genéricos, significativos y nada obvios, de la sociedad capitalista y señalan las intrincadas relaciones que los unen. Pero, si los consideramos desde un punto de vista histórico, como retratos de cualquier capitalismo particular o de los procesos de su formación, esos tipos ideales son obviamente inadecuados; tampoco es su función en el análisis. Empíricamente, la construcción de las relaciones de mercado y la formación del Estado político no fueron nunca, en ningún lado, “un mismo y único acto”. La existencia de la producción y el intercambio de mercancías –como bien sabía Marx– es muy anterior a la emergencia del capitalismo como modo de producción dominante. Estaban presentes, como formas auxiliares pero importantes de la economía, a todo lo ancho de la Europa feudal y de manera extensa desde el siglo once. El Estado político, “el Estado” en el

sentido moderno, también fue, como vimos, una construcción de muy largo aliento. Y eso, en dos sentidos. Primero, aquellas agencias e instituciones que finalmente llegaron a redefinirse como “el” Estado tenían en muchos casos un largo (en Inglaterra, extremadamente largo) *pedigree* precapitalista. Segundo, el reordenamiento de esas instituciones que las convirtió en el tipo de gobierno que Weber describe como “racional-burocrático” o que Marx opone a las formas feudales de mando, fue largo y lento y en realidad, en términos de las expectativas del modelo, está en muchos aspectos inacabado.

Eso queda particularmente claro en el caso de Inglaterra. No fue el derecho romano “racional” sino el derecho consuetudinario, ni escrito ni codificado, el que proporcionó el marco legal al desarrollo del capitalismo en Inglaterra. El Estado inglés carecía de toda estructura burocrática profesional seria, en el sentido de Weber, hasta bien entrado el siglo XIX (e incluso desde entonces, como lo hemos señalado varias veces, era y es todavía marcado por características “patrimoniales” y clientelares). Inglaterra sigue siendo una monarquía y, queremos insistir, no sólo para fines cosméticos. Los soberanos ingleses perdieron hace mucho casi todo su poder personal, pero las formas monárquicas siguen siendo decisivas, no sólo en términos de legitimidad sino también para el funcionamiento de una parte notable de la maquinaria del poder estatal inglés. El gobierno es el “de Su Majestad”, a quien es entregado simbólicamente en la apertura “solemne” del Parlamento, mediante una compleja ceremonia que incluye hasta besamanos. En cualquier sociedad, algo confiere autoridad a las formas del mando, algo legitima el poder. La realeza –la pieza clave de las partes *solemnes* de la constitución– es el ejemplo-tipo de un reclamo [*claim*] de legitimidad basado, entre otras cosas, en la antigüedad, la tradición, la continuidad, un “ser inglés” consciente de sí y cuidadosamente edificado. Es un emblema de lo que se supone que “nos” hace distintos de otros países, con sus reyes advenedizos o sus jefes de Estado vulgarmente elegidos. No se trata “simplemente” de una cuestión ideológica: es algo que confiere capacidades prác-

ticas. Quien proclama (legítima, autoriza) el Estado de emergencia es “la Reina en su Consejo”. Cuando, en 1984, el gobierno de Su Majestad trató de prohibir los sindicatos mediante una “Orden del Consejo”, esos alegaron en los tribunales que el poder judicial no tenía atribuciones para controlar su actividad porque, al tratarse de un asunto de seguridad nacional, pertenecía al ámbito de las prerrogativas de la reina. La información que los dirigentes de la oposición reciben en su calidad de miembros del Consejo Privado (como pasó, según Tam Dalyell, en el caso del contingente enviado a las Falkland/Malvinas) debe permanecer en absoluto secreto, en aras de la seguridad nacional. En Inglaterra, también, una cámara alta hereditaria, la cámara de los Lores, conservó amplios poderes legislativos hasta bien entrado el siglo XX y todavía no ha perdido sus garras, como lo demostró en 1984 cuando derogó un proyecto de ley (el *Paving Bill*) porque abolía el Consejo del Gran Londres. Los Lores, como ya lo señalamos, siguen siendo el más alto tribunal del país. A lo largo de nuestro texto, dimos muchos ejemplos más de rasgos “no modernizados” del “moderno” Estado inglés. Tampoco es una simple excentricidad inglesa esta falta de conformidad a los modelos; vimos cómo, en 1983, una enmienda a la constitución de Estados Unidos, el *Equal Rights Amendments*, que prohibía la discriminación sexual, fue rechazada en el Congreso. En el país mismo de la democracia burguesa, la mitad, o más, de la población no tiene todavía acceso pleno a la nación política de ciudadanos “iguales”. La larga lucha de la población negra por sus derechos civiles y políticos habla de lo mismo.

Es, según creemos, un error –un error profundo– ver en este tipo de “desviación” una “revolución burguesa incompleta” o una anacrónica sobrevivencia de “reliquias del feudalismo”. Así se suele percibir la experiencia inglesa, sea desde la izquierda (Anderson y Nairn) o desde la derecha (Sir Keith Joseph); Engels se les adelantó al señalar en “las incoherencias lógicas” del Estado británico una “prueba amarga para las mentes racionales”.²⁵ La conclusión correcta que habría que sacar es otra. Las sociedades no son como “mentes racionales”. El error está en

lo que se espera: “formaciones sociales” parecidas a sistemas cibernéticos o revoluciones que sean cortes limpios y nítidos. Es preciso agregar luces y sombras a las pinturas sociológicas; a veces, en realidad, es preciso repensarlas en su totalidad.

Lo primero que hay que añadir a la comprensión sociológica de que el capitalismo nunca es “simplemente” una economía es la comprensión histórica de que, empíricamente, sólo hablamos, siempre, de capitalismo histórico precisos. Fuera de los modelos de los teóricos, no existe el capitalismo “en general”; los capitalismo reales sólo existen, siempre, como formas de civilización históricas, particulares. Ésas, como dijo Marx, no caen del cielo. Se van construyendo activamente mediante la transformación de formas sociales preexistentes. Este legado histórico delimita y proporciona a la vez los (únicos) recursos para la construcción capitalista y, de este modo, la “in-forma”, le da su forma y su peso específicos. Así, por ejemplo, si bien “en teoría” no sería imposible imaginar un capitalismo no-patriarcal –el patriarcado no se puede deducir del concepto de capital, y los intentos para hacerlo resultan invariablemente reduccionistas (e ignoran la subordinación de las mujeres como mujeres)–, todos los capitalismo reales fueron construidos, en la práctica, mediante formas de relaciones sociales patriarcales que tienen una historia independiente de la del capitalismo en sí.

Esa dialéctica de limitación y construcción es central en la comprensión histórica; es también, en muchos sentidos, una de las cosas más difíciles de entender plenamente. Tanto la interpretación liberal de la historia inglesa como muchas variedades del marxismo tropiezan aquí, la primera al ver sólo continuidades sin entender cómo sucesivas transformaciones terminan produciendo algo cualitativamente nuevo, las segundas al buscar rupturas revolucionarias definitivas sin detenerse a considerar con qué materias primas son edificadas las civilizaciones capitalistas y las restricciones y continuidades que esas imponen. Las “incoherencias lógicas”, en suma, se deben usar como puntos de partida para reconstruir la historia de la civilización capitalista en Inglaterra, o

en cualquier otro lado, ya que en el mundo real, todos los casos son, cada uno a su modo, “singulares”. Sería un error descartarlas como un conjunto de perturbaciones molestas que hay que dejar de lado.

Inglaterra fue “singular” de muchas maneras distintas. Macfarlane subraya la larga herencia del “individualismo” inglés, quizás con demasiado énfasis. Los historiadores marxistas hicieron un trabajo valioso sobre la “diferenciación” entre los campesinos y los artesanos medievales. Brenner busca una explicación maestra de la emergencia del capitalismo en Inglaterra en los contrastes entre la relación señor/campesino que existía ahí y las que existían tanto en Europa Oriental (donde se pudo imponer una “segunda servidumbre”) como en Francia (donde los campesinos ganaron mayores derechos de propiedad). Nosotros hemos señalado los rasgos específicos de la aristocracia en la Inglaterra medieval y al principio de la modernidad, rasgos que crearon condiciones para una mayor disposición al comercio. Pero, sin querer negar la importancia de todo eso, la peculiaridad más visible y destacada de Inglaterra (que tiene implicaciones propias para cada uno de aquellos puntos más obviamente “económicos”) se ubicó en el terreno central que cubre este libro: la formación del Estado, y la revolución cultural que la acompaña. Aquí, según creemos, habría mucho que añadir a las teorías que hemos discutido; en particular, en base a la experiencia inglesa, pero también en aspectos de alcance más general.

Incluso en los términos de esas teorías, es congruente admitir que la temprana unificación nacional de Inglaterra en torno a un Estado capaz de ejercer el mando internamente y –por lo menos desde mediados del siglo XVII– de defender el “interés nacional” afuera, ofreció un entorno excepcionalmente favorable para el crecimiento del capitalismo. Braudel lo reconoce cuando caracteriza la Inglaterra de final del siglo XVII como el primer mercado realmente nacional. Pero algo igualmente importante y mucho menos observado es el significado cultural de esa formación del Estado. Confiamos en haber fundamentado nuestra tesis de que la formación del Estado es una revolución cultural. Las teorías en

vigor reconocen eso hasta cierto punto, en las áreas que acabamos de discutir. Lo que no consideran lo suficiente –y es una consecuencia directa de su falta de precisión histórica, ya que la investigación histórica lo destaca muy claramente– son las implicaciones culturales del hecho del que estamos hablando, específicamente, de Estados naciones. La formación del Estado reconstruye las relaciones sociales, precisamente, en términos de sistema político [*polity*] nacional tanto en lo interno como con los “de fuera” (incluyendo a los “enemigos internos”), dando nuevas formas a identidades y lealtades; la “comunidad ilusoria” del Estado burgués siempre se representa como comunidad nacional. Si tomamos en serio el argumento de Marx, según quien el Estado es *la forma* en la que la burguesía organiza su poder social, no podemos ignorar el hecho que el *contenido* cultural de esta forma es integralmente nacional. El Estado es el agente principal mediante el cual se va organizando la revolución cultural más amplia del capitalismo, su instancia material central de regulación. Es a la vez, citando a Durkheim, “el órgano propio del pensamiento social” –dedicado activamente a dar nuevas formas a las clasificaciones sociales y a cimentarlas en sus rutinas, a difundir representaciones colectivas oficiales y a santificarlas en sus rituales– y el “supremo órgano de la disciplina moral”. La mayor parte del marxismo ignoró por completo esa dimensión moral de la actividad del Estado; la tradición durkheimiana, por otra parte, la entiende en términos demasiado poco históricos y materiales. La revolución cultural no es simplemente un asunto de ideas y no se puede estudiar independientemente de la materialidad de la formación del Estado –lo que son las agencias estatales, cómo actúan y sobre quién.

La autodefinición (alentada/obligatoria) de la gente en términos principalmente nacionales, en lugar de términos de referencia más locales (por ejemplo, como súbditos de tal o cual señor) o más amplios (como en el concepto medieval de cristiandad), es un fenómeno histórico relativamente reciente. Es crucial, por supuesto, la forma cómo se construye la identidad nacional. En las tierras sometidas al imperio

austro-húngaro del siglo XIX, por ejemplo, la nacionalidad se definía sobre todo mediante formas culturales sofocadas, en primer lugar, el idioma mismo, y tradiciones históricas de oposición. Las óperas de Dvorak y Smetana –en un país donde la ópera es mucho más que una forma cultural de la elite– con sus temas sacados de la mitología heroica checa (*Dalibor*, *Libuse*), de la historia checa (*Los Brandeburgos en Bohemia*), de los cuentos folklóricos checos (*Rusalka*) o de la idealización de la vida popular (*La novia vendida*), simbolizan esta construcción de un sentimiento nacional mediante formas de resistencia culturales; lo mismo significa la construcción del Teatro Nacional, en Praga, en 1881, por suscripción popular. En el siglo XX, en China, en Vietnam o en muchos países africanos, las luchas de liberación nacional estuvieron inseparablemente ligadas a luchas sociales más amplias y dirigidas, muchas veces, por partidos socialistas.

La experiencia inglesa es distinta. Uno podría, si acaso, interpretar el nacionalismo de los Tudor como lucha de independencia nacional frente a la dominación papal; no cabe duda de que muchos contemporáneos lo hicieron. Pero el contenido del nacionalismo inglés raras veces fue popular (algo distinto de populista); las revoluciones que convirtieron a Inglaterra en una nación fueron (cuando fueron exitosas) revoluciones desde arriba. Inglaterra, según la frase de Trevelyan, fue “hecha nación a martillazos”, en primer lugar a través de la maquinaria del Estado (1962: 109); agregaríamos que el martillo caía con más peso sobre unos que sobre otros. Por consiguiente, las imágenes dominantes de la tradición y la identidad nacionales –del carácter nacional, dice la misma frase significativa– están estrechamente ligadas, a la vez, a la cultura de las clases dirigentes inglesas y a la historia (oficial) de las formas de Estado mediante las cuales se organiza su poder. Eso, según nosotros, se aplica tanto o más a los elementos más elogiados del “carácter nacional” –la supuesta sensatez, la moderación, el pragmatismo, el rechazo a las ideologías, el talento improvisador, la excentricidad, y así sucesivamente– atribuidos a “lo inglés”, cuanto a los símbolos patrióticos más

evidentes como el dominio de la ley, la “Madre de los Parlamentos” y la Familia Real. Ese conjunto muy específico de imágenes culturales fueron fundamentales para la construcción de la civilización capitalista inglesa. Y de muchas maneras.

Primero, fue parte integrante de la formación de la propia clase dirigente inglesa –una clase cada vez más capitalista en su sustancia desde mediados del siglo XVI, si no es que antes, aunque con algunos rasgos claramente “aristocráticos” en cuanto a estilo. Eso es así tanto en un sentido material como cultural. En su calidad de *Justices of Peace* (Jueces de Paz), *deputy lieutenants* (delegados), *Members of Parliament* (parlamentarios), la “nación política” se reunía, consultaba, deliberaba, actuaba; las instituciones del Estado nación eran el armazón de su poder, los instrumentos que daban coherencia y continuidad a sus acciones y aspiraciones. Eran formas materiales de auto organización y, desde temprano, a escala nacional. También eran formas dotadas de envidiable flexibilidad dentro de las cuales se pudo “administrar” la ampliación progresiva de la nación política, de la “*Society*”, la “buena sociedad”, a lo largo de los siglos (aunque a veces con cierta dificultad). Esas instituciones fueron el foco de una cultura política expresada en formas deliberadamente nacionales, dotadas de enorme solidez, seguridad y profundidad. El juez de paz gentilhomme del siglo XVII, el parlamentario manufacturero del siglo XIX, podían reivindicar, y de hecho reivindicaban, tradiciones nacionales que se remontaban hasta la Magna Carta o incluso antes, y una historia de evolución gradual supuestamente sin quiebres; y en esos términos solían articular, una y otra vez, sus aspiraciones. Eso se aplica también a los radicalismos burgueses (y a algunos no burgueses), de los Mills a los Fabianos y más allá. En cierto sentido, y muy importante, Burke y Paine, por ejemplo, pertenecen a la cultura política nacional inglesa –por lo mismo, precisamente, que el jacobinismo, el bolchevismo o el “marxismo”, demonio omnipresente de nuestro tiempo, quedan, sin discusión posible, fuera de ella, en el caso del marxismo, por haber sido completa y globalmente expulsado de nuestra “herencia

común”. Estas formas desde entonces nacionales de la cultura política eran medios a través de los cuales los valores, aspiraciones e imágenes burgueses se retrataban, finalmente, como el bien común e universal; y, por cierto, medios de profundo arraigo. La burguesía, en Inglaterra, fue hasta en su formación una clase que se organizó y se pensó a sí misma en términos nacionales.

Marx observa que, para poder gobernar, cada burguesía debe ser capaz de presentarse a sí misma como representante de la sociedad en su conjunto. Al leer tales afirmaciones, acostumbramos pensar inmediatamente, y, sin duda, es lo que el propio Marx tenía en mente, en los *filósofos* franceses del siglo XVIII y en aquellos documentos “quintaesencialmente” burgueses que son las declaraciones de la Independencia Americana y de los Derechos del Hombre: manifiestos de un mundo nuevo. Pero la burguesía por excelencia –si es cierto que Inglaterra es realmente el “terreno clásico” del capitalismo– procedió de otra manera. Para arrogarse (y obtener) el derecho de hablar en nombre de todos, usó formas que no eran burguesas ni en su origen ni, en términos de las expectativas sociológicas clásicas, en su carácter. Eran las de la organización política y la cultura nacionales existentes, que ya podían, con cierta legitimidad, pretender quedar “por encima” de las clases y demás diferencias; aun cuando, y esto es importante, esa organización política y esa cultura se hubieran ido transformando cada vez más, del siglo XVI en adelante. Se podría sostener que eran también, por eso mismo, mucho más sólidas de lo que hubieran sido legitimaciones burguesas “clásicas”, exactamente de la misma manera que, como lo explica Holdsworth, la “legalidad” en general es un apoyo mucho más fuerte para un gobierno que un conjunto específico de leyes codificadas. En términos weberianos, en Inglaterra, un Estado que se iba (lenta e incompletamente) racionalizando seguía (y sigue) siendo legitimado por formas de autoridad tradicionales en su origen: el poder del símbolo, del ritual, de la costumbre, de la rutina, de la manera cómo las cosas se han hecho “siempre”, registro en el cual lo extravagante y anacrónico de las formas

es precisamente lo que las legitima, al protegerlas del examen “racional”. El “enigma” de la Vieja Corrupción del siglo XVIII quizás sea el mejor ejemplo de ello, pero tampoco el siglo XIX presenta “rupturas” claras al respecto. Tal conjunto de recursos para gobernar es mucho más profundo, más pertinaz, más flexible que cualquier ideología política más abierta (y por lo tanto más expuesta al cuestionamiento abierto). También debería llevarnos a cuestionar el uso de la establecida oposición sociológica entre “tradición” y “modernidad”, quizás un tanto sobrevalorada –útil para evitar que los árboles nos oculten el bosque pero de muy poca ayuda práctica a la hora de guiar nuestros pasos entre la espesura.

Segundo, ese conjunto de imágenes culturales proveyeron la energía moral que necesitó el imperialismo inglés: la imposición de la civilización inglesa, primero a los “rincones oscuros” de la propia Inglaterra, luego a Gales, a Escocia, a Irlanda y finalmente a ese imperio inglés que llegó a cubrir la cuarta parte del globo. No se trata, ni remotamente, de negar con este argumento la brutalidad de la conquista (ni la rapacidad del comercio): Drogheda, Culloden, Amritsar, el comercio de esclavos, las Guerras del Opio, son capítulos que no se pueden extirpar de la larga historia de cómo Inglaterra “civilizó” a pueblos menos afortunados. Lo que queremos subrayar es que hacía falta una cultura nacional extraordinariamente segura de sí misma y de una rectitud moral fuera de lo común para poder concebir ese imperialismo en términos de “misión civilizadora” (y para gobernar, en realidad, con un uso asombrosamente limitado, comparativamente hablando, de la fuerza militar directa de la “madre patria”); y además, para poder deslumbrar a los subordinados del interior, por largos períodos y con notable éxito, con el espectáculo del imperio. Podemos seguir esa huella desde los mitos heroicos de la “nación elegida” en los siglos XVI y XVII, hasta los temas más terrenales y complacientes pero no menos misioneros del siglo XIX. En este sentido, al lado de la codicia y las carnicerías, habría que prestar atención a los barcos de la Compañía de las Indias Orientales, al *ethos* de los comisionados de distrito, al servicio civil de la India, y estudiarlos de cerca;

no para borrar (o disculpar) lo primero, sino más bien para entender las formas culturales, la energía visionaria, que pudo, sin embargo, animar y legitimarlo.²⁶ La anotación de Marx sobre “hacer el mundo a su propia imagen” se aplica literalmente en el caso de la burguesía inglesa.

Tercero, estas mismas formas culturales eran formas claves del mando [*rule*] tanto adentro de “la nación” como afuera. Vale la pena intercalar aquí algunos comentarios generales de Durkheim y de Marx, en cuanto al carácter del orden moral. Durkheim ve a la sociedad (en general) como “un fin que nos rebasa y al mismo tiempo se nos presenta como bueno y deseable, ya que está trenzado con las fibras mismas de nuestro ser” (1906: 56). Eso es lo que queremos decir cuando hablamos de estructuración de la sociedad como creación de identidades sociales, de subjetividades. El orden moral, en este sentido, tiene un doble carácter, a la vez regulador hacia fuera y constitutivo hacia adentro: “debe... ser no sólo obligatorio sino deseable y deseado” (ibid.: 45). Marx y Engels entienden eso en términos de clase:

‘Vocación, destino, tarea, ideal’ son... las condiciones de existencia de la clase dirigente... que se expresan como ideas en leyes, moral, etc., que los ideólogos de esta clase, de manera más o menos consciente, transforman en algo que existe independientemente en la historia y que, en la conciencia de los individuos separados de esta clase, puede concebirse como vocación, etc.; y que se erige como norma de vida en oposición a los individuos de la clase oprimida, parcialmente como embellecimiento o realización de la dominación, parcialmente como instrumento moral para esa dominación misma. Cabe señalar aquí, como en general pasa con los ideólogos, que inevitablemente ponen las cosas de cabeza y consideran su ideología a la vez como la fuerza creadora y como la meta de todas las relaciones sociales, cuando sólo es una expresión y un síntoma de esas relaciones (1846: 472-3).

De lo que están hablando Marx y Durkheim es del intento de construir las expectativas, de la internalización de las normas burguesas como constitutivas de la personalidad. El concepto que hemos usado para eso es el de disciplina, otro Jano de doble cara, recuérdense los comentarios de Milton. A estas consideraciones, empero, hace falta agregarles una apreciación del contexto histórico; necesitamos hablar de particularidades y de agentes activos. En el mundo burgués, la “sociedad” trascendente de Durkheim se hace palpable, precisamente, como la nación; del mismo modo, la dominación de la clase dirigente de Marx es organizada nacionalmente, y las condiciones burguesas de existencia idealizadas como carácter nacional. Aquí, como en una casa de espejos, ciertas formas requeridas de conducta, actitud, aspiraciones, sentimientos, llegan a ser consideradas como propiamente “inglesas” –confirmando así a la “*anglicidad*” un contenido material– cuando su pretendida *anglicidad* es precisamente lo que les confiere su legitimidad trascendental. La nación, en breve, es el símbolo maestro que da fuerza a la revolución cultural del capitalismo, al desplazar los léxicos anteriores de legitimación –el parentesco, los lazos de vasallaje, el Derecho Divino– aun cuando, como en Inglaterra, estos últimos se pueden reciclar en la nueva edificación. La nación es el epítome de la comunidad ficticia en la cual todos somos ciudadanos, al dejar fuera el territorio cognoscitivo que esta revolución remodela enteramente. Y “el Estado”, la nación vuelta visible, es el agente material mediante el cual se concierta esta reformulación; no es su fuente –ésta proviene de relaciones de producción y reproducción–, sino el medio principal de su organización.

A la mayoría se le impuso, de manera más o menos forzada, unas concepciones particulares –burguesas, patriarcales– del “modo de vida inglés”, y esa imposición es uno de los mayores recursos usados por la clase dirigente inglesa masculina para legitimar su mando. Hablar en nombre –y lenguaje– de la nación es a la vez negar que lo que se está diciendo (y quién lo dice) sea particular, y definir toda alternativa o cuestionamiento como local, egoísta, parcial, en suma, potencialmente traidor: recuérdese

el editorial del *Times* con el cual empieza este libro. Definir un “nosotros” en términos nacionales (y no de clase, ni de región, de grupo étnico, de género, de religión, o cualesquiera otros términos en los que se pudiera elaborar una identidad social y comprender la experiencia histórica) tiene consecuencias. Tales clasificaciones son medios para un proyecto de integración social que implica también, inseparablemente, una desintegración activa de otros polos de identidad y otras concepciones de la subjetividad. Proporcionan una base para la construcción y la organización de la memoria colectiva –la escritura de la historia, la fabricación de una “tradicción” – que es, inseparablemente, una organización activa del olvido²⁷. Los sociólogos, en general, tratan la “integración” de manera excesivamente neutral, e ignoran sus aspectos diferenciales: quién trata de integrar a quién, para qué, con qué medios y de qué formas; y, por lo mismo, quién sufre, qué fines son negados, qué medios proclamados ilegítimos, qué formas suprimidas, de quiénes se re-escribe, así, la historia. Esos puntos son importantes y requieren de ampliación. Lo cual también nos permitirá desarrollar nuestra crítica del idealismo dominante en los enfoques convencionales respecto a la regulación moral y a la revolución cultural.

Los Estados nación conforman y regulan un campo de visión social que es a la vez unitario (al minimizar las diferencias dentro de la nación) y maniqueo (al crear un espacio normativo y retórico para los que son “ajenos” a “la forma inglesa de vivir” declarada auténtica). Ése es el campo dentro del cual la política oficial transcurre, afianzándolo y cercándolo a la vez. “El Estado” simboliza –en palabras de Marx, es la encarnación ideal de– la nación; muy especialmente, diríamos, en el caso de Inglaterra donde las nociones de la identidad nacional están tan estrechamente ligadas a la historia de la formación del Estado. Sus símbolos y rituales llegan a representar, a expresar, lo que nos deslinda, es decir, en la visión maniquea, lo que nos conforma, lo que nos pone aparte y nos hace lo que somos. Recíprocamente, la deslealtad parece amenazar nada menos que nuestras subjetividades. Lo que aquí es crucial es el entramado de los símbolos trascendentales de la nacionalidad

con lo cotidiano, lo ordinario y rutinario, de forma tal que se pueda afirmar que aquellos son representación de eso. El poder de este discurso es enorme: para tomar un ejemplo mínimo pero revelador, una de las atrocidades más destacadas del general Galtieri (y una de las maneras usadas para concretizar la idea de soberanía inglesa sobre las islas Falkland/Malvinas) fue que impuso a los habitantes (ingleses, para este efecto²⁸) el manejar por la derecha en las carreteras. Internamente, se admite que la nación (y su encarnación simbólica, “el Estado”) trasciende las diferencias y por lo tanto exige la lealtad primera de los ciudadanos. La categoría de los que quedan afuera de la nación, en cambio, es amplia y flexible en extremo. Incluye, desde luego, a los generales argentinos; pero, por extensión, también abarca a todos los “desleales”. Margaret Thatcher no inventaba nada nuevo cuando, en 1984, comparaba al presidente de la Unión Nacional de Mineros con Galtieri (y descubría repentinamente el carácter fascista de éste). Papistas, jacobinos, “marxistas” (por no mencionar a sufragistas, gitanos, sindicatos), todos han sido definidos, en algún momento, en términos de sus características, lealtades (recuérdese la “carta de Zinoviev”) o formas de conducta no-inglesas. En el caso inglés, el vocabulario de epítetos xenofóbicos (y más o menos racistas) es particularmente rico, uno de los legados culturales de haber civilizado al mundo.

Hay que subrayar con fuerza, mucho más de lo que se acostumbra, la materialidad de este proyecto. El Estado se ocupa activamente, incluso muchas veces por la fuerza, de normar las clasificaciones sociales de la civilización capitalista, y su funcionamiento de rutina las vuelve palpables. Entre, digamos, los derechos adquiridos por conquista, por costumbre o por ley, lo que contará como “verdadero” derecho de propiedad estará definido por prácticas estatales que legitimarán ciertas formas de pretensiones [*claims*] y pondrán otras fuera de la ley. Una relación entre dos personas sólo es un matrimonio si se contrae conforme a ciertas formas, religiosas o civiles, si se solemniza en ciertos lugares definidos, autorizados, y si se registra en archivos determinados.

Lo mismo vale para definir un hogar, un sindicato, una organización política, una escuela, una universidad; hemos dado ejemplos de este rasgo central de la formación del Estado como revolución cultural, a lo largo de los siglos, con considerable detalle y respecto a múltiples áreas de la vida social. Las rutinas del Estado, al mismo tiempo que materializan ciertas definiciones particulares, las toman como un hecho previo. “Como son las cosas” (como se les permite ser) no es sólo un asunto de afirmaciones ideológicas (y el “consenso” nunca es sólo de ideas); se concretiza en leyes, decisiones de justicia (y su compilación en jurisprudencias), registros, resultados de censos, permisos, títulos, formularios de impuestos y un sinfín de otras formas mediante las cuales el Estado habla y las particularidades quedan reguladas. Está registrado –concretado en el tiempo, al vincular pasado y presente y esbozar las formas del futuro en una cadena sin rupturas aparentes– en el sistema de archivos oficial cuya notable longevidad y envergadura en Inglaterra ya hemos señalado. Así estamos colectivamente mal representados –no de manera abstracta, ni ideal, sino en las formas mismas con las que operan los rituales y rutinas del Estado. Éste es, sin duda, un lenguaje inmensamente poderoso, y las representaciones alternativas aparecen necesariamente fragmentarias e inseguras frente a esa organización autorizada y contundente de lo que se admitirá como realidad. Este sistema de poder es también, inseparablemente, un sistema de conocimiento, a la vez en términos de cantidad (cuánto sabe el Estado, su “información”; en el caso inglés, notablemente amplia y temprana) y calidad (la autoridad a la que pretende, siendo las otras fuentes de conocimiento menos confiables por el solo hecho de no ser autorizadas). Recuérdense la larga, larguísima historia, en Inglaterra, de censos, comisiones, encuestas, inspecciones, el reiterado establecimiento de hechos autorizados desde Domesday hasta los Blue Books.

Pero –llegó el momento de insistir en ello de nuevo– la integración social dentro del Estado nación no es sino un proyecto; y un proyecto siempre cuestionado y amenazado desde los hechos mismos de la di-

ferencia material – las relaciones reales de la civilización burguesa– cuyo reconocimiento el discurso oficial se empeña en reprimir. Aquí, es preciso aclarar dos cosas. Primero, no hay que confundir lo que es admitir (un hecho) y lo que es aprobar (un ideal). Conformarse no siempre implica consentir; deberíamos tener cuidado de no apurarnos demasiado en suponer la “incorporación” de la clase obrera o de cualquier otro grupo subordinado. La diferencia siempre proporciona la base vivida, la experiencia, para identificaciones, aspiraciones y morales alternativas, y esta base seguirá existiendo tanto como dure el capitalismo. Seguirán existiendo formas diversas de experimentar e interpretar los símbolos, los valores y las herencias culturales “comunes”: las representaciones –por ejemplo, las “libertades” inglesas– pueden ser colectivas sin alcanzar un significado homogéneo. Segundo, y por consiguiente, siempre hay que entender que la integración social burguesa, como ya lo dijimos, implica la desintegración activa –disolución, interrupción, negación– de tales alternativas, y no podría proceder de otra manera porque la sociedad burguesa, en los hechos, no es la unidad que se pretende que es.

Aquí, la regulación estatal es fundamental y el hecho mismo de la diferencia –la discrepancia entre las representaciones oficiales y la realidad representada– es lo que la hace tan constantemente necesaria para que las representaciones burguesas se puedan sostener en pie. Las actividades del Estado se enfocan sobre todo, precisamente, a controlar, hasta reducir las al silencio, las identificaciones en términos de diferencias, o las expresiones de la experiencia de éstas –en otras palabras, todo aquello que nos hace, materialmente (en cuanto se opone a ideológicamente) lo que somos. Las categorías integradoras del discurso oficial –el ciudadano, el votante, el contribuyente, el consumidor, el pariente, el “hombre de la calle”– descartan sistemática y deliberadamente las diferencias. Los procedimientos mismos de las instituciones del Estado las niegan sistemáticamente: todos podemos emitir un voto, todos podemos escribir a nuestro diputado, todos podemos poner una demanda judicial, todos tenemos

iguales oportunidades escolares, etc. Resulta imposible expresar adecuadamente las diferencias materiales bajo estas formas, al mismo tiempo que se les niega deliberadamente toda legitimidad a aquellas formas (de discurso, de política, de organización y de práctica social) que permitirían decirlas, mediante métodos que pueden ir desde la abierta criminalización hasta formas más sutiles de “estímulo” –hemos ilustrado ampliamente el alcance y la longevidad de estos procedimientos en Inglaterra. Uno de los modos usados para universalizar las formas y normas burguesas es, por un lado, la creación activa de la incompetencia cultural; el argumento de Bernstein respecto a los códigos de lenguaje tendría mucho peso aquí, siempre y cuando entendamos que todo código es, a su propio modo, reservado, y que el hecho de privilegiar a uno (el inglés “estándar”) contra otro es un asunto de poder y de medios de control. Hay que entender la integración tanto o más como necesidad de dejar sin habla a los subordinados –volviéndolos mudos a la fuerza– que como necesidad de procurar activamente su consentimiento: volver marginales, locales, parroquiales, sectoriales, las expresiones de las diferencias reales frente a las unicidades monolíticas idealizadas del discurso oficial. Por el otro lado, el proyecto también se propone obligar a la gente, si realmente insiste en querer hablar, a hablar de ciertos modos específicos –como votantes, sindicalistas “respetables”, acusadores (o, más a menudo para la mayoría, acusados) en los tribunales. El monopolio de los recursos de expresión política legitimada no es el menor de los monopolios de “el Estado”.

La violencia de esta “integración” para la mayoría “integrada” es generalmente subestimada, incluso por los marxistas. Esto, en dos sentidos. En primer lugar, es en sí un quebranto de la personalidad humana de inmensa violencia, una restricción que mutila la capacidad humana. La crueldad consiste aquí en definir lo normal de una manera que resulta materialmente inalcanzable, hasta en sueño, para la mayor parte de la gente. El costo se expresa en lo que es ampliamente percibido, y vivido, como pérdida del respeto a sí mismo, cuando uno se descubre “desempleado” u, otra faceta del mismo orden moral, “nada más ama de casa”

–triste y habitual fórmula. Una de las ironías más amargas del editorial del *Times* que abre este libro es la designación de los rompe huelgas como “ciudadanos en sus puestos de trabajo” cuando la huelga minera fue desencadenada por la propuesta del *National Coal Board* (Junta Nacional del Carbón) de cerrar minas, con pérdida de veinte mil empleos. Uno vive y expresa como inadaptación personal lo que son relaciones esenciales del orden burgués. En segundo lugar, para crear y mantener este orden, siempre ha sido y sigue siendo fundamental el uso de medios de violencia abierta. Hay que recordar con qué instrumentos se obtuvieron las formas e imágenes definitorias de la “civilización” inglesa; cómo, por ejemplo, Inglaterra se volvió protestante, o qué violencia se requirió para introducir y normalizar los derechos de la propiedad privada (para los pocos) y los hábitos del trabajo asalariado o del trabajo doméstico no asalariado (para los muchos). O las salvajadas legalizadas que, a lo largo de todos los siglos que este libro cubre, fueron imponiendo a las mujeres la subordinación doméstica y contribuyeron sustanciosamente en definir culturalmente las imágenes dominantes de la “feminidad” y la imagen que las mujeres tienen de sí mismas.

El paradigma general de la regulación, evidente en todos estos casos, es la supresión continua y más o menos violenta de las alternativas, asociada con el “fomento” activo, desde las instituciones y actividades del Estado, de las formas preferidas –formas que, cada vez, se reconocen como “recurso”, aportación donde antes reinaba un vacío sin orden. Los procedimientos ordinarios del Estado se expanden para convertirse en los indiscutidos límites de lo posible, y ocupar –así como un ejército ocupa un territorio– todo el campo de visión social. Los mismos límites son masiva, poderosamente santificados en los fastuosos rituales del Estado que nos sobrecogen con una fuerza emocional difícil de resistir. Es importante reconocer este último punto: resulta central para la energía del poder [*rule*]. El paralelo con la religión, establecido por Durkheim/Hobbes, toca el meollo del poder de Estado. Dentro de “el Estado”, se vuelve difícil concebir (en todos los sentidos de la

palabra) alternativas. Nuestra insistencia, a lo largo de todo este libro, sobre el contenido cultural de las formas y actividades estatales no es un argumento a favor del “consenso” en la disputa consenso/coerción. Más bien se trata del establecimiento violento y la regulación permanente del “consentimiento”, orquestado por esa organización que se arroga, precisamente, el monopolio del uso legítimo de la fuerza física en la sociedad, “el Estado”. El orden capitalista nunca se ha sostenido (sólo) en base a “la obtusa coacción de las relaciones económicas” (Marx 1867: 737) y la regulación estatal no es algo que uno pueda relegar a las oscuras épocas de la “acumulación primitiva”; fue, es y sigue siendo una relación esencial del capitalismo, coextensiva a la misma civilización burguesa. “El Estado” es la forma en la cual la burguesía organiza su poder social pero este poder –y su violencia fundamental– no es sólo el poder visible y externamente represivo de “las cárceles, grupos de hombres armados, etc.”. El enorme alcance de este poder no se puede entender si no entendemos las formas estatales como formas culturales, la formación del Estado como revolución cultural y las imágenes culturales como algo continuo y extensivamente regulado por el Estado. Una dimensión central –estamos tentados de decir, el secreto– del poder del Estado es la manera como funciona dentro de nosotros.

El último grupo de observaciones que quisiéramos sentar aquí se refiere a las implicaciones de nuestra discusión para toda posible historiografía emancipatoria. Sostuvimos que la formación del Estado es una dimensión esencial –y, por lo menos desde la izquierda, demasiado poco estudiada y en forma demasiado general– a la vez de cómo se hizo la civilización capitalista y de cómo se sigue sosteniendo en pie; el recurso central, lo repetimos, de su organización. El poder del Estado no es “superestructural”: es fundamentalmente –lo cual no quiere decir exclusivamente– mediante la formación del Estado que se pudo formar y consolidar la hegemonía de las relaciones sociales de producción y de reproducción que apuntalan a una civilización inseparablemente burguesa y patriarcal, si bien, en general, “el Estado” no es la fuente de tales

relaciones. Crucial –e igualmente desatendido–, hemos sostenido luego, es el papel que cumplió la formación del Estado en la revolución cultural del capitalismo. “El Estado” orquestó el interminable proyecto de la regulación moral. Eso no significa que consideramos que la formación del Estado “causó” el capitalismo, como tampoco consideramos al Estado inglés medieval o Tudor como “burgués”, en ningún sentido adecuado de la palabra. No estamos tratando de sustituir un dogmatismo maniqueo por otro, un determinismo económico por otro político. Lo que sí significa es que, en nuestra comprensión de los orígenes y, a la vez, de la naturaleza de la civilización capitalista, la formación del Estado como revolución cultural cumple un papel mucho más importante que el que le reconoce habitualmente el materialismo histórico. Eso tiene varias consecuencias historiográficas.

Sostuvimos que el carácter nacional del Estado nación es fundamental para la revolución cultural del capitalismo. Las clases burguesas organizan su poder, material y culturalmente, a través de formas políticas [*polities*] específicamente nacionales. La historiografía marxista inglesa tradicional buscó siempre en las sublevaciones de mediados del siglo XVII el *locus classicus* de “la” revolución burguesa, y su enfoque analítico se centró en la emergencia, en esas décadas, de formas de política “típicamente” burguesas (a las que hay entonces que considerar como realizadas de manera “incompleta”). Según nosotros, hay que reconsiderar doblemente esta búsqueda obsesiva de “la” revolución burguesa inglesa.

En primer lugar, es preciso dedicar mucha más atención a la construcción, largamente anterior (y no burguesa), de una *nación* –un conjunto de formas institucionales pero, inseparablemente, también un espacio cultural– dentro de la cual transformaciones (económicas, políticas, culturales, morales) más claramente “burguesas” podían realizarse; a la construcción, en otras palabras, de los ingredientes –materiales, institucionales, culturales– que entrarían en la fabricación del verdadero Estado burgués inglés. Este libro es sólo una contribución en esta tarea;

es, como lo aclaramos desde el principio, precisamente, un ensayo. Hace falta mucha investigación más. Pero adoptar esta perspectiva significa que las “singularidades” de la organización política inglesa medieval, sobre todo de la revolución de los años 1530 y de su consolidación bajo la reina Isabel, merecen mucha más atención de la que los marxistas le han concedido generalmente. Son momentos claves en la construcción de un Estado nación; del mismo modo, la transformación de este último en el Estado nación democrático moderno del siglo XIX también requiere de un nuevo examen bajo esa perspectiva. Si nos viéramos forzados a identificar los dos momentos claves en la construcción del gran arco, serían esos dos. Tradicionalmente, su estudio se abandonó a los historiadores liberales o de otras corrientes de derecha. Aun sin profundizar en este punto –no ofrecemos aquí un estudio comparativo– el presente libro permite sugerir que la precocidad (y el carácter) de la formación del Estado pudiera ser una causa importante entre las que hicieron de Inglaterra, en particular, el “terreno clásico” del capitalismo.

Ampliando esto, podríamos esbozar dos dialécticas históricas que se refieren a ese punto. La primera es una dialéctica de continuidad y cambio. Algunos lectores –y entre ellos, los marxistas– sentirán que, al insistir tanto en las continuidades, nos hemos acercado peligrosamente a la interpretación liberal. Pero los historiadores liberales dan con una verdad que expresan bien James Campbell y sus coautores. Después de observar que “no puede haber trivialidad más certera que la afirmación que cada país y cada pueblo es el producto de su pasado”, opinan sin embargo que en Inglaterra la conexión –en última instancia, para ellos, con la Edad Media– es “de otro orden”. La razón, según creen, se debe “a la continuidad del Estado y de sus instituciones” (1982: 244). De ninguna manera negamos la existencia de revoluciones de gran importancia en el gobierno de Inglaterra –la revolución normanda-angevina, la de los Tudor, las de los siglos XVII y XIX ocupan lugares centrales en nuestro relato. Pero sería plausible también presentarlas como simples evoluciones, especialmente en las implicaciones que eso tiene para la legitimación

del “Estado” y del orden que pretendía colectivamente representar. En Inglaterra, no hubo necesidad del absolutismo para forjar la nación, ni de los *filósofos* para hegemonizar la cultura burguesa.

A esta primera dialéctica se vincula la segunda: entre lo central y lo local. La hemos seguido a lo largo de los siglos y no hace falta repetirlo aquí. Pero, a grandes rasgos, sostendríamos que está a la vista un doble contraste frente a los principales Estados del continente. En Inglaterra, no hubo ni “parcelización de la soberanía”, ni centralización “absolutista”. En Europa continental, a menudo la segunda sucedió a la primera. Aylmer calcula que en los años 1630, el número total de oficiales asalariados del Estado para toda Inglaterra no pasaba de unos centenares; sólo para la provincia francesa de Normandía, la cifra correspondiente superaba los tres mil (1961: 440). En breve, y debido a la “precocidad” de la formación del Estado, la política inglesa funcionaba mediante la “colaboración de las clases acomodadas en el poder”, que Bloch ha señalado para fechas muy tempranas; y eso, podríamos sugerir, fue lo que permitió que las cambiantes formaciones de la clase dirigente expresaran una política inglesa *nacional* –y en última instancia, ejercieran el poder–, de un modo que hubiera sido imposible en la mayor parte de los sistemas políticos europeos. En otras palabras, no fue sólo la precocidad del Estado inglés sino también el carácter particular de su formación –la particular “apertura” de las formas estatales a una nación política cambiante– lo que, a fin de cuentas, lo hizo tan dúctil a las revoluciones más amplias del capitalismo. Podríamos seguir aquí a Edward Thompson (1965) en la crítica del “sesgo urbano” (reflejo, una vez más, de paradigmas sociológicos dominantes y excesivamente esquemáticos) de muchos relatos marxistas, que buscan siempre, aquí y donde sea, una burguesía “clásica”, que viva en las ciudades y luche contra el “Estado feudal”. En el caso inglés, empero, lo más llamativo y digno de estudio es el aburguesamiento de las propias clases terratenientes (del pequeño noble rural hasta los Pares) –así como, por cierto, sus nexos comerciales, familiares u otros con las elites urbanas.

Por el otro lado, lo que se concibe (erróneamente) como lo “inconcluso” de las revoluciones del siglo XVII merece, igualmente, ser repensado desde una comprensión de las formas –los recursos– culturales y políticos históricamente singulares mediante los cuales la verdadera clase dirigente inglesa logró realmente hacerse a sí misma y organizar su mando. Hemos sugerido que los supuestos “anacronismos” de la cultura y la política inglesa son, precisamente, una de las principales claves de la solidez del Estado burgués en Inglaterra hasta el día de hoy. Ahí, la historiografía liberal da en el clavo, aunque ideológicamente. No se trata de negar la realidad, ni la necesidad para las clases capitalistas de transformaciones mayores de las formas del Estado en el siglo XVII o después. “El Estado” ha sido reformado, como lo mostramos, periódicamente y en su conjunto; su historia no es una armoniosa evolución (ni el despliegue teleológico de sí mismo) sino la sucesión de “ondas largas” de revolución y consolidación. El problema aquí es la concepción global que tenemos de la “revolución burguesa”. Ya es tiempo de enterrar, de una vez y para siempre, la búsqueda de un 1789 inglés. Estamos hablando de un gran arco que cubre siglos y no décadas. Confiamos que este libro ayudará a replantear la periodización histórica marxista tradicional.

También esperamos que contribuya a redefinir los objetos de la investigación materialista histórica. Hay una notable sobreabundancia de trabajos dedicados a temas estrechamente “económicos”, efecto de la tiranía de los modelos base/superestructura –explícitos o no– que ya hemos criticado en otros lados²⁹. Existen, por supuesto, importantes excepciones –pensamos, por ejemplo, en la obra de Christopher Hill, marxista que toda su vida insistió en la necesidad de tomar en serio las justificaciones religiosas del comportamiento, o en la de Edward Thompson, que hizo pedazos la concepción base/superestructura, o en el “materialismo cultural” de Raymond Williams– sin las cuales este libro no existiría. Lo que hemos tratado de mostrar es que en el mundo real, las “economías” sólo existen como formas históricas de civilización y que en el caso de la economía capitalista, la formación del Es-

tado es crítica en su establecimiento y mantenimiento. El capitalismo no es, ni fue nunca, “autorregulado”, a pesar de las ideologías que afirman lo contrario. Aquí, habrá que tirar por la borda la imaginiería –la imaginiería en extremo machista– de los Estados como objetos o instrumentos susceptibles de ser “tomados” y “usados” igualmente por distintas clases, junto con la iconografía de “la” revolución instantánea, de la que es indisociable. Lo que hemos estudiado en este libro es la micro construcción y reconstrucción, infinitamente larga, compleja y laboriosa, de formas apropiadas de poder; formas adaptadas a los modos de los que dispone una clase, un género, una raza particulares, para imponer sus “estándares de vida” como “interés nacional” y para buscar su internalización como “carácter nacional”. La capacidad de mando de tales grupos no depende ni de un supuesto poder económico previo –por el contrario, estas formas de Estado y su revolución cultural son los instrumentos primordiales que van forjando, consolidando, legitimando y normalizando este poder– ni tampoco de su control de un conjunto neutral de instrumentos estatales. Su poder político reside más bien en las rutinas del funcionamiento regulador de las propias formas del Estado, en cómo –tanto por lo que son como mediante cada política particular que llevan a cabo– procuran, día tras día, que un orden social específico funcione como “la normalidad”, como el territorio exclusivo de lo posible.

Eso significa, a su vez, que ceder ciertas áreas a los historiadores burgueses no es prudente. Pensamos, especialmente, en la historia legal, “administrativa” y “constitucional”. Sus minucias demuestran lo que “el Estado” es en lo material, lo cual se opone a las imágenes que el propio Estado proyecta y autoriza; muestran los pernos y las tuercas, el tejido mismo del poder. No hace falta insistir más en la imposibilidad de separar de este tejido la historia de las formas culturales. Empiezan a aparecer estudios de diversas zonas y formas claves del poder desde esta perspectiva: notablemente, de las leyes penales y sus clasificaciones sociales y de la regulación de las relaciones de género y de las formas de familia.

Pero hacen falta muchos más. También nos hace falta examinar, desde el punto de vista de sus consecuencias culturales, las facetas de la actividad estatal que parecen más terrenales, rutinarias, prosaicas: el derecho civil, los impuestos, la “administración”: las rutinas del mando. Ahí es donde las formas elementales de la civilización burguesa se establecen –se reflejan, repercuten, se justifican– día tras día, antes de que se vuelva necesario ningún “aparato especial de represión” (la definición que Engels, tocando apenas la punta del iceberg, daba del Estado). Los rituales fastuosos, las partes “nobles” del “Estado”, también reclaman a gritos la misma atención. Su análisis está en el centro de toda comprensión realmente materialista del funcionamiento del mundo burgués. Es imposible escribir la historia sólo desde abajo.

En conclusión, en cierto sentido, este libro ha versado “sobre” Inglaterra; profundizar en la especificidad histórica nos permitió esclarecer –matizar, modificar, cuestionar y a veces rechazar– generalidades. Pero creemos que su pertinencia no se limita a eso. Tampoco se limita al pasado del capitalismo. Un favor que la burguesía le hizo al futuro es haber mostrado que tan transformable es exactamente el mundo.

Al principio, tomamos prestado el concepto de revolución cultural de la experiencia histórica de la construcción del socialismo, no del capitalismo; y quisiéramos, para terminar, traerlo de vuelta a sus raíces, en la lucha por la emancipación de los muchos y no por la dominación de los pocos. La construcción socialista, según sostuvo Mao Zedong, era algo que iba a tomar muchos siglos y otras tantas revoluciones culturales; transformaciones, en términos de Marx, de las personas y las situaciones del pueblo. La experiencia histórica de los intentos de construcción socialista ya demostró –a menudo de manera trágica y sangrienta– la suprema necesidad de repensar, de raíz, qué y cuánto está en juego en cualquier transformación social que se pueda concebir como emancipatoria. El socialismo también necesita deshacerse del “polvo de los siglos” o no pasará de ser una forma nueva de opresión. Nada demuestra eso con más elocuencia que la historia de la lucha de las mujeres por su

emancipación y los múltiples obstáculos que las formas existentes de socialismo –formas de pensamiento, de moral, de práctica política, de organización social y material– le opusieron. La experiencia histórica de tantos campesinos, tratados como “un mar de enemigos” y regimentados dentro de granjas colectivas, la de tantos trabajadores, despojados de sindicatos y de toda forma que les permita expresar sus experiencias específicas (dentro de lo que Nikita Krushchev definía como “el Estado del pueblo entero”) cuenta otros capítulos de la misma historia, desde Kronstadt y los Comités de los Pobres, pasando por la “pacificación de las aldeas” de Stalin en 1929, hasta la Polonia de Solidaridad y la “reconstrucción social” genocida que siguió a los (igualmente genocidas) bombardeos de Estados Unidos a Camboya. En otra parte³⁰ hemos señalado lo que pensamos que fueron los logros del “socialismo realmente existente” para la mayoría. Pero ninguna política emancipatoria intelectual o moralmente seria puede ignorar estas “deformaciones” o sus raíces en las formas existentes de la teoría y de la práctica socialistas. No son, desgraciadamente, simples aberraciones adjudicables a la lógica de hierro de las circunstancias o a la maldad personal de un Stalin o un Pol Pot. El “atraso” y la “traición” no son explicaciones, y no se pueden seguir alegando; por años fueron pretextos para eludir responsabilidades morales e intelectuales.

Sólo se aprende intentando y no hay intentos sin error. Sólo mediante las luchas de los subordinados, la tiranía de las prácticas y formas sociales, tanto las heredadas del capitalismo y de su pasado como las que surgen de formas nuevas de orden social (planificación, partidos, ideologías unitarias), podrá ser vista y reconocida por lo que es: una cadena que impide la liberación de las capacidades humanas. Sólo en estas luchas se pueden inventar formas sociales emancipatorias, mediante las cuales se logre reconocer y celebrar las diferencias como ingredientes de un futuro colectivamente humano, en lugar de normarlas y negarlas. Esas luchas tampoco caen del cielo. En el pasado, ya hemos sostenido, en base a la experiencia histórica de la construcción socialista, que en

este camino tanto las “técnicas” de producción capitalistas como la “máquina” del Estado, sin transformar, demostraron que eran más bien pesos muertos que recursos para una transformación social emancipatoria, una parte integral de lo que tiene que ser transformado más que los instrumentos de transformación que los socialistas tantas veces vieron en ellas. Queremos ahora ir más lejos y cuestionar a fondo el carácter sistemático, objetivista, “científico” e instrumental –en breve, autoritario y jerárquico– de buena parte de la teoría³¹ y la práctica socialistas (tanto socialdemócrata como marxista) en general y su relativa indiferencia a lo “personal” como a lo “moral”. La crítica feminista hizo un inestimable favor a *todas* las políticas de emancipación al reorganizar la práctica y el discurso políticos en torno a estos temas, aun cuando la misma preocupación pudiera encontrarse previamente en corrientes (muchas veces subordinadas) de la tradición socialista. En palabras de Catherine MacKinnon, “como la idea que los marxistas se forman de la carencia de poder, en primera y última instancia, es que se impone de fuera y materialmente, creen que para cambiarla hay que hacerlo también materialmente y desde fuera” (1982: 520). Aquí hay una revolución de profunda importancia en la epistemología política: enfoca, correctamente, las raíces del ejercicio del poder en ciertas formas de relaciones humanas y en la construcción de subjetividades diferenciadas y, por lo tanto, ubica el principio de la emancipación en la construcción de formas y de espacios dentro de los cuales esta experiencia pueda ser dicha. El estudio de la construcción capitalista, de la revolución cultural del capitalismo, solamente nos lleva a generalizar estos puntos. Pues entre estos dos empeños, si bien sus metas y objetivos –dominación y emancipación, explotación o liberación de las capacidades colectivas de la gente– se contraponen radicalmente, se pueden trazar, sin embargo, paralelismos importantes.

La conclusión que se desprende con más fuerza de nuestro estudio es que las formas políticas y culturales capitalistas son precisamente eso: *formas* –de práctica, identidad, organización social– que abren algunas

posibilidades y cancelan otras, desarrollan ciertas capacidades humanas y atrofian otras. Son formas específicamente capitalistas, medios para ordenar un mundo en el cual la mayor parte de la gente trabaja (sea “en casa” o “afuera”) para provecho de los pocos. Son formas sociales que podrían ser distintas, como lo fueron efectivamente en otro tiempo, antes de que la burguesía rehiciera el mundo a su imagen. La relación de estas formas con el capitalismo no es contingente sino interna, son medios que permitieron su construcción histórica y permiten su regulación permanente. Eso implica una serie de lecciones específicas, tanto (sirva, por un minuto, la terminología marxista clásica) para el reformismo como para la revolución, para el oportunismo como para el voluntarismo, en cuanto a estrategias y tácticas de transformación emancipatoria.

Contra el reformismo y el oportunismo, revela con toda claridad que ninguna política emancipatoria puede usar sencillamente los logros políticos de la revolución burguesa –por mucho que los hayan humanizado las luchas de los subordinados– sino que, para convertirlos en medios de liberación, también tiene que transformarlos desde adentro, tan completamente como la burguesía inglesa reconstruyó su herencia para hacerla compatible con sus necesidades. La democracia parlamentaria, el Estado benefactor, el imperio de la ley y la concepción burguesa del derecho en general son, desde su constitución misma, recursos profundamente ambiguos. Por supuesto, hay que defender la democracia burguesa contra el fascismo (o contra la nueva disciplina fiscal en cuyo nombre el actual gobierno británico trata de abolir la elección de autoridades en Londres y en las grandes conurbaciones). Por supuesto, hay que defender a los Estados “benefactores” contra la barbarie monetarista y la crueldad de las ideologías de “superación personal”, en un mundo en el cual se le quita a la gente todos los medios con los cuales se podrían “superar”. Por supuesto, hay que defender el imperio de la ley contra los decretos arbitrarios del gobierno (y la institución del jurado popular contra los intentos de librar la “justicia” de cualquier vestigio que recuerde la participación popular). Por supuesto, hay que defender los

derechos humanos contra la conveniencia gubernamental o la *razón de Estado*³². Pero también hace falta recordar que la democracia parlamentaria funciona en base a definiciones empobrecidas de lo que conforma la “política” legítima, definiciones que a su vez despolitizan otros campos o temas (de forma que tanto el “trabajo” como la “casa” quedan oficialmente fuera de la esfera “pública”, y que la ficción de la no-intervención del gobierno en la “industria privada” se armoniza perfectamente con la renuencia de la Policía a “entrometerse” en “problemas domésticos”). Una democracia así también encarna nociones de representación altamente restrictivas. Los Estados benefactores, con su intervención externa, protectora, sus subsidios, refuerzan las condiciones y la experiencia de la impotencia –ahí la posible popularidad de cierta retórica conservadora antiestatista. La ley es burguesa, masculina y blanca en muchos de sus contenidos y profundamente alienante en sus formas. Los “derechos” son abstractos e insustanciales, artefactos que, en su universalidad proclamada, legitiman un orden social opresivo desigual. En breve, no son, en sí, en su definición actual, formas posibles de emancipación; son formas intrínsecas del orden burgués. Entrar a este terreno siempre tiene un costo y toda política emancipatoria tiene que redefinir qué es la política y cómo –en qué formas– se puede ejercer para la emancipación. Eso es lo que Marx descubrió en la Comuna de París de 1871 (y le pareció tan importante que lo llevó a criticar los aspectos estatistas de su propio programa del Manifiesto Comunista), la primera vez que la clase obrera rompió el poder del Estado:

la clase trabajadora no puede simplemente echar mano de la maquinaria del Estado existente y usarla para sus propios objetivos. El instrumento político de su esclavitud no puede ser instrumento político de su emancipación (1871: 196).³³

Contra el voluntarismo y las concepciones tradicionales de la “revolución”, la historia de la construcción del capitalismo enseña lec-

ciones distintas –pero no menos importantes. Muestra, primero, cuán compleja y longeva debe ser cualquier transformación social “sólida”; la “revolución”, si pretende ser algo más que un relevo de la guardia, no es asunto de un día. La transformación revolucionaria, y esta historia lo demuestra con toda claridad, no significa sólo cambiar títulos de propiedad o agarrar el “poder”, sino *crear* nuevas formas de relación, nuevas identidades sociales –un orden moral nuevo, un nuevo tipo de civilización, una socialización distinta. Esta historia, en segundo lugar, subraya la necesidad de empezar con los medios existentes; los únicos que hay. Como lo expresó Marx en el mismo texto, no se trata de instaurar utopías *par décret du peuple*, por decreto del pueblo; el punto de partida para construir el mundo nuevo está en las luchas del mundo viejo. Gran parte de la tragedia del “socialismo realmente existente” radica en que “olvidó” eso –tanto las limitaciones como los recursos– en la eterna búsqueda utópica de atajos y legitimó al partido que sustituye al pueblo, a los letrados cuya ideología detenta las llaves del futuro, o justificó la represión de cambios emancipatorios reales hoy a cambio de la promesa de la Nueva Jerusalén en el futuro. No hay atajos (como tampoco los hubo para la burguesía), ni amuletos mágicos, ni llaves ideológicas del Paraíso; la utopía –a pesar de su lado “progresista” – es, al final, un modo de pensar profundamente represivo cuando da forma a prácticas políticas. Marx tenía razón en rechazarlo. La burguesía, en su empeño por controlar y por mandar, pudo adaptar instituciones existentes de mando y control: las progenitoras del Estado nacional. Para la liberación de la mayoría, los recursos se deben buscar en otra parte. Formas políticas emancipatorias son aquellas –y sólo aquellas– mediante las cuales los propios subordinados pueden emanciparse a sí mismos, al articular las experiencias y aspiraciones distintivas que niegan y fragmentan los lenguajes unificadores del Estado. La conclusión de Marx en 1871 sigue siendo pertinente; y más si se toma en cuenta la experiencia socialista desde 1917. Esta revolución cultural es centralmente:

una Revolución, no contra una forma u otra, sea legitimista, constitucional, republicana o imperialista, del poder de Estado. [Es] una Revolución contra *el Estado* mismo, este fantástico aborto de la sociedad, la recuperación por el pueblo y para el pueblo de su propia vida social. No [es] una Revolución para traspasar [el poder del Estado] de una facción a otra de las clases dirigentes sino una Revolución para romper esta horrible maquinaria de la dominación de clase misma (1871: 150-1).

Esta revolución también tiene hondas raíces y largas tradiciones en todo aquello contra lo cual la formación del Estado se organizó y trató de organizarnos. Mirar para atrás y enojarse no basta. Se puede hacer más. Imaginar.

NOTAS

- 1 Weber 1920b: 249; Marx y Engels 1846: 89. Weber estudia la relación entre capitalismo moderno y formación del Estado nación entre otros en su 1920a y (más detenidamente) 1920b: pt 4; ver, en general, su gigantesco (e inconcluso) 1978a. Marx se ocupa del tema en términos generales en algunos de sus primeros trabajos (1843a, b), en varias partes de La ideología alemana (Marx y Engels 1846) y de nuevo en sus escritos sobre la Comuna de París (1871, ver más adelante, nota 33). El papel del Estado inglés respecto al capitalismo se estudia extensamente en El Capital (1867), especialmente en la parte 8 del volumen 1, y en la sección “Formaciones económicas precapitalistas” de los Grundrisse (1858). También son pertinentes sus estudios empíricos de la política francesa (1850, 1852, 1871) e inglesa (Marx y Engels 1971 es una buena antología sobre este último tema).
- 2 Pensamos particularmente en Weber 1905 y en la amplia literatura a la que dio origen, así como en los escritos seminales de Emile Durkheim, para quien las dimensiones morales del orden social fueron una preocupación permanente y que relacionó, de forma explícita e ilustrativa, formación del Estado e individualismo moral, especialmente en su 1904. Ver también Elias 1939.
- 3 La historiografía marxista inglesa es aquí particularmente fuerte, ya que eso fue una de las constantes preocupaciones, en particular, de Christopher Hill, Edward Thompson y Raymond Williams. Genovese es igualmente perceptivo en su discusión de la historia de Estados Unidos, por ejemplo, en su minuciosa reconstrucción de la ética de los propietarios de esclavos y de su crítica moral al capitalismo del norte de Estados Unidos, en Genovese 1971.
- 4 Donde, en los últimos años, se dio una revolución que exige que se vuelvan a pensar todas las teorías sociales del capitalismo, marxismo incluido. Existe ahora una voluminosa literatura sobre género y formación del Estado y sobre género y cultura. Nótese, en primer lugar, las revistas *Women’s Studies International Quarterly*, *Feminist Review*, *m/f*, y *History Workshop Journal* (editadas en Inglaterra); *Feminist Studies* y *Signs* (de Estados Unidos); *Atlantis* y *Resources for Feminist Research* (de Canadá). También, la entrega especial de *Radical History Review* (20) 1979, sobre “La sexualidad en la historia”; Weeks 1981; y tres artículos de suma importancia, McIntosh 1978, MacKinnon 1982 y Burstyn 1983. Se puede encontrar una reseña muy útil de estas discusiones en Barrett 1980 y en el estudio histórico, que lo contradice, de Brenner y Ramas 1984 (ver la respuesta de Barrett, 1984). Más, en la nota 16 a esta Introducción. Por supuesto, el género no es la única relación constitutiva de la formación del Estado capitalista/revolución cultural; otras clasificaciones sociales, como etnia, clase, edad, región de residencia, religión, ocupación y demás intervienen también aquí. Pero la construcción social, histórica, material, del género difiere de todas ellas por sus rasgos

universales. Sólo el cuestionamiento de la opresión de género ha producido, por las necesidades de la lucha, una teoría social global y una práctica capaz de rechazar a la vez las divisiones rutinarias que tantos marxismos reproducen (base/superestructura, teoría/práctica, política pública/vidas privadas) y la quiebra moral del socialismo que se niega a verlo como una manera distinta de vivir, de ser.

- 5 Lenin 1917: 292. Criticamos eso en Sayer y Corrigan 1985, que remite a los argumentos más generales de Corrigan, Ramsay y Sayer 1978. Cf. el estudio complementario de MacKinnon 1982.
- 6 Esperamos producir más adelante otro volumen sobre este tema.
- 7 Marx 1843a: 32; cf 1843b: 167 y Sayer 1985.
- 8 En Marx y Engels 1846: 61. “Las ideas de la clase dominante son, en cada época, las ideas dominantes... Las ideas dominantes no son más que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las relaciones materiales dominantes tomadas como ideas; es decir, de las relaciones que convierten a esta precisa clase en clase dominante, por consiguiente, las ideas de su dominación.” Este pasaje puede prestarse fácilmente a una lectura en términos burdos de “manipulación ideológica” o de reduccionismo/funcionalismo: si algo esperamos dejar claro en este libro, es precisamente la lucha que es necesaria para establecer y mantener las “ideas dominantes” y el modo en que la formación del Estado está inextricablemente ligada a este proyecto e informada por él. “El Estado”, por supuesto, es precisamente una de esas “ideas”.
- 9 Shanin 1983, ensayo final, estudia esta categoría y revela hasta qué punto el marxismo “científico” reproduce, en su teoría y en sus prácticas, las clasificaciones sociales en las que está envuelto.
- 10 Abrams 1977. Ver su 1982a; cap. 6; 1982b.
- 11 “‘Todo Estado está fundado en la violencia’, dijo Trotsky en Brest-Litovsk. Objetivamente, esto es cierto. (...) tendremos que decir que Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el ‘territorio’ es elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la violencia física legítima... El Estado, como todas las asociaciones políticas que históricamente lo han precedido, es una relación de dominación de hombres sobre hombres, que se sostiene por medio de la violencia legítima (es decir, de la que es vista como tal)” (Weber 1918: 78). [NdT: “La política como vocación”, en *El político y el científico*, p. 85, ed: Alianza Editorial, Madrid, 2003, trad.: F. Rubio Llorente]
- 12 Hemos polemizado contra las concepciones base/estructura a lo largo de los últimos diez años. Ver las referencias, más adelante, en la nota 29.
- 13 Pensamos en los múltiples esfuerzos por reconstruir la imagen “desde abajo”, especialmente en las obras de Morton 1979, Cornforth 1978, Cole y Postgate 1948, Harrison 1984, Hampton 1984, Benn 1984, Rowbotham 1977 y las consiguientes contribuciones esenciales

en cuanto a la historia familiar y demográfica, notablemente Hamilton 1978, Middleton 1979, 1981, y Seccombe 1983 y su libro en prensa sobre formas familiares, relaciones de género y modos de producción. Esta perspectiva, para períodos más específicos, puede muestrearse, entre otros, en los escritos de Hilton, Hill, Manning y E.P. Thompson; daremos, en su momento, referencias más detalladas a lo largo de nuestro texto.

- 14 Importantes fuentes generales para una visión global de la formación del Estado y su contexto en Inglaterra incluyen: Aylmer 1961: conclusiones; Anderson 1974: parte I, cap. 5; P. Williams, 1979; Hill 1969; Halevy 1924; Hobsbawm 1969; Perkin 1969. Más adelante o en el cuerpo del texto, citaremos trabajos más especializados. Puntos de partida para un estudio de la extensión del Estado inglés fuera de Inglaterra incluirían: (1) Gales: D. Williams 1977: esp. cap. 12-17; G. Williams 1960, 1978, 1979; Jones y Brainbridge. (2) Escocia: The Edinburgh History of Scotland; Croft Dickinson 1977; Smout 1972; Johnston 1974; Young 1979; Dickson 1980. (3) Irlanda: MacDonagh 1968; Jackson 1971; Beresford Ellis 1972; Crawford y Trainer 1977; Lee 1973; McDowell 1964; Lyon 1971. Pocock 1975 ofrece un estudio brillante de las relaciones entre la historia “inglesa” y la historia “británica”, que muestra una conciencia aguda de las dimensiones y consecuencias culturales de la formación del Estado inglés. En este contexto, ver también Baylin 1982, Linebaugh 1983, Muldoon 1975.
- 15 Broadbent 1984 lo demuestra magníficamente respecto a la retórica unificadora usada en el “frente interior” durante la campaña de las Malvinas. Estamos en deuda con Lucinda Broadbent que nos permitió consultar este trabajo, basado en un análisis exhaustivo de la cobertura informativa de la BBC y de ITN, en borrador.
- 16 Aparte de los trabajos más generales mencionados arriba en las notas 4 y 13, ver: Heisch 1974, 1980; D.Barker, 1978; Taylor 1983; Harrison y Mort 1980; Shanley 1982; Davidoff y Hall, en prensa; Hall 1979; J. Humphries 1977, 1981; Davin 1978, 1979; Purvis 1981; Bland *et al.* 1979; Barrett *et al.* 1979; Olsen 1983; Burman 1979; Gamarnikow *et al.* 1983; Allat 1981; Vallance 1979; Rodgers 1981; Ardener 1981; Stacey y Price 1981; Muller 1977; Graveson y Crane 1957; Nissel 1980; Rafter y Stanko 1982; Edwards 1981; Thane 1978.
- 17 Ver referencias en la nota 1.
- 18 Weber, 1920a, 1920b: cap. 22.
- 19 Marx 1850, 1852, 1871 (texto y borradores). Sobre este último, ver Sayer y Corrigan, 1983, 1985.
- 20 Ver Corrigan, Ramsay y Sayer 1980, Corrigan y Sayer 1981a, Sayer y Corrigan, 1983, 1985, Sayer, 1985.
- 21 El propio Marx desarrolla el argumento en estos términos en su 1843a y b, y en varios puntos de Marx y Engels 1846; ver, en Sayer 1985, una discusión detallada de la teoría del Estado de Marx en los 1840; Draper 1977.

- 22 “La burguesía, dondequiera que haya prevalecido, puso fin a todas las relaciones feudales, patriarcales, idílicas. Desgarró despiadadamente los abigarrados vínculos feudales que atan a los hombres a sus ‘superiores naturales’ y no dejó subsistir ningún otro vínculo entre un hombre y otro que el interés desnudo, el tosco ‘pago en efectivo’” (Marx y Engels, 1848: 486-7.) Este análisis, por penetrante que sea en cierto nivel, necesita una revisión crítica severa, tomando en cuenta –como lo demostró toda nuestra discusión– hasta qué punto estas relaciones de mercado dependen de otras que son ajenas al vínculo monetario, al *cash nexus*. Particularmente, desde luego, de formas de relaciones familiares que siguen siendo, precisamente, patriarcales.
- 23 Ver Durkheim 1902. Su 1904 (agotado en Inglaterra durante muchos años y universalmente desatendido) ofrece un brillante desarrollo del argumento respecto tanto al “individualismo moral” como a “el Estado”.
- 24 Existe una amplia literatura al respecto, especialmente en torno a E.P. Thompson 1978a; ver en particular la discusión en el *History Workshop Journal*, de 1979 en adelante. Nuestra propia interpretación del método de Marx como crítica está esbozado en Sayer 1979 y 1983a, y la relación entre crítica e historia se discute detalladamente en el Epílogo de este último.
- 25 Si bien Friedrich Engels había pensado en 1844 que “la historia del desarrollo social de lo inglés... me quedó completamente clara”, cerca de cincuenta años más tarde, algo de la exasperación producida por la resistencia de lo inglés a los esquemas lógicos aflora en el siguiente manuscrito de 1892, “Sobre algunas peculiaridades del desarrollo económico y social de Inglaterra”, que a la letra dice: “Mediante sus eternos compromisos, un desarrollo político gradual, pacífico, como el que existe en Inglaterra trae un Estado de cosas contradictorio. Por las ventajas superiores que proporciona, puede ser tolerado en la práctica dentro de ciertos límites, pero sus incoherencias lógicas son una amarga prueba para las mentes racionales. De ahí que todos los partidos ‘sostenes del Estado’ perciban la necesidad de un camuflaje, una justificación incluso teórica, que naturalmente sólo se puede concretar mediante sofismas, distorsiones y, finalmente, trampas y embustes. Así fue creciendo, en la esfera de la política, una literatura que repite todas las lamentables hipocresías y mentiras de la apologética teórica y transplanta en suelo secular los vicios intelectuales de la teología. Los propios Conservadores abonan, siembran y cultivan, de esta manera, el terreno de la hipocresía específicamente liberal. Así es cómo, en la mente de la gente común, surge, en defensa de la apologética teórica, el siguiente argumento, que no encontraría en otro lado: ¿qué importa si los hechos relatados en los Evangelios y los dogmas predicados en el Nuevo Testamento en general se contradicen unos a otros? ¿Quiere eso decir que no son verdad? La Constitución Británica contiene muchas más afirmaciones encontradas, se contradice constantemente y, sin embargo, existe, así que ¡tiene que ser verdad!” (Engels 1892).

Corrigan 1977a: cap. 2 discute las posiciones de Marx y Engels sobre las “peculiaridades” de la formación del Estado inglés. Ver Anderson 1963, Nairn 1963a, b, 1964 (y la réplica de E.P. Thompson en 1965), Anderson 1968, Joseph 1976. Citamos el enfoque de Joseph sobre el desarrollo social inglés en la siguiente nota 27.

- 26 Ver, sobre eso, la excelente historia oral *Plain Tales from the Raj, Tales from the Dark Continent y Tales from the South China Seas* (Allen 1976, 1980, 1984), o leer a Kipling.
- 27 Tomamos prestado este concepto de Milan Kundera. Lo usa a propósito de la remoción de los historiadores checos de sus puestos por Gustav Husak después de 1968. En Inglaterra, se suele manejar la organización del olvido de una manera más sutil en la cual cumplen su parte la fabricación de una “tradicción” nacional (ver Hobsbawn y Ranger, 1983) y la enseñanza de una historia nacional específica. El actual Secretario de Estado de Educación y Ciencia, Sir Keith Joseph dejó en claro que para él los manuales escolares de historia deben promover el “orgullo nacional”. Vale la pena citar la visión –curiosamente coherente con cierta perspectiva marxista– que el propio Joseph tiene del desarrollo social de Inglaterra: “A diferencia de algunos países de Europa y del Nuevo Mundo, v.g. Holanda y los Estados Unidos, Gran Bretaña nunca tuvo una clase dirigente capitalista o una *haute bourgeoisie* estable. Por consiguiente, los valores burgueses o capitalistas nunca moldearon el pensamiento y las instituciones, como sucedió en algunos países... La verdad sea dicha, Gran Bretaña nunca hizo realmente suyos los valores capitalistas. Durante cuatro siglos, desde que el sobreseimiento del feudalismo y la liquidación de las propiedades de las iglesias empezaron a empujar para arriba a las clases de ricos comerciantes con estatus político, todo hombre rico se empeñó en alejarse del contexto comercial –y más tarde industrial– dentro del cual construyera su riqueza y su poder. La gente rica y poderosa fundó familias de notables terratenientes; el hijo de los capitalistas se educó, no en los valores del capitalismo sino en contra de ellos, privilegiando los antiguos valores del ejército, de la Iglesia, del Servicio Civil, de las profesiones liberales y de la posesión de la tierra. Eso evitó la lucha de clases entre las capas medias y superiores, que fue tan común en la historia europea pero, ¿a qué precio?” (1976: 60-1).
- 28 En la época de la invasión argentina, los habitantes de las islas Malvinas, los Falklanders no tenían por nacimiento el derecho de entrar o pertenecer al Reino Unido. Cuando sus hijos estudiaban en universidades británicas, tenían que pagar matrícula como si fueran estudiantes extranjeros. Es interesante ver cómo la retórica que sirvió para organizar la campaña de las Malvinas (ver Broadbent 1984) contrasta con el “manejo” por los sucesivos gobiernos británicos (tanto laboristas como conservadores), de la usurpación por Ian Smith de la soberanía inglesa en lo que era entonces Rodesia, y con la facilidad con la cual pasaron por alto el “derecho a la autodeterminación” del pueblo rodesiano, pueblo, por cierto, mayoritariamente negro, y por lo tanto, ajeno a “los nuestros”. El contraste ofrece un ejemplo excelente de cómo las clasificaciones que “nos” reúnen como (propriamente) “ingleses”, partícipes de la civilidad inglesa y con derecho a la protección de “el Estado”, se

construyen a partir de la organización de la diferencia. Ver Derek Sayer, carta a The Times, 7 de mayo 1982.

- 29 Sayer 1975, 1977, 1983a; Corrigan, Ramsay y Sayer 1978: cap. 1; 1980; Corrigan y Sayer 1975, 1981a. Ver Thompson 1965: 79 y siguientes, y su obra en general; Williams 1973.
- 30 Corrigan, Ramsay y Sayer 1978, 1979, 1981; Corrigan y Sayer 1981b, 1982; Corrigan 1975a, 1976; Sayer 1978.
- 31 Ver al respecto el pertinente artículo de Teodor Shanin sobre “Marxismo y las tradiciones revolucionarias vernáculas” en su 1983, junto con el resto del volumen.
- 32 Hemos desarrollado más este punto en nuestro 1981a. El reciente trabajo de E.P. Thompson se centra a la vez en el recorte, en Inglaterra, de los derechos establecidos en la ley y en el desarrollo de un “Estado secreto” más allá de la ley, con aparatos de vigilancia y de inteligencia cada vez más tecnologizados. Además de Thompson 1980, ver los escritos de Duncan Campbell, Tony Bunyan y los números de la excelente revista *State Research* (1977 en adelante). Lo único sustancialmente nuevo en toda esta porquería, como podríamos llamarlo sin cortésia inútil, es la electrónica. La “inteligencia” de Estado secreta y organizada data por lo menos de Enrique VII, y puede ser que de mucho antes.

De 1919 en adelante, se dividió al Reino Unido en 11 regiones para la coordinación de la policía, el ejército y los servicios esenciales. Aunque al principio se usó el título de “comisario de distrito”, en referencia formal a la administración colonial, se contrataron finalmente civil *commissioners*, “comisarios civiles” (con un Comisario Civil en Jefe en Londres). En los años 30, lo que entonces se llamaba “divisiones” pasó a designarse como “regiones”, y en 1939, se nombraron “comisarios regionales de guerra”, en caso de invasión. Desarrollando planes anteriores, el gobierno conservador, después de 1951, estableció 12 sedes regionales de gobiernos, con un costo estimado de ¡1400 millones de libras! Los *Spies for Peace* (Espías por la Paz) lo descubrieron en 1963 y publicaron la lista de las sedes. En 1972, se diseñaron nuevos planes de defensa, basados en las recientes experiencias coloniales de guerras de independencia, incluyendo Irlanda; los manuales militares contemplaban las “Operaciones contrarrevolucionarias”. Éstos y otros documentos planteaban un principio de mando conjunto (militares y policía, más el poder “civil”), en forma de “triumvirato operativo” para los niveles nacional, regional y local. Pero el control central descansaría en un Consejo de la Defensa Nacional.

Junto con eso, se cambió el nombre del viejo aparato de defensa civil a “Servicios de Emergencia” (ver la circular del ministerio de Interior, “Home Defence, 1970-1976”). Este documento y otros que siguieron demuestran que en un caso de “emergencia” (que puede ser declarado mediante proclamación de la reina o por el Consejo Privado) las funciones de gobierno serían asumidas por diez comisarios regionales en Inglaterra y en Gales y otro más para Escocia e Irlanda del Norte (este último nos parece, por cierto, bastante superfluo en las circunstancias presentes).

Todos los medios de impresión y de transmisión serían intervenidos y el uso del teléfono dependería de unas reglas de prioridades fijadas por el triunvirato en función de una clasificación de los usuarios y los mensajes. Las centrales telefónicas han sido adaptadas para poder cortar automáticamente la mayor parte de las líneas. Naturalmente, detrás de todo eso existen planes globales, especialmente el “Plan de Seguridad Nacional”. En silencio (sólo fue descubierto en 1976), mediante la aparentemente inocua ley de administración de justicia de 1973 (Administration of Justice Act), el Ministro de Interior recibía sólo el poder de sacar las tropas a la calle “para auxiliar al poder civil”. Una vez más, como queda perfectamente claro con todo eso, nadie se atreve a depositar toda su confianza en el consenso. Lo importante es hasta qué punto estas posibilidades pueden actualizarse, a pesar del control del Parlamento y dentro de la ley, mediante la reestructuración general del Estado que empezó a la mitad de los años sesenta. Hay que recordar el valor de los que, dentro y fuera de estas sombras, lucharon para que la verdad salga a la luz pública.

Middlemas (1979: 19-20) trata de lo mismo cuando señala que después de 1917, “empezó el manejo de la opinión como un proceso sin fin, con el uso de todo el poder educativo y coercitivo del Estado”. Los métodos instituidos a título “excepcional” debido a las condiciones “de emergencia” de la primera guerra mundial “ya no se abandonaron más... Durante los 25 años que siguieron 1921, los brutales métodos del Ministerio de Propaganda del tiempo de guerra se transmutaron en los métodos informales (y altamente inmorales) utilizados durante la coalición; y a su debido tiempo, se convirtieron otra vez en una red formal y creciente de acopio y manejo de información, red esencial para el funcionamiento de una autoridad de Estado intervencionista y basada, cada vez más, en el supuesto que el proceso era, en realidad, neutro, un resultado extraño, reforzado por el aparato de control que se encargaba de mantener en secreto lo que el gobierno consideraba que el público no debía conocer. Sarah Tisdall, no lo olvidemos, fue encarcelada en 1984 por haber filtrado una información “confidencial” –una nota del Ministro de Defensa– que no era de tipo militar sino que se refería a la mejor manera, para el gobierno, de “vender” al público británico la llegada de los misiles US Cruise.

- 33 Estos textos de Marx sobre la Comuna de París, tanto los dos largos borradores preparatorios como el texto definitivo (y algo más moderado) de *La guerra civil en Francia* (1871) han sido siempre descuidados por la tradición marxista, no obstante *El Estado y la Revolución* de Lenin (cuya limitada “lectura” criticamos en Sayer y Corrigan 1985). Son textos fundadores, primero, por las autocríticas que contienen, segundo, por la teorización del “Estado” que ofrecen y la reevaluación de los textos de 1840 de Marx (ver Sayer 1985) que esa exige y, tercero y sobre todo, por el hecho de que estas reconceptualizaciones teóricas surgen de la experiencia de la lucha social: de la primera vez en la historia humana en que los trabajadores lograron tomar en sus manos el “poder” contra el “Estado”. Sayer y Corrigan 1983 y 1985 discuten el significado de esos textos y Sayer 1983b establece el contexto biográfico.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS (Introducción y Postdata)

- Abrams, P. "Notes on the Difficulty of Studying the State". *British Sociological Association*. Annual Conference paper (mimeo), 1977.
- *Historical Sociology*. Shepton Mallet, Open Books, 1982a.
- "History, Sociology, Historical Sociology". *Past and Present* 87, 1982b.
- Allatt, P. "Stereotyping, Familism and the Law". En Fryer, B. et al. eds. *Law, State and Society*. Croom Helm, 1981.
- Allen, C. *Plain Tales From the Raj*. Futura, 1976.
- *Tales From the Dark Continent*. Futura, 1980.
- *Tales from the South China Seas*. Futura, 1984.
- Anderson, P. "Origins of the Present Crisis". *New Left Review* 23, 1963.
- "Components of a National Culture". *New Left Review* 50, 1968.
- *Lineages of the Absolutist State*. New Left Books, 1974.
- Ardener, S. *Women and Space: Ground Rules and Social Maps*. Croom Helm, 1981.
- Aylmer, G. *The King's Servants*. Routledge & Kegan Paul, 1961.
- Bagehot, W. *The English Constitution*. Ed. R.H. Crossman Fontana, [1867]1965.
- Barker, D.L. "Regulation of Marriage". En G. Littlejohn et al. eds. *Power and the State*. Croom Helm, 1978.
- Barrett, M. et al. (eds.) *Ideology and Cultural Production*. Croom Helm, 1979.
- *Women's Oppression Today*. Verso, 1980.
- "Reply to Brenner and Ramas". *New Left Review* 146, 1984.

- Bailyn, B. "Challenge of Modern Historiography". *American Historical Review* 87, 1982. (1).
- Benn, T. *Writings on the Wall*. Faber, 1984.
- Beresford Ellis, P. *A History of the Irish Working Class*. Gollancz, 1972.
- Blackstone, W. *Commentaries on the Laws of England*. 4 vols. Chicago University Press, [1765] 1979.
- Bland, L. et al. "Sexuality and Reproduction: 3 Official Instances". En M. Barrett et al. *Ideology and Cultural Production*, 1979.
- Bloch, M. *Feudal Society*. 2 vols, paginación continua. Routledge & Kegan Paul (Completado en 1940), 1967.
- Braudel, F. *Afterthoughts on Material Civilization and Capitalism*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1977.
- Brenner, J. and Ramas, M. "Rethinking Women's Oppression". *New Left Review* 144, 1984.
- Broadbent, L. *The Home Front*. Mimeo. Versión revisada aparecida en Glasgow University Media Group, *War and Peace News*. Open University Press, [1984] 1985.
- Burman, S. (ed.) *Fit Work for Women*. Croom Helm, 1979
- Burstyn, V. "Masculine Dominance and the State". *Socialist Register*, Merlin, 1983.
- Butterfield, H. *The Whig Interpretation of History*. Penguin, [1931] 1973.
- Campbell, D. Artículos en *New Statesman* 1 Feb., 8 Feb., 15 Feb., 22 Feb., 11 April, 18 July, 1980a.
- "Society Under Surveillance." En Hain, P. ed. *Policing the Police*. Vol. 2, Calder, 1980b.

- “Big Brother is Listening: Phonetappers and the Security State”. *New Statesman Report 2*, 1981.
- Campbell, J. et. al. (eds.) *The Anglo Saxons*. Phaidon P, 1982.
- Cole, G.D.H. y Postgate, R. *The Common People, 1746-1946*. Methuen, [1948] 1965.
- Cornforth, M. *Rebels and Their Causes*. Lawrence & Wishart, 1978.
- Corrigan, P. “On the Politics of Production”. *Journal of Peasant Studies*, 1975.
- “On Socialist Construction”. *Journal of Contemporary Asia*, 1976.
- *State Formation and Moral Regulation in C19th Britain: Sociological Investigations*. PhD thesis, Durham University, 1977.
- Ramsay, H. y Sayer, D. *Socialist Construction and Marxist Theory*. Macmillan/Monthly Review Press, 1978.
- *For Mao*. Macmillan, 1979.
- “The State as a Relation of Production.” En Corrigan, ed. *Capitalism, State Formation and Marxist Theory: Historical Investigations*. Quartet, 1980.
- “Bolshevism and the Soviet Union”. *New Left Review* 125, 1981.
- y Sayer, D. “Moral Relations, Political Economy and Class Struggle”. *Radical Philosophy* 12, 1975.
- “How the Law Rules.” En Fryer B. et al. (eds.) *Law, State and Society*, 1981a.
- “‘De-Maoisation’ or Bolshevism . . . Recent Events in China”. *China Policy Study Group*. Broadsheet, Feb. & March, 1981b.
- *Marxist Theory and Socialist Construction in Historical Perspective*. Utafiti (Dar Es Salaam) [1982] 1985.

Crawford, W. and Trainer, B. *Aspects of Irish Social History 1750-1800*. Belfast, HMSO, 1977.

Croft Dickinson, W. *Scotland: From Earliest Times to 1603*. 3a. ed. rev. por A.A.M. Duncan. Clarendon P., 1977.

Davidoff, L. and Hall, C. (en prensa). *The Other Hidden Hand: Domestic Ideology/Family Form*.

Davin, A. "Imperialism and Motherhood". *History Workshop Journal* 3, 1978.

Dickson, T. (ed.) *Scottish Capitalism: Class, State and Nation From Before the Union to the Present*. Lawrence & Wishart, 1980.

Draper, H. *Karl Marx's Theory of Revolution*. 1: *State and Bureaucracy*. 2 vols. Monthly Review Press, 1977.

Durkheim, E. [1902]. *The Division of Labour in Society*. New York: Free Press, [1902] 1947.

— *Professional Ethics and Civic Morals*. Routledge & Kegan Paul, [1904] 1957.

— "Determination of Moral Facts." En su *Sociology and Philosophy*. New York: Free Press, [1906] 1974.

— *Elementary Forms of Religious Life*. Allen & Unwin 1915.

— *Edinburgh History of Scotland*. 4 vols. Oliver & Boyd, [1912] 1975.

Edwards, S. *Female Sexuality and the Law*. Oxford, Martin Robertson, 1981.

Elias, N. *The Civilising Process*. 2 vols. Oxford, Blackwell, [1939] 1982.

Engels, F. "On Certain Peculiarities of the Economic and Political Development of England". En Marx/Engels *On Britain*, Moscow, [1892] 1962.

Fabian Essays. Allen & Unwin [1889] 1962.

Foucault, M. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Allen Lane, 1977.

- Gamarnikow, E. et al. eds. *The Public and the Private*. Heinemann, 1983.
- Genovese, E. *The World the Slaveholders Made*. New York, Vintage, 1971.
- Graveson, R. and Crane, F. *A Century of Family Law 1857-1957*. Sweet & Maxwell, 1957.
- Halevy, E. *History of the English People*. 3 vols. Penguin, 1924..
- Hall, C. "Early Formation of Victorian Domestic Ideology." En Burman, S. *Fit Work for Women*, 1979.
- Hamilton, R. *The Liberation of Women*. Allen & Unwin, 1978.
- Hampton, C. *The Radical Reader: The Struggle for Change in England 1381-1919*. Penguin, 1984.
- Harrison, B. *The Common People*. Fontana, 1984.
- Harrison, R. and Mort, F. "Patriarchal Aspects of C19th State Formation." En Corrigan, P. (ed.) *Capitalism, State Formation and Marxist Theory: Historical Investigations*. Quartet, 1980.
- Heisch, A. "Queen Elizabeth I: Parliamentary Rhetoric and the Exercise of Power". *Signs* 1, 1974.
- "Queen Elizabeth I and the Persistence of Patriarchy". *Feminist Review* 4, 1980.
- Hill, C. *Reformation to Industrial Revolution*. Ed. rev., Penguin [1967] 1969.
- Hilton, R. *Bondmen Made Free*. Temple Smith, 1973.
- Hobsbawm, E. *Industry and Empire*. Penguin, 1969.
- y Ranger, T. (eds.) *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press, 1983.
- Holdsworth, W. *A History of the English Law*. Rev. ed. 17 vols, Methuen/Sweet & Maxwell, 1972.

- Humphries, J. "Class Struggle and the Persistence of the Working Class Family". *Cambridge Journal of Economics*. 1, 1977.
- "Protective Legislation". *Feminist Review* 7, 1981.
- Jackson, T.A. *Ireland her Own*. Lawrence & Wishart, 1971.
- Johnston, T. *The History of the Working Classes in Scotland*. Reimpreso, Wakefield, EP, 1974.
- Jones, D.J.V. and Brainbridge, A. *Crime in C19th Wales*. SSRC Report HR 2970, 1977.
- Joseph, K. *Reversing the Trend: A Critical Reappraisal of Conservative Economic and Social Policies*. Rose, 1976.
- Kenyon, J. "Holding the Whig Line," *Times Literary Supplement*, Dic. 4, 1981.
- Kundera, M. *The Book of Laughter and Forgetting*. Penguin, 1983.
- Lee, J.M. *The Modernisation of Irish Society 1848-1918*. Dublin, Gill, 1973.
- Lenin, V.I. *The State and Revolution*. Obras escogidas en 3 vols, vol 2. Moscú, [1971] 1970.
- Linebaugh, P. "All the Atlantic Mountains Shook". *Labour/Le Travail* 14, 1983.
- Lyon, F.S.L. *Ireland Since the Famine*. Oxford University Press, 1971.
- McDowell, R.B. *Irish Administration 1801-1914*. Routledge & Kegan Paul, 1964.
- McIntosh, M. "The State and the Oppression of Women." En Kuhn and Wolpe, (eds.) *Feminism and Materialism*. Routledge & Kegan Paul, 1978.
- MacDonagh, O. *Ireland*. Prentice-Hall, 1968.
- MacKinnon, C.A. "Feminism, Marxism, Method and the State". *Signs* 7, 1982.
- Manning, B. *The English People and the English Revolution*. Penguin, 1978.

Marx, K. *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law*. Collected Works 3, 1843a.

— *On the Jewish Question*. Collected Works 3, 1843b.

— *Class Struggles in France 1848-50*. Collected Works 10, 1850.

— *18th Brumaire of Louis Bonaparte*. Collected Works 11, 1852.

— *Grundrisse*. Penguin, [1858] 1973.

— Inaugural Address to the International Workingmen's Association. En Marx and Engels, *Articles on Britain*, [1864] 1971.

— *Capital*, vol. 3. Lawrence & Wishart, [1865]1972.

— *Capital*, vol. 1. Lawrence & Wishart, [1867] 1970.

— "Civil War in France" (texto y dos borradores). En *Writings on the Paris Commune*, ed. H. Draper. Monthly Review Press, [1871] 1971.

— and Engels, F. *The German Ideology*. Lawrence & Wishart, [1846] 1965 (nuestra fuente; comparar traducción en Collected Works 5).

— *Manifesto of the Communist Party*. Collected Works 6, 1848.

— *Articles on Britain*. Lawrence & Wishart, 1971.

— *Collected Works*. Comprende 50 vols. Moscow, New York (International), London (Lawrence & Wishart) 1975 –.

Middlemas, K. *Politics in Industrial Society: The Experience of the British System Since 1911*. Deutsch, 1979.

Middleton. C. "Sexual Division of Labour in Feudal England". *New Left Review* 113-14, 1979.

— "Peasant, Patriarchy and the Feudal Mode of Production in England". *Sociol. Review* 29, 1981.

- Mill, John Stuart. "Chapters on Socialism". *Fortnightly Review* [1869] 1879.
- More, T. *Utopia*. Everyman Edition, 1515.
- Morton, A.L. *People's History of England*. Ed. rev. Lawrence and Wishart, 1979.
- Muldoon, J. "Indian as Irishman". *Essex Historical Institutes* III, 1975.
- Muller, V. "Formation of the State and the Oppression of Women". *Review of Radical Political Economy* 9, 1977.
- Nairn, T. "The British Political Elite". *New Left Review* 23, 1963a.
- "The English Working Class". *New Left Review* 24, 1963b.
- "Anatomy of the Labour Party". In R. Blackburn (ed.) *Towards socialism*, Fontana 1964/1965.
- Nissel, M. "Women in Government Statistics." EOC Res.Bull. 4, 1980.
- Olsen, F.E. "The Family and the Market: A Study of Ideology and Legal Reform". *Harvard Law Rev.* 96, pp. 1497-1578, 1983.
- Parry, N. et al. (eds.) *Social Work, Welfare and the State*. Arnold, 1979.
- Perkin, H. *Origins of Modern English Society 1780-1880*. Routledge & Kegan Paul, 1969.
- Pocock, J. "British History: A Plea for a New Subject". *Journal of Modern History* 47, 1975.
- Purvis, J. "Double Burden of Class and Gender in the Schooling of Working-Class Girls in C19th England, 1800-1870." En L. Barton and S. Walker (eds.) *Schools, Teachers, Teaching*. Falmer, 1981.
- Rafter, N. and Stanko, E. (eds.) *Judge, Lawyer, Victim, Thief: Women, Gender Roles, and Criminal Justice*. North Eastern University Press, 1982.

- Rodgers, S. "Women's Space in the Men's House: the British House of Commons". En Ardener, S. *Women and Space*, 1981.
- Rowbotham, S. *Hidden From History: 300 Years of Women's Oppression and the Fight Against It*. 3ra ed. Pluto, 1977.
- Sayer, D. "Method and Dogma in Historical Materialism". *Sociol. Review* 23, 1975.
- "Precapitalist Societies and Contemporary Marxist Theory". *Sociol.* 11, 1977.
- "Mao Tsetung's Critique of Soviet Economics". *Capital & Class* 8, 1978.
- "Science as Critique: Marx vs. Althusser." En J. Meppham y D. Ruben (eds.) *Issues in Marxist philosophy*, vol. 3, Harvester, 1979
- *Marx's Method*. 2da. ed. con nuevo epílogo (1ra. ed. 1979). Harvester/New York, Humanities, 1983a.
- "Karl Marx 1867-1883: A Biographical Note". En Shanin, T. (ed.) *Late Marx and the Russian Road*, 1983b.
- "Critique of Politics and Political Economy: Capitalism, Communism and the State in Marx's Writings of the Mid-1840s". *Sociol. Review* 33(2), 1985.
- y Corrigan, P. "Late Marx: Continuity, Contradiction and Learning". En Shanin, T. (ed.) *Late Marx and the Russian Road*, 1983.
- "Revolution Against the State: The Context and Significance of Marx's 'Late' Writings". *Dialectical Anthropology*, 1985.
- Secombe, W. "Marxism and Demography". *New Left Review* 137, 1983.
- Shanin, T. (ed.) *Late Marx and the Russian Road*. Routledge & Kegan Paul/Monthly Review Press, 1983.
- Shanley, M.L. "One Must Ride Behind". *Victorian Studies* 25, 1982.

Smith, A. *Lectures on Justice, Police, Revenue, and Arms*. Collected Works. Clarendon, 1976-, 1763.

Smout, T.C. *History of the Scottish People 1560-1830*. Ed. rev. Fontana, 1972.

Spencer, H. *The Man and the State*. Penguin [1884] 1969.

Stacey, M. y Price, M. *Women, Power and Politics*. Tavistock, 1981.

Taylor, B. *Eve and the New Jerusalem*. Virago, 1983.

Thane, P. "Women and the Poor Law in Victorian and Edwardian England". *History Workshop Journal* 6, 1978.

Thompson, E.P. "Peculiarities of the English". Reimpreso en su [1965] 1978.

— *Making of the English Working Class*. Ed. rev. Penguin [1963] 1968.

— *Poverty of Theory*. Merlin, 1978.

— *Writing by Candlelight*. Merlin, 1980.

Trevelyan, G.M. *Shortened History of England*. Penguin, 1962 (1ra ed. 1942; ed. resumida de su *History of England*, Longmans, Green & Co.).

Vallance, E.M. *Women in the House . . . Women Members of Parliament*. Athlone P, 1979.

Weber, M. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Allen & Unwin [1905] 1974.

— *Politics as a Vocation*, 1918. En su 1948.

— "Introducción" a su 1905. En su *Selections*, [1920^a] 1978b.

— *General Economic History*. Collier-Macmillan [1920b] 1961.

— *From Max Weber*. Ed. H. Gerth and C. Wright Mills. Routledge & Kegan Paul, 1948.

— *Economy and Society*. 2 vols. Berkeley, University of California Press (Sin terminar y publicado póstumamente), 1978a.

— *Selections*. Ed. W. Runciman. Cambridge University Press, 1978b.

Weeks, J. *Sex, Politics and Society*. Longmans, 1981.

Williams, D. *History of Modern Wales*. 2da ed. Murray, 1977.

Williams, G. "Making of Radical Merthyr". *Welsh Hist. Review* 1, 1960.

— "When was Wales?" BBC Annual Wales Lectures, 1978.

— *The Merthyr Rising*. Croom Helm, 1979.

Williams, P. *The Tudor Regime*. Clarendon, 1979.

Williams, R. *Culture and Society*. Ed. rev. Penguin [1958] 1963.

— "Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory". *New Left Review* 82, 1973. Reimpreso en su 1980.

— *Problems in Materialism and Culture*.

Young, J. D. *Rousing of the Scottish Learning Class 1770-1931*. Croom Helm, 1979.

	<h1>Hegemonía y el lenguaje de la controversia</h1>	
		<p><i>William Roseberry</i></p>

*William
Roseberry*

William Roseberry, *Hegemony and the Language of Contention*,
Everyday Forms of State Formation: Revolution and the
Negotiation of Rule in Modern Mexico, eds. Gilbert Joseph y
Daniel Nugent. Copyright 1994: Duke University Press. Derechos
reservados. Con permiso para ser traducido y reproducido.

Traducción: Hernando Calla Ortega.

Al solicitar los trabajos para este volumen,* los editores señalaron dos corrientes paradigmáticas de investigación que debieran informar nuestra comprensión de las “formas cotidianas de formación del Estado”: el trabajo de James Scott sobre una variedad de formas, actos y “artes” de la resistencia popular a los ordenes dominantes (ver especialmente 1976, 1985, 1990), y el estudio de Phillip Corrigan y Derek Sayer (1985) sobre un orden dominante específico: la formación del Estado inglés, visto como un proceso de transformación económica, alcance y construcción política y revolución cultural que duró varios siglos en constituir tanto al “Estado” como a tipos particulares de sujetos sociales y políticos. La tarea de los autores [de ese volumen] consistió en considerar la relevancia de estos proyectos, desarrollados y aplicados a otras áreas del mundo (Sudeste de Asia e Inglaterra), para una comprensión de la formación del Estado y la cultura popular de México.

Aunque los editores de ese volumen tenían la clara intención de que consideremos los trabajos de Scott y Corrigan, y Sayer en relación mutua, para pensar sobre cómo podríamos examinar simultáneamente la formación de regímenes de dominación y formas de resistencia, está claro también que muchos de los participantes han seguido la iniciativa de Alan Knight [otro de los contribuyentes al volumen] de colocar los trabajos y perspectivas en una oposición parcial entre ambos: la “economía moral” del campesinado y otros grupos subordinados como opuesta al “gran arco” del Estado triunfante.

Aunque podría ser útil examinar las variadas maneras en las cuales cada uno de estos trabajos se comunican entre sí, deseo señalar simplemente que cada una de estas metáforas fundadoras proviene del trabajo de E.P. Thompson. Scott se basó en las referencias de Thompson a la “economía moral” de los pobres en la Inglaterra de los siglos XVIII y XIX (1963; 1971) como una imagen central y punto de partida de su propio

* El autor hace referencia al volumen colectivo editado por Gilbert Joseph y Daniel Nugent, eds. *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Durham/Londres: Duke University Press, 1994, donde apareció el original en inglés del presente texto [NdE].

modelo teórico de conciencia campesina frente a la expansión capitalista y la formación de los Estados coloniales (Scott 1976). A su vez, Corrigan y Sayer asumen la crítica de Thompson a las lecturas marxistas ortodoxas de la “revolución burguesa” como un desafío para su estudio de la formación del Estado inglés (Thompson 1965, 1978a). En vez de localizar “la” revolución como un único levantamiento a mediados del siglo XVII, Thompson escribió acerca de una larga y particular historia de formación del Estado y transformación capitalista, desafiando a los marxistas a abandonar los libretos históricos y políticos preparados de antemano y explorar la conformación histórica de las civilizaciones capitalistas específicas. Para Thompson, la imagen de un “gran arco” es tanto arquitectónica (una elevada y sólida estructura de ladrillos) como temporal (un arco de tiempo durante el cual se edifica la estructura y a través del cual asume su forma y dimensiones). Ambos sentidos interesan a Corrigan y Sayer: para escribir la historia de la revolución burguesa en Inglaterra uno tenía que escribir sobre un gran arco que atraviesa nueve siglos.

Continuando el intento de relacionar los trabajos de Scott y Corrigan, y Sayer en nuestra comprensión de la formación del Estado y la cultura popular mexicanos, consideremos una tercera metáfora thompsoniana: el “campo de fuerza” [*field of force*]. Thompson propone la imagen en su ensayo “Eighteenth-Century English Society: Class Struggle Without Class?” (1978b), en el que aborda específicamente el problema de la cultura popular dentro de las relaciones de dominación, argumentando, “lo que debe preocuparnos es la polarización de los intereses antagónicos y la correspondiente dialéctica de la cultura” (Ibid.: 150). Para describir un campo de fuerza, proporciona una imagen sugerente:

...en el que una corriente eléctrica magnetizó un plato cubierto de limaduras de hierro. Las limaduras, que estaban uniformemente distribuidas, se aglutinaron en un polo u otro, mientras que aquellas limaduras que permanecieron en su lugar se alinearon a sí mismas esquemáticamente como si estuvieran orientadas hacia polos atrayentes

opuestos. Es así más o menos como veo a la sociedad del siglo dieciocho, con la plebe en un polo, para múltiples propósitos, la aristocracia y alta burguesía en el otro, y hasta finales de siglo, los grupos profesionales y mercantiles ligados por líneas de dependencia magnética a los gobernantes, o en ocasiones, ocultando sus rostros en acción común con la plebe (Ibid.: 156).

En cuanto orienta su comprensión de un campo semejante hacia el análisis de la cultura popular o plebeya, Thompson sugiere que su “coherencia surge menos de alguna estructura cognoscitiva intrínseca que del particular campo de fuerza y las oposiciones sociológicas peculiares a la sociedad del siglo XVIII; para ser más directo, los elementos separados y fragmentarios de los viejos moldes de pensamiento son integrados por *clase*” (Ibid.: 156).

Esta metáfora conlleva ciertos problemas obvios pero importantes. Primero, el campo magnético es bipolar, y la mayor parte de las situaciones sociales con las que estamos familiarizados son infinitamente más complejas, con múltiples sitios de dominación o formas y elementos de experiencia popular. Debido a que el campo es bipolar, los ordenamientos de las limaduras de hierro son simétricos, en una forma en que otra vez “lo dominante” y “lo popular” nunca pueden serlo. Por último, la imagen es estática, las nuevas limaduras encajan rápida y fácilmente dentro de un ordenamiento y campo de fuerza preexistente, sin alterar necesariamente el ordenamiento y sin ningún efecto en el campo mismo. Cada uno de estos problemas se relaciona con una u otra fuerza de la metáfora: la imagen llama nuestra atención a un campo de tensión y fuerza más amplio, a la importancia de colocar los elementos de “lo dominante” y “lo popular” dentro de ese campo, pero su misma claridad se convierte en un problema cuando nos trasladamos de un molde bidimensional al mundo multidimensional de lo social, político y cultural.

Trasladémonos entonces a ese mundo multidimensional e intentemos entender los campos de fuerza sociales de modo más complejo y

en términos de procesos. ¿Existen conceptos adicionales y relacionados que puedan servir como guías de orientación? Un concepto que aparece en muchos trabajos de este volumen es el concepto gramsciano de hegemonía. Resulta interesante que, en vista de la intención de los editores de confrontar los trabajos de Scott y Corrigan y Sayer, ninguno de estos autores esté especialmente de acuerdo con el concepto. Scott es quien registra las críticas más vigorosas, especialmente en *Weapons of the Weak* (1985) y *Domination and the Arts of Resistance* (1990). Desafiando a aquellos teóricos que entienden la hegemonía como “consenso ideológico”, Scott enfatiza la falta de consenso en las situaciones sociales de dominación. Los dominados *saben* que están dominados, saben por quiénes y cómo; lejos de consentir a esa dominación, inician toda clase de formas sutiles de vivir con, hablar de, resistir, socavar y confrontar los mundos desiguales y de concentración del poder en los que viven. Corrigan y Sayer tampoco tienen mucha paciencia para las nociones de “consenso ideológico”, pero ellos abordan su crítica desde el otro polo del campo de fuerza. Desde su punto de vista, el poder del Estado descansa no tanto en el consentimiento de sus súbditos sino en las formas e instituciones reguladoras y coercitivas del Estado, las cuales definen y crean ciertas clases de sujetos e identidades, mientras niegan y excluyen otras clases de sujetos e identidades. Más aun, el Estado logra esto no simplemente mediante su policía y ejércitos sino a través de sus oficinas y rutinas, impuestos, licencias y papeles y procedimientos de registro.

Éstas son dos críticas poderosas, a partir de las cuales las ideas de “consenso ideológico” no pueden recuperarse fácilmente. Sin embargo, hay más en Gramsci y su utilización de la idea de hegemonía que el concepto de consenso apropiado por los científicos políticos y criticado (contundente y correctamente) por Scott y Corrigan y Sayer. Por una parte, Gramsci entendió y enfatizó, más claramente que sus intérpretes, la compleja unidad entre coerción y consenso en situaciones de dominación. Para Gramsci la hegemonía era un concepto más *material y político* que el

que se usa ahora. Por otra parte, Gramsci entendió bien la *fragilidad* de la hegemonía. En efecto, uno de los capítulos más interesantes en las *Selections From the Prison Notebooks* ([1929-35] 1971)* son sus “Notes on Italian History” un análisis e interpretación del fracaso de la burguesía del Piamonte en conformar un Estado nación, su fracaso en formar un bloque que pueda gobernar mediante la fuerza y el consenso.

Retornemos al campo de fuerza y preguntémosnos si un concepto de hegemonía más material, político y problemático ayuda a entender las relaciones complejas y dinámicas entre lo dominante y popular, o entre la formación del Estado y las formas de acción cotidianas. Exploremos la hegemonía no como una formación ideológica acabada y monolítica sino como un proceso problemático, disputado y político de dominación y lucha.

Gramsci empieza sus notas sobre la historia italiana con algunas observaciones concernientes a la historia (y al estudio de la historia) de las clases “gobernantes” y “subalternas”. “La unidad histórica de las clases gobernantes,” escribe,

se realiza en el Estado, y su historia es esencialmente la historia de los Estados y de los grupos de Estados. Pero sería erróneo pensar que esta unidad es simplemente jurídica y política (aunque tales formas de unidad también tienen su importancia, y no solamente en un sentido puramente formal); en lo concreto, la unidad histórica fundamental resulta de las relaciones orgánicas entre el Estado o la sociedad política y la “sociedad civil” ([1929-35]1971: 52).

Por otro lado, las “clases subalternas”,

por definición, no están unificadas y no se pueden unir hasta que sean capaces de convertirse en un “Estado”: por tanto, su historia está entrelazada con la de la sociedad civil y, de este modo, con la historia de los Estados y grupos de Estados. De ahí que sea necesario estudiar: (1)

* Traducido al español como *Cuadernos de la cárcel*.

la formación objetiva de los grupos subalternos, por el desarrollo y transformaciones que ocurren en la esfera de la producción económica; su difusión cuantitativa y orígenes en grupos sociales preexistentes, cuya mentalidad, ideología y propósitos conservan por un tiempo; (2) su afiliación activa o pasiva a las formaciones políticas dominantes, sus intentos por influir en los programas de estas formaciones a objeto de presionar por sus propias reivindicaciones, y las consecuencias de estos intentos en determinar procesos de descomposición, renovación o nuevas formaciones; (3) el nacimiento de nuevos partidos de los grupos dominantes, cuyo propósito es conservar el asentimiento de los grupos subalternos y mantener el control sobre ellos; (4) las formaciones que los mismos grupos subalternos producen, a objeto de presionar por reivindicaciones de carácter parcial y limitado; (5) aquellas formaciones nuevas que afirman la autonomía de los grupos subalternos, pero dentro del marco tradicional; (6) aquellas formaciones que afirman la autonomía integral, etc. (Ibid.).

Consideremos varios aspectos de los comentarios introductorios de Gramsci que tienen relevancia en la consideración de los procesos hegemónicos. En primer lugar, tanto para las clases gobernantes como las subalternas, Gramsci sugiere pluralidad o diversidad, para ellas la unidad es un problema político y cultural. A lo largo de su discusión, el énfasis está en lo plural, en las clases y los grupos. En segundo lugar, aunque el texto pareciera implicar que la unidad de las clases gobernantes no tiene problemas debido a su control del Estado, Gramsci procede a continuación, en sus “Notas”, a examinar el fracaso de la burguesía del Piamonte en unirse con otros grupos dominantes de base regional o en forjar un bloque gobernante unificado que pueda controlar (o crear) un Estado. Está señalando, por tanto, una relación problemática. La unidad *requiere* el control del Estado (las clases subalternas, “por definición”, no están unificadas porque no son el Estado), pero el control del Estado por las clases dominantes no es dada. Tal control es a la vez jurídico y político (como po-

dríamos ordinariamente entender “la historia de los Estados y de los grupos de Estados”) y moral y cultural (en tanto consideramos las complejas tensiones entre los grupos dominantes y entre los grupos dominantes y subalternos en las relaciones entre Estado y sociedad civil). Cualquier estudio de la formación del Estado debiera ser, según esta formulación, también un estudio de la revolución cultural (ver Corrigan y Sayer 1985).

En tercer lugar, si interpretamos la historia de los grupos dominantes y los Estados y grupos de Estados como problemática, entonces necesitamos considerar una serie de preguntas similares a las planteadas por Gramsci con relación a las clases subalternas. Esto es, necesitamos considerar su formación “objetiva” en la esfera económica: los movimientos, desarrollo y transformaciones en la producción y distribución y su distribución social y demográfica en el espacio y tiempo. *También* (no *entonces*) necesitamos estudiar sus relaciones sociales y culturales con otros grupos, otros grupos “dominantes” dentro y más allá de su región o esfera de influencia; los grupos subalternos dentro y más allá de su región. ¿Qué asociaciones u organizaciones de parentesco, etnicidad, religión, región o nación los une o divide? También (no entonces) necesitamos investigar a sus asociaciones y organizaciones políticas, y las instituciones, leyes, rutinas y regímenes políticos que confrontan, crean e intentan controlar. En la medida en que consideramos tales cuestiones, la complejidad del campo de fuerza se vuelve evidente. Adicionalmente a la diferenciación *sectorial* entre distintas fracciones de clase, basada en posiciones y roles diferentes dentro de los procesos de acumulación, Gramsci llama nuestra atención a la diferenciación *espacial*, al desarrollo poco uniforme y desigual de los poderes sociales en espacios regionales. Su consideración de los fracasos de la formación del Estado y hegemonía en la península italiana empieza con las dificultades impuestas por campos de fuerza regionalmente distintivos.

En cuarto lugar, necesitamos hacer las mismas preguntas respecto a las clases subalternas, en su relación con los grupos dominantes y las instituciones políticas.

En quinto lugar, conviene tomar en cuenta que Gramsci no asume que los grupos subalternos han sido controlados o inmovilizados por algún tipo de consenso ideológico. En algún momento, plantea la pregunta de su origen “en los grupos sociales preexistentes, cuya mentalidad, ideología y propósitos conservan por un tiempo” y también considera la posibilidad de “su afiliación activa o pasiva a las formaciones políticas dominantes”, pero en ningún caso la observación de Gramsci es estática o definitiva. En vez de ello, la afiliación activa o pasiva y la preservación de las mentalidades son colocadas dentro de una gama dinámica de acciones, posiciones y posibilidades; una gama que incluye la formación de nuevas organizaciones e instituciones, la presión de las demandas y la afirmación de la autonomía. Esta gama es comprensible solamente a partir de (1) un campo de fuerza que conecta lo dominante y subalterno en “las relaciones orgánicas entre el Estado o sociedad política y la ‘sociedad civil’” y (2) un *proceso* hegemónico (ver Mallon 1994; Roseberry y O’Brien 1991). Los criterios y preguntas de Gramsci implican claramente una dimensión temporal sin que ello conduzca necesariamente a una teleología.

En sexto lugar, las relaciones entre los grupos dominantes y subalternos se caracterizan por la controversia, lucha y debate. Lejos de asumir que los subalternos aceptan pasivamente su destino, Gramsci asume claramente una población subalterna mucho más activa y dispuesta a la confrontación de lo que suponen muchos de sus intérpretes. De cualquier manera, él ubica la acción y confrontación dentro de las formaciones, instituciones y organizaciones del Estado y la sociedad civil en las que viven las poblaciones subordinadas. Los grupos y clases subalternas llevan la “mentalidad, ideología y propósitos” de los grupos sociales preexistentes; se “afilian” a las organizaciones políticas preexistentes al tiempo que presionan por sus propias reivindicaciones; crean nuevas organizaciones dentro de un “marco” social y político preexistente, y los argumentos podrían continuar. Por tanto, aunque Gramsci no ve a las poblaciones subordinadas como cautivas del Estado, engañadas y pasi-

vas, tampoco considera que sus actividades y organizaciones sean expresiones autónomas de una política y cultura subalternas. Como la cultura plebeya en la Inglaterra del siglo XVIII, la política y cultura subalternas existen dentro del campo de fuerza y son moldeadas por él.

Éste es el modo en que funciona la hegemonía. Propongo que utilicemos el concepto *no* para entenderlo como consenso sino para entenderlo como lucha; las maneras en que las palabras, imágenes, símbolos, formas, organizaciones, instituciones y movimientos utilizados por las poblaciones subordinadas para hablar, entender, confrontar, adaptarse o resistir su dominación son moldeadas por el mismo proceso de dominación. Lo que construye la hegemonía, entonces, no es una ideología compartida sino un marco material y cultural común para vivir en, hablar de y actuar sobre los órdenes sociales caracterizados por la dominación.

Ese marco material y cultural es, en parte, discursivo: un lenguaje común o forma de hablar sobre las relaciones sociales que demarca los términos centrales en torno a, y en función de los cuales se dan la controversia y la lucha. Se debe considerar, por ejemplo, la evaluación que realizan Daniel Nugent y Ana Alonso, en su capítulo de este volumen, del rechazo de los Namiquipas a la donación de un ejido, debido a que la institución del ejido conlleva un determinado conjunto de relaciones subordinadas al Estado central y niega un conjunto previo de relaciones entre los Namiquipas y el Estado federal y entre los Namiquipas y la tierra. Se debe, asimismo, considerar el conflicto que discute Terri Koreck en un ensayo reciente sobre el acto de nombrar en la comunidad donde realizó su trabajo (1991). Cada nombre –Cuchillo Parado, Veinticinco de Marzo y Nuestra Señora de las Begonias– expresa historias e intereses diferentes, visiones diferentes de comunidad y nación. El Estado reclama el poder de nombrar, de dibujar e imprimir mapas con denominaciones reconocidas por él mismo. Si bien los comunarios pueden reconocer este derecho, no usan el nombre impuesto entre ellos. En ambos casos, los comunarios resisten a las palabras (impuestas); pero las palabras señalan y expresan

relaciones y poderes materiales de carácter social, político y económico. La lucha y resistencia tienen que ver con estos poderes (los Namiquipas rechazan cierto tipo de relación con el Estado para el acceso a la tierra). El Estado es capaz de imponer ciertas palabras –de afirmar, nombrar, denominar–, pero no siempre es capaz de obligar a los comunarios a aceptar o utilizar esos nombres. Los Namiquipas rechazan la denominación de ejido y de este modo invocan una historia anterior de fuerte autonomía. Los comunarios de Koreck continúan refiriéndose a Cuchillo Parado y así intentan rechazar un cierto tipo de relación con el Estado. En los términos propuestos por James Scott, ambos utilizan un “discurso oculto” (*hidden transcript*) con el que hablan de la dominación. Pero tanto los discursos públicos como los ocultos están estrechamente entrelazados. Ambos existen en un marco discursivo común que les otorga significado tanto a Cuchillo Parado como a Veinticinco de Marzo.

Está claro que algunas palabras e instituciones impuestas tienen más poder que otras y que la controversia conlleva una mayor amenaza para el orden dominante. Por ejemplo, podríamos asumir que el rechazo de una comunidad a la institución de un nuevo orden agrario del Estado representa un desafío mayor que el uso persistente de un nombre, como Cuchillo Parado. Podríamos imaginar que ni el Estado central ni el local tienen mucha razón en preocuparse de cómo se llaman los comunarios a sí mismos mientras “Veinticinco de marzo” sea uniformemente nombrada en los registros y bases de datos estatales y mientras los mapas coloquen “con precisión” al *pueblo* en relación con otros en un espacio configurado homogéneamente. Pero en la medida en que los nombres diferentes recuerdan historias diferentes (como lo hacen aquí) podrían emerger puntos de conflicto y desafío.

Sin embargo, la gente de Namiquipa o Cuchillo Parado no escogió autónomamente el asunto particular por el que luchó porque el asunto y la disputa respecto a los nombres y las formas institucionales fueron planteados por los proyectos de un Estado homogeneizante. Al respecto, “el Estado” tampoco escogió este particular espacio como lugar de la contro-

versia. Nugent y Alonso captan bien la sorpresa de los representantes de la Comisión Nacional Agraria ante la negativa de los Namiquipa a aceptar la generosa oferta de tierra y protección por parte del Estado. Los puntos de controversia, las “palabras” – y toda la historia material de poderes, fuerzas y contradicciones que las palabras expresan inadecuadamente – respecto a las cuales un Estado centralizante y un pueblo podrían luchar, están determinados por el mismo proceso hegemónico. Una vez que aparecen estas palabras, sin importar la intención conciente de los funcionarios del Estado o comunarios que primero las utilizaron, aparecerían como desafiando y cuestionando toda la estructura de dominación. Por ejemplo, Nugent y Alonso discuten provechosamente las intenciones aparentes de los agraristas en la ciudad de México en la década de 1920.

Un asunto clave sobre el proceso de la reforma agraria... es que se encontraba profundamente *distante* de las comunidades y la gente cuyas vidas tenía que reordenar. La distancia era física, social y retórica. Las reuniones de la CNA tuvieron lugar en la ciudad de México, lejos de las comunidades afectadas. Asistían a ellas no los campesinos sino los miembros de la CNA –abogados, burócratas, maestros de escuela y políticos, pocos de ellos surgidos de las filas de los movimientos populares. Ellos articularon las normas de la reforma agraria en edictos, proclamas, decisiones sobre demandas (*fact finding rulings*) emitidas en publicaciones controladas por el Estado y un montón de memoriales internos que circulaban al interior de la CNA y los CLAs. El lenguaje de la reforma agraria estaba cargado de legalidad, technicalidad e invocaciones a una *patria* nacional con la que pocos campesinos podían identificarse (Katz 1988, Anderson 1983). El lenguaje estaba despojado de referencias locales reconocibles por los beneficiarios de las redistribuciones de tierras; sus respectivas comunidades, sus *patrias chicas* – paisajes impregnados de generaciones de trabajo, lucha y sentido – fueron reducidas o remodeladas en términos de tantas y tantas cantidades de hectáreas, de tales y tales categorías de tierra, para esos y otros tipos de uso (1994: 228-29).

La atención a estos procesos y proyectos políticos y discursivos puede iluminar muchos aspectos de un campo de fuerza complejamente estructurado. Al interior del Estado central, estos aspectos incluirían las intenciones y luchas de los agraristas en la medida que intentaban reformar “la” estructura agraria y tenían la intención de organizar e incorporar a clientelas en el área rural; en las localidades (en Yucatán, Morelos y Chihuahua, digamos), los aspectos relevantes podrían ser la diferente y (para los agraristas) sorprendente recepción de sus reformas y estructuras centralizadas. Empezando con el rechazo de 1926 a un ejido en Namiquipa, el análisis se puede mover en varias direcciones –“hacia adentro”, orientado al examen de las relaciones sociales diferenciadas en Namiquipa o “hacia fuera”, dirigido a la exploración de los espacios políticos regionales y centrales– al recorrer estructuras y procesos yuxtapuestos de dominación. En breve, puede asumir un objeto particular de controversia o un punto de fracaso en el establecimiento de un marco discursivo común a fin de examinar cada uno de los niveles que apunta Florencia Mallon en su modelo de procesos hegemónicos.

La conceptualización de tales procesos en términos de la necesidad de construir un marco discursivo común nos permite examinar tanto al poder como a la fragilidad de un régimen particular de dominación. Consideremos primero el poder. Corrigan y Sayer argumentan que:

States, con perdón del juego de palabras, *state*: los Estados afirman: los esotéricos rituales de una corte de justicia, las fórmulas de aprobación de una Ley del Parlamento por el rey, las visitas de inspectores de escuelas, son otras tantas afirmaciones. Definen, con gran detalle, las formas e imágenes aceptables de la actividad social y de la identidad individual y colectiva; regulan... buena parte de la vida social... En este sentido, el “Estado”, realmente, nunca para de hablar.

Dentro del vasto ámbito de las capacidades sociales humanas (los múltiples modos en que la vida social podría ser vivida) las actividades del Estado, de manera más o menos coercitiva, “alimentan” algunas mien-

tras suprimen, marginan, corroen o socavan otras. La escuela, por ejemplo, es la forma establecida de la educación; la acción policial, la forma establecida del orden; el voto, la de la participación política. Clasificaciones sociales fundamentales, como la edad y el género, terminan sacralizadas en leyes, incrustadas en instituciones, rutinizadas en procedimientos administrativos y simbolizadas en rituales de Estado. Algunas formas de actividad reciben el sello de la aprobación oficial, otras son marcadas como impropias. Eso tiene consecuencias culturales enormes y acumulativas: consecuencias en cómo la gente concibe su identidad... y en cómo identifica “su lugar” en el mundo.*

Podemos ver aquello en nuestros ejemplos de Chihuahua, en los que el Estado central reclama el poder a través de sus registros administrativos, institutos y dependencias para elaborar mapas e imponer instituciones uniformes y centralizadas sobre un área rural heterogénea. También podemos ver de qué modo las formas y los lenguajes de protesta o resistencia *deben* adoptar las formas y los lenguajes de la dominación para ser registrados o escuchados. “Y venimos a contradecir” es una poderosa afirmación de solidaridad y oposición comunitaria, pero para ser efectiva se la dirige a las autoridades coloniales apropiadas, sigue (de modo ritual) las formas debidas de dirigirse, un orden de presentación y se la registra en las oficinas coloniales apropiadas. Reconoce y se dirige al poder aun si está protestando contra él; o bien deplora el abuso o mal uso del poder, reconociendo implícitamente la existencia de un uso legítimo del mismo poder. En la medida en que un orden dominante establece tales procedimientos legítimos, en la medida en que establece no el consenso sino las formas prescritas para expresar tanto aceptación como descontento, ha establecido un marco discursivo común.

Sin embargo, se debe enfatizar el carácter problemático y frágil de tales marcos comunes. Empezando por el nivel lingüístico, los marcos

* Se ha utilizado el texto de la introducción de Corrigan y Sayer (1985), traducida al español expresamente para el presente volumen [NdT].

discursivos comunes, “un lenguaje o forma de hablar común sobre las relaciones sociales”, son bastante raros históricamente y nunca se lograron en México. En efecto, los socio-lingüistas se interesan más en el análisis de situaciones bilingües en las que interactúan los grupos subordinados y dominantes. Examinan los diferentes contextos en los que los “lenguajes de solidaridad” podrían ser utilizados por los grupos subordinados (ver, por ejemplo, Gal 1987; J. Hill 1985; Woolard 1985). Sólo considerando este nivel, entonces, los procesos hegemónicos podrían romperse. (También esto proporciona un importante punto de entrada al análisis de los procesos hegemónicos; un examen de las políticas lingüísticas de un Estado: sus intentos por promover o imponer la asimilación cultural y lingüística mediante un idioma común “nacional” o, alternativamente, su promoción o protección de institutos, prácticas y literaturas bi o multilingües. En cada caso, el análisis de la racionalidad del Estado y de las razones en las que sustenta su política, así como las tensiones y luchas que dichas políticas pretenden encarar, puede iluminar de modo más amplio las tensiones políticas y culturales.)

Sin embargo, podemos explorar la fragilidad de los marcos discursivos también a otros niveles. Volvamos, por ejemplo, a la discusión de Corrigan y Sayer acerca de las formas en que “los Estados... afirman”. Las formas de regulación y rutina a los que Corrigan y Sayer aluden dependen de un Estado extremadamente denso, centralizado y efectivo. También esto ha sido poco frecuente en México, a pesar de las intenciones, proyectos y pretensiones del Estado y sus funcionarios en varios períodos. Considérese, por ejemplo, la evaluación que hace Romana Falcón (1994) de los gobiernos locales ejercidos por los jefes políticos porfiristas. Una breve referencia a dos otros ensayos en este volumen refuerza el argumento. El análisis que hace Rockwell (1994) de la escolarización rural en Tlaxcala, con sus complejas tensiones entre los propósitos y orientaciones centralizados y los esfuerzos de las elites locales y maestros de escuela para servir y satisfacer las necesidades y demandas de la comunidad, y el examen realizado por Mallon (1994) sobre los conflictos entre el

Estado central y los políticos locales en la sierra de Puebla y otros lados, enfatizando las maneras en que el lenguaje, propósitos y proyectos del liberalismo reciben inflexiones particulares cuando se insertan en las relaciones de clase y alianzas políticas regionales y locales.

Cada caso revela los modos en que el Estado, que nunca para de hablar, no tiene público o, más bien, tiene varios públicos que escuchan cosas diferentes y que, al repetir a otros públicos lo que el Estado dice, cambian las palabras, tonos, inflexiones y significados. Difícilmente esto pueda asemejarse a un marco discursivo común.

¿Qué utilidad tienen, entonces, los análisis de hegemonía o, como preferiría llamarlos, de un “proceso hegemónico”? Hay que recordar que el principal arquitecto del concepto lo utilizó, en parte, para entender el fracaso de la burguesía del Piamonte para conducir y conformar un Estado nación unificado. El valor del concepto para Gramsci, en este caso particular, yacía en su capacidad de iluminar las líneas de debilidad y división, las alianzas no concretadas y las fracciones de clase incapaces de hacer que sus intereses particulares parezcan ser los intereses de una colectividad más amplia. En la utilización del concepto de hegemonía en México, no pretendo decir que descubriremos repentinamente un fracaso similar. Sin embargo, si concebimos el proceso hegemónico y marco discursivo común como *proyectos* del Estado (no articulados pero necesarios) antes que *logros* del Estado, podemos avanzar en nuestra comprensión de la “cultura popular” y la “formación del Estado” en relación mutua.

Podemos entender esta relación, en primer lugar y más obviamente, en aquellos puntos en que el marco discursivo común se rompe: donde se desconocen, por ejemplo, los feriados nacionales, mientras que los días y lugares significativos a nivel local (el nacimiento de un héroe nacional, el sitio de una tumba o batalla, los hitos que marcan una vieja dotación de tierras) se destacan o reverencian; en otros términos, donde el lenguaje y los preceptos del liberalismo adquieren inflexiones regionales.

Sin embargo, sería incorrecto poner estos puntos de ruptura –o la relación problemática entre un Estado que habla y un público distraído–

dentro de un modelo simple de poder que proponga una oposición entre “lo dominante” y “lo subordinado” o “el Estado” y “lo popular”. El campo de fuerza es mucho más complejo, en la medida en que las leyes, decretos, programas y procedimientos del Estado federal se aplican en regiones particulares, cada una de las cuales se caracteriza por patrones distintivos de desigualdad y dominación, los mismos que son, a la vez, productos sociales configurados de modo único por procesos históricos que incluyen relaciones y tensiones previas entre centro y localidad.

El mérito particular de esta comprensión del proceso hegemónico está, entonces, en el hecho de que ayuda a esbozar un mapa más complejo de un campo de fuerza. Enfocar la atención sobre los lugares de ruptura, aquellas áreas donde no se puede lograr un marco discursivo común, sirve como punto de entrada al análisis de un proceso de dominación que moldea tanto al “Estado” como a “la cultura popular”. Debería mencionarse que éste es también el mérito particular de los ensayos de este volumen. En sus intentos para ubicar a la cultura popular en relación con la formación del Estado, estos capítulos desafían el conocimiento y entendimiento heredados de ambas. En estos ensayos, la cultura popular no es ningún repositorio de valores tradicionales auténticos e igualitarios fuera del tiempo ni el Estado es una máquina de fabricación del consenso. Vinculando ambos y moldeando a cada uno, se encuentra un campo de fuerza dinámico y multidimensional.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso/New Left Books, 1983.

Corrigan, Phillip y Derek Sayer. *Marxist Theory and Socialist Construction in Historical Perspective*. Utafiti (Dar Es Salaam) [1982] 1985.

Falcón, Romana. "Force and Search for Consent: The Role of the *Jefaturas Políticas* of Coahuila in National State Formation". En: Joseph, Gilbert y Nugent, Daniel, eds. *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Durham/Londres: Duke University Press, 1994.

Gal, Susan. "Code Switching and Consciousness in the European Periphery". *American Ethnologist* (1987) 14: 637-53.

Gramsci, Antonio. *Selections From the Prison Notebooks*. Ed. y trad. por Quintin Hoare and Geoffrey Nowell-Smith. New York: International Publishers, [1929-1935] 1971.

Hill, Jane. "The Grammar of Consciousness and the Consciousness of Grammar". *American Ethnologist* (1985) 12: 725-37.

Katz, Friedrich. "From Alliance to Dependency: The Formation and Deformation of an Alliance between Francisco Villa and the United States". En: *Rural Revolt in Mexico and U.S. Intervention*. Center for US-Mexican Studies, San Diego, California, 1988.

Knight, Alain. "Weapons and Arches in the Mexican Revolutionary Landscape". En Joseph y Nugent, eds. Op. Cit., 1994.

- Koreck, María Teresa. "Popular Sub-versions in Postrevolutionary Mexico: 'Taking Up Reason' in the 'Longitude of War'". Ponencia presentada en conferencia "Popular Culture, State Formation y Revolutionary Mexico". Center for US-Mexican Studies, San Diego, California, 1991.
- Mallon, Florencia. "Reflections on the Ruins: Everyday Forms of State Formation in Nineteenth-Century Mexico". En Joseph y Nugent, eds. *Op. Cit.*, 1994.
- Nugent, Daniel y Ana Alonso. "Multiple Selective Traditions in Agrarian Reform and Agrarian Struggle: Popular Culture and State Formation in the Ejido of Namiquipa, Chihuahua". En Joseph y Nugent, eds. *Op. Cit.*, 1994.
- O'Brien, Jay y William Roseberry, eds. *Golden Ages, Dark Ages: Imagining the Past in Anthropology and History*. Berkeley: University of California Press, 1991.
- Rockwell, Elsie. "Schools of the Revolution: Enacting and Contesting State Forms in Tlaxcala, 1910-1930". En Joseph y Nugent, eds. *Op. Cit.*, 1994.
- Roseberry, William y Jay O'Brien, eds. "Introducción". En O'Brien y Roseberry, *Golden Ages, Dark Ages*, 1991.
- Scott, James C. *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press, 1976.
- *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press, 1985.
- *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press, 1990.
- Thompson, E.P. *The Making of the English Working Class*. Vintage, 1963.

— “Peculiarities of the English”, 1965. Reimpreso en su 1978a.

— “The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century”. *Past and Present* (1971) 50: 76-136.

— *Poverty of Theory*. Merlin, 1978a.

— “Eighteenth-Century English Society: Class Struggle Without Class?” *Social History* (1978b) 3(2): 133-65.

Woolard, K. “Language Variation and Cultural Hegemony: Toward an Integration of Sociolinguistic and Social Theory”. *American Ethnologist* (1985) 12: 738-48.

Estado y nación vistos desde los márgenes:

La reconfiguración del campo moral en el Perú del siglo XX

David Nugent

Introducción

El presente artículo plantea que la relación de la población local con el Estado nación y la modernidad tiene dimensiones espaciales y temporales nítidas que varían en el transcurso del tiempo, en función de complejos cambios en la organización y el ejercicio del poder. Para sacar a relucir estas orientaciones cambiantes respecto al Estado nación, identificaré tres “Estados imaginados” (*states of imagination*) que tienen pertinencia para la región de Chachapoyas en el norte del Perú. Se muestra a cada “Estado imaginado” como poseedor de su propia orientación hacia la nación y la modernidad y caracterizado por “efectos de tiempo y espacio” propios y diferentes. En la década de 1980, el Estado y la modernidad eran considerados ajenos y contaminantes de una comunidad local descrita en el discurso como distante, prístina y premoderna. En décadas anteriores, sin embargo, el Estado y la modernidad habían sido considerados en términos muy diferentes: en la década de 1920, como fuerzas distantes pero emancipadoras que podían liberar a la población de sus opresores; de 1930 a 1970, como partes integrales y constitutivas de una ciudadanía chachapoyana que se representaba a sí misma como plenamente moderna y nacional. En otras palabras, el presente texto identificará el proceso histórico por el que la modernidad y el Estado nación se vuelven “rancios” en la imaginación de los chachapoyanos hasta producir una curiosa inversión histórica, mediante la cual la tradición surge de la modernidad.

Un paseo por “la modernidad”

El 3 de diciembre de 1985, a sólo unos cuantos días de haber conocido al señor Sánchez –uno de los principales y más prósperos comerciantes en el pueblo de Chachapoyas– su sobrino adolescente llegó a mi puerta para invitarme a visitar a su tío y su familia al día siguiente por la noche en su casa.¹

Me sorprendió bastante recibir esa invitación. Por una parte, apenas había conocido al señor Sánchez de paso en su negocio, habiendo sido presentado por un amigo mutuo que me llevó hasta allí porque era uno de los pocos lugares en el pueblo donde podía comprar un adaptador para una pequeña grabadora portátil que usé en mi investigación. Por otra parte, durante mi estadía en Chachapoyas, invitaciones formales como esa –extendidas a ciertos individuos para socializar en familia (a diferencia de los encuentros informales donde se socializa en grupo)– llegaban en muy raras ocasiones, tanto a mí como a otras personas.

Perplejo en cuanto a la razón exacta de la invitación, de cualquier manera abandoné la rústica casa de adobe en la que vivía para llegar a la casa de Sánchez a la hora indicada (mis amigos me dijeron que el señor Sánchez era siempre muy puntual, una costumbre bastante inusual según las normas locales). Una vez frente a su casa, me impresionó de inmediato su diseño, apariencia y distribución tan distintivos; a tal grado que, de hecho, la casa parecía estar totalmente fuera de lugar en Chachapoyas. Casi todo lo de la casa de los Sánchez la distinguía de la mayoría de las viviendas del pueblo. Mi impresión inicial fue que la casa del señor Sánchez formaba parte de un universo simbólico de expresiones y asociaciones que no era totalmente ajeno para mí, habiendo crecido como parte de la clase media de los suburbios de Estados Unidos. Aquellas eran expresiones y asociaciones de la modernidad. No muy distinta a las casas en que me crié, pero muy diferente a prácticamente todas las demás viviendas en Chachapoyas, aquella casa estaba retirada de la vereda y de la calle (por unos ocho metros) y el espacio intermedio lo ocupaba una especie de patio jardín como el de las casas norteamericanas con césped y lechos de flores. La casa misma estaba hecha de ladrillo, bloques de arcilla cocidos en horno, y no de adobe secado al sol característico del pueblo en general. La casa de los Sánchez resaltaba aun más porque tenía tres pisos y contaba hasta con un garaje integrado en la parte inferior derecha, con un automóvil adentro y una entrada que daba a la calle. La casa estaba pintada en tonos de pastel claro, lo que la distinguía todavía más del

color blanco genérico del resto del pueblo. En todos sus detalles, desde la regularidad de sus contornos hasta sus placas de pizarra y el brillante picaporte de bronce, la casa emitía un aura de conspicua y consciente modernidad.

Es decir, incluso antes de entrar en la casa de los Sánchez me parecía extrañamente familiar de una manera que no me sucedía salvo con unas pocas casas en Chachapoyas (casi todas pertenecientes a los comerciantes prósperos del pueblo). Ese sentimiento de “parentesco residencial” se ahondó aun más en cuanto el señor Sánchez muy atentamente me hizo pasar al interior. A la entrada de la puerta principal (y hacia la derecha) había una sala que me era familiar. Al piso de madera encerada del pasillo, le seguía aquí una gruesa y lujosa alfombra, un sillón que parecía muy acogedor invitaba a sentarse y un gran televisor a colores frente al sofá ya estaba encendido. Una mesa de centro con un delicado borde de hierro y cubierta de vidrio estaba ubicada frente al sofá. En cada extremo del sofá había mesitas con lámparas que hacían juego con la habitación. La sala estaba meticulosamente arreglada e impecable. Se ahondó aun más mi extraña sensación de familiaridad.

Antes de sentarnos a descansar y charlar en la sala, sin embargo, mis anfitriones insistieron orgullosamente en llevarme a un “paseo” por toda la casa, durante el cual llamaron mi atención a todos sus aspectos “modernos” (durante mis tres años de trabajo de campo, los Sánchez fueron los únicos comerciantes que me hicieron pasear por su casa de esta manera). En la planta baja pasamos primero a admirar un “comedor”, con una mesa grande y elegante y sus correspondientes sillas; todo traído desde la costa a un alto precio, me informó orgullosamente el señor Sánchez. Esa habitación estaba también alfombrada y había un aparador grande a lo largo de una pared donde se guardaba porcelana fina, comprada en Lima. De ahí seguimos hasta la cocina que estaba junto a la sala, aunque separada por una alacena de fórmica y madera con distribuciones muy parecidas a las que había conocido en los barrios de clase media en Estados Unidos. La cocina también me pareció extrañamente fa-

miliar. El piso estaba cubierto de mosaicos de color claro y había mesones de cocina cubiertos de fórmica pegados a las paredes, sólo interrumpidos por un espacio para una doble piletta de acero inoxidable. Debajo del mostrador había un lavaplatos automáticamente oculto, justo al lado de la piletta. Arriba, en las paredes, había alacenas de madera que contenían juegos de vajilla, vasos, etc. que parecían ser nuevos; me mostraron cuidadosamente todo esto. En un extremo había un gran refrigerador último modelo y, en el centro, una mesa y sillas donde comía la familia. En la cocina, al igual que en el resto de la casa, los espacios estaban bien iluminados y las superficies estaban impecables. Era como si la casa hubiera sido preparada para una demostración en la que cada rincón y superficie sería sometido a una revisión y escrutinio por parte de “terceros” exigentes e implacables, y que tanto el hogar como sus habitantes serían juzgados poco prolijos si la casa no estuviera lo suficientemente expuesta, ordenada y controlada.

Cuando por fin terminó ese “paseo por la modernidad” nos sentamos en el sofá de la sala para ver la televisión, comer galletas de Estados Unidos y beber Nescafé (cuyo frasco estaba conspicuamente visible en la mesa que separaba la cocina de la sala). Al sentarnos observé que varios números de la revista *Buen Hogar*, el equivalente en castellano de la revista *Good Housekeeping*, estaban acomodados sobre la mesa de centro como un recordatorio a los habitantes de la casa (¡y sus invitados!) de que ahí se preservaban, mantenían y defendían los estándares internacionales del “buen gusto”.

Más tarde, esa misma noche, regresé a mi cuarto en una vivienda típica del pueblo e intenté poner en perspectiva ese “encuentro cercano” con la modernidad. Al llegar a la casa de la familia que me alojaba, entré en una construcción de un solo piso con gruesos e irregulares muros de adobe cubiertos de yeso blanco y una pintura descascarada. Cruzando la puerta de calle, en lugar de una espaciosa e iluminada sala había sólo un oscuro pasillo sin techo que recorría a lo largo de la casa. Ese pasillo estaba “pavimentado”, por así decirlo, con piedras grandes y planas de forma

irregular, incrustadas en la tierra; las mismas que se aflojaban constantemente y hacían bastante peligroso el recorrido del pasillo para los neófitos. A lo largo del pasillo había un canal, angosto y destapado, que conducía el agua de la cocina y los lavaderos hasta los tubos del alcantarillado debajo de la calle. Al entrar escuché cómo las aguas servidas corrían hacia la calle.

Seguí mi camino hacia la cocina –¡sin caerme!– y encendí el único foco que proporcionaba un mínimo de iluminación. Al pasar a la cocina oí los chillidos de más de una docena de cuyes que vivían allí, ya que había interrumpido su comida que consistía en roer los deshechos arrojados al piso de tierra por la señora Meche, la dueña de casa ya anciana. Agarrando mi taza favorita de color gris opaco de principios de los años 1960 y en la que apenas se podía percibir en el fondo el sello de la Alianza Para el Progreso, me serví café caliente de un viejo termo y me senté a la mesa grande de madera, donde la familia comía. Entonces, los cuyes se refugiaron en los oscuros rincones de la cocina donde se sentían a salvo, sólo salían de vez en cuando a la parte iluminada de la cocina donde podían seguir comiendo, pero chillaban todo el tiempo.

Mientras estaba en la cocina disfrutando de mi deliciosa taza de café de grano cultivado en la misma región, tostado a mano y con leña por una de las muchachas que vivía en la casa, era difícil no reflexionar sobre los contrastes entre la casa del señor Sánchez y aquella donde yo vivía. La casa de la señora Meche no tenía nada en común con la modernidad tan visiblemente desplegada en la residencia de los Sánchez. Por ejemplo, en contraste con las superficies impecables, ordenadas e higiénicas de la cocina de Sánchez, ahora me encontraba en una raquílica silla de madera sobre un piso desparejo de tierra en una gran cocina iluminada escasamente por un foco de 60 vatios. En vez de relucientes superficies de fórmica, se preparaban los alimentos sobre simples banquetas de madera sin pulir que servían también como escurridores de platos. En lugar de juegos de platos completos, cuidadosamente acomodados en el lugar que les correspondía, los pocos platos de la cocina de la señora Meche eran piezas sueltas,

viejas y agrietadas. Los platos, mezclados con jarros de aluminio, plástico y cerámica, estaban almacenados ya sea sobre una de las banquetas de madera, en una de las vitrinas de madera rústicas que descansaban sobre el piso de tierra o en una de las viejas cajas de madera dispersas en el suelo. En vez de sartenes y cacerolas de aluminio reluciente, en la casa de la señora Meche colgaban de grandes clavos en las paredes las ollas abolladas y ennegrecidas por el humo. Varias ollas de cerámica ennegrecida (algunas rajadas, otras intactas), hechas a mano en el vecino pueblo campesino de Huancas, yacían desordenadas debajo de un banco de adobe construido en un extremo de la cocina. Las paredes del cuarto de cocina se veían ennegrecidas por el humo de la cocina a leña o kerosene.

Después de terminar mi café y un pedazo de bizcocho horneado en el pueblo, regresé por el pasillo hacia mi cuarto, ubicado en la parte frontal de la casa. Abrí la puerta (que no tenía cerradura) y encendí la luz para divisar otro cuarto apenas iluminado por un débil foco que colgaba del techo. El piso de tierra de mi cuarto estaba especialmente húmedo porque la tubería de cerámica del sistema de drenaje que corría entre nuestra casa y la casa vecina tenía décadas de estar rota y ninguna de las dos familias quería hacerse responsable de su reparación; no obstante, cada familia había llevado una queja ante el municipio en sentido de que la otra familia era responsable de dicho arreglo. Ya que nadie había reparado la tubería, el agua del alcantarillado se filtraba lenta pero constantemente hacia los pisos de tierra de ambas casas. Esas condiciones producían un hongo verdoso que se desarrollaba con gran rapidez en todas las superficies de cuero y hacía necesario limpiar los zapatos, la chamarra, etc. cada dos o tres días para mantenerlos libres del moho.

La modernidad sitiada

Mi visita a la casa del señor Sánchez fue una experiencia chocante. A pesar de haber vivido en Chachapoyas durante varios años, jamás había encontrado algo ni siquiera remotamente similar en mis innumerables visi-

tas a las casas de otras personas. Aunque había algunas casas “aparentemente modernas” en el pueblo (la mayoría de ellas de propiedad de prósperos comerciantes como Sánchez), prácticamente toda la demás gente vivía en casas de estilo similar a la que me hospedaba.

Las familias de los comerciantes que tan orgullosamente ostentan su “modernidad” son, por lo tanto, algo más que simplemente una anomalía. Afirman explícita y agresivamente quiénes y qué son y quiénes o qué no son. Y aunque se esfuerzan por ser tan “modernas” como les sea posible, al mismo tiempo están muy solas en su modernidad. De hecho, por varias décadas, la mayoría de la población ha visto a los comerciantes y sus pretensiones modernas como una influencia completamente ajena e invasora en la forma de vida “local” que es presentada discursivamente como sencilla, rústica, prístina y “tradicional”. Me di cuenta de la animosidad que la gente de la localidad siente por los comerciantes y la modernidad días después de mi “encuentro cercano” con el señor Sánchez, cuando hablaba con mis amigos y vecinos sobre mi visita. Estaban particularmente intrigados porque ninguno de ellos, me dijeron, había recibido antes semejante invitación y ni siquiera había *visto* el interior de la casa de uno de los comerciantes. Cuando describí la velada que pasé con Sánchez y la lujosa decoración de su casa, mis incrédulos oyentes reaccionaron con cólera, como si sus sospechas estarían siendo confirmadas. Sus comentarios, que eran una simple continuación de lo que había escuchado desde que llegué a Chachapoyas años antes, revelaron lo que pensaban de gente como el señor Sánchez, por un lado, y de ellos, por el otro, como clases de gente intrínsecamente distintas. El término que empleaban para sí mismos era “naturales”, gente que por naturaleza y sin complicaciones era *de* aquel lugar llamado Chachapoyas. El que usaban para referirse al señor Sánchez y los demás comerciantes era “forasteros” o sea gente que estaba “fuera de lugar” y que no pertenecía ni cabía en la vida de Chachapoyas. Los naturales enfatizaban la existencia de un abismo, fundamental e infranqueable, que los separaba de los forasteros; un abismo en parte económico, en parte social y en parte cultural pero, más

que cualquier otra cosa, un abismo moral. De hecho, los naturales percibían a los forasteros —y de paso a todas las fuerzas impersonales de la modernidad a las cuales ellos servían como vanguardia— como una peligrosa presencia que amenazaba con erosionar la base moral del estilo de vida consensuado y comunitario de los naturales:

Los comerciantes en el pueblo son, todos, forasteros... La vida ha cambiado prácticamente en todos los sentidos posibles desde que llegaron. Los forasteros tienen una manera de vivir distinta a la de los naturales... El forastero se preocupa menos por su vecino, por los problemas que su vecino pudiera tener y en lugar de esto se dedica a su negocio. Los forasteros no *producen* nada. Sólo *consumen*. Y lo que consumen es la producción de la gente local. Pueden hacerlo porque poseen bienes de fuera que los naturales necesitan... Los naturales son explotados por los forasteros, quienes son muy tacaños con su dinero y extremadamente ambiciosos... El forastero no se preocupa si la gente pobre tiene una camisa que le cubra la espalda... No tienen sentido de reciprocidad. Se cierran frente a la gente de la localidad [el informante enseñó su puño bien cerrado para mostrar este punto]. David Reina [un próspero comerciante], por ejemplo, llegó aquí sin nada. Ni siquiera tenía zapatos, sólo abarcas. En muy poco tiempo llegó a ser millonario, con edificios en varias partes del pueblo y grandes casas como la que visitaste. Y quien sabe cómo lo pudo hacer tan fácilmente, y tan rápido. Es probable que estuviera involucrado en algo ilegal, como la droga.

Otros amigos y vecinos enfatizaron la inocencia, la autosuficiencia y la sana simplicidad de su anterior manera de vivir; gran parte de la cual había desaparecido con la llegada de los comerciantes, el dinero y la modernidad. Los naturales caracterizaban su estado “natural” anterior a la entrada de la modernidad como un tipo de sueño dichoso en el que habían reinado el consenso, la conformidad y la armonía. Una persona que se reconocía a sí misma como natural, me explicó que en 1985 fueron

los forasteros y las fuerzas de la modernidad los que habían despertado a los naturales de su sueño:

Antes de que el camino [a la costa] llegara, esta región estaba muy aislada y fuera de contacto con el resto del país. La vida aquí era simple, los costos bajos, el dinero no tenía importancia y la gente era inocente e ingenua. Había muy poco crimen y la gente no tenía que cerrar sus puertas con llave. Casi no llegaba nada de afuera ni nada salía de acá. Producíamos cuanto necesitábamos y disfrutábamos de una vida rústica y sencilla. Lo que pasó cuando llegaron los caminos y vinieron los forasteros es que la gente despertó. ¡La gente despertó! ¡Toda clase de productos, comidas, gentes y costumbres foráneas nos invadió!... Y la vida aquí cambió en prácticamente todos los aspectos. Por una parte, los precios empezaron a subir en esa época y todo era más caro. Por otra parte, la agricultura decayó fuertemente por la competencia con los productos de afuera... Pero más que nada llegaron los forasteros... establecieron sus tiendas y empezaron a hacer sus fortunas, con sus negocios. Los forasteros son trabajadores, trabajan duro, gastan poco y no socializan. ¡Máximo Chávez tiene todo el dinero del mundo en base a su negocio, pero ni siquiera se *viste* bien! ¡Siempre usa ropa vieja y desgastada! Todos esos forasteros ganan mucho dinero pero no gastan nada... Los naturales, por su parte, son básicamente haraganes. No queremos trabajar como hacen los forasteros. No nos gustan los cambios... Una cosa más, seguro que David Reina vendía droga, porque de otra manera no pudo haber ganado tanto dinero en tan poco tiempo. ¡Después de todo cuando él y los demás forasteros llegaron de Celen-dín, llegaron usando llanques! (abarcas) ¡No tenían nada!

Otros naturales, aun cuando enfatizaban la tendencia inmoral a la acumulación de los forasteros y los daños que habían perpetrado a la vida comunitaria, presentaron más detalles concernientes al “carácter nacional” de los naturales y de los forasteros:

Antes de la llegada de los forasteros, de la época en que entraron los caminos desde la costa, la vida aquí era muy distinta a la de ahora. Los naturales eran gente sana, hospitalaria, humilde, generosa. Nos conformábamos con nuestra propia manera de vivir y no veíamos razón para cambiarla. Hasta hoy día los naturales son así. Los forasteros, sin embargo, son muy diferentes. Son unos egoístas que se muestran indiferentes frente a los naturales y se creen mejor que nosotros. ¡Mire cómo supimos lo de sus casas; sólo porque el señor Sánchez quería impresionarle a *usted*, un extranjero de un país más avanzado!... La vida es mucho más anónima ahora que antes... Los forasteros ganan dinero a expensas de los naturales porque trabajan todo el tiempo, son poco hospitalarios, nunca gastan dinero y después se van sin contribuir nada a esta región.

Otros amigos enfatizaron el deterioro moral y la ruptura de los su-puestos compartidos que ocurrió al empuje peligroso de las fuerzas de la modernidad:

En años pasados la sociedad aquí era mucho más integrada. Casi no había forasteros, sólo naturales. Todas las familias se conocían. Todos teníamos las mismas costumbres, las mismas creencias, la misma religión... Las muchachas y los muchachos eran más inocentes que hoy. Esto no quiere decir que nunca se veían o que les era difícil encontrarse. Al contrario, era más fácil que hoy. ¡Pero no pasaba nada cuando se juntaban! Ahora las muchachas ya no tienen modestia. Muchas muchachas y muchachos toman drogas y actúan en forma disparatada. Los forasteros les han enseñado cómo hacerlo... Todo era mucho más barato antes de que entraran los caminos y los forasteros. Casi no llegaba nada de afuera. Teníamos todo lo que necesitábamos porque todo llegaba del campo en mulas. ¡Ahora todo entra desde la costa y es tan caro! La harina, la leche [en polvo], los fideos, el aceite de cocina, todo está controlado por los forasteros quienes se

juntan en secreto, establecen los precios y duplican o triplican sus ganancias a nuestra expensas. El gobierno debiera hacer algo pero no se interesa por nosotros. En realidad apoya a los forasteros, quienes lo sobornan.

Como he explicado en otra parte (Nugent 1996: 258-261), tan fundamentalmente ajenos parecen ser los forasteros a todo lo verdaderamente de Chachapoyas, que los naturales han desarrollado una teoría propia para explicar lo que parecen ser las diferencias entre ellos y los forasteros. Se rumorea que estos últimos son descendientes de una de las diez tribus perdidas de Israel que, en algún momento perdido en el remoto pasado, cruzaron el océano Atlántico, navegaron por el río Amazonas y se establecieron en el pueblo de Celendín (lugar de origen de los forasteros comerciantes). En otras palabras, se piensa que los forasteros pertenecen a una raza diferente a la de los naturales. La modernidad que representan es considerada tan ajena a los naturales y al lugar como los mismos forasteros.²

Los naturales de Chachapoyas han generado un discurso de contaminación respecto de los forasteros, la modernidad y el Estado. En este discurso, los chachapoyanos se imaginan a sí mismos como integrantes de una comunidad igualitaria, racialmente homogénea y territorialmente definida, compuesta de gente sencilla y premoderna, cuya pureza se halla amenazada por la reciente llegada y la creciente influencia de los procesos económicos y políticos “modernos”. También esencializan a la comunidad como algo fuera del tiempo, a los naturales como gente pura y prístina y a la vida local como armoniosa, consensual y pre-política. Se concibe el rol de la modernidad y el Estado como exógeno a la vida en Chachapoyas. Ambos son vistos como totalmente distintos y separados de la comunidad de los naturales, a una gran “distancia” de la vida regional, no sólo espacialmente, sino también en términos de la política de poder que es considerada la principal preocupación e inquietud del Estado. Se habla del “Estado” principalmente en términos de su *ausencia*

en la vida de Chachapoyas. La presencia del “Estado”, en la medida en que se puede decir que la tenga, es comentada en relación con el abuso o la indiferencia para con los naturales.

Señalo estas dimensiones particulares de la manera en que el Estado y la sociedad son imaginados por los naturales del Chachapoyas contemporáneo por la siguiente razón: desde los años 1930 y hasta la década de 1970, la construcción discursiva del Estado y de la sociedad difería radicalmente de la descrita en los párrafos precedentes. La siguiente cita de un periódico popular publicado en la década de 1920, cristaliza el sentimiento local hacia la modernidad, el Estado y la nación:³

A la Nación

En el oriente del Perú hay un departamento que, a pesar de la asombrosa fertilidad de su suelo, la variedad de sus productos, la riqueza espiritual de sus hijos y su infinito anhelo del progreso, se retuerce en el atraso y el abandono... Nos referimos al departamento de Amazonas... cuyas autoridades políticas [son] hombres sin ideas y carentes de sentimientos... que luchan incansablemente por el derecho de ejercer el poder... [quienes] permiten que las mujeres sean encarceladas, los hombres azotados, y que el más íntimo santuario de la dignidad humana sea profanado ... [Amazonas es] una región donde ni una sola piedra se mueve a favor del progreso, donde el mismo aire... está envenenado de antiguos odios, de pasiones mórbidas, y por ambiciones bastardas... donde un hombre libre no puede vivir porque se siente oprimido, porque no se resigna al sacrificio de su dignidad... ante [autoridades] que penden como un maleficio sobre la colectividad. [Tal lugar] no puede, no debe jamás llamarse a sí mismo... un departamento del Perú [Año 4, No. 19].

Intentaremos obtener algunos de los privilegios que... nuestros dichosos hermanos del occidente... ya tienen... el periódico que ilumina, el capital de inversión que se acumula, los derechos de los ciudadanos, y la biblioteca que es fuente de perpetua luz... y así disminuir las dificult-

tades de nuestra... circunstancia aislada. No sabemos cuando [lo logremos]... pero perseguiremos nuestro ideal, confiados en... el apoyo eficaz y constante de la voluntad pública. [Año I, No. 1]

En la década de 1920, la población se consideraba a sí misma todo menos una comunidad autóctona, remota y premoderna, compuesta de gente racialmente distinta, cuya esencia única y compartida la distinguía del mundo de su alrededor. Más bien, se representaba a sí misma como la personificación local de “el pueblo”, una comunidad nacional sin distinción de raza y definida en términos de la ciudadanía, la igualdad de derechos y una participación voluntaria y activa en las instituciones políticas y en los valores culturales del Estado nación moderno. Los chachapoyanos consideraban que esa comunidad moderna y nacional nació de “la lucha” y era, por lo tanto, política e histórica. De hecho, “el pueblo” estuvo involucrado directamente en la transferencia de las instituciones y de los valores del Estado nación moderno a Chachapoyas mediante una lucha armada contra los terratenientes de la elite local. Ese período de “lucha” permanecía en la memoria viviente de muchos individuos, quienes orgullosamente relataban su participación en los eventos importantes en torno a esa lucha.

En este artículo examino dos problemas relacionados entre sí: (1) el proceso mediante el cual surgió una comunidad conscientemente histórica, nacional y política en Chachapoyas alrededor de 1930; y (2) la transformación discursiva de esa comunidad moderna y nacional en una comunidad remota, premoderna y pre política en las décadas de 1980 y 1990. Una comparación de estas construcciones del Estado y de la sociedad se relaciona luego con la discusión de las condiciones, en las cuales las poblaciones locales se imaginan a sí mismas como parte de –o bien como ajenas a– el imaginario histórico del Estado nación moderno. Comenzamos considerando la constelación de factores económicos, políticos y culturales con relación a la cual tomó forma el movimiento nacional en pos de la modernidad en la década de 1920.

Fase I: 1885-1930. El Estado nación comprometido

Panorama general

“Comprometido” (*compromised*)* es el término apropiado para hablar del Estado imaginado que caracteriza al primer período que analizo (1885-1930). El funcionamiento del aparato estatal y la comunidad imaginada de la nación fueron comprometidos en dos sentidos. Por una parte, de un modo enteramente intencional, consciente y sistemático, la elite terrateniente regional tomó medidas destinadas a contradecir lo que “el Estado afirmaba” (Corrigan y Sayer 1985) y aprovechar las prerrogativas del Estado y las instituciones públicas, precisamente para subvertir los conceptos de individualidad y dominio público construidos en el discurso nacional. La elite se vio obligada a ello por dos razones. En primer lugar, el discurso nacional enfatizaba la igualdad ante la ley, la ciudadanía y los derechos constitucionales como los únicos cimientos legítimos para la vida nacional y, de esa manera, criticaba explícitamente la jerarquía racial del privilegio hereditario y las violentas luchas por el poder que caracterizaban la política regional. En segundo lugar, las instituciones del Estado fueron diseñadas para apoyar el ámbito público imaginado en el discurso nacional, el mismo que se componía de una masa de ciudadanos (¡varones!) formalmente idénticos, cada uno jurídicamente indistinguible del otro y todos unidos tras la causa nacional de promoción del “progreso” y el “crecimiento”. Dicha esfera pública, junto a las instituciones destinadas a sostenerla, ofrecían, asimismo, una crítica explícita del orden social en que las elites aristocráticas empleaban la violencia ilegítima, a escala endémica, en defensa de sus privilegios, poderes y prerrogativas.

Por esta razón, quienes ostentaban regionalmente el poder en Chachapoyas hicieron grandes esfuerzos por “encarar” la amenaza institucional y discursiva que representaba la presencia del Estado nación. La facción do-

* En este contexto, “comprometido” connota “exponer o poner a riesgo a alguna persona o cosa en una acción o caso aventurado”.

minante de esa elite enfrentó el desafío mediante repetidas y públicas demostraciones de su capacidad de *ridiculizar* las exhortaciones nacionales acerca de un comportamiento “apropiado”: violando las garantías constitucionales de la facción opositora e ignorando o abusando los derechos a la ciudadanía de sus adversarios. En otras palabras, la facción dominante de la elite fue muy lejos en el afán de *comprometer* a las instituciones del Estado y al discurso nacional, además de emplear ambos para favorecer sus objetivos de facción privilegiada, su jerarquía de supuesta superioridad racial y las formas de interacción violenta y prepotente que eran incompatibles con las instituciones y valores del Estado nación moderno.

El funcionamiento del aparato estatal y la comunidad imaginada de la nación fueron comprometidos en un segundo sentido. En tanto las actividades de la elite dominante deslegitimaban de hecho a las instituciones del Estado y al discurso nacional, las acciones que ejercía la facción opositora de la elite comprometieron las *fronteras* del aparato estatal, lo cual afectó, a su vez, a la integridad moral de la comunidad nacional. A fin de protegerse de las conductas expoliadoras de la facción dominante y favorecer a sus propios intereses en la región, los miembros de la oposición se organizaron en una especie de “Estado fantasma” (*shadow state*): un conjunto de posiciones y relaciones que replicaban las correspondientes al aparato formal del Estado. Además, dicha organización fantasma pretendía ser *la* representación legítima del Estado nación que la facción en el poder había suplantado. En cierto momento, existían entonces dos redes políticas organizadas, ambas reclamando el derecho a ser reconocidas como “la autoridad legalmente constituida” o la representación legítima del Estado nación.

En resumen, esta forma de Estado nación estuvo comprometida en dos sentidos. En primer lugar, fue difícil que el Estado adoptara la apariencia de una entidad separada, existente por encima y más allá de la “sociedad”, puesto que era prácticamente imposible distinguir los límites entre el Estado y aquello que no lo era. En segundo lugar, fue muy difícil que la nación cobrara la apariencia de una entidad dotada de una

voluntad o interés generales. Por el contrario, el aparato estatal estaba claramente dominado por la elite regional, que lo aprovechaba para violar y ridiculizar los preceptos de la nación, y así promover los intereses de los grupos y jerarquías sociales que ya habían sido declarados ilegítimos en el discurso nacional.

Raza, género y soberanía en un orden aristocrático

Paso ahora a analizar, más detalladamente, las condiciones que produjeron este Estado nación comprometido. Hacia 1900, el emergente Estado nación del Perú estaba desgarrado por contradicciones. Perú fue fundado, en la década de 1820, sobre los principios liberales de la democracia, ciudadanía y propiedad privada, aunque esos principios seguían siendo ficticios aun en vísperas del siglo XX. El ritual y discurso políticos eran prácticamente los únicos ámbitos en los que se respetaban los principios de la “soberanía popular”. En la mayor parte del país, la vida cotidiana estaba organizada en términos radicalmente diferentes.

Para entonces, Chachapoyas era una región donde la organización de la vida cotidiana violaba los preceptos de la nación moderna. El panorama social y político de Chachapoyas estaba dominado por un grupo de familias de “sangre noble y española” que consideraba que tenía el derecho, por la cuna en que nació, de gobernar sobre la extensa población campesina, mestiza e indígena. Al rechazar toda pretensión de igualdad o comunidad entre ella y los grupos subalternos, la elite se refería a sí misma como una casta aristocrática diferenciada: la *casta española*. En ese ordenamiento “aristocrático”, la pureza racial y superioridad cultural constituían los criterios decisivos, puesto que otorgaban poder y privilegios a los miembros de la casta privilegiada por sus prerrogativas de nacimiento.

Para conservar siquiera una apariencia de control en las regiones alejadas de su territorio, el gobierno central en Lima se vio obligado a buscar aliados entre esas mismas familias aristocráticas, las que gobernarían a nombre del gobierno central. En otras palabras, aun cuando la república

independiente de Perú había nacido de la lucha armada contra la España absolutista y colonial, y no obstante el gobierno central de Perú hizo suyos los preceptos de la Ilustración, el funcionamiento concreto del aparato estatal dependía, en lo esencial, de la preservación de las estructuras sociales del *ancien régime*.

Como resultado de ello, a principios del siglo XX dos nociones opuestas del legítimo orden político y social –o dos diferentes formas de soberanía (Foucault 1980)– se encontraban en una incómoda yuxtaposición en la región de Chachapoyas: la soberanía aristocrática y la popular.⁴ Cada una de estas concepciones de soberanía poseía su propia visión totalizadora del orden social, sustentada en maneras radicalmente diferentes de categorizar socialmente a las personas, de distribuir derechos y obligaciones materiales e intangibles entre las personas así jerarquizadas y de mediar en su interacción social. Cada una tenía, por lo tanto, una forma diferente de controlar el espacio y de organizar las actividades de la población en el tiempo y el espacio. Las categorías culturales y las relaciones sociales de la soberanía aristocrática fueron las que se constituyeron en la base de la vida cotidiana. El fundamento de la soberanía aristocrática fue su afirmación de la existencia de *diferencias* fundamentales, inherentes y cualitativas entre las personas que ocupaban las diversas categorías sociales.

Las distinciones predominantes de raza (indio, mestizo, blanco), género (mujer y hombre), ascendencia (española o india) y propiedad de la tierra segregaban a la población en categorías sociales (teóricamente) fijas y heredadas que influyeron mucho al prescribir las posibilidades de vida de aquellos así jerarquizados. Los roles de liderazgo y control, en prácticamente todos los ámbitos –económico, social, político, militar, jurídico y religioso–, estaban reservados a la elite blanca y masculina de ascendencia española (quienes a la vez cosechaban la mayor parte de los beneficios de su dominio sobre el orden social). Estos hombres de la elite debían vigilar y cuidar a las personas que ocupaban las diversas categorías de población jurídicamente “menores” –hombres indígenas y mestizos, al igual que mujeres de todas las clases sociales– al considerar-

las “menores de edad” y no plenamente capaces de cuidarse a sí mismas. Aquellos que ocupaban la posición de menores jurídicos fueron abrumados con onerosas obligaciones y toda clase de limitaciones de tipo material, social, político y cultural inherentes a su categoría social. La continua manifestación pública de la posición relativa de cada quien, en el orden social regional, estaba codificada en la forma de vestir, en los patrones de socialización y amaneramientos “culturales” (“europeos” versus “indígenas”), en los códigos de respeto en el comportamiento y la expresión, en las formas de ganarse el sustento y en la capacidad de ocupar puestos importantes en la vida pública. El conjunto de todas estas distinciones, reiteradas una y otra vez, contribuyeron a dotar a la soberanía aristocrática de un aire de naturalidad que la hacía parecer aun más ineluctable.

Por otra parte, la noción “moderna” o popular de la soberanía fue postulada por el gobierno central como la fuente única y exclusiva de los preceptos sobre los cuales había que organizar la vida de la nación. Fue afirmada sobre la base de principios diametralmente opuestos a los del orden aristocrático –aquellos propios de la Ilustración ejemplificados por la igualdad, ciudadanía, derechos y garantías individuales, inviolabilidad de la propiedad privada y la fuerza laboral del individuo– incorporados en las constituciones peruanas desde 1824, año en que se independizó de España. La noción moderna del orden social rechazaba (en teoría) cualquier forma de privilegio innato como fundamento de la sociedad. Postulaba una comunidad de individuos semejantes entre sí, donde cada uno perseguía pacíficamente su (!) propio interés para mayor beneficio de todos los miembros de la sociedad. La soberanía popular articulaba nociones de “progreso”, “bien común” y una comunidad de ciudadanos, iguales ante la ley, quienes conformaban “la nación”.

Una de las formas más importantes cómo los individuos fueron iguales en virtud de la soberanía popular, además de ser considerados iguales ante la ley, consistió en considerarlos a todos igualmente habilitados para el ejercicio del poder. O, al revés, en términos más apropiados, todos fueron declarados por igual carentes de poder. *Ninguno* gozaba de la pre-

rogativa de ejercer el poder arbitrariamente para sus propios fines. Las relaciones conflictivas entre los “individuos” no debían ser nunca resueltas por los propios individuos, sino únicamente con la mediación de las instituciones del Estado.

En el régimen de la soberanía aristocrática, por otra parte, no se postulaba que un aparato estatal independiente contara con el derecho, único y legítimo de mediar en cualquier conflicto y ejercer el uso de la fuerza o de la violencia. En su lugar, los miembros del estrato de mayor privilegio en la sociedad –los varones blancos y “aristocráticos” de ascendencia española– consideraron como su derecho y responsabilidad hereditarios el ocupar puestos de poder e influencia y gobernar sobre los estratos sociales “inferiores”. Además, a fin de ejercer esos derechos, la elite creía tener la prerrogativa del empleo de la fuerza cuando fuese necesario, ya sea en contra de quienes buscaban desplazarlos de sus puestos de poder e influencia, o de quienes pretendían impedir que los ocupen. Los hombres de la elite se consideraban, en cierto sentido, inigualables y, por cierto, creían que ningún otro podía estar sobre ellos. Creían más bien tener el derecho a ejercer, cada uno de ellos por separado, el poder para defender prerrogativas legítimamente suyas, sustentadas en su posición privilegiada en la vida, de las que disfrutaba por el derecho de cuna que los asistía. Ningún otro –ni el propio Estado– tenía el derecho de interferir en el goce de estos privilegios.

Sin embargo, debido a las peculiaridades del orden político peruano, fue inevitable que las diferentes facciones de la elite se interfirieran *continuamente* entre sí en sus posibilidades de ejercer los puestos de poder. Durante ese período, Perú tenía una organización política (*polity*) internamente fragmentada (Basadre 1968-69, vols. 5-12; Burga y Flores Galindo 1979: 88-94; Caravedo 1979; Cotler 1978:119-184; Gorman 1979). Como se mencionó anteriormente, el régimen central no tenía la capacidad de controlar el territorio nacional directamente y, por lo tanto, se vio obligado a seleccionar a grupos existentes dentro de la elite, en cada una de las regiones, para que estos actúen en su nombre. Empero, en ese proce-

so, el régimen central tuvo que negar necesariamente el acceso al poder político a todas las demás facciones de la elite (Colmenares 1985; Gorman 1979; Miller 1982, 1987).

El resultado fueron los conflictos endémicos, en la medida en que las facciones de la elite lucharon entre sí por el control del aparato local del Estado. En sus esfuerzos por triunfar sobre sus enemigos, todas las facciones de la elite se vieron obligadas a establecer extensas clientelas entre los campesinos indios y las familias mestizas de la clase media urbana. Las facciones multclasistas que surgieron de este proceso –conocidas como *castas*–* se enfrentaban continuamente entre sí por el control de los asuntos regionales.

Si bien se evidenciaron, a fines del siglo XIX y principios del XX, tendencias similares en muchas partes de los Andes (Basadre 1968-1969, vols. 9-12; Mallon 1983, caps. 2-3; Smith 1989, cap. 3; Taylor 1986), la competencia por el control de los puestos de gobierno fue particularmente intensa en la región de Chachapoyas, puesto que el único medio de acumular riqueza y poder provenía del monopolio de los puestos políticos, los cuales colocaban a una facción de la elite en la cima de un extenso aparato recolector de impuestos que abarcaba a toda la región. Debido al enorme grado de aislamiento de los mercados externos que experimentaba la región, la producción agraria comercial *no* representaba una fuente importante de enriquecimiento (Nugent 1988). Como resultado de ello, las familias terratenientes no podían depender de sus haciendas para obtener los medios de riqueza que les permitieran vivir de acuerdo con sus pretensiones aristocráticas. Era como si, debido a la pobreza resultante de las actividades agrícolas, las familias influyentes se hubiesen visto *empujadas fuera* del ámbito agrario y dentro del mundo público y político, allí donde todas amenazaban con chocar entre sí en su afán de establecerse como el único cliente privilegiado del Estado.

* El autor utiliza dos acepciones del término "castas": como estamento social privilegiado basado en la raza (como en "la casta española") y como, en este caso, facción multclasista y multiracial liderada por un sector de la elite.

En estas luchas por el control político entre castas estaba en juego algo más que simplemente la riqueza y el poder. El resultado de estas luchas determinaba quién, entre la clase blanca y privilegiada de Chachapoyas, sería capaz de vivir según el exaltado nivel de vida que los miembros de la elite consideraban su legítima herencia. Antes de la década de 1930, sin embargo, no existían medios institucionalizados y no violentos que una casta pudiese emplear para ganar el control del aparato político y que las demás castas lo aceptasen como legítimo. En vez de ello, cada grupo de la elite pensaba que su propia pretensión al poder era más válida que la de sus contrincantes. El hecho de verse obligados a replegarse a la esfera privada –volverse social y políticamente invisibles– era profundamente vergonzoso para esas personas cuya concepción de sí mismas correspondía a la de una elite hereditaria, para quienes el privilegio y gobierno constituían derechos naturales. En consecuencia, no sólo las prerrogativas de cada casta eran impugnadas y desafiadas, continua y abiertamente, por las otras, sino que cada casta empleaba todos los medios necesarios para reclamar como propios los privilegios de las otras. De ahí que las luchas entre las distintas castas eran continuas y, a menudo, violentas. En tanto el ascenso de cierta casta implicaba, inevitablemente, la persecución, el empobrecimiento, el decaimiento y hasta la desaparición de la otra, cada casta luchaba despiadadamente por proteger y promover sus propios intereses.

Aunque involucrada en una serie de enfrentamientos violentos con los miembros de las facciones opositoras, que ocurrían permanentemente, la facción gobernante representaba oficialmente, en el departamento de Amazonas, a la república independiente del Perú –una república fundada sobre los principios liberales e ilustrados concernientes a los derechos y garantías del individuo, la inviolabilidad de la persona y la propiedad y la igualdad ante la ley. En consecuencia, a pesar de dedicarse a lanzar ataques constantes contra la vida y propiedades de sus opositores, en todos sus discursos y actuaciones políticas el grupo gobernante estaba obligado a presentarse como el único y verdadero defensor de los principios de

la soberanía *popular*, respaldados por el Estado. En estos espacios rituales y retóricos, la elite gobernante elaboró un orden social mítico que era la antítesis de la política entre facciones y de la jerarquía aristocrática. En lugar de la violencia, inseguridad y privilegios, se mostraba una vida cotidiana basada en el consenso y el orden, y los individuos eran representados como personas que gozaban de las garantías de vida, libertad y propiedad consagradas en la Constitución. La unidad y la armonía prevalecían en el rito y el discurso, en tanto las distinciones de raza, género y clase –sobre las cuales se erigía todo el orden aristocrático– dejaban de existir. En lugar de ello, la facción gobernante afirmaba la existencia de una masa de “ciudadanos” (varones) idénticos, cada uno jurídicamente indistinguible del otro, y todos unidos en la campaña de promoción del “progreso” y el “crecimiento”.⁵

La facción de la elite que controlaba el aparato del Estado se vio, así, obligada a dar cuenta pública de sus actuaciones apelando a las nociones de igualdad, derechos y garantías individuales, progreso y “bien común”, las cuales estaban en contradicción directa con sus propias acciones. La “soberanía” aristocrática no podía ser exaltada, ni siquiera reconocida en los espacios políticos formales. La soberanía popular debía ser celebrada de manera continua, a pesar de que prácticamente no tenía relación con ninguna realidad social. De hecho, había un silencio conspicuo acerca de la propia *existencia* del orden aristocrático en todas las actuaciones y discursos políticos.

El control del aparato político regional permitió que la casta dominante comprometiera a las instituciones del Estado, al mismo tiempo que perseguía y hostilizaba sistemáticamente a sus enemigos. Al enfrentarse con condiciones tan opresivas, los miembros de la oposición se organizaron en una amplia estructura de gobierno alternativo que incorporó a un gran número de habitantes que vivían en toda la región de Chachapoyas. Este “Estado fantasma” reflejaba como un espejo la estructura estatal y la replicaba prácticamente en su integridad. Estaba compuesto por personas de distinto rango, nombradas por la casta opositora para supervisar los asuntos

de importancia para ella en todos los distritos del espacio regional, y que reproducían los puestos del Poder Ejecutivo. Asimismo, incluía a personalidades (alcaldes a nivel de provincia y distrito) y entidades corporativas (Concejos Municipales) seleccionadas mediante elecciones para supervisar los asuntos de interés municipal, y que reproducían la estructura legal del Municipio, con concejales para cada una de las áreas establecidas. Llegó inclusive a incluir a ciertos individuos cuya principal responsabilidad era poner orden y comandar una fuerza armada destinada a apoyar los intereses de la casta opositora cuando ésta lo solicitara, convirtiéndolos en algo muy parecido a oficiales de Gendarmería.⁶

Pese a que la casta dominante lo declaró ilegal, el Estado fantasma pretendió *ser* el legítimo representante del gobierno central y que la casta dominante era la impostora. Por lo tanto, además de utilizar a las instituciones del Estado para comprometer las formas de la individualidad y el orden público que se encuentran en el discurso nacional, las maquinaciones de la casta gobernante deslegitimaron al Estado nación de una forma adicional: borrando las *fronteras* del aparato estatal, lo cual comprometió a su vez la integridad moral de la nación.⁷

Lo que hizo particularmente difícil distinguir entre el Estado y aquello que no lo era, fue que los miembros de la oposición aprovecharan al Estado fantasma para preparar ataques que a menudo lograron derrocar a la casta gobernante. Con el surgimiento del Estado fantasma, los individuos que poco antes habían sido los líderes de una red política perseguida, protagonistas de asaltos armados contra el aparato estatal que con frecuencia producían víctimas fatales, que eran buscados como asesinos y que manifestaban públicamente su capacidad y disposición a emplear la violencia con tal de lograr sus objetivos ilegales y sediciosos, se convertían en representantes del aparato *legal* del Estado. En cambio, las personas que poco antes habían sido representantes oficiales y legales del Estado se convertían rápidamente en fugitivos de la ley, perseguidos y acosados. De hecho, los miembros de la casta depuesta eran objeto de ataques violentos, tortura, violación, extorsión, daño y destrucción de sus propiedades.⁸

* * *

Los intentos de las castas en guerra de legitimar la soberanía aristocrática, en un contexto en que la soberanía popular proporcionaba los preceptos únicos y exclusivos con los que se representaba la vida política, generaron un “Estado nación comprometido”. Empero, los esfuerzos de las castas por generar un Estado “comprometido” fueron, a pesar de su éxito, internamente inestables y contradictorios. Cuanto más se esforzaban las castas en socavar las formas del igualitarismo individual y político imaginadas en el discurso nacional, y cuanto más efectivo era el uso ilegítimo de las instituciones del Estado con ese propósito, con tanta mayor fuerza ellas generaron la imagen de una forma estatal que era la inversión subversiva de su propia creación comprometida. Por cierto, el mismo hecho de que dedicaran una atención incesante a comprometer al Estado señalaba la existencia de algo ante lo cual la elite sentía un miedo mortal, algo tan potente y peligroso para el poder de las elites que *debía* ser comprometido y negado en toda oportunidad. Este “algo” no era otra cosa, por cierto, que un Estado *liberado* de los abusos de la elite local, un Estado nación que verdaderamente representara la justicia, la igualdad y el bien común.

Había importantes dimensiones espaciales y temporales en estas contra-imágenes subversivas pero potencialmente liberadoras. Las continuas demostraciones públicas en las que las elites sacaban a relucir su capacidad de mantener alejada la amenaza del Estado liberado, además del éxito que tuvieron en comprometer el funcionamiento del aparato estatal en el ámbito regional, crearon la ilusión de que un Estado nación liberado existía en un ámbito espacial distinto, justo más allá del alcance de quienes ostentaban el poder regional. De hecho, precisamente debido a la distancia del Estado liberado respecto a los asuntos locales, fue posible que las clases populares lo concibieran no solamente como “algo” que llegaría de lejos, sino como algo cuyo arribo estaba siendo frustrado por las castas. Además, puesto que al Estado liberado se lo asociaba con la mo-

dernidad y el futuro, y las castas se hacían concientemente eco de la tradición y del pasado, el plano espacial se volvía al mismo tiempo temporal. Las castas no sólo mantenían a distancia al Estado nación liberado en términos geográficos, sino que el avance de la modernidad y el progreso eran impedidos por el atraso y la tradición.

Estos mensajes mezclados estaban implícitos en la orquestación de la vida política regional. Abordaremos ahora los acontecimientos sociales que volvieron explícitos aquellos mensajes: el surgimiento de un movimiento social que abrazaba la igualdad, la ciudadanía y las instituciones sociales y valores culturales del Estado nación moderno. Como veremos, fueron en última instancia la *ausencia* del Estado y los esfuerzos de las castas por asegurar que esta ausencia se perpetúe, los que representaron una *presencia* singularmente poderosa en la imaginación local.

Fase II. La décadas de 1930 a 1970: El Estado nación liberado

El levantamiento del pueblo

A principios de la década de 1930, el orden aristocrático de Chachapoyas se deshizo. Una cuestión clave para su desaparición fue la emergencia de “movimientos de democratización” que lograron romper las divididas, aunque poderosas, afiliaciones de casta del pasado (Rubismo, Burgismo, etc.) y hacer causa común con los “trabajadores pobres” de la región. Dicho de otro modo, los movimientos sociales subalternos se levantaron en contra de la jerarquía racial y el privilegio de casta, además de movilizarse en torno a los principios de ciudadanía, igualdad, derechos y garantías individuales. Los miembros de estos movimientos se opusieron a las pretensiones aristocráticas atrasadas de la elite, abrazando de este modo la modernidad en sus diversas manifestaciones. Como parte fundamental de su visión de justicia social, se encontraba el Estado nación moderno liberado de la influencia de la elite.

No es posible comprender la aparición de este movimiento en Chachapoyas fuera del contexto de los cambios generales que ocurrían en todo el Perú y los cambios específicos que emanaban de la capital de Lima. Estas transformaciones nacionales estuvieron, asimismo, relacionadas con un momento determinado en el desarrollo del capitalismo mundial. La crisis de fines del siglo XIX en el capitalismo del Atlántico norte dio lugar a una avalancha de trabajadores, nuevas doctrinas sociales e ideologías políticas y flujos de capital de inversiones hacia Perú que modificaron permanentemente la estructura de clases, el equilibrio del poder político y el aparato estatal. En Lima, la primera parte del siglo XX fue escenario de la emergencia de un movimiento obrero y una forma de política populista de grandes contingentes que representaron un desafío fundamental para la elite aristocrática tradicional del Perú (Burga y Flores Galindo 1979; Caravedo 1977; Deustua 1984; Stein 1980; Sulmont 1977).

Fuera de Lima, el flujo de capital alteró los patrones de producción e intercambio, existentes, provocando niveles de violencia inusitados, inclusive para lo conocido en ese entonces (Brown y Fernández 1991; Collins 1988, cap. 2; Genaro Matos 1968; Gitlitz 1979; Klaren 1973; Mallon 1983, caps. 2-3; Smith 1989, cap. 3; Taylor 1986), puesto que en ausencia del Estado en las provincias, las elites regionales quedaban libres para luchar entre sí por el control de las nuevas posibilidades económicas de la época.

En las primeras décadas del siglo XX, el gobierno central buscó también establecer una comunidad nacional solidaria en tres frentes: (1) reducción de las distancias, mediante inversiones masivas en la construcción de carreteras a fin de conformar una economía nacional más integrada; (2) expansión masiva de la burocracia estatal y sector público; y (3) uso del control estatal del discurso público para promover la ciudadanía, los derechos individuales e igualdad ante la ley, como las únicas bases legítimas de la vida nacional (Burga y Flores Galindo 1979).

En otros términos, justamente cuando el gobierno central intentaba formar una comunidad nacional más integrada, fundamentada en la re-

tórica de la soberanía popular, se vio ante ciertas condiciones caóticas que violaban estos mismos principios. En Chachapoyas, los grupos ajenos a las elites respondieron adhiriéndose a los principios enunciados en el discurso del Estado como la única base legítima de la vida nacional: un aparato de Estado depurado que coadyuvase a hacer realidad ese Estado nación imaginado y fuese capaz de garantizar los derechos individuales, la igualdad ante la ley y un orden social democratizado que acabase con el privilegio de las elites.

Fue así, en un contexto de severos desajustes culturales y económicos ocurridos alrededor de 1930, que nuevas formas de comunidad nacional y local llegaron a estructurarse en interrelación mutua en Chachapoyas. Las nociones de soberanía popular, progreso, modernidad y nacionalidad tuvieron un papel central en ese proceso de redefinición. Ello implica decir que los preceptos que las facciones gobernantes habían propalado en los limitados ámbitos del ritual y discurso políticos fueron acogidos por los “sectores medios” marginados de la población de Chachapoyas, convirtiéndolos en plataforma de una movilización política que desafió el privilegio de las elites, prácticamente en todos los ámbitos de la vida social.

En Chachapoyas, surgieron dos movimientos políticos parcialmente coincidentes, ambos con la intención de “democratizar” el orden social aristocrático, como consecuencia de la combinación de las fuerzas esbozadas previamente. El primero, que empezó a consolidarse a mediados de la década de 1920, se transformó a la larga en el Partido Laboral Independiente del Amazonas. El segundo, que hizo su aparición en 1929 y no dejó de crecer desde entonces, era la expresión regional de un partido político nacional: Alianza Popular Revolucionaria Americana, más conocida como APRA. Estos movimientos atrajeron a gran parte de los chachapoyanos por sus exhortaciones en favor de la unidad regional, el comportamiento moral, la justicia social y la integración nacional. Hacia 1930, los involucrados en estos movimientos sumaron sus fuerzas y, en un momento de crisis política nacional, lograron derrocar a la fracción de la elite gobernante en la región a través de un levantamiento armado. A conti-

nuación trataré el orden social imaginado discursivamente por el primero de esos dos movimientos.

A mediados de la década de 1920, el Partido Laboral Independiente de Amazonas editó un periódico con el nombre de *Amazonas*, que empezó a circular en Chachapoyas. Fue en sus páginas que se imaginó por primera vez, públicamente, un orden fundamentado en los principios de ciudadanía, democracia e igualdad y se condenó el orden social altamente estratificado de entonces. *Amazonas* afirmaba que la elite gobernante en Chachapoyas podía ser cualquier cosa menos una casta noble y de raza pura, descendiente de antepasados aristocráticos que hubiesen traído la civilización hasta tierras paganas y que, por su noble cuna, tuviesen el derecho de subyugar a quienes consideraban socialmente inferiores. Las familias de la elite y sus antepasados eran todo lo contrario de lo que pretendían. Llenando sus páginas con la letanía de abusos que los subalternos conocían directamente, *Amazonas* argumentaba que la elite era brutal, rapaz y culpable de los peores ultrajes imaginables. Sus antepasados habían llegado al poder siglos antes (durante la Conquista), engañando y asesinando, y no habían parado hasta destruir una gran civilización (la de los Incas); desde entonces, habían dividido, perseguido y abusado de la población indefensa, de todas las maneras posibles, a fin de satisfacer su insaciable hambre de poder, privilegio y riqueza.

Amazonas afirmaba también que la multitud trabajadora de Chachapoyas –los artesanos mestizos de los pueblos y los agricultores “indios” del campo– no eran los cholos y *runas* incivilizados e incultos, tal como los pintaba la elite; más bien, eran la única representación legítima del pueblo peruano en la región y, en tal calidad, la única esperanza de salvación para ella. Era el pueblo comprometido con los ideales de la democracia, la igualdad y la justicia. Era el pueblo chachapoyano que pretendía acabar con los abusos de su propia elite aristocrática y unificar a la región con la nación. Sólo entonces el pueblo chachapoyano estaría libre para realizar su verdadero potencial como un pueblo singular. Sólo entonces estaría en condiciones de realizar su particular contribución a la vida de la nación.

Amazonas argumentaba que el pueblo chachapoyano estaba compuesto de una población indefensa e impotente, abandonada a los abusos y maltrato de las familias de la elite, ante la ausencia de una adecuada protección de parte del Estado. De hecho, a consecuencia de que la elite se había aferrado tan tenazmente a sus puestos de poder y privilegio, quedaban todavía por establecerse en Chachapoyas los principios de la democracia, igualdad y justicia, por lo que el pueblo chachapoyano seguía siendo víctima de abusos, de los cuales los pueblos de otras naciones se habían liberado hacía mucho tiempo. Cuando se liberase de esas influencias coercitivas, el pueblo chachapoyano estaría libre para establecer un nuevo tipo de colectividad, basada en el consenso y en la integración orgánica y no en la coerción y el conflicto. Mientras tanto, *Amazonas* retrataba a Chachapoyas como un lugar atrasado y remoto, donde persistían sentimientos prenacionales y formas de conducta arcaicas que habían desaparecido hacía mucho tiempo del resto del mundo civilizado.

Amazonas afirmaba que el carácter comprometido de las instituciones gubernamentales –el carácter abusivo de las autoridades políticas regionales, además de la carencia de derechos y garantías individuales– condenaba al departamento a languidecer como un Estado premoderno, decadente y opresivo. Uno de sus artículos identificaba con una claridad inusual el grado de compromiso al que había llegado la política local (*Amazonas*, año 2, no. 15: 1, 1928).

Autoridades políticas

El día en que la posición política esté libre de la influencia del círculo privilegiado de los potentados regionales, habrá llegado un día de alegría nacional; hay casos –desafortunadamente no pocos– en que la autoridad política en una sección del territorio de Perú es entregada a una sola familia, como si fuera un feudo: los subprefectos, gobernadores, subgobernadores y gendarmes, los jueces de primera instancia, los notarios y alguaciles, los supervisores de educación y los maestros, los operadores de telégrafos, los sacerdotes, todas esas personas que de-

berían ser servidores públicos y aumentar el prestigio del gobierno no son otra cosa que los miembros de una sola familia que trabaja para sí misma y para su pariente y líder [en Lima] quien desde las trincheras del parlamento... les ha otorgado sus puestos, sin haber dejado siquiera una vez de subastarlos fijando el precio necesario para su obtención.

Mientras tanto, en los pueblos alejados donde se tienen que aguantar las influencias perniciosas de esos defectos en nuestra administración, los pobres ciudadanos y las familias afligidas sufren todas las privaciones y dificultades que se originan inevitablemente de este estado de cosas...

Hoy en día, cuando el mundo entero entra en una nueva época de amor y justicia, y cuando Perú muestra su firme determinación de alcanzar una nueva vida, es necesario llevar hasta los rincones más remotos del territorio nacional los aires renovadores y las ideas modernas de la actual época revolucionaria, en la que el imperativo de la justicia y la humanidad debe triunfar.

Amazonas identificaba varios de los principales obstáculos para la integración de la región en la vida del Estado peruano. En primer lugar, era necesario acabar con su “distanciamiento temporal” a fin de terminar con el arcaico abuso de poder ejercido por la elite terrateniente. Esto sólo podría lograrse con el establecimiento de instituciones estatales no comprometidas que hagan realidad la institucionalidad del Estado nación que habían imaginado, como los derechos y garantías individuales, las garantías a la persona y la propiedad y la igualdad ante la ley, todos ellos principios sobre los cuales se había erigido el Estado independiente de Perú. De hecho, según *Amazonas*, la estructura política premoderna y opresiva de la región era el principal obstáculo que bloqueaba el camino del progreso. El periódico sostenía que si los chachapoyanos se liberasen de sus arcaicos patrones de la elite gamonal –los cuales habían comprometido de manera consistente el funcionamiento del aparato estatal (que había dañado, a su vez, la integridad moral del Estado nación)–, si les fue-

sen garantizados sus derechos individuales y constitucionales y si estuviesen unidos a las fuerzas de liberación del mundo moderno, por fin se realizaría el verdadero potencial de la región, obteniéndose grandes frutos para todos y cada uno de sus habitantes.

Sin embargo, tal progreso podría lograrse únicamente poniendo fin a lo que se consideraba el “aislamiento” y “atraso” de la región. Y aunque era de importancia crucial eliminar los obstáculos políticos (la estructura política faccionalizada) que hacían imposible que ese departamento pudiera salir de su condición premoderna, era igualmente importante acabar con las barreras físicas que contribuían al distanciamiento (en ambos sentidos de la palabra) de la región respecto de la comunidad nacional. Esto implicaba que era preciso conquistar la barrera montañosa que mantenía al departamento del Amazonas fuera del alcance del mundo moderno y lo condenaba a languidecer en una condición de decadencia y decaimiento. Sólo así podrían hacerse sentir en la región “los vientos de renovación e ideas modernas de la actual época revolucionaria”. Sólo así sería posible que la “cornucopia llena de tesoros naturales de incalculable valor” en la región y “la inmensa riqueza espiritual de su gente” se junten a:

[el] barco de vapor, el ferrocarril, el tractor mecánico, los derechos de ciudadanía, el periódico que ilumina, el capital de inversión que acumula, el [telégrafo] que permite que las ideas vuelen [y] la biblioteca que es la fuente de luz perpetua [*Amazonas*, año 1, no. 1: 1, 15 de octubre de 1926].

Sólo uniendo a la parte occidental con la oriental, la región lograría aprovechar su potencial de crecimiento todavía por realizar y llegaría a formar parte de la nación peruana.

Se pensaba que el potencial liberador de la superación del distanciamiento de la región era prácticamente ilimitado. *Amazonas* se volvió francamente obsesionado con todos y cada uno de los medios para aniquilar

las barreras físicas que separaban a la región del contexto nacional más amplio. En sus páginas, los caminos, ferrocarriles, barcos de vapor y los viajes en avión se contemplaban con una especie de asombro milenario. Los caminos, en particular, eran vistos como si tuviesen el poder transformador casi mágico de acercar a la región a todo lo que el mundo exterior pudiese ofrecer. *Amazonas* continuó refiriéndose casi sin pausa a los caminos, a menudo citando a filósofos europeos y figuras ilustres, en artículos e incluso poemas que derramaban elocuencia acerca de la maravilla de los caminos, de todo lo que ellos hacen posible y de todo el potencial oculto que liberan.

La formación de nuevas subjetividades

Si bien era esencial liberar al departamento de Amazonas de su estructura política premoderna y opresiva, e igualmente necesario incorporar la región plenamente en la vida nacional, *Amazonas* planteaba que eran necesarias más cosas si se quería que la región ingrese plenamente al mundo moderno del progreso, la prosperidad y la nacionalidad. La gente de Chachapoyas también tendría que experimentar una serie de profundas purificaciones en cada individuo si deseaba liberarse del legado de su pasado de control de la elite. En lugar de la elite decadente y aristocrática que había gobernado la región de manera tan arbitraria durante tantos años, *Amazonas* buscaba formar lo que se dio en llamar una “aristocracia natural” de individuos verdaderamente dignos de representar por igual a la región y la nación. Como se consideraba que las características de estos individuos destacados variaban considerablemente según perteneciesen a uno u otro género, el periódico dedicaba mucho espacio a detallar las características de cada uno de ellos.

El hombre renovado, imaginado públicamente en las páginas de *Amazonas*, era la antítesis del varón agresivo, dominante y violento del orden aristocrático. Era más bien una persona apacible, autónoma, racional y trabajadora, cuya conducta se caracterizaba por la moderación, circuns-

pección, disciplina y el respeto por sí mismo y por los demás, alguien que no representaba una amenaza para nadie. Las acciones de ese hombre no tenían que estar controladas o supervisadas constantemente por ninguna entidad externa, puesto que *él mismo* se controlaba de acuerdo con los principios de aceptación general del trato justo, la verdad y la ética. Su móvil para hacerlo no eran las retribuciones materiales o riquezas. Se pensaba más bien que el hecho de ser este tipo de persona ya constituía su *propia* recompensa: el saber que se estaba viviendo a la altura de los ideales éticos a los cuales todos deberían aspirar, a fin de vivir una vida justa y ser miembros responsables de la comunidad y nación.

Un artículo del periódico, publicado en primera plana, resumía en buena medida el discurso moralizante y democratizador del periódico respecto al “hombre de principios” (*Amazonas*, año 1, no. 4: 1, 1 de febrero de 1927):⁹

La dignidad

Quien aspira a ser, renuncia a sí mismo. En pocos hombres se reúnen la creatividad y la virtud en un todo armonioso; ellos constituyen una aristocracia natural, son siempre pocos comparados con los muchos más de espíritu imperfecto. En el credo supremo de todo idealismo, la dignidad es única, intangible e intransferible. Es la síntesis de todas las virtudes que fortalecen al hombre y acaban con la oscuridad; allí donde ella está ausente, el sentimiento del honor no existe, y así como los pueblos que carecen de dignidad son como rebaños, los individuos que no la tienen son esclavos.

Portadores de las cualidades de *firmeza y claridad*, los dignos se apartan de toda complicidad, desafían toda opinión ignorante y desinformada... rechazan todo lo mundano que requiere cualquier abdicación, sacrifican sus propias vidas antes que traicionar sus ideales, van erguidos, solos, sin contaminarse con las facciones [y] se convierten en una protesta viviente contra toda infamia y servilismo... Sin valor no hay honor... Con su ayuda, los sabios emprenden la exploración de lo desco-

nocido, los moralistas socavan las sórdidas fuentes del mal, los osados desafían las alturas y las grandes extensiones a fin de volar, los justos ponen su rúbrica en la adversidad... los mártires van hacia las llamas para desenmascarar a la hipocresía, los santos mueren por un ideal... Quien aspire a ser un águila debe ver lejos y volar alto; quien se resigna a arrastrarse como un gusano renuncia al derecho de protestar si lo aplastan.

La debilidad y la ignorancia favorecen la domesticación de los mediocres, adaptándolos a una vida de timidez; el coraje y la cultura exaltan la personalidad de los sobresalientes, coronándola de dignidad. Los lacayos ruegan; el digno merece. Ellos solicitan como favor lo que aquel espera como su justa recompensa. Ser digno no significa pedir lo que uno merece, ni aceptar lo que no. Mientras que los serviles se arrastran entre la maleza del favoritismo, los austeros ascienden por la escalera de sus virtudes o definitivamente no lo hacen.

Amazonas pretendía así formar una aristocracia natural de personas que demostrara su valor en base al mérito individual y la fuerza de carácter personal. El periódico se imaginaba una comunidad compuesta enteramente de estos varones autónomos, diligentes, dignos y éticos. Estos hombres responderían al mismo conjunto de principios éticos, independientemente de su raza o sus ancestros, y se identificarían con el mismo “bien común” e “interés general”, sin importar la pertenencia a una determinada casta. Vivirían en paz y simplicidad, no codiciarían lo que pertenecía a los demás y no harían daño a nadie. Se apegarían a los principios generales de la integridad, verdad, honestidad y humildad. Y se liberarían de todo sentimiento de temor, admiración o envidia hacia los poderosos. En otras palabras, se convertirían en personas disciplinadas y de principios, ni abusivas ni serviles con los demás y que poseyeran la “fuerza interior” que les permitiera ser plenamente autosuficientes, independientes y autónomos. Es más, evaluarían a los demás, sin importar su condición social, con las mismas normas éticas de comportamiento.

Por su parte, la mujer renovada descrita en el periódico en cuestión difería profundamente del individuo principista, racional y diligente bajo cuya imagen los hombres tendrían que orientarse. La mujer ideal era alguien cuya pureza moral, simplicidad natural y empatía emocional la hacían merecedora de formar parte de la comunidad nacional (*Amazonas*, año 1, no. 4: 2-3, 1 de febrero de 1927):

La patria está en búsqueda de una muchacha

Consciente, obediente, estudiosa, sincera, llena de gracia, de carácter recio, generosa y leal.

Una muchacha que esté aprendiendo a cultivar grandes pensamientos, concebir nobles visiones, atesorar emociones puras y realizar buenas obras.

Una muchacha que sea comedida y amorosa con sus hermanos; siempre lista a suplir parte de la labor de la madre o del padre; limpia en sus hábitos, refinada en su juego, buena con los pájaros, animales y las plantas, sencilla, natural y auténtica en toda su vida, el consuelo y la esperanza de su madre y de su padre, la tierna bendición de su hogar.

Una muchacha que tenga consideración con los demás, que sienta los dolores y las alegrías de sus amigos y vecinos, que haga todo lo que está en su poder para aligerar la carga de aquellos que sufren, que contribuya todo lo que esté de su parte al bienestar general, cuya vida sea un rayo de esperanza.

Una muchacha tan buena que el mal huya de ella como la noche ante al avance del día... tan tierna que todo en ella derrame amor... tan cristiana que siempre perdone... tan fuerte que siempre persevere, tan abnegada que siempre ayude.

Una muchacha que siempre aspire y espere anhelante, una muchacha de hermoso espíritu, que lleve consigo siempre el brillo del cielo; cuya vida sea un tesoro de profecías, un manantial de riqueza y de promesas, un amanecer de la gloria que se acerca.

La Patria está siempre en búsqueda de una muchacha así, dilo en voz alta ante la Patria.

Pero, considera esto muchacha: Tú que estás leyendo, ¿no quisieras ser la muchacha anhelada por tu Patria? Entonces... con voz suave te digo:

Tú misma puedes responder a tu Patria. Tú puedes llegar a ser esa muchacha que tu Patria siempre busca.

Como este artículo deja muy claro, no cualquier muchacha es digna de formar parte de la nueva comunidad nacional, tal como estaba fundamentada en los principios de la moralidad, democracia y promoción del bienestar general. Tan solo muchachas de excepcional pureza moral, sencillez natural y empatía emocional podrían servir efectivamente a la patria. Pues ellas podrían hacer mucho para construir el orden social moral que sería el fundamento de la solidaridad, el progreso y la prosperidad nacional. Ello sería posible –en los términos del artículo– porque sus virtudes se difundirían, acabando así con la maldad como el día termina con la noche, superando todos los obstáculos a fin de contribuir al bienestar general. La patria acogería a estas muchachas en su seno, pues muchachas como ellas eran dignas representantes de la nación y todo lo que ella simboliza.

La obligación más importante de una muchacha, afirmaba *Amazonas*, era consagrarse a la esfera doméstica, donde se le había confiado la pesada responsabilidad de brindar el ambiente apropiado para convertir a los muchachos en los tipos apropiados de hombres responsables y disciplinados. De hecho, *Amazonas* retrataba a las madres como a las encarnaciones locales de la comunidad nacional, puesto que eran ellas quienes inculcarían a sus hijos los valores y orientaciones que harían de ellos “elementos útiles para la comunidad y la nación”.

No es de extrañar entonces que, dada la fe en el papel clave que tenían la mujer y el hogar en el proceso de construcción nacional, cada número de *Amazonas* incluyera algunas secciones especiales –una “Columna para la mujer” y otra “Columna para el niño”– específicamente dedicadas a es-

tos temas. La “Columna para la mujer” ahondaba en detalles sobre cómo debían las mujeres ordenar y mantener su ámbito doméstico (con énfasis en la limpieza e higiene), si verdaderamente querían ser “decorosas” y que su hogar fuera el entorno propicio para que sus hijos sean hombres dignos de ser miembros del Estado nación moderno. La columna era particularmente “útil” para alertar a las madres sobre los peligros ocultos que acechaban dentro y alrededor de sus hogares, y que amenazaban la integridad del importantísimo ambiente doméstico. La columna del periódico demostraba de este modo que mantener el hogar no era una tarea simple y que *Amazonas* debía cumplir un papel relevante en “educar” a las madres en cuanto a la mejor manera de lograrlo. Consideremos el siguiente artículo, extractado de la “Columna para la mujer” del periódico, que trataba sobre el cuidado apropiado de la casa (*Amazonas*, año 1, no. 6: 3):

Algunos detalles prácticos para el hogar

La buena madre debe conocer muchos detalles del orden doméstico a fin de lograr el mejor resultado para el funcionamiento adecuado del hogar.

Hay cosas que parecen ser insignificantes pero que pueden ejercer una influencia definitiva, en favor o en contra... y, por lo tanto, pasaremos a indicar algunas de las más frecuentes:

En la noche, al limpiar los contenedores de gasolina, petróleo o alcohol, hay personas que acercan una vela al contenedor para poder verlo mejor. Esto constituye un serio riesgo de incendio...

No debes agregar kerosene a una lámpara que ya está encendida; es preciso primero apagarla, para evitar incendios. Mucha gente se ha quemado y hasta ha quemado casas debido a este tipo de negligencia...

En lugares como el Departamento de Amazonas, donde en ciertas épocas del año crecen hongos tanto venenosos como comestibles, es necesario tener mucho cuidado ya que los hongos venenosos frecuentemente resultan fatales cuando son consumidos...

En los cuartos de niños enfermos debes estar segura que el aire esté puro. Para asegurarlo es necesario prohibir que la gente entre en el cuarto, o limitar el acceso a sólo unas cuantas personas, y evitar la entrada de animales. La respiración de la demás gente priva del oxígeno al cuarto que, de otra manera, podría ser aprovechado por el enfermo y llena el aire de anhídrido carbónico que es dañino...

En lugares donde el clima es caluroso y húmedo, muchos artículos quedan dañados por la humedad. En algunos casos es una buena idea de poner envases de vidrio o de cerámica que contengan cal en todos los armarios. Es una buena idea sacar la ropa ocasionalmente del armario para colocarla bajo el sol y voltearla continuamente a la vez que se cepilla por adelante y por atrás.

Todas las ventanas de una casa cómoda y limpia deben permanecer un poco abiertas. Durante el día es una buena idea abrir las cortinas para que la luz del sol y el aire puedan entrar. Es mejor que se dañen los tapetes y los tapices a que la gente se enferme... es importante no olvidar que estas son las maneras más efectivas y económicas para mantener la salud.

El hogar construido discursivamente en las páginas de *Amazonas* era imaginado como un ámbito distinto y autónomo, del que las “madres virtuosas” serían las guardianas. Las madres debían vigilar los límites externos de la casa a fin de evitar influencias y sustancias peligrosas que podrían penetrar y contaminar el valioso ambiente donde los muchachos se transformarían en los tipos adecuados de hombres. Para ello, las madres debían mantener el orden interno de la propia casa a fin de garantizar el mismo objetivo. En este ambiente más ordenado y seguro, las madres impondrían a sus hijos nuevas formas de disciplina que contribuirían a transformarlos en las personas éticas, patrióticas y de principios tan necesarias para la región y la nación, si ellas querían verse transformadas. Esto implica que los procesos del cuidado del hogar y la crianza de los niños imaginados por el periódico reforzarían las fronteras individuales y

familiares, al mismo tiempo que inculcarían lealtad hacia las nuevas comunidades de la región y la nación. Según el periódico, los únicos roles y actividades legítimas abiertas a los adultos en el nuevo orden social consistían ya sea en vivir los ideales igualitarios de la comunidad regional y nacional o bien enseñar a los demás a hacerlo.¹⁰

* * *

Se consideraba que los trabajadores pobres de la región –el pueblo chachapoyano– tenían un mayor potencial para convertirse en esos hombres y mujeres renovados de los que el nuevo orden social estaría compuesto. Sin embargo, inclusive estos individuos “regenerados” deberían dar otro paso si querían sobreponerse a las líneas divisorias de casta del pasado. Tendrían que unir sus fuerzas con todas las demás personas trabajadoras, disciplinadas y comprometidas, ya que sólo mediante la fuerza proporcionada por la unidad estas personas renovadas podrían estar seguras de que la elite no revertiría el proceso de integración nacional y regeneración regional.

Al identificar quiénes eran estos “hombres superiores”, los colaboradores de *Amazonas* no pretendían crear un nuevo grupo ajeno y extraño a la población de Chachapoyas. En lugar de ello, utilizaban las distinciones sociales existentes, pero dotándolas de un nuevo significado. Era la gran línea divisoria entre la casta española, de un lado, y los *cholos*, *indios* y *runas*, del otro, la que fue preservada y reelaborada por los columnistas para dar nombre al grupo que reconstituiría a la sociedad. En términos concretos, los colaboradores de *Amazonas* utilizaron el desdén de los grupos de la elite hacia el *trabajo manual* como fundamento para la identificación del hombre superior. Invirtieron los términos de la legitimidad moral, asociada al trabajo manual, transformándola en una virtud antes que un defecto. Sobre esta base, el periódico pretendía borrar las distinciones entre cholo, indio y runa, haciendo causa común entre *todos* aquellos que *trabajaban*. Puesto que, según el propio periódico, eran los *traba-*

jadores de la región los que ejemplificaban al “hombre superior” capaz de rehacer la sociedad de una forma nueva.

Este llamado a una situación “liberada” en la que la multitud trabajadora, el pueblo, pudiera cosechar todos los beneficios de la nación moderna atrajo a un gran número de personas de la población trabajadora, particularmente, a los comerciantes, artesanos, arrieros, tenderos, propietarios de cantinas, empleados públicos y algunos campesinos. De hecho, el movimiento social que se aglutinó en torno a los principios de la soberanía popular fue de tal alcance que, en agosto de 1930, en un momento de crisis política nacional, estos sectores medios marginados arriesgaron sus vidas en una “revolución” armada que derrocó a los aristócratas que ostentaban el poder en la región. Las personas mayores que participaron en ese levantamiento comparaban el asalto a la Prefectura que los llevó al poder con la toma de la Bastilla en la Francia revolucionaria.

El pueblo y el Estado nación liberado, 1930-1980

A los pocos años de la revolución de 1930, el orden político afincado en las castas –con su cúmulo de referentes materiales, simbólicos y de conducta para la preservación del privilegio y las distinciones sociales– se desintegró. En palabras de Antonio Valdéz Vásquez, un arriero aprista involucrado en la revolución de 1930:

Las señoritas de la clase alta, y todos los miembros de la clase alta, era gente que siempre nos despreciaba, pero en un período de tiempo muy corto llegó el momento en que la alta sociedad de Amazonas se fue [a Lima] y sólo unos cuantos [de la clase alta] se quedaron. La mayoría prefirió abandonar la región de una vez por todas antes que mezclarse con nosotros.

[Aquí el señor Valdéz asume la voz de un integrante de la elite que enfrenta los cambios democratizadores de los primeros años de 1930, di-

rigiéndose a otro miembro de la elite]; “debemos mudarnos a Lima, para no tener que estar entre los cholos, indios y runas”.

Y, desde entonces para adelante, las señoritas de la clase alta [que quedaron] empezaron a bailar conmigo. ¡Imagínese usted eso! ¡todos bailábamos juntos! Y sólo unos cuantos años antes no había nada de eso. Y después, nosotros [los apristas] hablábamos de cómo habíamos cambiado la mentalidad de la gente. ¡Fue como si viviéramos en una época distinta!

Con la disolución del régimen político de las castas, el pueblo se involucró activamente en las actividades sociales más vitales de la región; tomó control sobre sus posiciones políticas clave y reorganizó las formas más básicas de su práctica religiosa.¹¹ Además, bajo la protección de las instituciones estatales liberadas, el pueblo elaboró un conjunto de nuevas formas socioculturales. Esas “asociaciones horizontales” (Wolf 1966) fortalecieron al pueblo en cuanto grupo y proclamaron, asimismo, los principios de la igualdad y de la justicia en torno a los cuales los sectores medios se habían movilizado como comunidad política.¹²

El ascenso del pueblo a estos múltiples escenarios de la vida social, política y religiosa permitió a la gente que recientemente había arriesgado sus vidas para crear un mundo social transformado transmitir la legitimidad de los principios en nombre de los cuales había luchado, y hacerlo en los múltiples dominios de la vida social que hasta entonces habían sido propiedad exclusiva de la elite regional. El efecto combinado de estos cambios fue doble. Por una parte, dio lugar a la aparición de una nueva cultura pública en la región, en la que la afirmación y celebración constante de la igualdad sustituyó al conjunto de referentes materiales, simbólicos y de conducta jerárquicos que anteriormente habían servido para reproducir la soberanía aristocrática de modo cotidiano. Por otra, los cambios crearon una situación en la cual los principios de la soberanía popular cobraron una significación distinta en la vida pública. Por primera vez en la historia de la región, estos principios llegaron a definir los estándares con

los cuales las personas que ocuparan los puestos de “responsabilidad pública” serían evaluadas a partir de entonces. Esto significó un cambio radical respecto a la consideración de los principios vigentes durante el período de dominio de las castas, cuando fungían como simples frases huecas, repetidas mecánicamente en el discurso y ritual políticos de los grupos de la elite, que hacían gala públicamente de su capacidad para obviar hasta los aspectos más fundamentales de estos principios.

Hubo también una dimensión material importante en el ascenso del pueblo. A partir de 1930, los sucesivos regímenes en Lima prestaron un apoyo material crucial a los sectores medios de Chachapoyas. La burocracia estatal creció en tamaño y alcance, en forma de un creciente número de diferentes ministerios, oficinas e instituciones financieras, absorbiendo en el proceso a un número creciente de la población local (Nugent 1988: caps. 4 y 5). Ya en 1950, el empleo en la burocracia había absorbido hasta un cuarenta por ciento de la población trabajadora masculina del pueblo (en comparación con apenas trece por ciento en 1930; ver Nugent 1988: 69-70). Y en vista de que los salarios reales de los empleados estatales habían aumentado constantemente a lo largo de las décadas de 1940, 1950, 1960 y la primera mitad de la de 1970 (Ibid.), el crecimiento del sector burocrático estuvo en condiciones de sostener la expansión de la producción artesanal de varias clases de productos (Nugent 1995b), así como toda una gama de actividades auxiliares en el “sector de servicios” (Nugent 1988).

Los cambios en la vida económica, social, política y cultural, tras la revolución de 1930, condujeron así a un importante crecimiento de los sectores medios de la población local, el principal grupo social que conformaba al *pueblo*. Al mismo tiempo, las inversiones estatales en comunicaciones, transporte, educación, salud, en el sistema judicial y en las fuerzas policiales –todos los cuales crecieron constantemente a partir de la década de 1930– tuvieron como efecto reforzar la autonomía y seguridad de los crecientes sectores medios en la sociedad regional, y volver cada vez más superfluas las protecciones y coerciones de grupo que ha-

bían caracterizado al período anterior de gobierno de las elites. Es así cómo el gobierno central sustituyó a la elite como fuente de protección y apoyo a la comunidad local y, en ese proceso, estableció dependencias directas con una ciudadanía nacional emergente que contribuyó a crear y cuyos derechos protegía.

Como parte del mismo proceso que “liberó” al *pueblo* y al Estado, el gobierno central estableció además las condiciones en las que los circuitos nacionales de mercancías podían penetrar hacia la región, libres de las trabas impuestas por la política de las castas. Ya que con el desmantelamiento de las facciones de la elite, donde los empleados y la propiedad de las facciones opositoras no estaban a salvo de saqueos a manos de la facción dominante, el Estado garantizó la seguridad de los individuos, la integridad de sus posesiones y su libertad de trasladarse por el espacio regional sin molestias.

En 1960 se completó la construcción de la primera carretera que comunica Chachapoyas con la costa. A partir de ese momento, los bienes y mano de obra de la región de Chachapoyas fueron “libres” de ingresar en los mercados de alcance nacional, en tanto que todo tipo de alimentos y bienes manufacturados de fuera de la región pudieron asimismo participar de los mercados regionales de Chachapoyas, anteriormente restringidos (Nugent 1988: cap. 6). Conforme la región se fue integrando más en los circuitos de mercancías nacionales, la población regional (y sus productos) fue atraída más y más hacia una economía nacional de mercado que le abastecía de la mayor parte de sus necesidades materiales de subsistencia.¹³

En la década de 1960, la población local había logrado realizar gran parte de la visión que los había motivado a actuar en política en la década de 1920. Para *Amazonas*, la integración al Estado nacional liberó a la región del “aislamiento claustrofóbico”, del “tosco provincialismo” y de ser un lugar “atrasado y remoto”, que caracterizaron al período del dominio de la elite. Las instituciones del Estado se habían liberado de la influencia de las castas, la vida local se había democratizado y modernizado en práctica-

mente todos los aspectos, además que los derechos y responsabilidades de la ciudadanía ya eran una realidad para la mayoría de la población. Es más, el *pueblo* dominaba las principales actividades sociales de la región, controlaba sus puestos políticos clave y organizaba las formas principales de sus costumbres religiosas.

Fase III. 1980 hasta el presente: El Estado nación ajeno (*alien*)

A partir de la década de 1930 y hasta principios de la de 1970, las instituciones del Estado hicieron bastante por apoyar a una esfera pública basada en la ciudadanía e imaginada en el discurso nacional: aquella misma esfera pública que el pueblo había ayudado a hacer realidad, como resultado de los movimientos de democratización de las décadas de 1920 y 1930. En la década de 1980, sin embargo, en el contexto de los cambios surgidos a raíz de la posición del Perú en una economía política global, surgió un nuevo “Estado imaginado”. La población de Chachapoyas llegó a ver al Estado moderno como un “cuerpo extraño”, una entidad enteramente separada, ajena y peligrosa para su modo de vida concebido como sencillo, natural y armonioso. En esa década, los naturales de Chachapoyas dejaron de afirmar que eran los orgullosos ciudadanos de un Estado moderno. En su lugar, convirtieron sus lazos con el lugar en algo natural y concibieron –en términos esencialistas– su pertenencia a una comunidad, que consideraban premoderna y prenatal, como algo anterior a la historia y a la política. Examinaremos ahora las fuerzas que dieron lugar al surgimiento de ese “Estado imaginado” más reciente: el *Estado nación ajeno*. Daremos particular énfasis a la transformación de la economía política de Chachapoyas, en el contexto de los cambios tanto en el escenario nacional como el internacional.

En 1968, graves problemas económicos ocurrieron en el ámbito nacional, relacionados con la posición dependiente de Perú dentro de la economía global capitalista, acompañados de invasiones generalizadas

de tierras por parte de los campesinos y de malestar social, dieron lugar a un golpe militar seguido de doce años de dictadura castrense. El discurso del régimen militar en cuestión puede caracterizarse como “populista radical”, pues no sólo criticaba el injusto orden económico internacional, que explotaba al Perú y lo despojaba de sus recursos, sino también la estructura de clases altamente desigual, en la que una arraigada elite terrateniente ejercía el poder sobre las masas de campesinos y trabajadores. El gobierno militar se comprometió a encarar estos problemas, involucrar a las masas en el proceso político y poner fin a la marginación de la mayor parte de la población del país (Lowenthal 1975; McClintock y Lowenthal 1983).

Aunque el discurso del régimen militar enfatizaba la democracia, la participación popular y el gobierno del pueblo, la estructura real del poder que estableció el régimen era la antítesis de su propio discurso. Los gobernantes militares impusieron una forma de gobierno altamente centralizada, en la cual las personas nombradas por ellos mismos (los prefectos) monopolizaban virtualmente el control del aparato político del Estado en los departamentos del territorio nacional que se les había confiado. Los prefectos, y las personas nombradas por ellos en puestos administrativos subalternos, tenían la libertad para gobernar de acuerdo con sus propias prerrogativas, sin “interferencia” de los políticos elegidos (el Congreso había sido disuelto), ni de los partidos políticos (que estaban proscritos), ni del sinnúmero de mecanismos formales e informales alternativos que habían surgido a lo largo de las décadas anteriores, mediante los cuales la población había hecho sentir su influencia en los asuntos locales. Presto para respaldar a los prefectos y sus subalternos para consolidar su gobierno autocrático, se encontraba un sistema judicial reorganizado y diseñado específicamente para “apoyar” a los prefectos, además de una fuerza policial nacional (la Guardia Civil) con vínculos estrechos con los prefectos.

La imposición, por parte de los militares, de un gobierno autocrático en Chachapoyas significaba que el gobierno central dejaba de actuar co-

mo fuente de sostén y protección a la comunidad local. En vez de ello, los gobernantes militares establecieron condiciones que socavaban las garantías constitucionales fundamentales y las protecciones individuales a la población. Así, los prefectos militares de la década de 1970 retomaron una práctica bastante común durante la época del gobierno de las castas: otorgar puestos en la administración pública a quienes les pagasen las mayores coimas. Al igual de lo ocurrido bajo el control de las castas, los designados en la década de 1970 pretendían “recuperar su inversión inicial” (¡y mucho más!) sacando coercitivamente recursos de la población de Chachapoyas. Pudieron hacerlo debido a sus conexiones con la Guardia Civil y el sistema judicial, vínculos que también les permitieron perseguir y hostigar a aquellos que se les oponían, o a los que se rehusaban a acceder a sus exigencias, sean éstas de riqueza, mano de obra, servilismo, favores sexuales u otros.

El régimen militar también retiró un decisivo apoyo material al pueblo. En 1975, tras consultar con el Fondo Monetario Internacional, el gobierno central impuso un programa de ajuste estructural (Conaghan, Malloy y Abugattas 1990; Crabtree 1992). Como resultado del mismo, por primera vez desde la década de 1940, los sueldos de los empleados de Chachapoyas descendieron significativamente en términos reales y continuaron bajando desde entonces (Nugent 1988). Para 1975, debido a la indiferencia ante los problemas regionales por parte de los funcionarios políticos nombrados por los militares, las principales carreteras que conducen a la costa eran intransitables, importantes puentes fueron arrasados por las aguas y el tráfico aéreo a Chachapoyas (precariamente mantenido aun en las mejores circunstancias) fue suspendido, con lo que se hizo cada vez más difícil y costoso transportar alimentos y otros artículos básicos hasta la región. Inclusive las conexiones telefónicas y del telégrafo hacia fuera de la región estaban interrumpidas y, en consecuencia, las comunicaciones se tornaron lentas y poco confiables. Como símbolo del aislamiento y la negligencia que padecieron los chachapoyanos bajo el régimen militar, el sistema de alumbrado público de Chachapoyas quedó

inoperante en un 90 % del área urbana, dejando así en la oscuridad a los pobladores, desde la puesta del sol hasta el amanecer.¹⁴

El gobierno militar introdujo una forma de dominio autocrático y centralizado, tanto en el ámbito local como en el nacional. Impuso arbitrariamente su voluntad sobre toda la población y alteró el proceso democrático, mientras proclamaba la importancia del gobierno popular. Esa contradicción entre la representación discursiva de la nación y las acciones del aparato estatal se parecían, en algunos aspectos, a las contradicciones del gobierno de las castas antes de 1930. Con todo, existían importantes diferencias entre ambos períodos. En la década de 1970, ya no se podía decir que la comunidad nacional hubiese quedado comprometida regionalmente por una elite local anclada en el pasado, como ocurría en los años de 1920. En los años 1970, era la comunidad del Perú la que había quedado comprometida a nivel *nacional* y por un aparato estatal que pretendía orientarse de lleno hacia el futuro.

Frente a esa situación, la población de Chachapoyas ya no podía mirar, como ocurría en la década de 1920, hacia un Estado nación liberado que fuera una alternativa a una situación comprometida a nivel local. En lugar de ello y en términos espaciales, la población regional optó por “distanциarse” del contexto nacional más amplio y mirar hacia adentro, a sí misma, como alternativa a una situación comprometida a nivel nacional. El peligro ya no era interno, como en la década de 1920, sino externo, incorporado al propio Estado y puesto de manifiesto en el comportamiento de éste en el ámbito nacional.

Si bien el Estado militar era ilegítimo en un sentido –ya que violaba los principios de la soberanía popular que sustentan la legitimidad del gobierno–, en otro sentido, el Estado estaba entero e intacto. A diferencia del Estado nación comprometido de la década de 1920, en la de 1970 no se podía decir que los límites del aparato estatal estuviesen comprometidos o desdibujados. La gente del lugar sabía exactamente cuál era “el Estado” y ciertamente ¡no eran ellos! En la década de 1970, no se podía culpar a un elemento de la población local (una elite aristocrática) de

comprometer un estado de cosas (la soberanía popular) considerado legítimo y normal más allá de los confines locales (como era el caso en la década de 1920). Era, más bien, un grupo de individuos “ajenos” (prefectos, jueces, la Policía), que se imponía a la población desde *fuera* de la localidad, por un Estado militar que comprometía a la comunidad nacional, tanto regional como nacionalmente.

Aunque el gobierno militar gobernó hasta 1980, Perú continuó siendo un país profundamente convulsionado a lo largo de toda la década. Si bien es cierto que las instituciones gubernamentales perdieron su carácter autoritario y dictatorial, paralelamente fueron perdiendo su capacidad operativa. Hacia fines de la década de 1980, conforme la economía peruana se desarticulaba en el contexto de una inflación de tres y hasta cuatro dígitos, y mientras el gobierno enfrentaba sin mucho éxito a una enorme deuda externa y la censura de la “comunidad económica internacional”, prácticamente todas las instituciones estatales dejaron de funcionar e incluso se desmoronaron, particularmente en las regiones más remotas del territorio nacional como era el caso de Chachapoyas. Las escuelas y hospitales apenas funcionaban; la infraestructura básica, como los caminos y puentes, no tenía mantenimiento; los empleados públicos (incluidos los policías, maestros, trabajadores de salud y empleados de los ministerios del gobierno) recibían sueldos cada vez menos adecuados y a menudo sólo de manera intermitente. En efecto, aun si el gobierno era menos dictatorial al concluir el régimen militar, el aparato estatal se volvió cada vez más distante y alejado de los asuntos locales de Chachapoyas. A medida que el dominio público con base en la ciudadanía y sostenido previamente por el aparato estatal continuaba debilitándose, los chachapoyanos se percibían a sí mismos como una pequeña isla en un océano de inseguridad. Era como si la propia comunidad nacional se estuviera desintegrando.¹⁵

Los cambios en la economía de mercado agravaron la sensación de la gente del lugar respecto a una “amenaza externa” y agudizaron su sentimiento de haber sido traicionados y aislados, añadiendo una dimensión

temporal a su sensación de aislamiento espacial. A mediados de la década de 1970, precisamente cuando los chachapoyanos estaban a punto de llegar a relacionarse con un aparato estatal hostil y distante, las posibilidades latentes en la organización del mercado posterior a 1930 se pusieron de manifiesto. Estas posibilidades eran extremadamente perjudiciales para el pueblo, al grado de poner en riesgo el bienestar material e incluso la supervivencia de la población local. Para comprender los antecedentes de estos hechos, volvamos brevemente a considerar la diferenciación social post castas que surgió en la región de Chachapoyas después de la década de 1930.

La desintegración del orden de las castas, además de integrar a la región de Chachapoyas a la economía nacional, tuvo efectos profundos e inesperados sobre las relaciones sociales vigentes. A partir de la década de 1930, el pueblo se diferenciaba en dos subgrupos: el mercantil y el burocrático/artesanal. Hacia 1970, y en el contexto de cambios en los ámbitos nacional e internacional, las relaciones entre estos dos subgrupos resultaron decisivas para el surgimiento del “Estado imaginado” más reciente: el “Estado ajeno”.

Aun cuando el espacio regional de Chachapoyas se convirtió en un espacio más nacional desde comienzos de la década de 1930, de manera que los pobladores y productos podían moverse libremente dentro y fuera de la región sin traba alguna, no todos se vieron afectados de la misma manera. Como ya se ha dicho, la mayor parte de los pobladores fue absorbida por la creciente burocracia estatal o se insertó en los sectores de servicios y artesanales de la economía regional. De este modo, pese a haber más oportunidades en el período, la mayoría de la población regional permaneció arraigada en la localidad. Aunque el subgrupo burocrático/artesanal nunca estuvo en condiciones de acumular mucho en términos de un excedente –se trataba esencialmente de un sector no acumulador– en la medida en que las instituciones del Estado nación siguieron proporcionando apoyo material y político a la región, este segmento social se mantuvo bastante bien.

No se puede decir lo mismo de quienes estaban involucrados en el comercio. Los comerciantes aprovecharon el entorno político transformado de principios de la década de 1930 para expandir sus actividades. Algunos tenían como base de operaciones a Chachapoyas, mientras que otros se establecieron hacia el oeste, en el vecino pueblo de Celendín. Por mucho tiempo, los comerciantes de ambas localidades habían estado involucrados en el comercio regional e interregional, pero siempre bajo las condiciones impuestas por la elite regional (ver Nugent 1996, 1997). Por lo demás, los comerciantes de ambas zonas habían jugado un papel central en los movimientos de democratización pudiendo así, en la década de 1930, cosechar los frutos de sus propias luchas políticas. Sin embargo, después de 1930, los comerciantes de Celendín (que en las décadas de 1980 y 1990 empezaron a ser llamados los “judíos” de Celendín) lograron aprovechar su mayor participación y familiaridad con los circuitos comerciales de nivel nacional más amplio para eliminar paulatinamente a sus competidores asentados en Chachapoyas.

A medida que los comerciantes celendinos monopolizaban cada vez más el comercio interdepartamental, empezaron a importar a Chachapoyas una amplia gama de bienes manufacturados (y, posteriormente, artículos alimenticios industrializados) en una escala que nunca antes había sido posible. Por otra parte, al percibir que las posibilidades de obtener ganancias con la exportación de productos agrícolas o artesanías de la región eran escasas, estos comerciantes nunca se involucraron en la tenencia de la tierra o la explotación de mano de obra local. En lugar de ello, se mantuvieron como una verdadera clase comerciante, una clase cuyos intereses estaban exclusivamente restringidos al ámbito comercial. La economía nacional basada en el mercado, de la cual dependía crecientemente la mayoría de los chachapoyanos para ganarse el sustento después de 1930, llegó así hasta ellos mediante este pequeño grupo de comerciantes dedicado enteramente a las actividades comerciales. Estos comerciantes y sus descendientes –los mismos que dominan el intercambio interregional hasta el día de hoy– se convirtieron en los intermediarios entre la re-

gión de Chachapoyas y la economía nacional. A diferencia del sector burocrático/artesanal de clase media, aquellos que se involucraron en el comercio pudieron acumular excedentes en magnitudes considerables.

Entonces, como resultado inesperado del proceso de consolidación del Estado, el comercio apareció como un ámbito crecientemente diferenciado de los demás sectores de “clase media” (burocrático y artesanal), el mismo que funcionaba de acuerdo a su propia lógica de acumulación. A medida que la clase media del pueblo se diferenciaba entre esos dos sectores, uno acumulador (los comerciantes) y otro no (burocrático/artesanal), las personas involucradas en cada sector se vieron frente a posibilidades y limitaciones de vida claramente diferenciadas. Cuando esto ocurrió, la visión de justicia social previamente compartida y que había proporcionado la base cultural para la lucha de toda la clase media en contra del régimen de la elite en la década de 1920 experimentó una diferenciación similar. Los que participaban de cada uno de los sectores de la clase media se apropiaron selectivamente de aquellas dimensiones de la visión moral anterior que mejor correspondían a sus nuevas circunstancias de vida, apartando de su vista a las restantes.

Para aquellos que se encontraban en los sectores económicos que no acumulaban, los medios de vida eran seguros pero también modestos y más o menos fijos, independientemente del esfuerzo individual. A pesar de su visión de que la prosperidad llegaba como recompensa al trabajo tesonero y al talento individual, sus posibilidades reales de vida eran muy limitadas en ese sentido. Los miembros de estos sectores, por lo tanto, expresaron su fuerza recién descubierta desarrollando una dimensión distinta de su visión de justicia social. Contribuyeron a eliminar los indicadores culturales y sociales de su anterior marginalidad al tomar el control de los ámbitos político, social y cultural de los que habían sido excluidos por las elites, al “democratizar” esas prácticas y abrirlas a “la ciudadanía” en su conjunto. La participación en estas actividades públicas democratizadas se convirtió en un importante indicador de la nueva solidaridad y ascendencia social de ese sector, y de su triunfo sobre las familias de la elite.

Por otra parte, ante las posibilidades de acumulación que se abrieron ante ellos, el puñado de comerciantes que monopolizaba el comercio de larga distancia estuvo en condiciones de realizar justamente aquellas dimensiones de la visión anterior de justicia social del *pueblo* que estaban cerradas a los sectores no acumuladores: una prosperidad creciente mediante el trabajo duro y el esfuerzo individual. Y ellos enfatizaron precisamente los aspectos de la visión moral del pueblo que los sectores no acumuladores “olvidaron”: el trabajo diligente, el ahorro, la frugalidad, la sobriedad, el mérito individual, entre otros.

A fin de distanciarse de las obligaciones y lazos sociales que representaban una amenaza a la acumulación mercantil, los comerciantes empezaron a evitar las mismas prácticas sociales y culturales que habían democratizado recientemente sus paisanos no acumuladores, aquellas que expresaban la nueva identidad colectiva de estos últimos. Los comerciantes estaban dispuestos inclusive a ridiculizar estas prácticas explícitamente *sociales* tildándolas de “costumbres atrasadas” y a identificarse con la cultura nacional “moderna”. Las pretensiones de “modernidad” de los comerciantes –mediante las cuales se diferencian continuamente del resto de la población– se reflejan en el tipo de casas en que viven, en sus prácticas religiosas (se menciona que los que son católicos no asisten con frecuencia a misa, muchos son mormones o miembros de otras sectas protestantes y se rumorea que todos son “en realidad” judíos), su preocupación por el trabajo, su abstinencia de alcohol y su dedicación al hogar, concibiendo a este último no tanto como un espacio social para recibir a los demás sino como un espacio privado donde pueden retirarse para escapar de la gente del pueblo. Se dice que los comerciantes organizan sus vidas para minimizar el contacto social y su participación en las prácticas culturales de la población local. Además, atribuyen su prosperidad a sus hábitos de trabajo y orientaciones “modernas”, mientras explican la incapacidad de sus vecinos no acumuladores para lograr prosperidad debido a sus “costumbres atrasadas” y “deficientes hábitos de trabajo”.

Puesto que los comerciantes han llegado a jugar el papel clave de intermediarios comerciales entre región y Estado, parecen estar en condiciones de imponer los términos bajo los cuales la economía nacional afecta a la población local. Por lo tanto, la experiencia más directa de éstos con la integración nacional –con la “interconexión” que en determinado momento prometía tantas esperanzas y posibilidades– ha llegado a encarnarse en su trato con el sector mercantil. Además, por la manera en que las relaciones de intercambio llegaron a estructurarse en la región –claramente diferenciadas de la vida social y material de la gente en el sector no acumulador–, la interacción de esta gente con los comerciantes se ha caracterizado por un tipo de relaciones impersonales e incluso hostiles.

Mientras que la gente del lugar pudo vivir su vida sin problemas, estableció con los comerciantes algo así como un “pacto de no interferencia mutua”, un pacto de tolerancia pero también de distancia. Pero, con la desintegración de la economía nacional que comenzó a mediados de la década de 1970 –fuertemente condicionada por la crisis del capitalismo internacional–, mucha gente del lugar enfrentó un serio deterioro en sus condiciones de vida. En tales circunstancias, se rompió el pacto de “no interferencia mutua” con los comerciantes, pues en ese momento, a los naturales de Chachapoyas les pareció que los comerciantes estaban dispuestos a anteponer su apetito de ganancia incluso a costa de la *sobrevivencia* de la comunidad local y de la capacidad de los naturales para alimentar a sus hijos. Que los comerciantes pudieran hacer esto, se explica por su control de la distribución y venta de alimentos básicos, pero que llegaran a hacerlo efectivamente era algo que los chachapoyanos no podían comprender con facilidad.¹⁶

A medida que los naturales trataron de comprender el comportamiento inhumano de los comerciantes, todas las diferencias culturales y distancias sociales que habían caracterizado las interacciones entre chachapoyanos y comerciantes en el transcurso de los años, se juntaron en el imaginario local hasta forjar una “explicación” lógica y ordenada, que

atribuía a los comerciantes una naturaleza humana esencialmente distinta. Ya que sólo algo así, por lo visto, podría explicar la indiferencia de los comerciantes ante el sufrimiento de los demás y su predisposición a aprovecharse de la desgracia de otros en beneficio propio.

En estas circunstancias, las actitudes de superioridad y pretensiones modernas de quienes intermediaban entre la comunidad local y nacional fueron consideradas bajo una nueva luz. Los naturales se sintieron obligados no sólo a resistir el comportamiento explotador de estos “forasteros” sino a diferenciarse lo más claramente posible de todo lo relacionado con el ámbito mercantil: el comercio, la acumulación, la “avaricia” y el trato impersonal. Para ello, se valieron de las mismas “costumbres atrasadas” que los comerciantes habían utilizado para ridiculizarlos aunque, en el proceso, lograron invertir los términos de la legitimidad moral normalmente asociados con “lo atrasado” y con “lo moderno”. Porque, a la luz de los atributos negativos que llegaron a asociarse con el ámbito mercantil, la sociabilidad, el inter relacionamiento y hasta la inocencia e ingenuidad de las personas más sencillas que encarnaban un modo de vida más simple, consiguieron asumir fácilmente una posición moral superior. Ciertamente, el mundo moderno amenazaba esta forma más sencilla de vivir, estas formas de identificación más primarias y duraderas (como la familia, la comunidad y los amigos), tal como lo habían mostrado los propios comerciantes. Por esta misma razón, el mundo moderno tenía que ser contenido, controlado y cuidadosamente vigilado.

Conclusión

El análisis realizado hasta aquí subraya el hecho de que los Estados imaginados tienen “efectos de tiempo y espacio” diferenciados –distintas formas de concebir y organizar los dominios temporales y espaciales. Para terminar, me gustaría comparar los efectos de tiempo y espacio de los tres Estados imaginados ya expuestos, a fin de evaluar el impacto de cada uno sobre la *integridad territorial* del Estado nación. Los puntos en cuestión

son dos: (1) las condiciones bajo las cuales los pueblos de las regiones se imaginan ser parte, o bien quedar “fuera”, del imaginario histórico del Estado nación moderno; y (2) la posición central de la “modernidad” para la comprensión de los procesos sociales contemporáneos. El Estado nación comprometido del período anterior a 1930 fue esencialmente preterritorial y su población prenatal. Esto quiere decir que el gobierno central del país controló muy poco, o casi nada, la vida cotidiana en regiones como Chachapoyas y, prácticamente, no tuvo ninguna capacidad para imponer un orden verdaderamente nacional de las jerarquías sociales. En cambio, los miembros de la elite regional: (1) controlaron un orden social que jerarquizaba a la población según criterios no nacionales; (2) insistieron en su “derecho” de controlar los movimientos de la gente y de los bienes en las regiones bajo su dominio; y (3) rehusaron renunciar a estos “derechos” frente al régimen central. La siguiente descripción es sintomática del carácter preterritorial y prenatal del Estado nación comprometido. Cuando los líderes en la capital del país llegaron a amenazar verdaderamente la capacidad de las elites locales para controlar los asuntos regionales (o cuando los líderes nacionales estaban especialmente débiles) era común que estas elites buscaran *separarse*: establecer su organización política propia e independiente y territorialmente distinta (como ocurrió en Chachapoyas en la década de 1880 y en la de 1920, por ejemplo). Ni los líderes nacionales ni los regionales consideraban al territorio de la nación como algo ya establecido. Más bien, la cuestión del territorio representaba un “problema” para el cual existían varias “soluciones”.

Sin embargo, como resultado de la “revolución cultural” de la década de 1920 y la emergencia del Estado nación liberado, esas condiciones cambiaron. El Estado nación se volvió verdaderamente nacional y territorial por primera vez, al tiempo que la población local depositó en los gobernantes centrales la autoridad moral y el derecho político de jerarquizar a las personas sociales (como ciudadanos) y de regular sus actividades y movimientos dentro de los límites del Estado. Un síntoma de la nueva naturaleza territorial del Estado nación es el siguiente: la territorialidad

de la nación así como la integridad del aparato del Estado ya no fueron objeto de la lucha política, sino un hecho consumado. La lucha política se concentró entonces sólo en la cuestión de *quién* controlaría el aparato del Estado y el territorio *ya reconocido* de la nación. Los esfuerzos para reconfigurar los límites territoriales o para redefinir la organización política nacional (por medio del separatismo) cesaron.

Para 1980 la crisis económica nacional y global socavó la capacidad del Estado de mantener y ordenar una economía nacional viable. El Estado perdió, al mismo tiempo, su integridad territorial en términos económicos y la habilidad de sostener *al pueblo*. La respuesta de los chachapoyanos se aproximó a lo que podría llamarse una respuesta “post nacional”. Intentaron retirarse del contexto nacional más amplio, si bien sólo en términos culturales, y de erigir divisiones espaciales y temporales entre ellos y un Estado nación moderno percibido ya como “ajeno”. El hecho de que la población de Chachapoyas se viera a sí misma como una alternativa moral a una situación nacional “comprometida” y que en ese proceso buscara inscribir su identidad en el *espacio*, refleja sus esfuerzos por “corregir” las fallas del Estado nación. Los chachapoyanos intentaron despojar al Estado no sólo de su autoridad moral (para jerarquizar a las personas), sino también de su integridad territorial (la regulación de los movimientos y actividades de esas personas).

Es importante reconocer, sin embargo, que la retirada espacial y temporal de los chachapoyanos frente al Estado nación, aunque fue en cierto sentido explícitamente antimoderna, en otro sentido no lo es. Es cierto que los chachapoyanos convirtieron en algo natural su relación con un *lugar* diferenciado y autónomo que se considera como una alternativa moral al Estado nación más allá de su alcance. Adicionalmente, los chachapoyanos esencializan su pertenencia a una comunidad que se dice premoderna, estática y atemporal; una comunidad que representa una alternativa moral a las fuerzas corrosivas y alienantes de la modernidad. Es revelador, sin embargo, que la igualdad, la comunalidad y la consensualidad, que encarnan la esencia de esa comunidad premoderna y remota

sólo surgieron (discursivamente) en el momento de la descomposición del orden de la elite, el mismo que había dividido a la población en castas mutuamente antagónicas y en guerra permanente, y cuyos miembros no reconocían nada en común entre sí. En otras palabras, las mismas cualidades consideradas como ejemplos de la comunidad natural y atemporal de Chachapoyas surgieron en el contexto de la esfera pública basada en el concepto de ciudadanía, a la que dio lugar el pueblo durante la época moderna del Estado nación liberado. Aquello que los naturales de Chachapoyas llaman “tradicición” es la modernidad. Así, aun cuando parece retroceder, la modernidad sigue definiendo los parámetros de los procesos sociales contemporáneos.¹⁷

NOTAS

- 1 Sánchez no es el apellido real de esa persona.
- 2 Es importante notar que durante tres años de trabajo de campo ninguno de los naturales con quien hablé atribuyó la habilidad de los forasteros para acumular riqueza sólo al mérito propio (aun cuando la mayoría reconoció que los forasteros sí trabajan con diligencia). En lugar de esto, sus comentarios remarcan constantemente ciertas fuerzas ilícitas y peligrosas (como pactos con el diablo y/o la venta de droga; ver Nugent 1996).
- 3 El periódico, el contexto social en que surgió y el movimiento social del que fue portavoz, son discutidos más adelante.
- 4 Cooper y Stoler (1989: 610-611) establecen un punto relevante acerca de las maneras en que la extensión de las nociones ilustradas de ciudadanía, consenso e igualdad, como bases de la legítima comunidad política durante el siglo XIX, dieron lugar a problemas en las colonias europeas donde el dominio se fincó en la coerción y la exclusión.
- 5 Véase más adelante para una discusión sobre el carácter de género de la ciudadanía.
- 6 Una enorme cantidad de material de archivo confirma la existencia del “Estado fantasma” a lo largo del período considerado aquí. Ver Nugent (1997) para una discusión general de ese material.
- 7 Ver Gupta (1995), Mitchell (1991) y Nugent (1994) para discusiones sobre las dificultades que implica identificar los límites del Estado.
- 8 Ver Nugent (1997: cap. 4) para una discusión más detallada de estos procesos.
- 9 Este artículo fue transcrito de los escritos de José Ingenieros, líder del movimiento de reforma universitaria latinoamericana iniciada en Buenos Aires en 1918. Los estudiantes radicales de Argentina ejercieron un profundo impacto en sus homólogos peruanos, entre los cuales se hallaba Ricardo Feijóo Reina (véase Walter [1963] y Portantiero [1978] para panoramas generales del movimiento de reforma universitaria).
- 10 Como han observado muchos académicos, las ideologías nacionales comúnmente exigen que las madres de familia sean “correctas”, haciendo que sus hijos sean hombres que lleguen a ser miembros “apropiados” de la nación (véase Parker *et al.* 1992).
- 11 Puntos claves en este sentido fueron: (1) el dominio de parte del pueblo de los consejos municipales, de las juntas de pro-desocupados (que pusieron a disposición de las localidades fondos federales para mejoras de la infraestructura), de la publicación de los periódicos y de la membresía en los consejos educativos; (2) la capacidad del pueblo para elegir “su propia gente” para el Congreso y así dar inicio a lo que la gente conoce, con cierto humor, como la

- época de los “políticos cholos”; y (3) la democratización de la práctica religiosa por parte del pueblo y, en particular, la substitución de los dos santos patronos antes reconocidos en el pueblo (San Juan de los Caballeros y San Juan de los Indios) por una sola santa patrona (la Virgen de Asunta), celebrada por todos los chachapoyanos, independientemente de su ascendencia (ver Nugent 1997, cap. 8).
- 12 Esas nuevas formas socioculturales incluyeron: (1) la “Asamblea Fraternal de Artesanos y Labriegos de Amazonas”, una sociedad de asistencia mutua que estableció vínculos especialmente fuertes entre los numerosos artesanos de la comunidad; (2) asociaciones rotativas de crédito; (3) clubes deportivos y de cultura para hombres y mujeres jóvenes por igual; clubes que establecieron un espacio en el que las nuevas formas de individualismo democratizado imaginadas discursivamente en el periódico *Amazonas*, pudieran tener una expresión pública; (4) asociaciones de vecinos; (5) clubes sociales; (6) una cámara de comercio; y (7) un sindicato de maestros (ver Nugent 1997, cap. 8).
- 13 La integración de la región en las redes nacionales de intercambio afectó a las diferentes clases sociales de distinta manera. Fue específicamente la gente de los crecientes sectores medios del pueblo y la población urbana en general quienes empezaron a depender del intercambio en el ámbito nacional para la satisfacción de la mayoría de sus necesidades materiales y cuya autonomía como individuos se vio reforzada por la integración económica de la región. Una consecuencia importante de la conclusión de los caminos fue que los alimentos básicos provenientes de la costa reemplazaron a los que anteriormente habían producido los campesinos en la misma región. Debido a este cambio, estos últimos perdieron un importante mercado para sus productos. El campesinado sigue suministrando algo de maíz, verduras, frutas y papas a los mercados de abasto regionales. Ya que los alimentos de producción industrial de la costa reemplazaron a los productos locales en la dieta local a partir de los años de 1960, el costo de vida a nivel local llegó a depender de la dinámica de precios del ámbito nacional y no del regional (ver Nugent 1988: cap. 6). Conforme los comerciantes celendinos llegaron a monopolizar la distribución y venta de productos de la costa, como la harina de trigo (anteriormente un producto local), el arroz, el aceite para cocinar, la leche en polvo, los fideos, el maíz, la manteca y el azúcar (Ibid.), la población local se hizo cada vez más dependiente de los celendinos para sus necesidades básicas.
- 14 A mediados de la década de 1970, el pueblo se levantó brevemente en contra de ese Estado ajeno y “nuevamente comprometido” y las condiciones opresivas que impuso sobre la gente. La manera cómo el pueblo se levantó refleja su compromiso con los principios de la soberanía popular. En noviembre de 1975, prácticamente toda la población adulta de Chachapoyas (más de 5.000 personas) se juntó en reuniones públicas vecinales y, después de una larga deliberación, decidió realizar una marcha nocturna hasta la Prefectura, la sede local

del gobierno nacional. Encabezada por el Obispo y de manera pacífica e igualitaria la multitud marchó desde todos los rincones del oscuro pueblo llevando consigo antorchas y linternas, hasta las puertas de la Prefectura. La gente pronto “arrestó” al Prefecto y lo entregó al jefe local de la Guardia Civil para salvaguardarlo. Enseguida informaron a Lima de lo que había sucedido e insistieron en tener un Prefecto escogido por ellos mismos. El gobierno militar accedió a los deseos de los chachapoyanos y de esta manera se estableció una tregua inestable entre la región y el Estado que duró hasta el final del gobierno militar cuatro años más tarde (ver Nugent 1995a).

- 15 La percepción de que Chachapoyas se hallaba en peligro frente al más amplio contexto nacional se vio agravada por el surgimiento de movimientos revolucionarios, como Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Tupaj Amaru, así como por la respuesta brutal del gobierno a estos movimientos.
- 16 Los naturales se quejaron amargamente de la disposición de los forasteros para sacar ganancias a expensas de la población local y su bienestar. Las acusaciones que con mayor frecuencia lanzaron contra los forasteros se relacionaban con su posición como proveedores mayoristas de los alimentos y otras necesidades básicas del pueblo. Los naturales adujeron que la posición monopolista de los forasteros hizo posible que dictaran los precios de los artículos básicos y que aprovecharan de su posición para abusar de los habitantes del pueblo. En el contexto de la desintegración económica de mediados y finales de la década de 1980 y las circunstancias cada vez más difíciles que enfrentaba la mayoría de la gente, los naturales quedaron extremadamente resentidos por esta situación.
- 17 La continua relevancia para la imaginación local de las prácticas materiales y las categorías culturales de la modernidad se revela en lo siguiente: los naturales no atribuyen el estatus de forastero de manera indiscriminada a toda la gente que no proviene de la región inmediata; más bien reservan la condición de forastero sólo para aquellos peruanos nacionales que no provienen de la región de Chachapoyas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Amazonas. Lima, Perú: “*Órgano de la Asociación Amazonense*. Saldrá mensualmente. Se propone defender los intereses del Departamento de Amazonas y fomentar su progreso”.

1926 *Amazonas*. Año 1, no. 1, 15 de octubre.

1927 *Amazonas*. Año 1, no. 4, 1 de febrero.

1927 *Amazonas*. Año 1, no. 6, abril.

1928 *Amazonas*. Año 2, no. 15, marzo y abril.

1929 *Amazonas*. Año 4, no. 19, 15 de mayo.

Basadre, Jorge. *Historia de la República del Perú, 1822-1933*. 17 tomos. Lima: Editorial Universitaria, 1968-9.

Brown, Michael y Eduardo Fernández. *War of Shadows, The Struggle for Utopia in the Peruvian Amazon*. Berkeley: University of California Press, 1991.

Burga, Manuel y Alberto Flores Galindo. *Apogeo y crisis de la República aristocrática*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1979.

Caravedo, Baltasar. “Poder central y descentralización. Perú, 1931”. *Apuntes* (1979) 5 (9): 111-129.

Collins, Jane L. *Unseasonal Migrations: Rural Labor Scarcity in Peru*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

Colmenares, Germán . “La nación y la historia regional en los países andinos, 1870-1930”. *Revista Andina* (1985) 3 (2): 311-330.

Conaghan Catherine M., James M., Malloy y Luis A. Abugattas. "Business and 'the Boys'. The Politics of Neoliberalism in the Central Andes". *Latin American Research Review* (1990) 25 (2).

Cooper, Frederick y Ann L. Stoler. "Tensions of Empire: Colonial Control and Visions of Rule". *American Ethnologist* (1989) 16 (4): 609-621.

Corrigan, Philip y Derek Sayer. *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*. Oxford: Basil Blackwell, 1985.

Cotler, Julio. *Clases, Estado y nación en Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1978.

Crabtree, John. *Peru Under Garcia. An Opportunity Lost*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1992.

Deustua, José. *Intelectuales, indigenismo y descentralismo en el Perú, 1897-1931*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, 1984.

Foucault, Michel. *Power/Knowledge*. Colin Gordon, ed. Nueva York: Pantheon, 1980.

Gitlitz, John. "Conflictos políticos en la sierra norte del Perú: La montonera Benel contra Leguía, 1924". *Estudios Andinos* (1979) 9. Lima.

Gorman, Stephen. "The State, Elite and Export in Nineteenth Century Peru". *Journal of Interamerican Studies and World Affairs* (1979) 21, 395-418.

Gupta, Akhil. "Blurred Boundaries: The Discourse of Corruption, the Culture of Politics and the Imagined State". *American Ethnologist* (1995) 22 (2): 375-402.

Klaren, Peter F. "Modernization, Dislocation and Aprismo". *Latin American Monographs* no. 32. Institute of Latin American Studies. Austin: University of Texas Press, 1973.

Lowenthal, Abraham F., ed. *The Peruvian Experiment. Continuity and Change Under Military Rule*. Princeton: Princeton University Press, 1975.

Mallon, Florencia. *The Defense of Community in Peru's Central Highlands*. Princeton: Princeton University Press, 1983.

Matos, Genaro, Teniente Coronel (R.). "Operaciones irregulares al norte de Cajamarca: Chota, Cutervo, Santa Cruz, 1924-25 a 1927", Lima: Imprenta del Ministerio de Guerra, 1968.

McClintock, Cynthia y Abraham Lowenthal, eds. *The Peruvian Experiment Reconsidered*. Princeton University Press, 1983.

Miller, Rory. "The Coastal Elite and Peruvian Politics, 1895-1919". *Journal of Latin American Studies* (1982) no. 14, 97-120.

— "Introduction". En Rory Miller, ed. *Region and Class in Modern Peruvian History*. Liverpool: University of Liverpool, Institute of Latin American Studies (*Monograph* no. 14), 1987, 7-20.

Mitchell, Timothy. "The Limits of the State: Beyond Statist Approaches and Their Critics". *American Political Science Review* (1991) no. 85, 77-96.

Nugent, David. "The Mercantile Transformation of Provincial Urban Life: Labor, Value and Time in the Northern Peruvian Sierra". Tesis de doctorado. Departamento de Antropología, Columbia University, Nueva York, 1988, pp. 7-20.

— "Building the State, Making the Nation: The Bases and Limits of State Centralization in 'Modern' Peru". *American Anthropologist* (1994) 96 (2): 333-369.

— "Structuring the Consciousness of Resistance: State Power, Regional Conflict and Political Culture in Contemporary Peru". En Jane Schneider y Rayna Rapp, eds. *Articulating Hidden Histories. Essays on the Influence of Eric R. Wolf*. Berkeley: University of California Press, 1995a, pp. 207-227.

- “Artesanal Cooperation, Forms of Labor and the Global Economy: Chachapoyas, 1930s to the 1990s.” *Journal of Historical Sociology* (1995b) 8 (1): 36-58.
- “From Devil Pacts to Drug Deals: Commerce, Unnatural Accumulation and Moral Community in Modern Peru”. *American Ethnologist* (1996) 23 (4): 258-290.
- *Modernity at the Edge of Empire. State, Individual and Nation in the Northern Peruvian Andes, 1885-1935*. Stanford: Stanford University Press, 1997.
- Parker, Andrew, Mary Russo, Doris Summer y Patricia Yaeger, eds. *Nationalisms and Sexualities*. New York: Routledge, 1992.
- Portantiero, Juan Carlos. *Estudiantes y política en América Latina. El proceso de la reforma universitaria (1918-1938)*. México: Siglo XXI, 1978.
- Smith, Gavin. *Livelihood and Resistance: Peasants and the Politics of Land in Peru*. Berkeley: University of California Press, 1989.
- Stein, Steve. *Populism in Peru. The Emergence of the Masses and the Politics of Social Control*. Madison: University of Wisconsin Press, 1980.
- Sulmont, Denis. *Historia del movimiento obrero peruano*. Lima. Tarea, 1977.
- Taylor, Lewis. *Bandits and Politics in Peru: Landlord and Peasant Violence in Hualgayoc 1900-30*. *Cambridge Latin American Miniatures*, no. 2. Centre of Latin American Studies, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Walter, Richard J. *Student Politics in Argentina: The University Reform Movement and Its Effects, 1928- 1964*. New York: Basic Books, 1963.
- Wolf, Eric. R. *Peasants*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1966.

	<p>El ejército indígena y el Estado mexicano</p>	
		<p><i>Adolfo Gilly</i></p>

Adolfo Gilly

Este ensayo fue presentado en la Conferencia Internacional Estado, clase, etnicidad y género en América Latina, realizada en la Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, los días 4 y 5 de junio de 1999. Su propósito enunciado desde el título, es reflexionar sobre la peculiar relación entre una rebelión indígena armada que, aun sin combatir, perdura hasta el presente en su territorio y en sus ideas, y la forma específica de Estado mexicano cuyo momento jurídico fundante sigue siendo, pese a incontables modificaciones, la sanción de la Constitución de 1917.

Al texto original se ha agregado un epílogo que considera, en particular, el voto por el Congreso de la Unión de una ley indígena la cual, contra lo esperado por muchos, persistió en ignorar los Acuerdos de San Andrés. A. Gilly, Ciudad de México, agosto 2002.

1

Como sucede en todas las rebeliones verdaderas, la de los indígenas de Chiapas ha sido un revelador de rasgos profundos de la forma del Estado contra el cual se rebelan. La cuestión primordial en este caso no es por qué la rebelión estalló: pocas como ésta han expresado en tanto detalle sus razones. Las preguntas son más bien por qué la sociedad la acogió y la protegió una vez iniciada; y por qué el gobierno, antes de dos semanas, detuvo su acción militar y abrió una negociación que, en activo o en suspenso, lleva más de cinco años y en el fondo nunca ha cesado, sin que los rebeldes hayan dejado las armas ni salido del anonimato individual.

Si la forma de Estado es la que contiene y enmarca la relación entre gobernantes y gobernados en una comunidad nacional dada, ¿qué hay de específico en esta forma mexicana que permite esta relación prolongada con un pequeño ejército indígena en rebeldía, cercado por un Ejército Federal de fuerza aplastantemente superior (unos 50 mil hombres bien armados y pertrechados), y que sin embargo puede expresarse con relativa libertad a través de la prensa nacional y mandar sus propagandistas por todo el territorio del país –cinco mil, durante la última consulta organizada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)–, sin que policías ni militares intervengan para detenerlos?

En otras palabras: ¿qué nos *revela* esta relación específica acerca de esa forma de Estado como relación genérica?

2

Antes que en sus palabras, las rebeliones hablan en su práctica. Y la mayor parte de las veces, sólo por ella hablan y toca al cronista o al historiador (cuando no al juez de instrucción) desentrañar su sentido verdadero. La rebelión indígena de Chiapas, además de asomarse al mundo con una declaración formal de guerra, unas leyes revolucionarias y una

proclama, desde el primer momento se anunció a sí misma en la más alta dimensión simbólica: la toma de cuatro ciudades, la principal de ellas San Cristóbal de las Casas, la vieja Ciudad Real fundada en 1563, la antigua capital de los señores, los terratenientes y los opresores de los indios chiapanecos.

Miles de indígenas en disciplinado orden militar, encabezados por cientos de combatientes armados y enmascarados, tomaron la ciudad en la madrugada del Año Nuevo, cuando las cabezas políticas del gobierno nacional –el presidente, sus secretarios, sus jefes militares– estaban festejando la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte y el ingreso de México al Primer Mundo. Los más pobres entre los pobres se sublevaron en el día, la hora y el minuto en que los poderosos de México celebraban su ingreso al mundo de los más ricos entre los ricos. Pocas borracheras han tenido crudas tan amargas.

Si vuelvo aquí sobre este gesto inaugural, es porque él marcó todo el curso posterior de la relación entre la rebelión y la mayoría de la sociedad mexicana por un lado, y entre la rebelión y el gobierno federal por el otro.

3

La rebelión del EZLN sintetizó su programa en once puntos. Ninguno de ellos, ni todos juntos, proponían la subversión del Estado mexicano. Todos están dentro de la Constitución y de la ley. En sus términos más generales, no desbordan los límites de un Estado benefactor, con un régimen electoral democrático y un sistema de justicia honesto e independiente.

La Declaración de la Selva Lacandona, dada a conocer el 2 de enero de 1994, enunciaba once “demandas básicas”: “trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz”.¹

Las seis primeras de estas demandas son derechos individuales. Esos derechos están específicamente reconocidos como tales en la Consti-

tución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en sus artículos 3° (“todo individuo tiene derecho a recibir educación”); 4° (“toda persona tiene derecho a la protección de la salud”; “toda familia tiene derecho a disfrutar de vivienda digna y decorosa”), 123° (“toda persona tiene derecho al trabajo digno y socialmente útil”), 27°, fracción VII (posesión de la tierra ejidal y comunal), 4° y 123° (alimentación). Las cinco restantes son demandas generales sobre el régimen político y jurídico de la nación, todas ellas también garantizadas en el texto constitucional.

¿Es que para demandar lo que está en la Constitución y las leyes hay que tomar las armas desde abajo? La contradicción entre la moderación de las demandas y lo desmesurado del gesto -tomar la ciudad de San Cristóbal y declarar la guerra al Ejército Federal- apuntaba ya a una zona de crisis en el régimen político propio de esa forma de Estado, vuelto crecientemente incapaz de garantizar derechos y satisfacer demandas reconocidos en su ley fundamental, es decir, en sus pactos fundadores.

La rebelión armada de 1994 se implantó en esa zona de crisis que, desde las elecciones defraudadas de 1988, había sido abierta por la rebelión cívica del cardenismo. Era la zona donde el componente fundamental de una relación estatal –la *legitimidad*, eso que los chinos llamaban “el mandato del cielo”– estaba quebrantada.²

El zapatismo no abrió esa crisis de legitimidad. Más bien se instaló en ella con sus hechos, mostrando a la nación como si fuera nueva una antigua y olvidada dimensión: la de la exclusión y la opresión de los indígenas, al menos el 10 por ciento de la población mexicana, los de más abajo entre los de abajo.

Desde allí reivindicó para sí un programa nacional. No lo dijo sólo desde las palabras. Lo dijo desde la toma armada de la ciudad; desde el anonimato político de los jefes enmascarados; y desde la pobreza sin límites de los pueblos indígenas. Armas, máscaras y pobreza definieron el lugar desde donde se legitimaba el discurso del zapatismo; y desde donde éste se colocaba fuera de la forma de Estado y de sus modos de relación en el mundo de la política.

4

Los de más abajo entre los de abajo, dije. “El estado de Chiapas es el más pobre del país”, escribe Julio Boltvinik³, y “el área rural de Chiapas es la zona estatal (de un total de 63) más pobre del país, seguida de cerca por las áreas rurales de Guerrero y Oaxaca”. (Guerrero y Oaxaca son también estados con elevado número de población indígena). El estudio de Boltvinik, “Mapa de la pobreza en Chiapas”, está hecho sobre cifras del censo de 1990, la línea de pobreza (LP) está calculada, dicho en términos aproximados, en un ingreso de 2,7 dólares corrientes por persona y por día, y la línea de pobreza extrema (LPE) en 1,83 dólares corrientes por persona y por día.

La población total de Chiapas (Censo de 1990) es de 3,21 millones de habitantes, de los cuales 2,90 millones (el 90,2 por ciento) están debajo de la línea de pobreza, y sólo *314 mil resultan no pobres*. De éstos, el 60 por ciento viven en el medio urbano y el 40 por ciento en áreas rurales. Lo que puede llamarse clase alta es muy reducida: apenas 4.597 personas, todas ubicadas en zonas urbanas.

Sigue Boltvinik: “Del total de pobres, la mayor parte, casi el 83 por ciento (75 por ciento de la población total) son indigentes. Si a éstos se añaden los muy pobres, tenemos que el 92,5 por ciento de los pobres del estado (83,5 por ciento de la población total) son pobres extremos. Sólo el 7,5 por ciento de los pobres de Chiapas (6,7 por ciento de la población) son pobres moderados. Como se ve, es una estructura absolutamente cargada hacia la pobreza más aguda”.

A continuación de esta reflexión, Boltvinik agrega: “En este aspecto, los contrastes entre el campo y la ciudad son muy fuertes. Mientras la incidencia de la indigencia es de 86,8 por ciento en el campo, es de 57,7 por ciento en la ciudad. Mientras en el medio rural el 93 por ciento de los pobres son indigentes, la proporción es mucho menor en el medio urbano, 67,2 por ciento, aunque también sorprendentemente alta.”

En pocas y aproximativas cifras, que dicen menos que una mirada sobre el mundo indígena o que una narración de Rosario Castellanos, estas son las dimensiones sociales del mundo rural de donde partió la rebelión. Pero esta extrema pobreza, como es bien sabido desde la “economía moral” de E. P. Thompson, no da la explicación del estallido ni de sus formas. La pobreza es de siempre, la rebelión armada es de ahora. La dimensión social es necesaria, pero no suficiente. Es en otra, diferente de ésta y sumada a ella, donde hay que buscar aquella explicación.

5

Sí: desde su primera proclama, la *Declaración de la Selva Lacandona*, el EZLN reclamó para sí el discurso de la pobreza:

...se nos ha negado la preparación más elemental para así poder utilizarnos como carne de cañón y saquear las riquezas de nuestra patria sin importarles que estemos muriendo de hambre y enfermedades curables, sin importarles que no tengamos nada, absolutamente nada, ni un techo digno, ni tierra, ni trabajo, ni salud, ni alimentación, ni educación, sin tener derecho a elegir libre y democráticamente a nuestras autoridades, sin independencia de los extranjeros, sin paz ni justicia para nosotros y nuestros hijos. Pero nosotros hoy decimos: ¡Basta!

Con esta palabra última, “Basta”, el discurso de la pobreza desemboca en el recurso de la rebelión. Este recurso, legitimado por todos los mitos fundadores de la nación mexicana –la revolución de Independencia de 1810, en su esencia una revuelta agraria, la revolución mexicana de 1910-1920, la larga historia de sublevaciones campesinas e indígenas desde la mítica resistencia de Cuauhtémoc a la conquista española–, se apoya a su vez en cuatro discursos desde los cuales el zapatismo se dirige a la sociedad y se enfrenta al gobierno. Estos son:

- a) El discurso de la *resistencia*: “Somos producto de quinientos años de luchas”, comienza diciendo la Declaración. En otras palabras: la historia mexicana no es sólo una de opresión, es también una de resistencia. La resistencia es esa dimensión espiritual y material que, en la relación de dominación/subordinación que da sustento a toda forma de Estado, ocupa el lugar intermedio entre ambos términos y permite, casi siempre invisible, que el albedrío libre de cada comunidad y cada ser humano no sea triturado en la fricción entre éstos.⁴
- b) El discurso de la *dignidad*: La dominación y la opresión engendran la humillación. Y de la humillación intolerable e intolerada, no de otra parte, nace la rebeldía. La revuelta contra la humillación hace propio el discurso de la dignidad definitoria del ser humano. Desde sus primeras proclamas, ésta da forma al discurso zapatista. A un mes de iniciada la rebelión, el EZLN se dirigía a los indígenas del estado de Guerrero:

vimos a nuestros padres con la furia en las manos, vimos que no todo nos había sido quitado, que teníamos lo más valioso, lo que nos hacía vivir, lo que hacía que nuestro paso se levantara sobre plantas y animales, lo que hacía que la piedra estuviera bajo nuestros pies, y vimos, hermanos, que era DIGNIDAD todo lo que teníamos, y vimos que era grande la vergüenza de haberla olvidado, y vimos que era buena la dignidad para que los hombres fueran otra vez hombres, y volvió la dignidad a habitar en nuestro corazón, y fuimos nuevos todavía, y los muertos, nuestros muertos, vieron que éramos nuevos todavía y nos llamaron, otra vez, a la dignidad y a la lucha.

- c) El discurso de la *historia*: Desde su mismo nombre el zapatismo se propuso disputar la historia nacional y la revolución mexicana al régimen estatal que con ella legitimó su existencia. La primera gran reunión pública del zapatismo, con la presencia de miles de personas

de todo el país en el territorio rebelde, se llamó Convención de Aguascalientes, mención expresa a la Soberana Convención Militar Revolucionaria que legitimó el gobierno de los ejércitos campesinos de Villa y Zapata en la ciudad de México en diciembre de 1914, contra el Congreso Constituyente que en febrero de 1917 sancionó la Constitución fundadora de la actual forma de Estado mexicano. En la historia oficial, la Convención de 1914 es un antecedente del Constituyente de 1917. En la historia de las rebeliones, éste es la negación de aquélla, aunque para afirmarse haya debido absorber en su texto sus contenidos sociales.

- d) El discurso del *mito*, la *costumbre* y el *idioma*: El EZLN, y en particular el subcomandante Marcos, retoma los mitos indígenas como signo de identidad, de diferencia, de anterioridad a la Conquista y a la evangelización y de fundamento de rituales, costumbres y juicios éticos. No los contrapone a la religión, nomás los coloca antes y junto a ella.

Hay quienes piensan que esta constante alusión al mito es un recurso literario y poco más. Diría lo contrario: si bien para ser eficaz se expresa en lenguaje literario, el discurso del mito se dirige a una dimensión específica de la cultura indígena, entendiendo cultura como el contexto dentro del cual los seres humanos dan un *significado* a sus acciones y experiencias y atribuyen un *sentido* a sus vidas. Esa dimensión, diluida y difusa, tampoco está ausente del mundo cultural y espiritual mexicano y de su particular versión popular del catolicismo.

Aún a riesgo de ser extenso, citaré aquí a Carlos Montemayor⁵, el autor de *Guerra en el paraíso*:

He explicado en varios momentos que no estamos preparados para saber qué no es indígena o qué sigue siendo indígena. La cultura es un entramado complejo que va abarcando alimentación, parentesco, valores morales, formas de ver el mundo. Los que no somos indios hemos hablado siempre de los indios, hemos tratado de decir qué son, qué no

son, qué piensan, qué no piensan. No sabemos todavía en qué medida México es indígena, en qué medida la espiritualidad indígena ha estado ganando terreno con el paso del tiempo en lugar de estarlo perdiendo. Para los indios la tierra no es algo inerte, sino un ser vivo, y el hombre, o mejor, los pueblos indios, están al servicio del mundo. La tierra, los manantiales, los ríos, las lluvias, las siembras y las cosechas representan procesos de entidades vivientes en el mundo visible e invisible que las comunidades tienen que recorrer día con día. [...] Su relación con el mundo es una relación entre seres vivientes. De aquí que la comprensión que los pueblos indígenas tienen de sus compromisos con la tierra sea sustancialmente distinta a la nuestra.

Lo mismo con la historia:

Para el Occidente es obvia la calendarización de la historia: creemos que lo que ha ocurrido una vez ocurrió sólo en ese momento y nada tiene que ver con el momento siguiente. Para la cultura indígena el tiempo tiene otra naturaleza, otra rapidez (u otra lentitud quizás), y es uno de los secretos de la resistencia cultural y de la capacidad combativa de esos pueblos. Para ellos el pasado se encuentra en otra dimensión que sigue coexistiendo con el presente. La memoria indígena es un proceso de revitalización del pasado. Las festividades, las danzas, los rezos, la tradición oral, son la fuerza de una memoria que se comunica con esa otra dimensión en que las cosas siguen vivas.

Esta dimensión cíclica del tiempo, a su vez, infiltró o permeó desde abajo al catolicismo –cuyo tiempo lineal va desde la Creación hasta el Fin de los Tiempos–, impuesto por los conquistadores sobre la religiosidad prehispánica en el siglo XVI. De esa mezcla nació el catolicismo de los indígenas chiapanecos, la religión india, diferente del catolicismo popular de los mestizos y visible en sus ceremonias, sus creencias y sus templos. Escribe Jan de Vos:⁶

La religiosidad prehispánica tenía raíces demasiado profundas como para poder ser arrancada y sustituida por otra. En esto, la solución encontrada por los indígenas de Chiapas no fue diferente de la de los demás pueblos colonizados de México y Centroamérica. Los nativos aplicaron en el terreno de la religiosidad la misma estrategia que utilizaban en los demás ámbitos de su vida de campesinos pobres y dominados: la incorporación a su mundo de todo elemento que sus amos consideraban como esencial, pero a condición de reinterpretarlos y apropiarlos, de tal manera que terminaban siendo suyos. [...]

Esta construcción muy peculiar iba a recibir de los indígenas mismos el nombre de Costumbre. A mi modo de ver, es el monumento cultural más original y valioso que ellos supieron erigir en medio del espacio social muy limitado que el régimen colonial les había dejado debido a su condición de campesinos pobres y explotados. Por esta razón y por su prevalencia hasta el día de hoy bien merece entrar con mayúscula en los textos etnohistóricos que se dedican al estudio de su desarrollo. La Costumbre fue una verdadera hazaña de pluralismo religioso.[...]

La Costumbre, alejada por la frontera étnica del activismo político del clero y del catolicismo popular de la población ladina, siguió integrando los ingredientes cristianos que le convenían, pero sin abandonar nunca la doble raíz de la religiosidad prehispánica: la orientación hacia la madre tierra y la recreación cíclica del universo, tanto humano como natural, en sus fiestas. La conservó precisamente como raíz, es decir, de modo subterráneo, debajo de ritos y rezos que aparecían aceptablemente católicos en la superficie. [...]

Sería un error reducir la Costumbre a un fenómeno exclusivamente religioso. [...] La Costumbre es, al mismo tiempo, organización social, participación política, actividad económica, creatividad cultural, permeadas todas por la religión, en el sentido original de esta palabra, es decir, el afán de “re-ligar”, de mantener los lazos que unen a individuos y comunidad con la naturaleza, con los demás humanos y

con el más allá que trasciende lo visible. De allí el complejo sistema de cargos comunitarios al que dio nacimiento y que ha sido la fascinación de los antropólogos culturalistas que invadieron a Chiapas desde la década de los cincuenta.

Historia, mito y religión indígenas se implantan, a su vez, en los idiomas indígenas, que son el habla de los sentimientos y de la vida cotidiana, diferente de la lengua de los intercambios mercantiles con el mundo externo, el castellano de construcción indianizada.

6

¿Pero cuáles y cuántos son, además de este castellano, esos idiomas donde aquellos discursos se implantan? El territorio de Chiapas, con una extensión de 73.887 kilómetros cuadrados, ocupa poco menos del cuatro por ciento del territorio mexicano y cuenta con 111 municipios. Del total de la población (3,21 millones en 1990, 3,58 millones estimados en 1995), el 26 por ciento es hablante en lengua indígena y la población indígena estimada asciende al 35 por ciento de aquel total. En la región de la rebelión zapatista, esta proporción asciende al 70 por ciento en La Selva y casi al 80 por ciento en Los Altos. Se estima, para todo Chiapas, un total de 716 mil hablantes de 18 lenguas indígenas diferentes. En orden decreciente, éstas son el tzeltal (36 por ciento), el tzotzil (31 por ciento), el chol (16 por ciento), el tojolabal (5 por ciento), el zoque (4,9 por ciento); el kanjobal (1,4 por ciento) y el mame (1,2 por ciento).⁷

En el municipio de Ocosingo, cuya ciudad cabecera fue tomada el 1 de enero de 1994 por el EZLN, se hablan ocho lenguas indígenas, y en el de Las Margaritas, otra de las localidades tomadas entonces, seis lenguas diferentes. Por otra parte, la población indígena que no habla castellano representa el 38 por ciento del total de hablantes de lenguas indígenas. A su vez, el 84 por ciento de quienes no hablan castellano habita en localidades con menos de 500 habitantes. El 38 por ciento de la población tzeltal, el 36 por ciento de la tzotzil y el 34 por ciento de la

chol, para tomar sólo los grupos más numerosos, no hablan castellano. En todos los casos, estas cifras casi se duplican para las mujeres: 64 por ciento para las tzotziles, 63 por ciento para las tzeltales, 67 por ciento para las choles.

Los datos sobre alfabetismo son desoladores. La población de quince años de edad y más que habla lengua indígena es de 462.445 personas. El 54 por ciento de esta población no lee ni escribe. En las mujeres indígenas, este índice sube al 68 por ciento. La escolaridad entre los hablantes de lengua indígena repite esa situación. El 53 por ciento no tiene ningún grado de instrucción. El 28 por ciento no ha concluído la escuela primaria. El 19 por ciento restante terminó la primaria y algún grado de educación postprimaria. En cuanto al acceso a la educación de nivel medio superior y superior, la barrera es casi insalvable para los indígenas: sólo el 2 por ciento ha podido llegar a esos niveles educativos y apenas un 0,6 por ciento, a costa de indecibles sacrificios familiares, ha logrado entrar en la universidad.

7

Mencioné tres discursos: la *resistencia*; la *dignidad*; la *historia*; y un cuarto: el *mito*, la *religión india* y el *idioma*.

Los tres primeros comunican al mundo indígena con el Estado nacional: la *resistencia* tiene lugar dentro de la relación estatal de dominación/subordinación; la *dignidad* es la respuesta a la humillación con que esa dominación se manifiesta; la *historia* es la disputa sobre el pasado común de esa comunidad estatal mexicana.

En los tres, el interlocutor y antagonista, mencionado o no, es el régimen estatal y sus relaciones interiores tal cual las viven los indígenas. Cuando éstos se organizan para resistir la dominación, para negociar sus formas o para rebelarse contra ella, se están dirigiendo a ese interlocutor y esos discursos fluyen: contraponen y a la vez comunican, abren el espacio de la disputa, el litigio y la negociación.

El cuarto discurso, el del *mito*, la *religión india* y el *idioma*, es propio del mundo indígena. No tiene interlocutores en la relación estatal. No es un discurso que comunica con los señores. A él se recurre para negar y contraponer. Son los lenguajes donde se refugian lo que James C. Scott llama “los discursos ocultos” de los dominados, aquellos que el dominador no puede ni debe entender, aquellos donde trascurren las conspiraciones reales o imaginarias y las fantasías de desquite o venganza.⁸ Son el reverso donde se refugia en secreto el orgullo de los oprimidos, los lugares donde se guardan, para el estallido individual o la rebelión colectiva en un mañana indefinido pero cierto, las humillaciones, las ofensas, los agravios venidos del mundo de los señores.

Este cuarto discurso se nutre del pensamiento y el imaginario del mundo encantado, cuyas razones son intraducibles al discurso de la razón de los señores. Esas razones, por lo mismo, están fuera de la relación estatal, pero alimentan en secreto todas las resistencias que dentro de ella se organizan con los otros discursos.

8

Resistencia, dignidad e historia son los tres grandes temas sobre los cuales, durante muchos años, se ha ido construyendo la organización de los indígenas chiapanecos dentro de la forma de Estado mexicana. Esta forma estatal, surgida de la revolución de 1910-1920 y su secuela cardenista en los años 30, tiene como peculiaridad que solicita y estimula la organización de campesinos y trabajadores en torno a sus demandas sociales, para disputarlas con los dueños de la tierra o de las empresas dentro de los marcos legales de ese Estado, y negociar la solución con la intervención del gobierno federal o del de cada estado de la República.

Al colocarse como vértice y árbitro en ese triángulo, esos gobiernos adquieren un poder por encima de las fuerzas en disputa y negocian luego con cada una de ellas su propio papel de garantía de los equilibrios. Este árbitro no es neutro: finalmente debe asegurar el motor y objetivo último

de este Estado moderno, la acumulación del capital como organizador de la vida social y de sus intercambios mercantiles, materiales y espirituales. Esos equilibrios entre fuerzas organizadas son uno de los pilares de su legitimidad, tal como finalmente surge de la estructura jurídica de la Constitución de 1917 y de su concreción social en las reformas cardenistas que redefinieron el amplio e indeterminado espacio de lo contencioso, de aquello que sólo el litigio determinará vez por vez y caso por caso.

Tales equilibrios demandan un proceso de negociación permanente en el cual vive y del cual se nutre la misma forma estatal, una incesante “negociación del mando”.⁹ La Constitución y las leyes determinan los marcos de esa negociación en la cual la comunidad estatal y la forma de Estado se construyen como un proceso de larga duración y no como una estructura inmóvil dada de una vez para siempre. Dentro de esos marcos es el Estado quien define los significados compartidos por dominados y dominadores en la comunidad estatal (en la comunidad ilusoria o imaginada), a través de los cuales opera la regulación de las relaciones de la comunidad, lo que Corrigan y Sayer llaman la *regulación moral*:

un proyecto para normalizar, volver natural, dar por descontado, en una palabra considerar ‘obvio’, aquello que en realidad son premisas ontológicas y epistemológicas de una forma particular e histórica de orden social.¹⁰

En esta regulación moral específica, desde la Reforma de los tiempos de Benito Juárez ha quedado excluida del Estado –o, tal vez mejor, marginada– la Iglesia, con sus bienes terrenales expropiados (terrenales en el más estricto sentido de la palabra: era el mayor terrateniente de México) y su función de prestamista trasferida a modernas instituciones laicas. La religión, sin embargo, sigue intensamente presente en la vida mexicana, y con ella la Iglesia, y nunca el Estado laico ha podido dejar de negociar y disputar con ésta el espacio y la función de la regulación moral. Uno de los episodios cruentos de esa negociación sin fin fue la

guerra cristera en la segunda mitad de los años 20 del siglo XX. Las reformas al artículo 130 de la Constitución en el sexenio del presidente Carlos Salinas de Gortari han reabierto también en este aspecto el terreno de lo contencioso entre la Iglesia y el Estado.

El Estado mexicano posrevolucionario solicitaba y estimulaba la organización de los campesinos en demanda de tierras cuyo derecho a la posesión la Constitución les concedía. En la lucha permanente por transformar en realidad ese derecho –y sus derivados: agua, semilla, créditos, educación, caminos–, los campesinos organizados se relacionaron con los gobiernos, asumidos como la encarnación de la función protectora asignada al Estado en su forma específica de regulación moral. Esta idea del Estado Padre o del Estado Protector tiene antiguas raíces en la historia mexicana, como herencia viva y directa de la Corona española, la cual en su forma de dominación a su vez subsumió anteriores modos de relación con el poder de las poblaciones prehispánicas.

Como en otras regiones del país, los indígenas de Chiapas no se organizaron en tanto indígenas sino según la categoría que los legitima como interlocutores para la negociación estatal: en tanto campesinos. A partir de los años del presidente Cárdenas en que el gobierno federal estimuló directamente ese proceso, la organización de los campesinos indígenas chiapanecos, con sus altos y sus bajos, fue un proceso ininterrumpido, muchas veces violento en sus enfrentamientos con gobernadores y terratenientes armados, en el cual se formaron ejidos, cooperativas, sindicatos, uniones de crédito y otras formas de organización propias de la relación estatal mexicana. Litigio, negociación, acuerdo, nuevo litigio, siguen siendo partes constitutivas de la forma en que esa relación existe y es reconocida y vivida por todos.

Pero más allá y por debajo seguía viviendo, junto con su cultura y sus creencias, el mundo indígena, la antigua comunidad agraria desvanecida, disuelta, fragmentada por las migraciones en busca de nuevas tierras y nuevas fronteras, reconstituída cada vez en aquello que le es propio y no comparte con el Estado: los mitos, las creencias, la Costumbre, el idioma.

Todo aquello por lo cual son excluidos se vuelve todo aquello que los une por debajo y por fuera de la relación estatal. Es preciso pensar e imaginar cómo este tejido profundo, oculto porque los otros no lo pueden ver, sostiene y da vigor a las formas de organización reconocidas en la interlocución y la negociación dentro del Estado.

En un notable ensayo, “La Comunidad Revolucionaria Institucional: La subversión del gobierno indígena en Los Altos de Chiapas, 1936-1968”,¹¹ Jan Rus estudia el modo en que el Partido Revolucionario Institucional y sus gobiernos actuaron para absorber y disolver estas relaciones de la comunidad dentro de la forma estatal encarnada por ese partido. Creyó que había podido, hasta que la rebelión zapatista dijo que no, anunciando una crisis de época en ese modo de gobernar.

Sin embargo, en décadas de luchas y de conflictos legales, pacíficos, violentos y muchas veces sangrientos (donde la que siempre corrió, por supuesto, fue la sangre indígena), los campesinos indígenas chiapanecos desarrollaron una cultura de la organización. Generación tras generación, se formaron incontables organizadores, expertos en discutir con el gobierno, en organizar asambleas y llegar a conclusiones, en hacer marchas, en tomar tierras, en litigar en los tribunales, en protegerse de los ataques armados de los policías, los soldados y los guardias blancas.

Esos miles conocieron, leyeron, contaron y escucharon la historia de la revolución mexicana de otro modo que en la versión oficial. Se la apropiaron, la vieron como lo que, vista desde abajo, fue: una guerra campesina de diez años, no victoriosa pero tampoco derrotada; una guerra cuya secuela pacífica fueron las reformas cardenistas, vistas también desde abajo como una historia de luchas y organizaciones y no como una concesión gratuita del gobierno. Esta cultura y esta visión de la historia nacional los unía a los campesinos de todos los estados de la República.

La cultura histórica que legitima al Estado esconde en su interior una cultura de la rebelión. O, si se quiere: al legitimarse a través de la historia de las revoluciones y del prometido cumplimiento de sus promesas, la

forma de Estado mexicana absorbe en su seno pero también legitima una cultura de la rebelión, cuyas raíces no están en el discurso estatal sino, precisamente, en la historia vivida por generaciones sucesivas que el Estado deforma y adapta para sus propios equilibrios, pero que no puede negar ni condenar. El discurso del poder, construido como en todas partes sobre la historia, comparte mitos vivientes con el discurso de las rebeliones.

Es el inevitable reverso implícito en la específica forma estatal mexicana: los instrumentos adecuados para organizar en su provecho el apoyo campesino, los instrumentos para legitimarse como Estado y hacer innecesaria, en consecuencia, toda rebelión, se vuelven los instrumentos conocidos y apropiados por todos con los cuales, llegado el tiempo, se legitima y se organiza la rebelión: cívica, electoral e interna al Estado en el cardenismo de 1988, armada y ajena al Estado en el zapatismo de 1994.

Ese tiempo llega cuando la clase gobernante, cuyo nuevo núcleo duro es el capital financiero internacionalizado, comienza a dismantelar los pilares jurídicos y materiales de esa forma de Estado y a avanzar en las contrarreformas: privatizaciones, apertura comercial externa, desregulación financiera, modificación del artículo 27 de la Constitución que sancionaba el ejido y el derecho a la tierra, integración económica con Estados Unidos, fin a los subsidios al consumo popular, eliminación de los precios de garantía de los productos de los campesinos. La resistencia, al principio dispersa, comienza a organizarse contra las consecuencias de ese dismantelamiento del Estado protector que, sin embargo, deja en pie sus atributos y sus modos de control.

Por eso, como apunta Neil Harvey,¹² cuando se produjo la insurrección del EZLN en enero de 1994,

los movimientos populares, incluidos los movimientos campesinos en Chiapas, ya habían creado un discurso democrático a través de su insistencia en el respeto de los derechos, en la autonomía de orga-

nización y en las promesas incumplidas de la revolución mexicana. Los zapatistas fueron capaces de nutrirse de ambos y a menudo contradictorios elementos de este discurso político, pero también les iban a dar un nuevo significado político.

“La lucha económica por tierra, créditos, precios justos para las cosechas, al mismo tiempo que era necesaria para construir organizaciones regionales, se fue articulando cada vez más en un discurso político-cultural de autonomía indígena”, escribe Harvey. “Si algo tienen en común estas diversas luchas es su oposición al caciquismo”, cuyas “raíces pueden encontrarse en la concentración del poder político y económico”.

En otras palabras: aun transcurriendo durante décadas dentro de la forma estatal mexicana, esas movilizaciones fueron poniendo en cuestión y entrando en conflicto con instituciones informales sustanciales para la existencia y los equilibrios de esa forma de Estado: el cacique como mediador entre ambos mundos, por ejemplo, o el entramado de alianzas e intereses familiares en que se sustenta el poder de la oligarquía agraria chiapaneca.

“La rebelión zapatista”, concluye Harvey, “puede ser vista como la última de un largo ciclo de demandas populares por la dignidad, la palabra y la autonomía”.¹³

La migración y la colonización de la Selva Lacandona en busca de una nueva frontera agrícola y huyendo de la opresión de terratenientes y gobiernos, un movimiento social y demográfico con décadas de duración, se convirtió en una forma inédita de resistencia y de relación con la autoridad estatal. Según Neil Harvey:

La migración de colonos a la Selva Lacandona y su organización en cooperativas a nivel de comunidad a través de la Iglesia Católica puede interpretarse como una reconstrucción de la comunidad y de la identidad étnica.¹⁴

Por supuesto, el contraorganizador fundamental de este discurso indígena es la oligarquía chiapaneca, sus gobiernos estatales, sus caciques y su racismo, ajenos al discurso oficial nacional de la revolución mexicana. Pero el tema escapa a los marcos de este ensayo.

9

En el conflicto chiapaneco tiene un papel decisivo otro elemento, con un pie dentro de la forma estatal y el otro en las comunidades indígenas excluidas de ese Estado: la Iglesia Católica de Chiapas, encabezada por el obispo Samuel Ruiz. La historia es larga y ha sido referida varias veces. Ella se implanta en la cultura y la religión indígena y, sin asumirlas del todo, comunica con ellas al cuerpo organizado de la Iglesia y a su obispo.

En mayo de 1993, con motivo de la visita del Papa Juan Pablo II a México, Samuel Ruiz, obispo de San Cristóbal desde 1960, escribió una carta pastoral: *En esta Hora de Gracia*. Resume en ella las tres décadas en que estuvo dirigiendo su diócesis, donde la gran mayoría de sus feligreses eran indígenas. Señala cuatro fases en el cambio que él como obispo, y sus colaboradores, fueron viviendo en busca de una mayor cercanía con la población indígena. Según el obispo, esas fases fueron: la renovación de la acción pastoral (de 1960 a 1967), la revalorización de las culturas indígenas (de 1969 a 1978), la captación de la dimensión sociopolítica de su situación de extrema pobreza (de 1979 a 1991) y la defensa de sus derechos contra la amenaza de la modernidad neoliberal (de 1992 en adelante).¹⁵

En el primer período se formaron más de 700 catequistas. En 1968 se hizo una evaluación de lo hecho hasta entonces, preguntando a los catequistas su opinión. Estos, inesperadamente, respondieron: “La Iglesia y la Palabra de Dios nos han dicho cosas para salvar nuestra alma, pero no sabemos cómo salvar nuestros cuerpos. Mientras trabajamos por la salvación de nuestra alma y por la de los demás, sufrimos hambre, enfermedad, pobreza y muerte”. Escribe Jan de Vos:

A partir de ese cuestionamiento, tanto los agentes de pastoral como las comunidades, entraron en una dinámica en donde la situación real de los indígenas, como campesinos explotados y despreciados en su cultura, se convirtió en el eje de las reflexiones y actuaciones. Fue también el momento en el cual la Iglesia Católica empezó a distanciarse cada vez más de las iglesias protestantes en cuanto a opción y estrategia pastoral.

Era precisamente el año 1968 en México y en el mundo, y el Concilio Vaticano II y la Asamblea Pastoral de Medellín eran novedades recientes. El obispo de San Cristóbal descifraba “los signos de los tiempos”:

Para Samuel Ruiz y su equipo, la inspiración vendría en adelante de dos “lugares teológicos”, es decir, realidades en donde según los cristianos, Dios se hace particularmente presente según “los signos de los tiempos”: el evangelio de Cristo redescubierto como anuncio liberador a los pobres; y las comunidades indígenas que, desde su pasado negado y su presente doloroso eran, al mismo tiempo, los mensajeros y destinatarios de este anuncio liberador. [...] En las propias palabras de Samuel Ruiz: “toda la vida de la comunidad: su realidad social, económica, política y cultural, se nos reveló como un lugar teológico que señalaba con sus varios elementos -las necesidades de los oyentes, sus deseos, su manera de hablar, de pensar, de juzgar y de interrelacionarse con sus prójimos- el contenido del anuncio.

La carta pastoral del obispo se refería a otras tres cuestiones que en su visión confluían en un solo enfoque:

1. La necesidad de “encarnar” el mensaje evangélico en la cultura indígena.
2. La certeza de que la tradicional “redención” cristiana es

una “liberación” integral del hombre, a nivel comunitario igual que a nivel individual. 3. La obligación de trabajar, más allá de los intereses de la propia iglesia, para la construcción del “Reino de Dios” que ya se inicia en este mundo a través de la lucha por la justicia y la paz.¹⁶

Samuel Ruiz explicaba las razones de la conversión de su diócesis a la “opción preferencial por el pobre”: “No se trató de ningún decreto, ni de una mera elucubración teológica, sino de una simple lectura ante una realidad lacerante: [...] altos índices de pobreza, enfermedades, analfabetismo, carencia de comunicaciones, honda marginación y discriminación racial”. Tomo por extenso la descripción de Jan de Vos:

Para describir más detalladamente esta situación de emergencia, Samuel Ruiz recurrió a “la palabra quemante” de los propios campesinos indígenas, recogida durante más de veinte años de reflexión, articulada ésta a través de un sinnúmero de cursos, talleres e intercambios de ideas entre los agentes de pastoral y las comunidades. El diagnóstico hecho por los propios feligreses es una denuncia de los múltiples atropellos sufridos por ellos de las autoridades y sectores dominantes de la región, a nivel político, económico, social e ideológico. [...]

En la carta pastoral queda muy claro que fue esta “realidad lacerante” la que llevó a la diócesis a su “opción preferencial por los pobres”, y con ella a una revisión de fondo de sus diversas acciones pastorales, entre ellas en especial la catequesis. [...] En las palabras de Samuel Ruiz: “Al reflexionar a partir de situaciones vividas muy dolorosas, así los hombres como las mujeres y los niños, intervenían discutiendo al mismo tiempo y en voz alta, según es el estilo indígena, hasta que surgía el ‘acuerdo’ que contenía su visión de fe, su visión teológica sobre la realidad”.

Este proceso condujo a una transformación en la forma de organizar la acción de la Iglesia y su relación con las comunidades indígenas:

Fueron las comunidades, ya acostumbradas a reflexionar y decidir en conjunto, las que tomaron la iniciativa de presionar al obispo para que, además de nombrar a catequistas, ordenara también a sacerdotes indígenas. Hicieron esta petición invocando la religión antigua prehispánica en la cual había funcionado ese oficio consagrado. [...] Resultado de estas peticiones fue la ordenación por el obispo Samuel Ruiz de más de 400 prediáconos –*tuhuneltik*, en lengua tzetzal– con la esperanza de verlos un día ordenados como diáconos y posteriormente como sacerdotes. Junto con unos 8.000 catequistas, constituyen ahora los cuadros pastorales de una iglesia autóctona que está presente en más de 2.500 comunidades.

Resulta claro que el discurso de la Iglesia de los pobres de Samuel Ruiz, a diferencia del discurso del Estado de tradición liberal por el cual habla el poder de los señores blancos y ladinos, es aquel que se conecta con el mundo indígena en sus propias lenguas, en su religión, en sus creencias y mitos, en su visión comunitaria del mundo y de las relaciones entre ese mundo y los seres humanos.

Asimilado al pensamiento indígena, incorporado y asumido por éste en sus propios términos, es el discurso a través del cual aquel mundo puede encontrar, en el lenguaje de la religión en apariencia común a ambos, una comunicación angustiada con el mundo moderno. Esa comunicación es en el fondo un malentendido, porque al catolicismo de los señores le resulta incomprensible la religión indígena.

Pero la acción de esa Iglesia no es sólo prédica y discurso, es también organización en formas, términos e idiomas que permiten a los indígenas apropiarse de esa organización a partir de la afirmación de su propio pensamiento y no de una negación de éste.¹⁷

10

Al menos dos formas de organización combinadas y no contradictorias fueron de este modo extendiéndose y cruzándose durante años en Chiapas: la de los campesinos dentro de la relación estatal mexicana; la de los indígenas (que son los mismos) dentro de las estructuras religiosas de la Iglesia de los pobres. Allí se formaron cuadros, experiencia y demandas para la rebelión indígena de 1994.

En ese terreno fértil se implantó el pequeño grupo guerrillero encabezado por el subcomandante Marcos. Supieron comprenderlo, aprendieron de él y a él se asimilaron. Al mismo tiempo, Marcos supo dar a sus demandas una voz donde, en sus momentos más felices, hay una conexión entre el mundo encantado y el mundo moderno que deja de volverlos antagónicos: “un mundo donde quepan todos los mundos”. En ese mensaje se mezclan los cuatro discursos de la rebelión: la resistencia, la dignidad, la historia y el mito. Es una de las razones de su eficacia ante sociedades e interlocutores diversos, porque logró ser también un discurso de la diversidad.

Sin ese grupo de militantes que encontró el modo de fusionarse con los organizadores indígenas y campesinos, sin su capacidad de imaginación, de logística y de política, difícilmente habría habido una rebelión como la que hubo. Pero buscar la explicación de la rebelión en ese pequeño grupo o en la Iglesia del obispo Samuel Ruiz o en una conspiración entre ambos, como han hecho políticos y escritores, es volver al antiguo racismo e ignorar a quienes fueron y son los protagonistas de la rebelión: los indígenas con un ejército apoyado y sostenido por sus pueblos y comunidades.

Esas comunidades, que la modernidad del capital condenaba a desaparecer, encontraron en la rebelión armada el modo de forzar el encierro y la inmovilidad de la forma estatal mexicana en crisis para salir con su voz al ancho mundo externo. Su discurso, nutrido en un humus profundo común a una inmensa mayoría de los seres humanos, disputa

a ese Estado su prerrogativa de regulación moral, su derecho a definir el tiempo y su pretensión de nombrar y dar su propio significado al mundo.

Excluidos del Estado mexicano desde siempre, los pueblos indígenas encontraron con su rebelión el modo de revelar y de develar a su país, México, y a los demás, la naturaleza ambigua y engañosa de ese Estado y de sus promesas constitucionales.

11

La larga negociación entre el gobierno mexicano y el EZLN ha sido el lugar de encuentro y desencuentro entre ambos mundos y ambos tiempos. Esas negociaciones, a través de muchas vicisitudes, culminaron en los Acuerdos de San Andrés, en marzo de 1996, avalados por la firma de los representantes del gobierno federal y de los del EZLN, que una comisión de legisladores de todos los partidos designada por el Congreso, la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa), llevaría a la sede del mismo Congreso para su aprobación como ley de la República.

Los contenidos de los Acuerdos son notables.¹⁸ Aún en la latente ambigüedad de muchos de sus enunciados, proponen una reconstitución de las bases jurídicas de la sociedad mexicana al reconocer a los pueblos indios como sujetos de derechos políticos, sociales e históricos propios y pares con los derechos ciudadanos individuales. Para acceder a plenitud a estos últimos, reconocen por fin los Acuerdos, los pueblos indios requieren, como tales, el reconocimiento jurídico de su existencia propia.

Como enunciado general, la existencia de esos pueblos está reconocida en la Constitución mexicana, en el capítulo de las garantías individuales. Establece el artículo 4º:

La nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus

integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley.

Los contenidos de los Acuerdos de San Andrés implican un cambio de fondo en estos enunciados, en el sentido del reconocimiento efectivo de la existencia, la juridicidad propia y los derechos de los pueblos indígenas.

Mencionaré, a simple título enumerativo, algunos de esos contenidos.¹⁹

- Un reconocimiento extenso de derechos, que tomados en su sentido verdadero tocan no sólo a los indígenas sino además a todos los habitantes de la nación: los derechos a la identidad, a la diversidad, a la comunidad y, sobre todo, a la separación tajante entre derechos y dinero.
- Una revaloración de la palabra “autonomía”: nos gobernamos y nos determinamos nosotros en todo aquello que a nosotros toca. “Los pueblos como tales se constituyen en sujetos de derecho a la libre determinación”, dicen los Acuerdos: “La autonomía es la expresión concreta del ejercicio de la libre determinación”. Y con la autonomía de los pueblos, vuelven a ponerse en el orden del día la autonomía municipal, la autonomía universitaria, la autonomía sindical y la idea doble de la autonomía como algo conquistado, algo que ya se vive; y la autonomía como algo todavía por construir en la realidad mexicana.
- La recuperación del término “pueblos” para el sistema jurídico: “El reconocimiento de los pueblos indios como sujetos sociales e históricos implica modificar las bases constitutivas de la sociedad mexicana al añadir al principio de los ciudadanos el de los pueblos indígenas”.²⁰
- La recuperación del artículo 27º de la Constitución en su sentido original, como relación del pueblo mexicano consigo mismo, con su

forma de gobierno y con su territorio como patrimonio originario de la nación.

- La recuperación del concepto de soberanía no como una propiedad, sino como una identidad compleja entre nación, pueblo, cultura, historia y territorio.

El gobierno firmó la versión de los Acuerdos para ser presentada al Congreso en nombre de los cuatros partidos que lo integran, incluido el suyo, el PRI. Como esta versión no contemplaba todas las demandas del EZLN, tal vez pensó que éste la rechazaría. Por el contrario, con los contenidos enunciados los zapatistas aceptaron el proyecto con lo cual, firmados por ambas partes, los Acuerdos pasaban a su sanción legislativa automática.

Sin embargo, por razones que no fueron explicadas pero pueden ser imaginadas, en diciembre de 1996 el Poder Ejecutivo retiró su firma de los Acuerdos y propuso reabrir la discusión. El EZLN mantuvo la suya y exigió el cumplimiento de lo acordado. Desde entonces, negociación y discusión quedaron suspendidas. Los pueblos indígenas de Chiapas siguen sufriendo cerco, privaciones, asedios paramilitares, secuestros y asesinatos. Siguen también resistiendo.

Sometida a la prueba de la rebelión indígena, la forma de Estado ha tocado uno de sus límites. No pudo admitir dentro de sus marcos a los Acuerdos de San Andrés sin entrar en crisis y desconocer sus pactos. Una futura ampliación de los derechos, de las autonomías y de la democracia debería requerir una ruptura, una recomposición y una transformación hacia una nueva forma de Estado.

12

En 1938, Graham Green recorrió México y se llevó consigo la visión sombría de un país que amenazaba su razón occidental desde algún enigma anterior, para él indescifrable. Volcó esa visión en *Los caminos*

sin ley,²¹ crónica de su viaje. Al atravesar a lomo de mula las montañas de Chiapas, consideró la manera en que los indios habían adoptado la religión que él compartía, el catolicismo. Escribió entonces estas líneas, que describían el país y su propia alma confundida y turbada por la aparición presente de un antiguo mundo encantado:

Y había un mundo aún más antiguo más allá de la cumbre: el suelo volvía a escarparse hacia donde se alzaba un bosque de altas cruces negras inclinadas en todos los ángulos, como árboles torcidos por el viento contra el cielo ennegrecido. Era la religión india: un oscuro y atormentado culto mágico. [...] Aquí, en este extraño mundo montañoso del padre Las Casas, la cristiandad proseguía su propio y aterrador camino. Mágico, sí, pues somos demasiado proclives a minimizar el elemento mágico de la cristiandad: el hombre que se levanta entre los muertos, los demonios expulsados, el agua convertida en vino. Las grandes cruces se inclinaban aquí en su negra soledad bajo los vientos, lejos de los pistoleros y los políticos, y uno recordaba la saliva mezclada con arcilla para curar al ciego, la resurrección del cuerpo, la religión de la tierra.

Epílogo

En las elecciones presidenciales de julio de 2000 el PRI perdió la presidencia de la República y con ella su condición de partido del Estado. Fue elegido el presidente Vicente Fox, candidato del Partido Acción Nacional. Una de sus banderas de campaña había sido resolver en plazo muy breve el conflicto de Chiapas. Asumió su cargo el 1 de diciembre de 2000.

Apenas tres meses después, el 25 de febrero de 2001, una Marcha del Color de la Tierra, organizada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, partió de San Cristóbal hacia el Distrito Federal. La integraba veintitrés comandantes, hombres y mujeres, y el subcomandante Marcos,

desarmados pero sin descubrir sus rostros. Recorrieron el país desde Chiapas hasta el Distrito Federal, realizaron multitudinarias concentraciones y mítines en diversas ciudades de su recorrido, asistieron al Congreso Nacional Indígena en Nurió, Michoacán y llegaron a la capital de la República el 11 de marzo, donde realizaron un acto de masas que llenó totalmente la plancha del Zócalo de la ciudad de México. La delegación se alojó en la Escuela Nacional de Antropología e Historia y recibió a diversas personas y organizaciones.

Después de más de dos semanas de tensa espera, el 28 de marzo una representación del EZLN fue recibida en sesión conjunta por las dos Cámaras del Congreso de la Unión. Desde la tribuna del Congreso habló la comandante Esther en nombre del EZLN, con el rostro cubierto por su pasamontañas. Dio las razones y los argumentos en apoyo de la aprobación por el Congreso de un texto legal que convirtiera en ley de la República los Acuerdos de San Andrés. De inmediato la delegación zapatista se regresó a sus territorios en Chiapas. Allí esperó la decisión del Congreso de la Unión.

Esa decisión fue adversa. La ley indígena aprobada por las dos Cámaras del Congreso (en el Senado por unanimidad, en la Cámara de Diputados por mayoría) conservó aspectos formales y omitió puntos sustanciales de esos Acuerdos, en particular los relativos a la autonomía y al reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas como sujetos de derecho.

El Estado mexicano, el mismo cuyos gobiernos, sin cesar de hostigar a los zapatistas, habían negociado o convivido con la rebelión desde 1994, se negaba así, una vez más, a modificar su esencia jurídica de exclusión de los indígenas como tales. Pese a los cambios al nivel de la política representativa (elecciones competitivas con pluralidad de partidos y alternancia en la Presidencia de la República, por ejemplo), los órganos legislativos de ese Estado confirmaban la continuidad y la permanencia de sus rasgos definitorios como forma específica de Estado, no la transformación tantas veces proclamada. Aceptar el desafío indígena implicaba

abrir las puertas a cambios de fondo en esa forma de Estado. Ni el Congreso ni el Poder Ejecutivo estuvieron dispuestos a permitirlo.

Desde entonces subsiste la tregua armada entre el gobierno federal y el ejército indígena con sus bases de apoyo en los pueblos. Hay quien ve esta situación como un límite infranqueable para el movimiento indígena. Hay que la ve, por el contrario, como otro indicador de su capacidad de persistir, esperar y no cejar en las adversidades, en una dimensión del tiempo diferente del tiempo del Estado y sus instituciones.

NOTAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 1 “Declaración de la Selva Lacandona – Hoy decimos ¡Basta!”, en EZLN, *Documentos y comunicados*. Ediciones Era, México, ps. 33-35.
- 2 Adolfo Gilly, *México: el poder, el dinero y la sangre*, Ediciones Aguilar, México, 1995.
- 3 Julio Boltvinik, “Mapa de la pobreza en Chiapas”, p.11, en Cesáreo Morales (coord.), *Chiapas: una nueva visión para una nueva política*, Senado de la República, Grupo Galileo, 1998. Se trata de un informe integrado por 16 ensayos, reunidos en once volúmenes mecanografiados. Los ensayos fueron escritos por destacados académicos especialistas en los respectivos temas. El informe fue encargado por el Grupo Galileo del Senado de la República, integrado por quince senadores del PRI. Como indicio colateral sobre la naturaleza de la forma de Estado mexicano y el tejido de sus relaciones, tal vez conviene señalar que Cesáreo Morales, coordinador de este informe, en 1980 era profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y fue director de la tesis de licenciatura de Rafael Sebastián Guillén, el cual, según el gobierno mexicano, sería el subcomandante Marcos. Dicha tesis se inicia con una cita de *El orden del discurso*, de Michel Foucault: “El discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que y por medio del cual se lucha”.
- 4 Ver el libro precursor de Antonio García de León, *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, 2 vols., Ediciones Era, México, 1985.
- 5 Carlos Montemayor, “Antecedentes históricos de los conflictos armados en Chiapas”, en Cesáreo Morales (coord.), op. cit. Ver también, entre muchos otros, Guillermo Bonfil, “Historias que no son todavía historia”, en Carlos Pereyra (y otros), *Historia ¿para qué?*, Ediciones Siglo XXI, México, 1980; Guillermo Bonfil, *México profundo. Una civilización negada*, Conaculta, México, 1991; Jan de Vos, “Las rebeliones de los indios de Chiapas en la memoria de sus descendientes”, en Jane-Dale Lloyd y Laura Pérez Rosales (coords.), *Paisajes rebeldes. Una larga noche de resistencia indígena*, Universidad Iberoamericana, México, 1995; Enrique Florescano, *Etnia, estado y nación - Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, Aguilar, México, 1997.
- 6 Jan de Vos, “La Iglesia Católica en Chiapas, 1528-1998”, (1998), p.11, en Cesáreo Morales (coord.), op.cit.
- 7 Arnulfo Embriz, “Los universos indígenas”, en Cesáreo Morales (coord.), op. cit. También a este ensayo corresponden las cifras sucesivas sobre lenguas indígenas, alfabetismo y escolaridad.

- 8 James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, ERA, México, 2000. (En inglés: James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*, Yale University Press, New Haven, 1990).
- 9 Ver Gilbert Joseph y Daniel Nugent (comps.), *Everyday Forms of State Formation in Mexico. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Duke University Press, Durham, 1994.
- 10 Philip Corrigan y Derek Sayer, *The Great Arch. English State Formation as Cultural Revolution*, Basil Blackwell, Londres, 1985, Introducción.
- 11 Jan Rus, "La Comunidad Revolucionaria Institucional: La subversión del gobierno indígena en Los Altos de Chiapas, 1936-1968", en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (comps.), *Chiapas: los rumbos de otra historia*, UNAM, México, 1995.
- 12 Neil Harvey, *The Chiapas Rebellion - The Struggle for Land and Democracy*, Duke University Press, Durham, 1998, ps.199-200. Ver también Carlos San Juan Victoria, "Las organizaciones campesinas en Chiapas: consideraciones y propuestas", en Cesáreo Morales, op. cit.
- 13 Neil Harvey, op. cit., ps. 204, 36 y 37.
- 14 Neil Harvey, op. cit., p. 66.
- 15 Jan de Vos, cit., en Cesáreo Morales (coord.), op. cit.
- 16 Jan de Vos, op. cit.
- 17 "El trabajo de los catequistas fue complementado con la decisión de preparar a un gran número de diáconos de las comunidades cuya principal responsabilidad sería ayudar a los sacerdotes a administrar los sacramentos. Fueron las propias comunidades las que manifestaron la necesidad de tener sus propios diáconos de modo que así ya no tendrían que depender del número limitado de trabajadores pastorales en la diócesis. Cada comunidad elegiría mediante el consenso su diácono, o *tu'hunel*, y generalmente elegían a quienes ya habían servido bien en otros cargos. La diócesis aceptó ordenar diáconos después de un período de prueba de tres años. La importancia de la institución de los diáconos fue que convirtió en una característica permanente de la organización de las comunidades, mientras antes de 1970 representaban más bien una solución provisoria a la carencia de sacerdotes". Neil Harvey, *The Chiapas Rebellion*, op. cit., p.74.
- 18 *Los Acuerdos de San Andrés*, Ediciones Era, México, 1998.
- 19 Adolfo Gilly, "Los zapatistas en el Palacio de Minería", *La Jornada*, México, 19 marzo 1999.
- 20 Luis Hernández Navarro, en *Los Acuerdos de San Andrés*, cit.
- 21 Graham Greene, *The Lawless Roads*, Longmans, Green and Co., London, 1939, p. 230.

	<h1>El indio contra el Estado</h1>	
		<p><i>Alcida Rita Ramos</i></p>

Alcida Rita Ramos

Ramos, Alcida Rita. En *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*
(Madison: The University of Wisconsin Press) Copyright 1998.
Reproducido con el permiso de la autora y The University of
Wisconsin Press.

Traducción: Rose Marie Vargas Jastram.

En este trabajo se abordan tres nociones –etnicidad, ciudadanía y universalismo– así como el papel que desempeñan en el campo de las relaciones interétnicas en Brasil. No pretendo emprender una exégesis o reconstruir estas nociones como conceptos académicos que pertenecen a disciplinas como las ciencias políticas, la filosofía o la historia. Simplemente intento observar, desde el punto de vista “etnográfico” el modo en que se comportan en el contexto de los temas interétnicos y se añaden a la complejidad del indigenismo. Por su parte, el indigenismo, considerado como una provincia ideológica de la interetnicidad, ofrece el “terreno intermedio” donde converge esta triada de conceptos. Los significados generados por etnicidad, ciudadanía y universalismo dependerán del contexto específico en el cual los indígenas nacionales y extranjeros van en pos de sus intereses. El concepto de terreno intermedio ha sido utilizado para designar el espacio social y político del fenómeno más amplio del indigenismo, tal como yo lo percibo (Conclin y Graham 1995). Es una versión menos densa del concepto “situación colonial” desarrollado por Georges Balandier (1955) para explicar la complejidad del colonialismo africano. Si sustituimos “situación colonial” por “colonialismo internacional” (Stavenhagen 1972, cap. 2; Cardoso de Oliveira 1978), el concepto de Balandier es, de manera general, aplicable al indigenismo, al menos en su manifestación brasileña.

Para facilitar su presentación, la discusión de estos conceptos se hará en pares contrastantes. No importa lo arbitraria que pueda resultar tal organización, es –para bien o para mal– el precio inevitable del análisis. Me concentro en la acción recíproca entre universalismo y ciudadanía y entre ciudadanía y etnicidad y luego en los tres, en el contexto de las reivindicaciones humanistas cultivadas por el movimiento indígena en Brasil. Para demostrar cómo la confluencia de estas diversas nociones puede empoderar a los activistas indígenas, plantearé el caso del Cuarto Tribunal Russell, donde los indígenas provocaron una confrontación entre la lógica de los derechos humanos universales y la lógica del Estado nación. Pero, primero me gustaría

hacer algunos comentarios sobre la problemática del relativismo respecto al tema de los derechos humanos.

Universalismo y relativismo

De este tema se han ocupado varios científicos sociales, entre ellos Habermas (1989), Dumont (1985) y Geertz (1984). Renteln (1988) ofrece una larga lista de referencias sobre el tema. Aquí lo enfoco específicamente para resaltar la forma en que los pueblos indígenas han utilizado las nociones de relativismo y universalismo en sus intentos de proteger su derecho a la diversidad cultural.

De acuerdo a la Declaración Universal de los Derechos Humanos: “todos los hombres nacen libres e iguales en dignidad y derechos”. Esta declaración instituye la gran aporía enfrentada por antropólogos y otros defensores del relativismo cultural. Por un lado, esta declaración niega el principio según el cual un vasto número de pueblos indígenas se declaran como los elegidos, en detrimento de otros seres humanos; por otro, como otras declaraciones similares, es la base para la defensa de los derechos indígenas frente a las sociedades nacionales, a las que los pueblos indígenas están subordinados.

Europa, ejerciendo la razón del Iluminismo, dotó al mundo del producto probablemente más terminado del humanismo: la Declaración de los Derechos Humanos. Ésta tenía varias versiones. La primera, la Declaración de los Derechos del Hombre y Ciudadano, apareció en 1789. Si bien se inspiró en la Declaración de la Independencia de las colonias norteamericanas, las colonias eran todavía la América de los Peregrinos y por lo tanto estaban directamente relacionadas con los ideales del Viejo Mundo (Dumont 1985: 109-14). La actual Declaración de los Derechos Humanos fue proclamada en diciembre de 1948, después de que la Segunda Guerra Mundial descubriera ante el mundo el macabro espectáculo del racismo de los gobiernos fascistas: otro producto europeo. Los derechos universales de la humanidad surgieron entonces, “como el

ideal común que deben alcanzar todos los pueblos y todas las naciones”. El humano, sin rostro y desprovisto de especificidad cultural, ejercita estos derechos como individuo y no como miembro de un grupo, sociedad o nación. En otras palabras, “sin ningún tipo de distinción, ya sea de raza, color, sexo, lengua, religión, opinión política o de ninguna otra naturaleza, de origen nacional o social, de riqueza, nacimiento o cualquier otra situación” (Artículo II, párrafo 1). Esto significa que, más allá de la diversidad cultural, una serie única de normas se aplica a todas las sociedades y culturas.

Entretanto, surgió otro precepto europeo, con igual ímpetu humanista, para distinguirse de un universalismo normativo. Se trata de la noción de relativismo cultural, de acuerdo a la cual no existe valor absoluto en ausencia de una matriz cultural específica y, por lo tanto, cada cultura es soberana en el dictado de sus normas, inmune al juicio de valor de otras culturas e indoblegable a los estándares externos éticos o morales. Imponer valores supuestamente universales es un acto de etnocentrismo o, más específicamente, de eurocentrismo. Condenar el infanticidio, como se practica entre algunos pueblos indígenas porque no se respeta el artículo tres de la Declaración de los Derechos Humanos (“Todos los hombres tienen el derecho a la vida, libertad y seguridad personal”), sería como juzgar a otros de acuerdo a las normas occidentales.

¿De qué nos habla la confrontación entre estas posiciones virtualmente contradictorias? En primer lugar, nos dice que occidente –y no sólo occidente– es capaz de generar propuestas tan opuestas que, llevadas a su conclusión lógica, se anularían entre sí. El resultado no sería tan serio si occidente, al tener a otros pueblos bajo su dominio, no los hubiera convertido en instrumentos de sus propias contradicciones. En segundo, cualquiera de estas posturas, llevada a sus últimas consecuencias, conllevaría el peligro que pretende abolir. Por una parte, al condenar toda práctica cultural que confronte a sus principios individualistas, el humanismo extremo destruiría a la gente de carne y hueso. Por otra, el relativismo extremo defendería lo indefendible al apoyar políticas como el genocidio.

Obviamente, el universalismo absoluto sería tan desastroso como el relativismo absoluto. En tercer lugar, para ser políticamente viables y éticamente prudentes, ambas posiciones requerirían matizarse y quizás transformarse en lo que Todorov denomina “*universalisme de parcours*” a lo cual se podría añadir “*relativismo de parcours*”. Esto significaría cambiar las posturas de postulados contrastantes por otros estratégicos, vale decir cursos de acción en lugar de modelos establecidos que deben observarse rígidamente. En resumen, se referirían “no al contenido fijo de una teoría de la humanidad, sino a la necesidad de postular un horizonte común a los interlocutores de un debate, siempre que el debate tenga algún valor” (Todorov 1989: 427-28). El universalismo, continúa Todorov, “es una herramienta analítica, un principio regulador que permite el encuentro fértil de las diferencias; su contenido no puede ser fijo, siempre está sujeto a revisión” (p. 428). Siguiendo a Todorov, diría que el relativismo es una herramienta analítica, un principio regulador que permite una fértil comparación de similitudes, guardando las diferencias, y el contenido de este relativismo no puede ser diluido para pulverizar la responsabilidad social y política. Está siempre abierto al escrutinio ético. El relativismo sería entonces la política de las diferencias posibles.

Visto así, universalismo y relativismo pierden mucho del carácter contradictorio que adoptan cuando se perciben como propuestas absolutas. Cobran vigor como conceptos y agilidad en la práctica. De principios ideológicos radicales que se conducen en direcciones opuestas, se convierten en medios pragmáticos para la resolución de problemas concretos, generados por la incómoda coexistencia de postulados potencialmente, sino realmente, antagónicos, tales como ciudadanía, o más bien nacionalidad y especificidad étnica.

De hecho, lo que aparentemente es universal, por su vasta diseminación a través de las culturas, no es la semejanza de los humanos en todas partes, sino el etnocentrismo, del cual el patriotismo es una manifestación específica. Para Dumont “en la perspectiva tradicional, humanidad es un término equivalente a sociedad de “nosotros”, los extranjeros –en

la mejor de las hipótesis— son devaluados como hombres imperfectos. Y es más, todo patriotismo, aun el moderno, está más o menos impregnado de este sentimiento” (1985: 127). Este sentimiento se refiere a que nuestra sociedad es mejor que cualquier otra, aunque no sea por otra razón que la de brindar los mecanismos necesarios para la auto preservación inherente a cualquier grupo humano socialmente constituido. La antropología está plagada de ejemplos de pueblos de varias partes del mundo que consideran a su etnonimia como un término equivalente al de ser humano; todos los demás pueblos que no se denominan así, son excluidos de la categoría de humanos. No obstante, esto no significa que la auto identificación de tales pueblos presupone la eliminación de Otros debido a sus diferencias, sino todo lo contrario. La experiencia etnográfica demuestra que la legitimidad de muchos pueblos está asegurada y reforzada precisamente debido a que están cultural y étnicamente diferenciados. Este fenómeno podría considerarse una especie de etnicidad *cum* relativismo. En notable contraste con sociedades nacionales como las del Nuevo Mundo que insisten en borrar la pluralidad étnica, los pueblos indígenas han mostrado una extraordinaria voluntad hacia al pluralismo y la aceptación de la diversidad cultural, más allá de estereotipos, antagonismos y conflictos que pudieran alimentarse respecto de los Otros. Es posible que los Otros no sean tan humanos, pero ciertamente tienen derecho a ser lo que son. Pueden ser criticados, menospreciados, atacados, derrotados e inclusive ingeridos, pero no se conoce ninguna sociedad indígena, en Brasil u otro lugar, que tenga una política para erradicar las diferencias que produce la alteridad (Ramos 1980b).

El relativismo, en el sentido del pragmatismo de las diferencias posibles, se inclinaría más cómodamente hacia la etnicidad —resultado práctico de la opción de la diversidad humana— que hacia la universalidad de los derechos. Cuando universalismo, ciudadanía y etnicidad confluyen, el relativismo desempeña el papel de moderador, y así atenúa las generalizaciones, contextualizando las especificidades y apoyando el tránsito entre diferentes *ethos* y éticas.

Veamos ahora la intersección en la cual universalismo, ciudadanía y etnicidad manifiestan su potencial en el enmarañado campo de las relaciones interétnicas.

Universalismo y ciudadanía

Dentro del espíritu de los principios iluministas que los crearon, el universalismo y la ciudadanía deberían ser los componentes de una voz única. Pero, en la práctica a menudo se separan y colocan en posiciones opuestas. Como observara Todorov, podrían engendrar dos voces distintas, la de los derechos universales del ser humano y la de los derechos del ciudadano como miembro legítimo de un Estado nación. Que ambos sean eurocéntricos no los hace unívocos. Dependiendo de la coyuntura histórica, podrían unirse en un dueto armónico o divergir en una cacofonía estridente. Charles Taylor destaca que: “Allí donde la política de la dignidad universal luchó en favor de formas de no discriminación que eran bastante ‘ciegas’ a las maneras en que los ciudadanos se diferencian, la política de la diferencia suele a menudo redefinir la no discriminación como algo que requiere que hagamos de estas distinciones la base de un tratamiento diferencial” (1994: 83). Taylor continúa señalando que: “Por lo tanto, estas dos modalidades de política, que parten de la noción de respeto igual para todos, entran en conflicto” (Ibid.: 84).

Cada Estado necesita distinguirse de todos los demás, pues “no puede permitirse no hacer una diferencia entre sus ciudadanos y los extranjeros, en la medida que asigna ciertos deberes y otorga ciertos derechos a unos y no a otros” (Todorov 1989: 277). Todorov continúa:

Nuestros filósofos ignoran... el conflicto entre hombre y ciudadano e imaginan que los Estados tendrán una política que será de interés mundial —el cual es excluido, por definición... Pertenecer a la humanidad no es lo mismo que pertenecer a una nación. . . . De hecho, existe un conflicto encubierto entre los dos, que podría develarse el día

que nos veamos obligados a elegir entre los valores de uno o del otro. El hombre, en este sentido del término, es juzgado sobre la base de principios éticos, en tanto que el comportamiento del ciudadano es juzgado desde una perspectiva política (Ibid.: 286, 422).

De hecho, en los Estados totalitarios donde los derechos de la ciudadanía son desplazados por medio de la fuerza, la discrepancia entre ciudadanía y universalismo se hace mucho más aguda.

Si el universalismo conduce al individualismo, a la supremacía de la humanidad y a la hegemonía del ser humano genérico –que según Dumont (1977) es un rasgo del individualismo occidental que se generó a partir de la hegemonía del dominio económico– la ciudadanía, el efecto sociológico de la constitución del Estado nación, podría producir lo opuesto. Como afirmara Anderson, “ninguna nación se imagina a sí misma en términos equivalentes a la humanidad” (1991: 7). Los elementos que dan sustancia a la ciudadanía siempre están ligados a experiencias compartidas, ya sea por lengua, historia, territorio, gobierno, religión, símbolos materiales y no materiales, e inclusive un deporte como el fútbol o béisbol. Pero, si el Estado nación implica ciudadanía (¿o es al revés?), el Estado nación no necesariamente forjará una uniformidad cultural que garantice un curso homogéneo y tranquilo a lo largo de la historia. De hecho, rara vez es así. Por ejemplo, Smith (1981) investiga la persistencia étnica, a través de la historia de la formación de los Estados nación europeos para demostrar que la conjunción entre etnicidad y Estado, no importa cuán estratégica sea políticamente, es tan imperfecta que no es capaz de superar la diversidad étnica interna dentro de cada nación. Al dictar normas para la ciudadanía, el Estado excluye a quien no comparta tales experiencias comunes.

Si existen disonancias tan obvias entre ciudadanía y universalismo, ambos productos de la misma tradición, ¿qué decir de las contradicciones generadas del encuentro de grupos étnicos con culturas propias con los Estados naciones que los contienen? Dado que los grupos étnicos

son conquistados por sociedades nacionales en expansión, el nivel de estridencia puede ser tan alto, que surge una tercera voz. La etnicidad, la tercera voz, se ve obligada entonces a unirse a la orquestación dirigida por ciudadanía y universalismo.

En el caso de Brasil, del encuentro de estas tres voces –derechos humanos universales, ciudadanía brasileña y etnicidad de los pueblos indígenas– surge una cuarta voz: el indigenismo. Al constituirse, al mismo tiempo, en ideología y praxis, el indigenismo congrega tanto a indios como a no indios en la lucha por el reconocimiento de la diversidad humana. Los actores del indigenismo desempeñan su papel en un escenario erigido sobre las ruinas de la conquista interna de los indios. Este escenario es animado por los puntos de vista más discordantes y por intereses étnicos, sociales y políticos divergentes. A veces a coro y otras en contrapunto, e incluso absoluta falta de armonía, estas cuatro voces han venido componiendo una partitura histórica con una multitud de variaciones. De manera típicamente rashomoniana*, cada interpretación puede ser tan diferente que resulta irreconocible para las otras y, sin embargo al enfrentarse al mismo acontecimiento, se entrelazan en una trama que continúan tejiendo. Tal complejidad simplemente refleja el intrincado juego de actores, posturas e intereses que rebotan entre sí, a medida que cambian las coyunturas del país. La multivocalidad, que resuena en todo el ámbito ideológico del indigenismo, es la quintaesencia del contacto interétnico. Es allí donde el universalismo, la ciudadanía y la etnicidad aparecen como los tropos centrales que marcan el destino de los pueblos indígenas en el Brasil del siglo XX.

Ciudadanía y etnicidad

Dejando de lado la novedad de la doble ciudadanía, Brasil ofrece tres alternativas legales: ser brasileño, ser extranjero o ser indio. El extranjero

* La autora se refiere a la película de Akira Kurosawa, *Rashomon*, donde varios testigos de un mismo crimen relatan una versión diferente del hecho [NdE].

puede convertirse en ciudadano por medio de un acto burocrático legal asombrosamente denominado *naturalización*. Los indios no pueden naturalizarse, pues de hecho son “naturales de la tierra”. Pueden sí, ser “emancipados”, es decir liberados de su estatus particular. La defensa de la nación frente a cuerpos exóticos –los extranjeros– es relativamente simple; todo lo que se necesita es una apelación a los sentimientos nacionalistas o a los derechos exclusivos de su ciudadanía. Pero este estatus especial de los indios engendra un mecanismo de defensa diferente del que provoca un extranjero (a menudo identificable como xenofobia). La conquista de los pueblos indígenas ha creado un problema más complejo, pues si los indios son exóticos no lo son en el sentido de ser extranjeros. ¿Son ciudadanos? Y si se los considera ciudadanos, ¿qué clase de ciudadanos serían, dado que no comparten el idioma nacional, historia, símbolos y similares, excepto en el contexto específico de las relaciones interétnicas? El estatus especial conferido a los indios, como resultado de su conquista política y colonización cultural, contiene una gran dosis de ambigüedad que se manifiesta, por ejemplo, en una falta de consenso respecto a si los indígenas son o no brasileños. En este sentido, se formula una pregunta aún más drástica: ¿ser brasileño implica necesariamente ser ciudadano de Brasil? Una respuesta sería no, si consideramos comentarios como el que sigue:

Esta situación... de casi ilegitimidad de los conflictos de los pueblos indígenas a lo largo del siglo es compartida también por varios otros grupos de gente sometida en la sociedad brasileña; aunque, obviamente, de manera diferente, debido a las diferencias en sus situaciones de vida. A pesar de todas sus diferencias, los negros, mujeres, menores y ancianos, trabajadores rurales y urbanos sin ocupación definida, mercachifles... tienen en común el no reconocimiento de su legítima existencia como identidades colectivas comunes y activas o, lo que es lo mismo, el no reconocimiento de sus luchas como políticamente relevantes, entre otros problemas nacionales (Paoli 1983: 25).

En este sentido, dejando de lado el tema de la etnicidad, no todos los brasileños son ciudadanos de facto (Dallari 1983). Si vastos segmentos de los no indios son excluidos de la ciudadanía plena debido a los perversos efectos de la desigualdad social, el caso del indio es aún más complejo. “El indio como ciudadano brasileño... es una ficción”, afirma el abogado Carlos Frederico Marés, porque los indios tendrían que renunciar a su identidad india para convertirse en ciudadanos brasileños. Marés añade: “En la medida que el indio mantenga su identidad cultural pertenecerá a una nación que es diferente a la nación brasileña. Será Guaraní, Nambiquara, Yanomami, Patasho, etc., porque cada una de estas naciones tiene su propio funcionamiento, con normas establecidas por más tiempo que las adoptadas por la constitución brasileña” (Marés 1983: 50). Es importante observar que Marés insiste en utilizar el término *nación* para referirse a los grupos étnicos, en claro desafío a la prohibición, de políticos y militares brasileños, a aplicar este concepto a los pueblos indígenas.

Se podría suponer que nacer en territorio brasileño confiere automáticamente la ciudadanía brasileña, pero el tema no es tan simple cuando involucra a los indios, pues abarca mucho más que el mero accidente de nacimiento. Al vivir de acuerdo con sus propias normas, que no sólo difieren de las del Estado brasileño sino que pueden estar en conflicto con éstas, los pueblos indígenas se ven en la extraña posición de ser forasteros internos. Negado como les está el estatus de nación por el gobierno brasileño, su posición se mantiene en una ambigüedad liminal que se constituye en un terreno fértil para experimentos e interpretaciones legales. La condición de los indios como “relativamente incapaces” y la asignación de su tutela al Estado son dos ejemplos de ello. Al declarar a los indios relativamente incapaces (o relativamente capaces, en una lectura aparentemente más positiva) para practicar ciertos actos civiles (básicamente los que involucran derechos propietarios), el Estado asumió el papel de “guardián” de los indios hasta que sean cívicamente mayores de edad y “emancipados”. Estar emancipado de una condición étnica es algo que la legislación brasileña nunca ha intentado aclarar.

Antes de la Constitución de 1988, ser indio era una condición pasajera, como la de un niño cuyo inexorable destino, si sobrevive, es crecer hacia la adultez. La premisa, firme durante siglos, era que tarde o temprano los indígenas se transformarían en brasileños, como lo sería el resto idealizado de la población nacional. Esta premisa orientó a generaciones de “indigenistas” y a las agencias indígenas oficiales de este siglo, desde el jesuita pionero José de Anchieta hasta Marshall Cândido Mariano da Silva Rondón. En este sentido, la nueva Constitución ha cambiado la definición de indianidad (Ramos 1998): ser indio es serlo para siempre, pero la ley escrita y la práctica rara vez coinciden. En el corazón y la mente de muchos empleados de la Fundación Nacional del Indio (FUNAI) todavía su trabajo es capacitar a los indios para que se conviertan en brasileños. Hasta ese momento, los que están bajo su tutela se mantienen en un limbo cívico. Para estos administradores de la etnicidad sólo se necesita tiempo y esfuerzo. El impulso hacia la integración

no debería entenderse como un gesto altruista del Estado en su afán de integrar al “pueblo brasileño”. Es más bien una manera de no reconocer a las naciones indias y sus territorios y, consecuentemente, de impedir su autodeterminación y capacidad para establecer su propio ritmo y medios de desarrollo dentro de sus territorios. Es, de hecho, una forma de no reconocer al indio como ciudadano, al mismo tiempo que considera la tierra de éste como territorio brasileño y... negar la existencia de naciones indias capaces de atribuir ciudadanía a sus propios nacionales (Marés 1983: 44, 46-47)¹

Una de las características de la ciudadanía es que es temporalizada y territorializada. “El concepto de ciudadanía, como cualquier concepto jurídico, se debe entender dentro de una sociedad dada en un momento dado” (Marés 1983: 44). Empero, esta territorialización, demarcada según los límites geográficos del Estado nación, deja en su interior una vasta zona de no diferenciación e incertidumbre legal y cultural. Para los

pueblos indígenas este concepto de ciudadanía es potencialmente peligroso. En primer lugar, porque afecta su relación con la tierra. El Estado brasileño niega a los indígenas la propiedad plena sobre su territorio. En lugar de ello, les permite *poseer* la tierra, es decir tener el usufructo exclusivo de todos los recursos que existen en su tierra, pero –y esto es fundamental– no los del subsuelo. El Estado es el dueño, los indios son poseedores (obsérvese que los brasileños aplican el término portugués *posseiros* a los ocupantes ilegales no indígenas de tierras). Por ley, esto debería ser suficiente para garantizar el control de los indios sobre sus territorios, pero en la práctica sus tierras se toman como bienes públicos. Como es notorio en el país, un bien público es un bien para la apropiación privada. Es así como las tierras indias son constantemente invadidas, reducidas en tamaño y sus recursos agotados.

Otro peligro, ya puesto a prueba en diferentes ocasiones, es la marginación social de los indios debido a que se les niega su especificidad cultural y étnica. Los intentos de “emancipación” del gobierno, durante las décadas de 1970 y 1980, fueron abortados únicamente por las intensas protestas de indios y no indios, tanto dentro como fuera del país, pero la posibilidad de que esto suceda en circunstancias más propicias está siempre latente aun en contra de la voluntad de los indios.

Si Brasil necesitara un espejo para contemplar las consecuencias de tal emancipación, haría bien en prestárselo de los Estados Unidos de Norteamérica, pródigos en legislación antigua y nueva, diseñada para privar a los derechos indígenas de la especificidad étnica y, lo que es más importante, de la tierra. “En 1854, se tomó la decisión de iniciar una política general de dividir las sociedades tribales por medio del uso deliberado de la distribución de tierra tribal... Los planificadores gubernamentales sentían que si las tribus se circunscribían a ciertas áreas de tierra de alcance limitado, de una manera ordenada, a la larga podrían incorporar a las comunidades indias a la sociedad rural en vías de desarrollo localizada en el centro del país” (Kickingbird y Duchenaus 1973: 16). El Acta de Asignación General [de tierras] de Dawes (*Seve-*

rally) de 1887 fue aprobado con ese mismo espíritu. El senador de Massachusetts, Henry Laurens dijo, “Dawes estaba convencido que dentro de un breve período de tiempo las cualidades mágicas de la propiedad individual transformarían a los estoicos guerreros en alegres agricultores protestantes” (Ibid.: 19). Trampas como ésta se colocan constantemente en el camino de los indios brasileños. La cuestión de la ciudadanía nunca se separa de la cuestión de los derechos a la tierra, ni en Brasil ni en ninguna otra parte.

Si bien el estatus especial tiene sus desventajas, los indios necesitan la protección legal del Estado para mantener los derechos comunales de tierras y beneficiarse de programas específicos de salud y educación. El espacio social y político apropiado para reclamar y observar estos derechos es el campo de las relaciones interétnicas. Cuando los indios se enfrentan a la sociedad nacional aprecian las ventajas de ser ciudadanos. Dentro de sus propias sociedades, tener un documento de identidad, tarjeta electoral u otro signo de brasileñidad legal es perfectamente irrelevante y prescindible. Pero no lo es cuando se enfrentan a los requisitos cívicos de la nación.

Lo que falta en la versión brasileña de ciudadanía es la noción del derecho a la diferencia. Esto no sólo sería profundamente inteligible para los indios sino también les brindaría seguridad étnica, al colocarlos en igualdad de derechos con la población mayoritaria. Esta igualdad, sin embargo, no tendría como base la similitud, porque no se puede obligar a un indio a transformarse en no indio, sino sobre la equivalencia, es decir, tener derecho a participación plena sin abdicar la identidad específica propia. En resumen, lo que falta en la territorialización estatal es un espacio étnico legítimo que sólo sería apto para un país multiétnico de facto. Significaría abrir un espacio para que los indios puedan ser ciudadanos brasileños en el contexto interétnico mientras seguirían siendo miembros plenos de sus sociedades respectivas. ¿Significaría esto tener lo mejor de dos mundos? Ni más ni menos que para las personas nacidas en el extranjero que optan por la doble ciudadanía. Lo que está per-

mitido a los extranjeros les es negado a los indios. El ministro de Justicia brasileño, Nelson Jobim, reconoció públicamente el otorgamiento de doble ciudadanía a gente nacida en Brasil de padres extranjeros (*jus soli*) o que han nacido en el extranjero de padres brasileños (*jus sanguinis*). “El pasaporte es un derecho resultante de la ciudadanía, ya sea por ‘jus soli’ o por ‘jus sanguinis’” (Jobim 1996). Como veremos al final de este artículo, el poder simbólico de un pasaporte abarca bastante más que el expediente burocrático. Si bien la doble ciudadanía es otorgada a los no indios, actualmente en el Brasil no hay un solo indicio de una solución similar para los pueblos indígenas. Es verdad que, por primera vez en la historia de Brasil, la Constitución de 1988 asegura que las identidades indígenas constituyen un estado legítimo permanente y no una condición temporal. Pero esto no significa que les confiere ciudadanía plena, mucho menos la doble ciudadanía. Los indios están todavía bajo la tutela del Estado y si bien demuestran estar totalmente familiarizados con los códigos cívicos del país y están en condiciones de conducirse a través de los laberintos de la vida nacional, aún les falta capacidad legal. La nueva Constitución, pese a todos los avances respecto a las anteriores, aún está lejos de exorcizar el espectro de la marginación, muchas veces camuflada bajo el eufemismo de emancipación.

Indigenismo: la cuarta voz

El contexto de las relaciones interétnicas revela puntos sutiles que merecen atención. El primero es el interesante contraste entre la ciudadanía para los nacionales y para los indios. Mientras para los nacionales, de acuerdo con la ideología nacional, la ciudadanía es el resultado natural de haber nacido y crecido en el país, para los indígenas la ciudadanía es una táctica de sobrevivencia en medio de la población nacional. Mientras los brasileños naturalizan la ciudadanía, los indios la instrumentalizan. Lo natural para los indios es su especificidad étnica: un shavante siempre será shavante. Éste es el aspecto que hasta hace poco el

Estado brasileño insistía en tratar formalmente como una situación temporal y tal actitud aún persiste de manera no oficial.

Elegir sus caminos a través de los virajes y contorsiones de la lógica de la nación ha preparado a algunos pueblos indígenas en el arte de explotar recursos simbólicos y políticos que no son accesibles para la mayoría de los brasileños, representados por entidades legales, medios de comunicación, el Congreso Nacional, organizaciones no gubernamentales y grupos de poder de varios tipos (Iglesia, Ejército, industria). Los grupos indios más exitosos en la política del contacto interétnico han sido los que mejor se han desempeñado en el juego de lo natural versus lo instrumental, mediante la manipulación pragmática de estas categorías como mecanismos estratégicos. Examinemos algunos escenarios recientes en los cuales la polifonía etnicidad-ciudadanía-universalismo ha sido orquestada y en la cual el indigenismo funciona como el director de música que une a esas tres voces.

En primer lugar, los medios de comunicación. La fascinación que tienen éstos por los indios dio un alto grado de visibilidad al tema indígena en Brasil, lo cual es sorprendente, considerando el número de indios en el país –de hecho, el más pequeño de las Américas, excluyendo a Argentina. Ningún otro país, en el cual los indios son una minoría demográfica, les presta tanta atención pública. Al percibir la atracción que ejercen en la prensa, los indios han aprendido a utilizarla en ventaja propia, como una especie de amplificador de su propia voz, una voz que el gobierno se muestra reacio a escuchar y para la cual los canales están lejos de ser claros. Los medios de comunicación se han transformado en un factor clave del indigenismo contemporáneo, pese a que están lejos de solidarizarse con la causa indígena. Los medios de comunicación rara vez pierden la oportunidad de destacar algún rasgo de exotismo en las cuestiones indígenas. Pero, al explotar lo nativo como exótico, la prensa brinda a los indios, quizás inadvertidamente, otro medio de expresión étnica. En un fenómeno similar al ocurrido con el término indio, los indios se han apropiado de él depurándolo de sus cimientos peyorativos y convirtiéndolo en

una herramienta política, han instrumentado el exotismo y lo han transformado en un señuelo, para atraer la atención nacional y para transmitir su propio mensaje. En la capital, Brasilia, es frecuente ver a grupos de indios del noreste, desde hace mucho despojados de sus emblemas étnicos, presentarse ante el Congreso con atuendos de plumas en una representación genérica de lo que podría haber sido el “indio original”. En el campo del indigenismo, inclusive lo exótico está politizado.

La política y el poder pueden cobrar significados inesperados. Me refiero a una línea particularmente vigorosa de exotismo, captada por los medios de comunicación y transformada en uno de los símbolos más apreciados de lo que podríamos denominar “la médula del indigenismo”. Es el aura sobrenatural que rodea al empleo de ciertos objetos indígenas por parte de figuras públicas brasileñas. Especialmente en campañas electorales (se hizo especialmente evidente durante la Asamblea Constituyente), los indios –más frecuentemente hombres pero también mujeres– suelen colocar una corona de plumas en la cabeza de algún político. Por razones que quedan implícitas, este acto de coronación de las personalidades con atavíos indígenas se asocia con la mala suerte. En 1989, un periódico brasileño (*Correio Braziliense*, 26 de septiembre) publicó fotos de gente famosa –líderes sindicales, el candidato presidencial José Ignacio Lula da Silva, el reconocido hombre fuerte del Congreso Ulysses Guimarães, y otro candidato presidencial, Fernando Collor– luciendo atavíos en la cabeza de diversos orígenes, especialmente shavante y kayapó. El titular decía: “Collor y Lula desafían el atuendo maldito”. Lula perdió las elecciones de 1989, Collor las ganó, pero más tarde fue impugnado, y en 1992, Ulysses Guimarães desapareció al estrellarse su helicóptero en el mar. Hasta ahora, una lista relativamente larga de políticos y otros personajes públicos (que incluye a la primera dama) han pasado por el ritual de las plumas. La prensa ha creado la creencia en la mala suerte de tales atuendos; los indios, al no repudiarlos y seguir ejecutando el ritual, sutilmente la estimulan, pues les brinda una gran ventaja en su búsqueda de visibilidad

política, pese a que significa recurrir a espectáculos folclóricos baratos o a un cliché que alimenta el poder de los débiles.

En el contexto interétnico, el discurso indígena, ya sea con un marcado acento o en un portugués impecable, exhibe un excepcional sentido de sincretismo político. Con notable astucia, los indios afirman su alteridad, mientras se apropian de imágenes y símbolos valiosos para los sentimientos de nacionalidad y humanismo de la mayor parte de la población. Aprendida en un período relativamente corto –en muchos casos menos de dos décadas–, la retórica del contacto indígena funde los ingredientes de etnicidad, ciudadanía y universalismo en un singular crisol ideológico. Aún es posible recordar los acalorados discursos del líder shavante, Mario Juruna, cuando, como miembro del Congreso a principios de 1980, unió a indígenas y brasileños que tenían en común la desgracia de soportar el mismo clima de opresión y pobreza. Durante el régimen militar, por alguno de estos discursos, en el que acusó abiertamente a los políticos brasileños de corruptos, Juruna estuvo a punto de perder su cargo.

Para capturar a un ladrón blanco

Alcida Rita Ramos

Este artículo, en torno a las repercusiones del discurso de Mario Juruna, fue publicado originalmente en la columna semanal de la Asociación Brasileña de Antropología en el Jornal de Brasília, el 8 de noviembre de 1983, p. 15. En ese momento, Juruna era diputado del Parlamento y acusó a miembros del gobierno militar, entre otras cosas, del robo de tierras a los indios. Hizo su discurso en un momento de gran tensión entre un Ejecutivo controlado por los militares y un Legislativo controlado por los civiles.

Para alivio de la nación, el “caso Juruna” fue cerrado el pasado martes. La censura por parte del Parlamento y la “carta de retractación” del diputado Mario Juruna pararon una crisis que amenazaba con enfrentar a los pode-

res Ejecutivo y Legislativo. Todos parecían complacidos, aun los que habían insistido en la destitución inmediata de Juruna. Esta complacencia general deja en el aire la pregunta de por qué precisamente este discurso provocó tanta agitación; después de todo, no difería mucho de otros del diputado Juruna que habían pasado desapercibidos. Dados sus múltiples significados, este tema da lugar a una variedad de interpretaciones que no pretendo abordar ahora. Me gustaría hacer énfasis sólo en dos aspectos de la “carta de retractación”.

El primero es la necesidad misma de tal retractación. A principios de octubre, las noticias mencionaron reiteradamente que algunos de los implicados –el ministro de Transporte, por ejemplo– se sentiría satisfecho si el diputado Juruna realizaba una disculpa pública ante quienes se sintieron atacados por este discurso. Esto sólo se puede tomar como un intento de “doblegar” a este congresista indígena que en el Congreso se destacó por su integridad y compromiso en defensa de los intereses de los desposeídos, de “quebrarlo”, pues el diputado Juruna pone su responsabilidad para con los indígenas y el pueblo brasileño por encima de los intereses del actual gobierno.

Con una retórica que fluctuaba entre un paternalismo condescendiente (él es indio y por lo tanto no es responsable de lo que dice) y un autoritarismo abierto (porque ofendió al gobierno, debe ser sumariamente castigado, independientemente de la reglamentación interna de la Cámara), parece claro que los diputados del gobierno sobredimensionaron la importancia del discurso de Juruna, a fin de dar una lección a la legislatura: si podía disciplinar a Juruna, el gobierno estaba en condiciones de disciplinar a otros miembros del Congreso. Ésta era la estrategia de un gobierno desesperado que ve cómo la legislatura vota en contra de sus decretos y cómo la prensa revela los escándalos que involucran a representantes gubernamentales (como señalara, por ejemplo, el senador Fernando Henrique Cardoso en su afirmación al *Jornal de Brasília* el 1 de octubre, página 2: “Con estas accio-

nes, el gobierno está tratando de cubrir y eludir las numerosas acusaciones de negocios deshonestos e irregularidades ampliamente denunciadas por la prensa, sobre la base de una amplia evidencia”).

El segundo aspecto de la “carta de retractación” del diputado Juruna tiene que ver con su contenido. Dos puntos se destacan: primero, que no tenía la intención de ofender personalmente a ningún miembro del gobierno. Puesto que Juruna ya había expresado estos sentimientos, que fueron ampliamente publicitados, uno presume que la principal razón para retractarse era otra. El otro punto, en mi opinión, es crucial: la carta señala que el discurso que Juruna pronunció el 26 de septiembre “aborda la situación del indio brasileño que ve cómo invaden y ocupan indebidamente sus tierras”.

¿Qué significa esto? ¿Quién percibió las consecuencias implícitas de que tal “retractación” no solamente satisface a los miembros del gobierno sino a todos los demás? ¿Por qué, en el momento en que el discurso de Juruna pasó de la mayoría de brasileños desposeídos a las poblaciones indígenas explotadas, dejó de ser ofensivo y todo pareció calmarse? Esto significa que quien quiera que robe a los indios no se considera ladrón, porque esto es lo normal (y aceptado). ¿Qué clase de conciencia “civilizada” se siente compensada frente a una acusación de robo en tanto la víctima sea un indio?

Pero, pongámonos en el lugar del diputado Juruna cuando firmó la carta. ¿Puede realmente ser una retractación? Un indio que se siente expulsado de sus tierras, como en el caso de los Patashó en el Estado de Bahía, ve en este episodio la plena confirmación de lo que el diputado Juruna señalara el 26 de septiembre. Sólo los no indios no lo ven, porque por mucho tiempo ellos asumieron el papel de “ladrones de tierras indígenas”. Robar las arcas públicas y robar las posesiones indígenas son, para los llamados *civilizados*, cosas totalmente distintas e incomparables. El primero es un crimen, el segundo es una práctica generalizada. De ahí el alivio general, transmitido por la “carta de retractación”, puesto que si robar a los indios no es un crimen, la acusación del diputado Juruna contra el gobierno no tiene sentido. ¿O sí?

A fines de la década de 1970 ingresamos en la era de las organizaciones no gubernamentales. La mayoría de las llamadas ONG juegan el papel de tablero de interruptores entre universalismo y ciudadanía. Cuando están dedicadas a la causa india, estas ONG dan al indigenismo un estilo distintivo. Cuando las voces indias eran apenas escuchadas en el escenario nacional, particularmente durante el régimen militar, los grupos de apoyo a los indios hablaban en defensa de los derechos indígenas. A medida que las ONG intercedieron en favor de los indios, forzaron la apertura de importantes espacios dentro del aparato estatal donde podían ventilarse reclamos indígenas. El aumento de requisitos burocráticos transformó a las ONG en entidades profesionales de indigenismo privado, en tanto amasaban considerables recursos financieros, la mayor parte de los cuales estaban destinados a promover la apertura de canales políticos. Las ONG crearon centros de derecho indígena, pusieron en circulación documentos en las comunidades indígenas, organizaron reuniones de líderes indios y lanzaron campañas, dentro y fuera del país, para informar al público de los problemas que afligen a los pueblos indígenas. Como uno de los bienes políticos accesibles a ellos, los indios se relacionan con ONG básicamente como lo hacen con otros grupos de apoyo, como la Iglesia, y con organizaciones profesionales, como la Orden de Abogados Brasileños, la Asociación Antropológica Brasileña y la Asociación de Geólogos. En realidad, parece haber cierta división social (¿o étnica?) del trabajo en la instrumentalización indígena de sus aliados. Algunos pueblos indígenas se inclinan más por unos grupos de apoyo que por otros. Esto refleja, en parte, la especialización de ciertas ONG. Por ejemplo, el Centro de Trabajo Indigenista (CTI), con sede en San Pablo, se ha concentrado en proyectos de desarrollo para los indígenas krahó del Estado de Goias, los sateré-maué de Amazonas y los waiãpi de Amapá, entre otros. La Comisión Pro Yanomami (CCPY) está dedicada a defender exclusivamente a los Yanomami. A su vez, el Instituto Socio Ambiental (ISA, anteriormente CEDI) ha optado por una amplia gama de problemas relacionados tanto con temas indígenas como

de medio ambiente. Su trabajo incluye la publicación de documentos, libros, periódicos, mapas y una valiosa colección de fotografías y videos. Abarca prácticamente todo el país, pero pone cierto énfasis en áreas específicas, como la región de Alto Río Negro. Detrás de esta especialización, sin embargo, se observa una tendencia hacia diferentes lealtades, particularmente respecto al Consejo Misionero Indigenista Católico (CIMI). Hubo un momento, por ejemplo, en el que los “Indios CIMI” no se mezclaban con indios relacionados con ciertas ONG ni con el Sindicato de Naciones Indígenas, una organización panindia.

Como traductores del lenguaje del universalismo al idioma de la ciudadanía y la etnicidad, las ONG no se limitan a inyectar recursos materiales al indigenismo, también le inyectan una retórica libertaria fácilmente digerible por los indios involucrados en el movimiento panindio del país. El estímulo humanístico de las ONG despertó, entre los indios, la vocación de políticos. Las ONG han introducido una tonalidad distinta del universalismo al coro del indigenismo aunque a veces muestran poco talento para las modulaciones (Ramos 1998: 267-283) y una marcada inclinación hacia un purismo moral.

Examinemos ahora un caso en el cual la etnicidad puso al Estado nación en la agenda de una corte universalista. En él se muestra cómo el poder de un Estado puede convertirse en una estrategia empoderadora para quienes no tienen poder. Involucra a todos los actores anteriormente abordados, además de las tres ramas de la maquinaria estatal y activistas de los derechos humanos. Me referiré al drama político precipitado por el episodio del Cuarto Tribunal Russell que tuvo lugar en Holanda, en 1980.

El Tribunal Russell: El indio contra el Estado

En noviembre de 1980, la Fundación para la Paz Bertrand Russell organizó el Cuarto Tribunal Russell, en Rotterdam, para considerar los crímenes de genocidio y/o etnocidio contra los pueblos indígenas de las Amé-

ricas. La fundación seleccionó tres casos de Brasil, que involucraban la violación de los derechos humanos de los nambiquara, los yanomami y de los indios de la región del Alto Río Negro. En los dos primeros casos, las acusaciones estaban dirigidas al gobierno brasileño, que era responsable de importantes proyectos económicos de construcción de caminos que afectaban tanto a los nambiquara como a los yanomami, quienes se vieron seriamente afectados por epidemias resultantes del contacto con trabajadores de caminos, madereros invasores y ganaderos (nambiquara) y mineros de oro (yanomami). El tercer caso era contra los misioneros salesianos acusados de prácticas etnocidas. Los organizadores invitaron a formar parte del jurado tanto a indios como a brasileños. Entre los indios estaba el líder shavante Mario Juruna.

La invitación a este dirigente desató uno de los episodios más destacados de la historia reciente de las relaciones interétnicas de Brasil. La cuestión india repercutió en la conciencia del país, respecto a su imagen en el exterior. El incidente involucró a un ministro de Estado, a 24 jueces o ministros de Justicia, a varios miembros del Congreso y a muchos periodistas que inundaron los medios de comunicación con una corriente continua de reportajes, opiniones, burlas y puntualizaciones irónicas y muchas veces de mal gusto. Al examinar los recortes de prensa sobre ese acontecimiento, estoy más consciente de la extraordinaria fuerza de este episodio que cuando ocurrió. Esta vista retrospectiva tiene el efecto de intensificar el hecho como una *cause célèbre*, al colocar las repercusiones de ciertos actos o discursos en el curso de la historia. Lo que se pierde del sabor de estar involucrado en el día a día, está más que compensado por el sereno ejercicio del entendimiento intelectual. Al tener la figura completa frente a mí, ahora puedo diferenciar más fácilmente lo fortuito de lo reiterativo que al calor del momento.

En 1980, los militares ostentaban prácticamente todos los cargos de poder, incluyendo el control de la Fundación Nacional del Indio. Juruna estaba ganando renombre rápidamente debido a sus frecuentes incursio-

nes en los corredores del poder, siempre dotado de una grabadora para sorprender a funcionarios y políticos en el acto de realizar falsas promesas a las demandas de mejor tratamiento para los indios. Posteriormente, hacía escuchar a los periodistas las conversaciones grabadas con los poderosos. Como indio, en cierto modo estaba protegido por su estatus especial de ser “relativamente incapaz”, lo cual irónicamente le confería una mayor libertad que la que tenía entonces el ciudadano brasileño. La grabadora de Juruna –que literalmente se transformó en el título de un libro sobre él (Juruna, Hohlfeldt y Hoffmann 1982)– se transformó en un símbolo de su audacia y motivo de envidia para muchos brasileños amordazados por el régimen militar represivo.

La prensa anunció la organización del Cuarto Tribunal Russell en julio de 1980, durante la reunión anual de la Sociedad Brasileña para el Desarrollo de la Ciencia. Alrededor de tres meses después, Juruna recibió una invitación de la secretaría de la fundación para participar en el jurado, cuyo encuentro había sido programado entre el 24 y 30 de noviembre. Esto fue recibido como una afrenta directa por las autoridades brasileñas. Es posible que cuando Juruna, un protegido del Estado, solicitó a FUNAI colaboración para obtener su pasaporte, inconscientemente precipitó una crisis que habría de asumir proporciones inesperadas. Con su grabadora bajo el brazo, Juruna acudió al Coronel João Carlos Nobre da Veiga, entonces presidente de FUNAI, quien aceptó ayudarlo con su pasaporte. Durante la prolongada conversación que sostuvieron, Nobre da Veiga advirtió reiteradamente a Juruna que no debía denigrar a Brasil en el extranjero. A continuación, un fragmento de la transcripción de la cinta aparecido en Juruna, Hohlfeldt y Hoffman (1982). Habla Nobre da Veiga:

Sólo espero que recuerdes que eres un brasileño, un indio brasileño, que no puede traicionar a Brasil en el extranjero... Debes trabajar por Brasil y no en contra de Brasil... Debes defender a Brasil, no atacar a Brasil... Si no eres brasileño, ve a Bolivia; si no quieres defender

a Brasil, vete a Bolivia. Si no te gusta el pueblo brasileño, márchate... Si denigras al pueblo brasileño, cuando regreses no le gustará a nadie. Mario, no cometas ese absurdo... Eres un hombre que no conoce muy bien las cosas de blancos... Estás en contra de un gobierno que te defiende, porque si no fuera por FUNAI, vos sabes lo que pasaría. Como brasileño no tienes el derecho de salir del país y atacar al gobierno brasileño o al pueblo brasileño, especialmente al pueblo brasileño. No puedes hacer eso allá, de lo contrario vas a ver lo que te pasará cuando regreses... Te lo advierto como tu tutor, no vayas a atacar de ninguna manera al pueblo brasileño (1982: 150-151).

La solicitud del pasaporte de Juruna llegó al Concejo Indigenista de FUNAI, que tenía entre sus miembros al famoso amansador de indígenas Orlando Villas Bôas. En su reunión celebrada el 21 de octubre, el Concejo negó a Juruna el permiso de participar en el Tribunal, ya sea como parte del jurado o como simple observador.

Las actas de esa reunión revelan detalles dignos de destacar. El presidente del Concejo, Nobre da Veiga, argumentó que “aceptar la participación de un representante obviamente sería admitir las acusaciones y recomendaciones de las personas que componen el jurado en cuestión, lo cual no es de interés del gobierno brasileño”. El padre Angelo Venturelli, un misionero salesiano entre los shavante, fue enfático al declarar que “Brasil no necesita un mediador internacional para solucionar sus problemas y los de sus comunidades indígenas”. Es más, “Mario Juruna... no es un jefe natural de este pueblo, mucho menos de su tribu o de todas las naciones indias de Brasil”, y “es un individuo deshonestamente integrado, pues posee bienes materiales y una cuenta bancaria de dudoso origen, de acuerdo a la información de los misioneros”. La lingüista Charlotte Emmerich argumentó en contra de la participación de Juruna, señalando que es un portavoz shavante y que los casos en cuestión involucran a pueblos indígenas de otros grupos lingüísticos, que sería una mera figura de adorno cuya participación se di-

luiría en el contexto general del Tribunal. Por lo tanto sugirió invitar a los miembros del Tribunal Russell a venir a Brasil para observar la realidad nacional y sus problemas en el lugar.

Villas Bôas señaló que “un individuo que no tiene conocimiento de los problemas brasileños no puede participar en un jurado”. El consejero Jayme de Albuquerque mostró mucha preocupación por la situación especial de Juruna: “podría no ser adecuado para representar conscientemente (a Brasil) como miembro del jurado, a menos que solicite su emancipación, para expresarse libremente sin ningún impedimento legal... Juruna es aún un protegido del Estado. Por lo tanto, su participación en ese Tribunal sólo puede ser como simple observador, expresando opiniones personales, nunca posiciones a nombre del gobierno brasileño o de su guardián, a no ser que vaya con la ayuda de un representante como tutor”. Poco después, Albuquerque dio un curioso giro al tema: “Brasil no tiene nada que temer, a menos que lo tenga”.

Alrededor de dos semanas después, los periódicos publicaron una declaración de Mário Andreazza, Ministro del Interior, de quien dependía FUNAI, que prohibía a Juruna viajar a Holanda, argumentando que “el gobierno brasileño no reconocía ni la existencia ni la competencia del Tribunal Russell para juzgar la política indígena de Brasil” (*O Dia*, 1980). Por lo tanto, insistía el Ministro, no había ninguna razón para enviar a tal representante. Añadió: “como protegido del Estado, de todos modos Juruna no podría ejercer tal representación” (*O Globo*, 1980). Un abogado afiliado a una ONG indigenista inició inmediatamente un juicio en contra del Ministro ante la Corte Federal de Apelaciones a nombre de Juruna. La Corte deliberó durante nueve horas, a lo largo de dos días por semana, antes de decidir en favor de Juruna. Entregó su resolución el 27 de noviembre, tres días antes de la conclusión del Tribunal.

Mientras los jueces debatían el caso, aparecían noticias diarias en la prensa de Rotterdam. Los salesianos estaban siendo fuertemente atacados, al igual que el gobierno brasileño y el Banco Mundial, debido al efecto negativo de la construcción de una carretera en el territorio de los

indios Nambiquara. El segundo día, los organizadores del Tribunal, con Juruna aún retenido en Brasil sin pasaporte, exacerbaron la situación al elegir a Juruna presidente del jurado. Como señaló Juruna posteriormente, la presión de los organizadores fue decisiva para lograr una resolución positiva de la Corte y la posterior instrucción de emisión de su pasaporte. “Me tienen miedo, dice Juruna”, era uno de los titulares de *Correio Braziliense* (30 de noviembre de 1980).

Vale la pena examinar las actas de la Corte Federal de Apelaciones para el caso Juruna publicadas en la *Revista do Tribunal Federal de Recursos* (83 TFR 248-301 [1982]), pues contienen algunos de los aspectos más emblemáticos del indigenismo brasileño. Quince jueces votaron a favor de Juruna en su demanda de *habeas corpus* y nueve en contra. (Durante el debate, dos jueces cambiaron de idea y acabaron respaldando a Juruna.) De los nueve jueces que votaron en contra, uno no declaró ninguna justificación, tres justificaron su voto estrictamente sobre bases procedimentales –señalaron que el *habeas corpus* no era apropiado para este caso– y cinco declararon a Juruna no apto para concederle un pasaporte por considerarlo relativamente incapaz, un protegido del Estado. FUNAI debía decidir si se le otorgaba o no un pasaporte.

Detrás de la muy estilizada etiqueta de los profesionales en jurisprudencia, la sesión se transformó en una guerra de opiniones, o hablando de modo hermenéutico, en un conflicto de interpretaciones (Ricoeur 1978). Ambas partes invocaron elocuentemente a John Stuart Mill, Shakespeare, al Jesuita Antonio Vieira del siglo XVII, al Sultán Harum Al Rachid, e incluso al poeta Pereira da Silva (en un largo pasaje acerca de la fatalidad del conquistado). En varias ocasiones se apeló a la Declaración Universal de los Derechos Humanos y, por supuesto, al Código Civil Brasileño, según el cual los indios son considerados menores. También se apeló a la Constitución y al Estatuto Indígena de 1973, que define los términos de la tutela del indio. Como en ocasiones anteriores (Dallari 1978; Agostinho 1982; Marés 1983), la controversia acerca de los límites de la tutela se discutieron prolongadamente. Cuál es el propósito de la tutela,

qué significa ser relativamente incapaz, cuánto poder puede ejercer el tutor y qué protección tiene el protegido contra un mal tutor, fueron los temas centrales que ocuparon a los jueces.

En el contexto de este trabajo, algunas declaraciones efectuadas en la Corte de Apelaciones merecen nuestra atención. Respecto a la intersección entre etnicidad, nacionalidad y universalismo, se puede leer entre líneas una renuencia a reconocer los derechos plenos a lo étnico cuando está en juego la nacionalidad. Un juez con una predisposición favorable, Washington Bolívar de Brito, declaró:

Ninguna nación tiene derecho a impedir a sus hijos a irse o regresar, y esto ya se ha declarado aquí, al evocar el pasaje de la Declaración de los Derechos Humanos. ¿Hay alguna duda acaso en torno a que el indio es un hombre? Evidentemente no. Puesto que no hay tal duda, y puesto que la Nación brasileña suscribió conjuntamente la Carta de San Francisco, donde se explican claramente estos derechos, no se puede impedir a un hombre brasileño abandonar el país, sea indio o no (83 TFR en 258).

Aquí, los asuntos internos –donde se reconoce la multietnicidad de facto pero no de jure– pierden relevancia ante la obligación que tiene la nación de respetar compromisos supranacionales. El argumento se respalda en una impecable lógica cartesiana: los indios son hombres, Juruna es un indio, por lo tanto Juruna es un hombre. Su calidad de ser humano es lo que permite a Juruna el beneficio de los derechos humanos universales. Su etnicidad se considera, por lo tanto, irrelevante, ya que está eclipsada por la nacionalidad.

El juez Aldir G. Passarinho confió en el poder de la nacionalidad:

Estoy absolutamente seguro que, en el extranjero, los sentimientos de brasileñidad del jefe shavante estarán por encima de cualquier reserva que pudiera tener en contra de la política indígena. Si es apto para

ir al exterior a discutir los problemas de los indios, es porque comprende igualmente la necesidad de salvaguardar el nombre de los brasileños en el exterior, que es la primera tarea de cualquier brasileño... Estoy seguro que percibirá la importancia de respetar el digno nombre de Brasil en el concierto de las naciones. Ésta es también su tarea, porque él es probablemente más brasileño que todos nosotros porque no tiene mezcla de razas en su sangre. Con esta confianza, le otorgo *habeas corpus*, pues estoy seguro de que cuando regrese tendremos que admitir, realmente, que no había razón para albergar temores de ninguna naturaleza por su viaje al exterior (83 TFR en 261).

Desde su punto de vista, la etnicidad de Juruna es aún visible pero atenuada por la apremiante noción de brasileñidad. De ser así, ¿cómo podría Juruna traicionar a un país que aspira a un lugar bajo el sol entre el “concierto de las naciones”? El razonamiento de este juez, en lugar de apelar a argumentos supranacionales, se apoya en el poder de los sentimientos nacionalistas que, a su vez, son resultado natural de su pureza racial. Porque Juruna no tiene mezcla en su sangre, es más brasileño que nadie. En otras palabras, tiene derecho a un grado mayor de brasileñidad. De ser así, no habría fundamento para temer que Juruna denigre a su madre patria. No importa si los indios tienen o no sus propias agendas, no coincidentes con la nacional. Lo que importa es que Brasil no puede ser difamado por sus propios hijos, puros o no. Si en el discurso de Bolívar de Brito ser indio es ser humano, aquí ser indio es ser brasileño. Ser indio, simplemente como *indio*, parece una proposición impensable.

Un tercer juez, no tan favorable, Geraldo Andrade Fontelles, formuló esta pregunta: “Admitiendo que este indio, relativamente incapaz, causara por alguna razón algún daño a alguien en el exterior ¿quién lo repararía?” (83 TFR en 261). Como hijo desatinado, el indio no es consciente del comportamiento cívico, no puede andar suelto por el mundo. El chico malo sería motivo de vergüenza para la nación. Aquí el indio no es catalogado ni como nacional ni como humano genérico. Se lo consi-

dera un ser deficiente con su relativa incapacidad, su candidez, extravagancia y desconcertante imprevisibilidad. Por esta razón, la nación no puede permitirse a exponer sus fallas —los indios— al juicio de una asamblea internacional.

El juez Jarbas Nobre presentó un viraje interesante:

Señor Presidente: Respecto al mérito [del caso], mi opinión es que el jefe Juruna, mi hermano indio, tiene derecho a lo solicitado, es decir ir a Rotterdam a reunirse con sus iguales de las Américas y decir lo que piensa, e incluso denunciar lo que le parece que está mal y lo que se ha hecho contra los primitivos y exclusivos dueños de varios de los países a los que representan. Sin ser ortodoxo, sostengo que tutelar es proteger, sostener o defender.² En este sentido, la institución tutelar en cuestión no debe utilizarse para discriminar, separar o diferenciar. Parecería que es precisamente eso lo que se ha hecho, un intento de separar al indio de los blancos en detrimento del primero (83 TFR en 286).

Este argumento plantea un punto interesante que merece un poco más de atención, precisamente porque fue sostenido por un simpatizante de los indios. Uno podría interpretarlo como prejuicio aun cuando se afirme lo contrario. En el mismo sentido, el honorable se declara hermano de Juruna y luego reniega de su estrecho parentesco al evocar la igualdad de Juruna con los otros indios del continente. El tono paternalista de su discurso pasa a primer plano cuando añade que “ser tutor es proteger, sostener y defender”. Deplora el tratamiento de los indios en manos de la mayor parte de la población, pero propone que las diferencias internas deberían nivelarse. La invocación de su hermandad con Juruna es un recurso retórico para dar fe de la univocidad de la brasileñidad. El fragmento revelador del discurso de la hermandad entre los indios y no indios brasileños es la afirmación según la cual Juruna debería asistir al Tribunal Russell para “encontrarse con sus [no mis] iguales de las Américas”. Si suponemos, como general-

mente se hace, que *hermano* significa *igual*, una vez más la lógica occidental revelará la vacuidad que hay detrás de la postura de Nobre de una aparente liberalidad étnica. Si Juruna es mi hermano, los iguales de Juruna deberían también ser mis iguales. Pero, puesto que Juruna tiene iguales que son *sus*, no *mis*, iguales, hermanos e iguales no necesariamente coinciden.

De hecho, en la retórica de la igualdad en Brasil y en otras partes, el nativo como hermano se ha vuelto un cliché. La frase es muy frecuentemente utilizada para lograr un claro efecto emocional. En su columna semanal, el antropólogo y senador Darcy Ribeiro (*Folha de São Paulo*, 28 de octubre de 1996) aplaudió una movida particular de un grupo shavante, señalando: “Una de las mayores dichas que he tenido últimamente ha sido ver en TV a mis hermanos shavante, pintados de rojo y negro, invadir FUNAI”. Se lo escucha frecuentemente en discursos condescendientes de políticos que tienen intereses creados en los recursos indígenas. Los parlamentarios de Roraima, por ejemplo, dicen tener sangre india en sus venas como pretexto para defender programas de desarrollo en tierras indias, con el siguiente argumento: puesto que tengo sangre india, sé lo que es bueno para los indios. Este sofisma de hermandad aparentemente tan benigno no se limita a Brasil. Richard Price describe cómo un funcionario gubernamental de Surinam, ante una fuerte salva de preguntas de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos acerca de la masacre del pueblo de Saramaka (Maroon), declaró que “el presidente y su partido político considera a los Maroons sus hermanos” (1995: 456).

Al leer las actas de sesión de la Corte Federal de Apelaciones sobre el caso Juruna, se podrían aplicar literalmente las palabras de Aijaz Ahmad cuando analiza los discursos de Nehru y otros estadistas durante la conferencia de Bandung en 1955 de las llamadas naciones no alineadas: “El lenguaje mismo cobró un rasgo peculiarmente sobredeterminado, arcaico, perfectamente transparente para los iniciados, siempre en necesidad de ser decodificado por los otros, con términos

que constantemente exceden sus significados, al mismo tiempo resbaladizos y herméticos” (1992: 297). De hecho, para traspasar el estilo tan ornamental del discurso judicial es necesario eliminar sucesivas interpretaciones que sólo tienen sentido si uno está consciente de las sutilezas del indigenismo en Brasil. La fraseología abierta suele enmascarar un significado antitético encubierto. Resulta curioso que sean los jueces solidarios con Juruna quienes más frecuentemente emplearon una retórica e imágenes intrincadas para defender su derecho de participar en el foro internacional. Quizás ésta haya sido su enrevesada manera de encubrir el dilema de apoyar su petición en nombre de la libertad y la democracia sin tener que reconocer la realidad de la diversidad étnica dentro de la nación brasileña.

Entretanto, otro indio obtuvo tranquilamente su pasaporte, viajó desapercibidamente a Holanda para asistir al Tribunal Russell. Se trataba de Álvaro Sampaio, después conocido como Álvaro Tukano, invitado a participar en el evento como testigo. Los periodistas y autoridades brasileñas quedaron tan sorprendidos –primero por su inesperada presencia en el tribunal y luego por sus denuncias en contra de las misiones salesianas– que algunas reacciones resultaron simplemente desconcertantes. FUNAI se negó a creer que era un verdadero indio porque esta agencia no lo tenía registrado. “Debe ser un mero ciudadano brasileño que fue a la Policía Federal a solicitar un pasaporte” luego de presentar los documentos usuales: certificado de nacimiento, tarjeta de la seguridad social, tarjeta de sufragio y una libreta militar. Por otra parte, su apellido portugués sería evidencia de su no indianidad, pues “de acuerdo a los técnicos de FUNAI, cualquier indio tiene un apellido indígena y es registrado por FUNAI al nacer; por ello no recibe un certificado de nacimiento convencional” (*O Estado de São Paulo* 1980). Aparte de la flagrante falsedad de la información acerca de la ubicua emisión de certificados de nacimiento por parte de FUNAI, la noción según la cual ser indio implica tener apellido indio sólo encajaba en los planes de la entidad –como se dejó traslucir posteriormente– de aplicar el infame “criterio de indianidad” (Ramos, 1998: 243-266).

Con todo, la revista *Veja* empleó un tono aún más malicioso al condenar la audacia de Tukano. Con el titular “Crimen perfecto: Tukano burla a FUNAI y viaja a Rotterdam”, la revista publicó un reportaje lleno de sarcasmo:

La prohibición al líder shavante Mário Juruna de viajar a Holanda no impedirá, después de todo, que los emisarios de la selva³ dañen la imagen de la política indigenista brasileña ante un público extranjero. El pasado miércoles, evadiendo la vigilancia, un indio de la tribu Tukano, de Alto Río Negro, en el Amazonas, viajó a Rotterdam para lucirse en el capítulo amazónico del espectáculo producido por el “Tribunal Russell” y su debut está programado para esta semana. Para obtener su pasaporte, el Tukano mostró su nombre blanco –Álvaro Fernandes Sampaio–, además de su documento de identidad, certificado de sufragio, libreta militar y de profesión enfermero. Estupefacto ante un viaje que no había autorizado, el pasado viernes, FUNAI informó que había decidido “ignorar oficialmente que el Sr. Álvaro Fernandes Sampaio fuera indio”. Pero él es, vive en un caserío y, como Juruna, no puede realizar acto alguno sin la aprobación de esta agencia, en este caso, la propia FUNAI. Como sujeto de tutelaje del Estado, los actos de Sampaio son jurídicamente nulos, pero pueden ser castigados a su retorno de Holanda. Fue pues, un crimen perfecto cometido con la ayuda del Concejo de la Misión Indigenista (CIMI) un sector de la Iglesia Católica militantemente activo contra el gobierno... Temiendo no poder tomar el avión que lo conduciría a Rotterdam, el Tukano ocultó con minuciosa cautela su viaje. Invitado por el “tribunal”, Sampaio no reveló su intención de viajar ni siquiera a los salesianos, quienes asisten a los Tukano. Tampoco se lo confió a su amigo Juruna, que en ese momento estaba ocupado hablando con la prensa y acosando a los Tribunales... Al final, al “Tribunal Russell” no le costará nada escuchar exactamente lo que quería escuchar (1980).

La revista *Veja*, destacada por sus artículos en contra de los indios (McCallum 1995), aprovechó esta oportunidad para desinformar al público acerca del actual estatus de los indios, haciéndolos ver como absolutamente incapaces y luego de atacar a la organización católica que a principios de la década de 1970, inspirada en la teología de la liberación, plantó las semillas del movimiento panindio en Brasil (Ibid: 168-194).

Álvaro Sampaio, que habría de convertirse en un importante líder panindio, fue vehemente en su crítica de las políticas y acciones salesianas en su tierra natal, especialmente respecto a las desastrosas consecuencias culturales de los internados y el envío de niñas tukano a trabajar como empleadas –convertidas en prostitutas– en Manaus, una importante ciudad amazónica:

La prostitución y el hambre continúan, al igual que las enfermedades. Muchos indios no pueden ser internados en hospitales porque no poseen los documentos requeridos por el hospital en São Gabriel y FUNAI no se ocupa de ellos. Me pregunto cómo podemos transformar a los indios en brasileños con tanta criminalidad moral en contra de ellos.

Durante 66 años hemos sufrido la presión de ciertos curas y monjas para dejar de lado nuestra cultura y nos hemos resistido (Tukano citado en Ismaelillo y Wright 1982: 69).

A su regreso de Europa, Sampaio se negó a volver a su hogar y durante algún tiempo vivió con miedo tanto de las represalias de los misioneros como de los tukano que estaban del lado de los salesianos. Casualmente, los salesianos se negaron a aceptar a los niños de su grupo familiar en su internado y tanto hostigaron a su gente que toda la comunidad tuvo que trasladarse a otro lugar en la región del Río Negro.

Si Sampaio obtuvo su pasaporte sin problema, ¿por qué tanta preocupación por el de Juruna? Esta pregunta plantea puntos interesantes respecto al ejercicio del poder del Estado sobre el creciente potencial de ciertas figuras indígenas. La emisión de pasaportes a indios ha sido

utilizada como instrumento para controlar su influencia política. En 1979, FUNAI prohibió a Daniel Matenho Cabixi, un destacado indio Pareci, asistir a una reunión en Puebla, México, organizada por la Iglesia Católica. El caso se hizo público, pero su efecto fue minimizado, ya sea porque el grado de represión política era mayor entonces o porque Cabixi estaba menos dispuesto a pelearlo hasta sus últimas consecuencias. Lo más probable es que sea una combinación de ambos. Meses después, justo antes del caso Juruna, FUNAI llevó a dos “sumisos” y cooperadores indios a una reunión en Ciudad de México, y para ello les entregó sus respectivos pasaportes.

Los casos de Sampaio y Juruna plantean dos temas. El primero se refiere al falso supuesto según el cual FUNAI puede ejercer, legítimamente, poder exclusivo sobre casos como la provisión de documentos a los indios. El segundo es, tomando en cuenta lo anterior, ¿por qué fue necesario llevar el caso Juruna ante una corte de apelaciones? Entre las diversas posibles respuestas está una que considero irrefutable: la búsqueda de notoriedad política de parte de los indios, un aspecto crucial del indigenismo brasileño. Juruna, un personaje ya bien conocido en el escenario público brasileño, aprovechó la oportunidad, motivada por su confrontación con el presidente de FUNAI, para hacer público un caso de represión en tiempos de dictadura militar e implicar a miembros de alto nivel del Estado brasileño, como el Ministro del Interior y 24 ministros de la Corte Federal de Apelaciones. Fue una movida destinada a atraer la atención del público hacia la causa india, con el toque adicional de colocar al gobierno militar en la mira. Si bien Sampaio expuso la falsa pretensión de FUNAI, como amo absoluto de los indios, Juruna mostró que, en palabras de Darcy Ribeiro, “la única forma de defender a los indios en América Latina es apelar a la opinión pública nacional e internacional” (Juruna, Hohlfeldet y Hoffmann 1982: 146). De hecho, la visibilidad de la cuestión indígena en Brasil y en el extranjero ha sido una de las herramientas más efectivas en la defensa de los derechos étnicos indígenas contra los abusos del Estado nación.

El Tribunal Russell repercutió en la prensa brasileña durante varios meses después de la reunión. En diciembre, un político del Estado de Amazonas repudió las acusaciones del Tribunal y defendió a los salesianos, quienes, en su opinión, contribuyen a “proteger a los indios de la maldad humana” (*A Crítica* 1980), la Iglesia Católica se manifestó en apoyo a los salesianos argumentando de que era una “verdadera violación de los derechos humanos que el Tribunal acuse sin brindar la posibilidad de defensa” (*O Globo* 1981a). (Meses antes, la prensa informó que el obispo de Alto Río Negro había sido invitado a participar en el Tribunal Russell y éste había declinado la invitación.) Juruna, a su vez, protestó señalando que FUNAI estaba intentando vencerlo al promover un cambio en el liderazgo de su comunidad. Declaró que, a su regreso del Tribunal Russell, su liderazgo entre los indios se había debilitado (*Correio Braziliense* 1981).

En abril de 1981, el presidente de FUNAI visitó a la misión salesiana en Alto Río Negro y se lo citó señalando que los salesianos realizaban “un trabajo serio como no se había visto nunca antes. Educan, hay un espíritu de brasileñidad en la enseñanza, salud, orden y disciplina” (*O Estado de São Paulo* 1981). *O Globo* explícitamente vinculó esta visita con las denuncias efectuadas en el Tribunal Russell (1981). Nobre da Veiga no solamente reaccionó frente a los cargos en contra de los salesianos en la región de Alto Río Negro, también dio algunos pasos ridículamente tímidos para responder a las acusaciones según las cuales el gobierno brasileño estaba violando los derechos humanos de los Nambiquara en el Estado de Rondônia. Firmó un acuerdo con el Museo de Antropología en la Universidad de Goiás para brindar “apoyo en salud y a la investigación en comunidades indígenas que viven cerca de la carretera BR-364, que une Cuiabá con Porto Velho” (*O Globo* 1981b).

Tras la ansiedad gubernamental en torno a las acusaciones internacionales estaba el temor de que las entidades multilaterales, como el Banco Mundial y Banco Interamericano de Desarrollo, a su vez presionados por activistas de los derechos humanos, podrían no seguir

financiando proyectos brasileños, como la pavimentación de la carretera BR-364. Perseguidas por los efectos de lo que pasó en el Tribunal, las autoridades brasileñas hicieron intentos simbólicos para reparar su deteriorada imagen de malos custodios de los indios, una acusación que podría poner en peligro el flujo de fondos internacionales. El país estaba sintiendo los efectos del poder que puede cobrar la etnicidad en ciertas circunstancias auspiciosas, aunque singulares. En el ámbito del universalismo, la nación brasileña no pasó la prueba de modo satisfactorio.

El indígena como bandera política

La conmoción generada por el caso Juruna brindó la oportunidad de airear las quejas de los miembros de la oposición en contra de los militares. Digna de consideración es la afirmación que hizo Gilson de Barros del partido de oposición, Movimento Democrático Brasileiro, en la Cámara de Diputados Federal:

Traspasando sus prerrogativas como tutor, el gobierno de la dictadura militar brasileña, a través de FUNAI y, en los últimos días más específicamente por boca del propio Ministro del Interior, el también Coronel Mario Andreazza, niega públicamente –y lo registró toda la prensa brasileña– la autorización a Mario Juruna para viajar a Holanda. Los argumentos son de los más bajos y mediocres... No sé si me hacen reír o llorar, en esta República donde ya no hay más lágrimas en aquellos que quisieran llorar... Ahora FUNAI, una entidad ejecutiva al servicio de la dictadura militar brasileña que tiene mucho que ocultar –y que no quiere que Juruna vaya a Holanda a hablar de la miseria que sufre su gente, de las persecuciones que sufre junto a sus hermanos blancos, los ocupantes de tierras, en mi Estado de Mato Grosso– dice que Mario Juruna no es ni siquiera un líder... Ni a los shavante ni a la gente del Mato Grosso y tampoco al pueblo brasileño le quedan lágri-

mas, pues han derramado tantas por la vileza de esta dictadura que aplasta las demandas más legítimas del pueblo brasileño. Entre ellos los más legítimos brasileños, que son los indios del país, marginados, traicionados y envilecidos por la agencia que supuestamente es su guardián (*Diário do Congresso Nacional* 1980a: 13905).

Días más tarde, el mismo diputado añadía:

Grupos nazi fascistas infiltrados en el gobierno, o que cuentan con su omisión o consentimiento, comienzan a desplegar sus siniestros y casi invisibles tentáculos en el intento explícito de eliminar a los valientes shavante, cuyo único crimen, hasta donde sabemos, es poseer una visión perfecta y multiforme de los problemas de su pueblo... De hecho, parece, Sr. Presidente, que hay un plan astutamente diseñado para desacreditar y dismantelar al movimiento indígena en Brasil... Ahora hay declaraciones de empleados de FUNAI, según las cuales Juruna podría ser asesinado por su propia gente... Al denunciar estos hechos a la Nación, pretendo hacer un seguimiento de una serie de acusaciones, efectuadas cada semana en este Congreso, para mostrar la forma en que el gobierno brasileño, absolutamente ilegítimo, intenta perpetuarse en el poder; en tanto elimina a líderes que, de la manera más elocuente, defienden los intereses del sufrido pueblo de Brasil (*Diário do Congresso Nacional* 1980b).

El diputado Barros era un ciudadano opuesto al Estado o más bien opuesto al inapropiado uso que los militares hacían del Estado. Al lanzar su violento ataque contra el gobierno militar, planteó la cuestión de la etnicidad legítima. En manos de la dictadura, los ciudadanos brasileños estaban tan indefensos como los indígenas. Pero aquí los indios, no obstante todos los derechos específicos a los que tienen derecho, aún se encuentran asignados a la misma categoría que sus “hermanos” brasileños, ocupantes ilegales u otros.

El perfil de los pueblos indígenas, como actores políticos en sí mismos, se torna más nítido en el discurso del diputado Modesto da Silveira, también de la oposición:

De hecho, FUNAI, a través de su presidente, y el gobierno brasileño están preocupados y celosos de que un pueblo o una nación se entrometa en los asuntos de otro pueblo o nación, como me declaró el abogado de FUNAI... ¿por qué entonces la Nación brasileña no se preocupa por respetar los derechos de las naciones indias? Y, si realmente le preocupa la intervención, ¿por qué se entrometen en los intereses de las naciones indígenas o los de un indígena cualquiera? Si el gobierno brasileño se preocupa de esta autodeterminación o no intervención, podría ser que, por ejemplo... las naciones y los pueblos indígenas mismos emitan sus propios pasaportes, pues constituyen naciones que están absolutamente establecidas y reconocidas (*Diário do Congresso Nacional* 1980c).

En esa coyuntura política, los militares estaban en sus últimos años en el gobierno desde el golpe de 1964. En 1985, aunque la cuestión india seguía directa o indirectamente en manos de los militares, el poder oficial fue retomado por civiles. En 1980, las protestas en el Congreso Nacional se multiplicaban. Como había ocurrido antes, durante los peores años de dictadura, la causa india continuaba utilizándose de manera oportunista, como plataforma desde la cual lanzar ataques relacionados a la violación de los derechos de la ciudadanía brasileña en su conjunto. Mientras los militares trataban de ocultar la vergüenza que los indios representaban para la nación, para la oposición constituían el emblema de sufrimiento y como tal jugaron un papel significativo en la definición de una ideología antimilitar.

De una u otra manera, los pueblos indígenas, no importa cuán insignificantes en número son en Brasil, parecen representar una reserva inagotable de imágenes al servicio de las convicciones más dispares.

Ningún otro segmento de la población del país posee ese doble rasgo de proximidad y distancia que hace que los indios sean tan evocativos en la construcción de un imaginario ideológico. Episodios como el del Tribunal Russell están destinados a precipitar una confrontación entre el Estado y sus ciudadanos descontentos. De ahí que adoptan el aspecto de dramas políticos ricos para el análisis.

Los indios brasileños han apelado a otros foros internacionales, como el de Naciones Unidas o la Organización de Estados Americanos, encargados de la protección de los derechos humanos cuando los Estados nación no los observan. Como estrategia, el recurso a la Declaración Universal de los Derechos Humanos ignora la contradicción entre la lógica de la diversidad cultural –el derecho de los indios a practicar “crímenes” u “ofensas” como el infanticidio, la ejecución de brujas o la poligamia (Price 1995)– y la lógica de los derechos universales eurocéntricos. Dependiendo de las quejas y del contexto, las diferencias culturales son enfatizadas o minimizadas por los indios que han aprendido lo suficiente acerca de las contradicciones de las leyes y la legislación brasileña como para enfrentar a brasileños entre sí para ventaja de los indios. Parafraseando a Todorov una vez más, tenemos aquí un caso de *indigénisme de parcours*.

En cuanto el Estado brasileño, se defiende en el extranjero contra las acusaciones de la violación de los derechos humanos, invocando su legislación que –no importa cuán avanzada sea– normalmente se reduce a letra muerta. Al interior de sus fronteras, el Estado contraataca con presión y represalia. La Iglesia Católica, las ONG, los investigadores y los líderes indios suelen pagar un alto precio por provocar una confrontación entre el nacionalismo brasileño y el universalismo internacional. Curiosamente, la reacción violenta del Estado viola los derechos ciudadanos, como la libertad de movimiento (a los indios les prohíbe viajar al exterior) o de ejercer una profesión (prohibiciones periódicas a los antropólogos de ingresar a áreas indígenas). Desde la perspectiva del Estado, especialmente en su forma militar, el problema se transforma en al-

ta traición en beneficio de intereses extranjeros. El Estado se ve atrapado, entonces, en una espiral de transgresiones sugestivamente semejantes al efecto de *schismogenesis* descrito por Bateson: “un proceso de diferenciación en las normas de comportamiento individual, resultante de la interacción acumulativa entre los individuos” (1958: 175).

Para que no quede la impresión de que el Estado como mal tutor es un fenómeno exclusivamente brasileño, permítanme citar a dos autores indios norteamericanos: “Sería justo decir que si a una agencia privada se le descubre actuando de la misma manera que lo hace el Ministerio del Interior en contra de los indios, sería inmediatamente acusada de flagrante violación de su responsabilidad” (Kickingbird y Ducheneaux 1973: xxvi). En este sentido, la diferencia entre Brasil y los Estados Unidos de Norteamérica es que ninguna protesta nacional o internacional contra la violación de los derechos indígenas parece hacer que el gobierno de los Estados Unidos sienta mellada su imagen, en tanto que la reputación de Brasil en el extranjero, permanentemente teñida de escándalos internos por masacres de niños de la calle, campesinos sin tierra e indios, es una constante preocupación del gobierno. Los Estados Unidos de Norteamérica han sido también condenados por el Tribunal Russell, pero aparentemente las repercusiones internas, si las hubo, no fueron comparables a las del Brasil.

Defensivo, como se ha mostrado el Estado brasileño acerca de lo que supone una amenaza a la seguridad nacional –los militares continúan manejando la cuestión indígena– es no obstante muy sensible a la opinión internacional y ambivalente respecto a la presencia extranjera en el país. Cuando se los desafía en el extranjero, los gobernantes de la nación muestran su legislación indigenista –de la cual están orgullosos– como en una elegante vitrina, aunque sea hueca en términos de su aplicación. Internamente, estos gobernantes, militares o no, mantienen una postura explícitamente patriótica con recurrentes manifestaciones de repudio a la codicia extranjera por los recursos nacionales, mientras convocan a inversionistas extranjeros y los invitan a participar de las riquezas del país.

Los indios encuentran en la intersección de estas contradicciones un terreno fértil para desplegar su estratégico *indigénism de parcours*. Cuando los indios toman posesión de las pautas humanistas de las ONG y ponen en movimiento sus propios recursos étnicos como instrumentos políticos, están mezclando niveles y dimensiones de una forma que pocos brasileños imaginarían o se atreverían a imaginar. Al proceder de esta manera, los indios encaminan a los antropólogos hacia un ejercicio de distanciamiento, por medio del cual aprendemos a ver en movimiento lo que parece fijo o, en otras palabras, a cristalizar lo que en realidad es fluido. Los indios interétnicos nos conducen a relativizar conceptos que, debido a que están ideológicamente cargados, han llegado a cristalizar como preceptos irrecusables. Esto nos devuelve a la discusión inicial sobre el absolutismo del universalismo y el relativismo. Indiferentes al peso de tal cristalización, los indios quedan libres para improvisar, inventar o experimentar con nociones que para ellos no son sino herramientas para ser usadas según las circunstancias específicas. Si en sus demandas es útil evocar lo distintivamente étnico, lo nacionalmente local y lo genéricamente universal al mismo tiempo, ¿por qué no hacerlo? No tienen especial apego a ningún punto de vista ideológico propuesto por los no indios.

Una aprende que en el campo político del contacto interétnico, los indios tendrán garantizado su derecho de acceso a los bienes estatales sólo debido a la universalidad de los derechos humanos. Como estrategia, se apela al universalismo como mediador entre la lógica de la etnicidad –el producto social de la diversidad cultural– y la lógica de la ciudadanía –el producto social del Estado nación–. Si tomamos a la ciudadanía como una estrategia social y política en lugar de una atribución natural y monolítica, podemos sostener que es en la fuerza de ser *seres humanos* que se debe reconocer el derecho de los indios a ser también *ciudadanos*.

NOTAS

- 1 Acerca de la problemática de las pluriethnicidad, ver también a Marybury-Lewis 1984.
- 2 El verbo en portugués es tutelar, traducido en el diccionario Michaelis como “tutelar, proteger, defender, patrocinar”.
- 3 El término utilizado en portugués es *taba*, una forma peyorativa de referirse a las viviendas de los indios.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- A crítica*, “Causa indígena vira instrumento político”. Diciembre 10, 1980, p. 3.
- Agostinho, Pedro, “Incapacidade civil relativa e tutela do índio”. En *O Índio Perante o Direito*, ed. Sílvio Coelho dos Santos. Florianópolis, Brasil: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, 1982, pp. 61-88.
- Ahmad, Aijaz. *In Theory: Classes, Nations, Literatures*. Londres: Verso, 1992.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Ed. rev. Londres: Verso, 1991.
- Balandier, Georges. *Sociologie actuelle de l’Afrique noire: Dynamique des changements sociaux en Afrique centrale*. Paris: Presses Universitaires de France, 1955.
- Bateson, Gregory. *Naven: A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of a Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View*. Palo Alto, Calif.: Stanford University Press, [1938] 1958.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. *Sociologia do Brasil Indígena*. Río de Janeiro: Biblioteca Tempo Brasileiro, 1978.
- Conklin, Beth y Laura Graham, “The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Ecolitics”. *American Anthropologist* 97 (4) (1995):695-710.
- Correio Brasiliense*, Juruna diz que Funai está tentando derrubá-lo. Enero 31, 1981, p. 5.
- Dallari, Dalmo, “Índios, cidadania e direitos.” En *O índio e a cidadania*. Comissão Pró-Índio/SP, São Paulo: Brasiliense, 1983, pp. 52-58.
- Diário do Congresso Nacional*. Câmara dos Deputados, Noviembre 8, 1980a, pp. 13905-906

Diário do Congresso Nacional. Câmara dos Deputados, Novembro 14, 1980b, pp. 14178.

Diário do Congresso Nacional. Câmara dos Deputados, Novembro 14, 1980c, pp. 14427-428.

Dumont, Louis. *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

Dumont, Louis. *From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology*. Chicago: University of Chicago Press, 1977.

Folha de Sao Paulo, “Xavantes invadem sede da Funai”. Abril 9, [1996] 1997, sec. 1, 5

Geertz, Clifford. “Distinguished Lecture: ‘Anti-Relativism’”. *American Anthropologist* (1984) 86 (2): 263-78.

Habermas, Jürgen. *Identidades nacionais y postnacionales*. Madrid: Tecnos, 1989.

Ismaelillo y Robin Wright, eds. *Native Peoples in Struggle: Cases From the Fourth Russell Tribunal and Other International Forums*. Bombay, N.Y.: Anthropology Resource Center and Emergency Response International Network, 1982.

Jobim, Nelson. “*Uso de passaportes e dupla nacionalidade*”. *Folha de São Paulo*, Outubro 23, 1996, sec. 1, p. 3.

Juruna, Mário, Antonio Hohlfeldt y Assis Hoffmann. *O Gravador do Juruna*. Porto Alegre, Brasil: Mercado Aberto Editora e Propaganda, 1982.

Kickingbird, Kirke y Karen Ducheneaux. *One Hundred Million Acres*. New York: Macmillan, 1973.

Marés, Carlos Frederico. *A cidadania e os índios*. En *O índio e a cidadania*. Comissão Pró- Índio/SP. São Paulo: Brasiliense, 1983, pp. 44-51.

Maybury-Lewis, David, ed. *The Prospects for Plural Societies*. Washington D.C.: Proceedings of the American Ethnological Society, 1984.

McCallum, Cecilia, “The Veja Payakan: The Media, Modernism, and the Image of the Indian in Brazil”. *Commission on Visual Anthropology Newsletter* [1994] 1995, 2/94:2-8.

O Dia, “Contestada competencia do Tribunal Russell: Governo confirma proibição da ida du Juruna a Holanda”. Novembro 4, 1980, p.5.

O Estado de São Paulo, “Viagem surpreende na Funai”. Novembro 22, 1980, p.10

O Estado de São Paulo, “Elogio para os Salesianos”. Abril 11, 1981, p. 13.

O Globo, “Ministro reitera veto à viagem do cacique Juruna”. Novembro 4, 1980, p. 3.

O Globo, “Santa Sé rechaça acusação de genocídio na Amazônia”. Enero 28, 1981a, p. 11.

O Globo, “Presidente da Funai visita na terça Alto Rio Negro”. Abril 4, 1981b, p. 15.

Paoli, Maria Célia P.M. “O sentido histórico da noção de cidadania no Brasil: Onde ficam os índios?” En *O índio e a cidadania*, Comissão Pró- Índio/SP. São Paulo: Brasiliense, 1983, pp. 20-34.

Price, Richard, “Executing Ethnicity: The Killings in Suriname”. *Cultural Anthropology* (1995) 10 (4): 437-71.

Ramos, Alcida Rita. *Hierarquia e simbiose: Relações intertribais no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1980.

— “Nações dentro da nação: Um desencontro de ideologias”. En *Etnia e nação na América Latina*, ed. George Cerqueira Zarur. Washington, D.C.: Organization of American States. [1994] 1998, vol. 1 pp. 79-88.

- Renteln, Alison Dundes, "Relativism and the Search for Human Rights". *American Anthropologist* (1988) 90 (1):56-72.
- Ribeiro, Darcy. *O povo brasileiro: A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- Ricoeur, Paul. *O conflito das interpretações*. Rio de Janeiro: Imago, 1978.
- Smith, Anthony. *Ethnic Revival*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press, 1981.
- Stavenhagen, Rodolfo. *Sociología y subdesarrollo*. México: Editorial Nuestro Tiempo, [1965] 1972.
- Taylor, Charles, "The Politics of Recognition". En *Multiculturalism: A Critical Reader*, ed. David Theo Goldberg. Oxford, Inglaterra: Blackwell, 1994, pp. 75-106.
- Todorov, Tzvetan. *Nous et les autres: La réflexion française sur la diversité humaine*. Paris: Seuil, 1989.
- Veja, "Crime perfeito: Tukano engana a Funai e viaja a Roterdã", Novembro 26, 1980, pp. 28-29.

*¿Puede el multiculturalismo
ser una amenaza?*

**Gobernanza,
derechos culturales
y política de la
identidad en
Guatemala**

Charles R. Hale

Charles Hale, Does Multiculturalism Menace? Governance,
Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala ,
Journal of Latin American Studies 34 (3): 485-524, (2002).
Copyright: Cambridge University Press. Con permiso para ser
traducido y reproducido.

Traducción: Hernando Calla Ortega.

I. Introducción¹

Podemos ahora empezar a ver retrospectivamente a la década de 1990 en América Latina como una década de movilización extraordinaria de los pueblos indígenas y de logros considerables tanto en el ámbito de las luchas por la representación como en la expansión fundamental de sus derechos. Los líderes indígenas y sus organizaciones hicieron sentir dramáticamente su presencia en la arena internacional durante la preparación de las celebraciones por el Quinto Centenario, el premio Nobel de 1992, en respuesta a la inauguración pública de Acuerdo de Libre Comercio de América del Norte (ALCA) y en la crisis gubernamental del Ecuador al término de la década. Menos dramáticamente, aunque quizá de mayor trascendencia, durante el mismo período se materializaron una serie de instrumentos legales nacionales e internacionales, los cuales otorgaron mayor poder y legitimidad a los derechos por los cuales muchas de estas organizaciones habían estado luchando. Hacia finales de la década unos diez Estados latinoamericanos habían firmado el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT); la mayoría había promulgado reformas constitucionales enmarcadas en lo que Donna Lee Van Cott denomina “constitucionalismo multicultural”² y unos cuantos Estados, particularmente Colombia, Ecuador y Bolivia, habían dado pasos significativos en dirección al reconocimiento de los derechos indígenas colectivos a la tierra. En noviembre de 2000, la Corte Interamericana de Derechos Humanos de la Organización de Estados Americanos (OEA), por primera vez en su historia de 20 años, trató un caso referido a la violación de los derechos colectivos de una comunidad indígena. Ninguno de estos logros habría sido posible sin avances previos en el fortalecimiento de la organización indígena, tanto en las diversas áreas donde la organización se erige sobre una historia de luchas continuas y de larga data como, de modo aun más notable, allí donde las comunidades han ingresado en procesos de “re-indianización”, re-creando nuevos modelos de militancia indígena.³

También tendremos que recordar esta misma década como la época del ascenso del neoliberalismo. En la versión resumida utilizada por la argumentación de la oposición política y la mayor parte del análisis académico, el neoliberalismo representa un conjunto de políticas promovidas por la lógica del capitalismo transnacional: mercados desregulados de bienes y capital a nivel mundial; recorte de responsabilidades del Estado para el bienestar de sus ciudadanos; oposición a reivindicaciones colectivas conflictivas e ineficientes, resumidas en los derechos laborales; resolución de los problemas sociales a través de la aplicación de principios cuasi mercantiles que giran en torno a la primacía del individuo tales como: evaluación con base en el mérito individual, énfasis en la responsabilidad individual y ejercicio de la elección individual.⁴ Aunque las variaciones de esta doctrina merecen seria atención y la definición misma requiere mayor sutileza, servirá como punto de partida. Con la derrota electoral de los Sandinistas en 1990, y la inclinación contradictoria pero indudable hacia el capitalismo de mercado en Cuba, ninguna alternativa ideológica apoyada por el Estado ha quedado en pie. Los supuestos claves de la doctrina neoliberal ahora forman parte del sentido común de prácticamente todo partido político que se plantea seriamente como alternativa de poder en América Latina, y subyacen a todas las actividades económicas en la región, salvo las más periféricas. Los debates sobre las consecuencias de las políticas neoliberales han sido intensos y la resistencia organizada a estas consecuencias es posible que esté en aumento, pero tanto los debates como la resistencia hacen que su ascenso generalizado sea aún más evidente.

Este ensayo examina la relación entre estos dos procesos de la década pasada, desde un ángulo que busca situarse más allá de la sabiduría convencional sobre el asunto. La mayoría de los análisis existentes recurren a la premisa, explícita o no tanto, de que las luchas indígenas y las ideologías neoliberales se encuentran fundamentalmente opuestas entre sí, de que las convergencias que se puedan detectar son resultado ya sea de

las consecuencias no previstas de las reformas neoliberales o bien de los logros anteriores de la resistencia indígena. La victoria de los derechos culturales indígenas, en suma, mantendrían los efectos devastadores del neoliberalismo a cierta distancia, tal como lo sugiere el grito de lucha Zapatista: “¡Basta!”. Mi argumento es que esta premisa es incompleta y engañosa porque descuida un aspecto de la relación que denominaré “multiculturalidad neoliberal”, mediante la cual los propulsores de la doctrina neoliberal apoyan de modo proactivo una versión importante, si bien limitada, de los derechos culturales indígenas, como medio de resolver sus propios problemas y avanzar sus propias agendas políticas. Si la sabiduría convencional encuentra que la mayor amenaza del neoliberalismo a los pueblos indígenas son los efectos negativos de las políticas promulgadas y las oportunidades perdidas, la indagación del multiculturalismo neoliberal consiste en explorar la “amenaza” inherente a los espacios políticos que se han abierto.

Se puede encontrar la sabiduría convencional muy próxima a la superficie en las palabras, actos y reputación de una economista del Banco Mundial, funcionaria oficial de un proyecto importante diseñado para promover la “modernización agrícola” en el interior de Guatemala. A pesar de las advertencias respecto a que esta economista no tenía mucha paciencia con los antropólogos (ingenuos o no tanto), persistí en el intento y al final conseguí una entrevista de media hora. Me recibió cordialmente y habló con franqueza (aunque se levantó exactamente cuando la media hora había concluido y salió de la oficina dejándome con la frase a medias en la boca). Hablamos principalmente sobre el asunto de los derechos indígenas a tierras comunales que el proyecto estaba obligado a considerar, aunque tales derechos no están reconocidos por el sistema legal guatemalteco. Se mostró duramente crítica con aquellos que presuponen, como una cuestión de principio, que los derechos a tierras comunitarias son un bien social y una demanda universal de los pueblos indígenas. Según fuentes suyas (registradas, por supuesto, en documentos confidenciales), la mayoría de los indígenas en el área del

proyecto *preferían* en realidad títulos individuales. Si tales derechos fueran promulgados y aplicados extensamente, argumentaba ella, se cometería un acto de opresión. Obligaría a los individuos indígenas a formar parte de una comunidad que ellos no habían escogido y negaría su derecho a la subsistencia en caso de que optaran por dejar la comunidad. “Esto constituiría una ley ‘aplanadora’ porque asumiría lo que la gente quiere sin siquiera preguntarles, sin darles una posibilidad de elegir”. Defendió los principios de la libertad individual y el derecho a elección con una convicción fervorosa que no sugería rastro alguno de cinismo burocrático, y evocaba más bien las sensibilidades de las luchas liberales del siglo XIX contra los privilegios y corrupción de la iglesia y aristocracia. La entrevista planteaba la imagen colorida de una batalla campal entre proponentes de principios incompatibles: modernización neoliberal, por un lado, y derechos culturales indígenas, por el otro.

Con todo, detrás de esta primera imagen se encuentra otra, sin la cual la anécdota relatada sería gravemente engañosa. La mayor parte de la vehemencia y urgencia detrás de la retórica ferviente de nuestra economista no provenía de confrontaciones con las comunidades indígenas o al menos con las organizaciones no gubernamentales (ONG) “multiculturalistas”, sino más bien de discusiones con colegas que trabajaban en distintas reparticiones del mismo Banco Mundial. Sus adversarios habían sido empoderados por reformas internas recientemente adoptadas por el Banco que exigían respeto a los derechos indígenas (incluida la tenencia de tierras comunitarias) y “participación indígena informada” en proyectos como el que la economista intentaba administrar. Estas reformas, y otras similares en el Banco Interamericano de Desarrollo u otras organizaciones afines, fueron resultado, en cierta medida, de una alianza feliz entre progresistas de estas agencias y ONG que ejercieron presión desde fuera.⁵ Sin embargo, la fuerza y ubicuidad de una agenda de “derechos culturales” en el amplio espectro de instituciones (desde los bancos multilaterales hasta programas de asistencia bilateral), constitucionalmente suscritas a los principios

de gobernabilidad neoliberal de alcance global, trae claramente la segunda imagen a un primer plano. Visto de cerca, pareciera existir un extraordinario contingente de “progresistas”, algunos con años de experiencia, que habiendo peleado la batalla desde “fuera” ahora se han incorporado a las luchas desde dentro. Sin embargo, desde cierta distancia también se puede ver una ola de reformas precautelares y preventivas, de acciones acometidas para ceder terreno de modo cuidadoso a objeto de resguardarse más efectivamente frente a demandas de más largo alcance y, lo que es más importante, configurar de modo proactivo el terreno sobre el cual puedan darse las futuras negociaciones de derechos culturales. En suma, enfocar el multiculturalismo neoliberal es demandar un análisis crítico del modo en que se logró este impresionante conjunto de reformas pro indígenas y, lo que es más urgente, preguntar: ¿qué es lo que logran estas reformas?

Esta pregunta demanda un análisis de múltiples niveles que excede el alcance de un solo ensayo. Las instituciones poderosas que operan fuera de los límites de cualquier Estado nación juegan un papel crucial en el proceso, ya sea como proponentes del multiculturalismo neoliberal en sus propios programas y políticas o bien como fuentes de una influencia casi irresistible sobre los otros. El Estado también debe figurar de modo prominente, ya sea como el sitio donde se registra formalmente la mayor parte de los derechos culturales o bien como la principal fuente del golpe preventivo para frenar las manifestaciones más expansivas de esos derechos. Aquellos que detentan el poder en el sector privado, particularmente los propietarios del capital, entran asimismo directamente en la ecuación, como jugadores de peso por derecho propio y como voces privilegiadas en los oídos de aquellos que toman las decisiones políticas. Un grupo final de actores dominantes, que muchas veces no se considera en el análisis, es la elite provincial: gente de la cultura dominante que interactúa cotidianamente con la gente indígena en ascenso social y que son pasibles a experimentar más directamente cualquier desafío a las relaciones prevale-

cientes de desigualdad y subordinación. Cuando este ensayo ingrese a la parte etnográfica, se centrará en uno de aquellos grupos que conforman las elites provinciales –los ladinos en las tierras altas de Guatemala– e intentará registrar los otros niveles de análisis tal como se encuentran inscritos en el discurso y práctica política de estos ladinos. Al hacerlo, no pretendo presentar a las elites provinciales como el sitio privilegiado del análisis, sino más bien sugerir que debería ser posible entrar en cualquier lugar de la red de relaciones global-nacional-local y proceder desde allí. El criterio clave es que el análisis tenga profundidad etnográfica, sin ambicionar un alcance global (con el riesgo concomitante de volverse abstracto y sin fundamento específico) sino una particularidad informada por la teoría.⁶

En un tiempo en que el discurso oficial en Guatemala se ha desplazado perceptiblemente –si bien por momentos de modo reacio– hacia el reconocimiento de la cultura maya y la adhesión a los ideales multiculturales, el escepticismo de los ladinos de clase media en el departamento altiplánico de Chimaltenango permanece más cercano a la superficie. Cuando estos ladinos hablan de la presencia y voz en ascenso de la mayoría maya, las asocian invariablemente a las nuevas políticas del Estado y, particularmente, al apoyo internacional a los derechos humanos y el multiculturalismo; la mayoría manifiesta su profunda ansiedad por las consecuencias que estos podrían traer. Los más alarmistas invocan imágenes de limpieza étnica; muchos se preocupan de que, una vez en el poder, los mayas pudiesen “voltear la tortilla”. Aunque de modo implícito, en esta metáfora de advertencia subyace un reconocimiento igualmente característico de la injusticia pasada, una admisión de que en épocas no muy distantes los ladinos habían oprimido a los indios. Con la excepción de unos cuantos extremistas (principalmente pertenecientes a la vieja guardia), ahora estos ladinos generalmente critican al racismo de los tiempos pasados, creen que la cultura indígena debe ser respetada y que un principio de igualdad, independientemente de la diferencia cultural, debiera prevalecer. En otras palabras, inclusive

aquellos que tienen más prerrogativas que perder apoyan algunas facetas del multiculturalismo, *siempre y cuando no vayan muy lejos*.

Este último matiz subraya mi argumento principal. El multiculturalismo neoliberal ha surgido en parte como una respuesta a las demandas por derechos de aquellos culturalmente oprimidos y excluidos. En este sentido, abre un espacio político nuevo, ofrece concesiones significativas, las cuales habrían permanecido, en otro momento, claramente inalcanzables. Específicamente, los proponentes del multiculturalismo neoliberal son más proclives a suscribir los derechos al “reconocimiento”, negados o suprimidos categóricamente debido a que las nociones de ciudadanía, construcción de la nación y desarrollo de la sociedad habían sido desarrolladas sobre la imagen de un sujeto político culturalmente homogéneo.⁷ A partir del “reconocimiento”, lógicamente siguieron otros derechos, justificados en un espíritu de igualdad intercultural: las reformas en las políticas lingüísticas y educativas, la legislación contra la discriminación, la devolución de la responsabilidad del gobierno a las instituciones locales, las medidas tendientes a terminar con la exclusión política de los pueblos indígenas. Con todo, estas iniciativas también llegan con límites claramente articulados, intentos por distinguir aquellos derechos que son aceptables de aquellos que no lo son. Aún más importante, las concesiones y prohibiciones del multiculturalismo neoliberal estructuran los espacios que los activistas de derechos culturales ocupan: definiendo el lenguaje de controversia; estableciendo cuáles derechos son legítimos y qué formas de acción política son apropiadas para alcanzarlos; e inclusive, sopesando las cuestiones básicas de lo que significa ser indígena. O para ponerlo en términos de la advertencia directa de los “chimaltecos”: a los mayas hay que hacerles saber en qué momento están yendo demasiado lejos.

Este ensayo se divide en tres partes, cada una de las cuales arranca de una pregunta concreta como punto de partida: ¿Qué es la multiculturalidad neoliberal? ¿Cómo ha llegado a conformarse? ¿Qué es lo que hace? La primera parte sugiere cómo se puede pensar sobre un paquete de

derechos que, al mismo tiempo que constituye un espacio político recientemente abierto, impone una “disciplina” a aquellos que ocupan dicho espacio. La segunda parte ofrece un relato del desplazamiento ocurrido desde el proyecto cultural de ciudadanía homogénea a la ética del multiculturalismo neoliberal, con énfasis en Centroamérica. Este desplazamiento incluye, por lo general, un gesto progresivo de “reconocimiento” y un avance de los derechos culturales indígenas, como fue el caso del discurso oficial precedente del “mestizaje”. Mi argumento es que el multiculturalismo es el discurso del “mestizaje” para el nuevo milenio, con una mezcla paralela de oportunidad y peligro. En la parte final, ofrezco una lectura minuciosa de la política cultural en una localidad, con énfasis en el discurso y práctica de los ladinos. Presto atención no únicamente a las maniobras instrumentales, explícitamente diseñadas para constreñir las demandas maya más expansivas, sino también a la coyuntura de fuerzas –de nivel global, nacional y local– que conjuntamente determinan efectos que van más allá de las intenciones o propósitos de cualquier actor.

En la última parte me concentro en las fuerzas que están en juego para dar forma a las subjetividades de los mayas, aunque dedico escasa atención a la manifestación de estas subjetividades mismas. Esta decisión metodológica tiene una doble justificación, que es mejor explicitar desde el comienzo. Diseñé mi investigación etnográfica con el objetivo de elucidar las estructuras de poder que se encuentran entre los obstáculos más inmediatos al movimiento de los derechos culturales de los mayas, con la esperanza de generar un conocimiento que sus líderes pudiesen encontrar útil. Por lo mismo, evité someter a los mismos actores mayas a un escrutinio etnográfico sostenido, basado en la premisa de que habían sido suficientemente “antropologizados” por otros. Este diseño de investigación ciertamente genera una obvia desventaja en relación con el argumento central aquí planteado: no puedo respaldar plenamente la afirmación de que el multiculturalismo neoliberal ha servido para reconstituir las subjetividades políticas de los mayas. A su vez,

esto deja al ensayo con un propósito más modesto: convencer al lector que una versión del multiculturalismo –casi ciertamente su forma dominante en Guatemala y Centroamérica– conlleva un potencial considerable de amenaza.

En lo específico, poderosos actores económicos y políticos utilizan al multiculturalismo neoliberal para afirmar la diferencia cultural, mientras preservan la prerrogativa de discernir entre los derechos culturales consistentes con el ideal del pluralismo democrático, liberal y los derechos culturales antagónicos a dicho ideal. Al hacerlo, impulsan una ética universalista que constituye una defensa del mismo orden capitalista neoliberal. En la lógica de esta ética, aquellos que podrían desafiar las inequidades subyacentes al capitalismo neoliberal como parte de su activismo por los “derechos culturales” son asignados a la categoría de “radicales”, definidos no como “anticapitalistas” sino como “culturalmente intolerantes, extremistas”.

A título de resguardarse de este “extremismo étnico”, poderosos actores relegan a los márgenes a los desafíos más potentes al orden existente y profundizan las divisiones entre las diferentes corrientes del activismo por los derechos culturales; mientras que, por otro lado, afirman (en realidad, promueven activamente) el principio de los derechos basados en la diferencia cultural. Al avanzar esta crítica, espero alentar la consideración de estrategias que aprovechen los espacios abiertos por las reformas neoliberales, sin caer víctimas de estos peligros. La idea de que tal análisis podría ser útil a los activistas de los derechos culturales indígenas, en Guatemala u otro país, seguirá siendo, para los propósitos de este ensayo, una afirmación sin confirmar.

II. ¿En qué consiste el multiculturalismo neoliberal?

El proyecto neoliberal tiene que ver no únicamente con políticas económicas o con la reforma del Estado sino también con políticas de ajuste social *determinadas por un proyecto cultural*. El ajuste social se

convirtió en un ítem de creciente importancia en la agenda y está acompañado de una transformación del papel de la sociedad civil y un nuevo discurso sobre la ciudadanía. (W. Assies *et al.* *The Challenge of Diversity. Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America*⁸, énfasis añadido.)

El discurso del “multiculturalismo” respaldado por el Estado en América Latina tiene un mensaje muy directo que plantea un conjunto de complejas cuestiones legales y políticas. Por lo bajo, el mensaje implica el reconocimiento de la diferencia cultural, en el sentido de aquellas afirmaciones oficiales bastante comunes ‘somos una sociedad multiétnica y plurilingüe’. El contraste entre tales afirmaciones y la inclinación previa a borrar directamente tal diferencia es marcado, siendo que el solo reconocimiento puede abrir el espacio y provocar repercusiones políticas mucho más allá de las intenciones declaradas. Con todo, tales afirmaciones están repletas de ambigüedades respecto a los derechos colectivos específicos que emanan del reconocimiento, a la necesidad de mecanismos que garanticen el pleno aprovechamiento de estos derechos y la relación entre los derechos individuales y colectivos. Los teóricos de la política liberal se han preocupado particularmente de esta última cuestión: ¿de qué modo puede el Estado ceder conjuntos de derechos a grupos culturales sin renunciar a su responsabilidad central de proteger los derechos individuales de todos y cada uno de los integrantes de la sociedad? Dando batalla a los liberales ortodoxos quienes creen únicamente en los derechos individuales, surgió un grupo de teóricos que defienden los preceptos de lo que denominan “ciudadanía multicultural”, basada en la idea de que los derechos de grupo y los principios centrales del liberalismo político pueden ser compatibles entre sí. Por ejemplo, Will Kymlicka ha introducido una distinción clave entre “protecciones externas” y “restricciones internas”: mientras que las primeras ofrecen un medio de asegurar la igualdad y prevenir la discriminación de los oprimidos culturalmente sin salir de la tradición liberal, las segundas

contravienen el principio liberal fundamental de la libertad individual.⁹ Kymlicka y otros también han planteado propuestas de solución similares a problemas relacionados con la representación política, las políticas educativas, los derechos al idioma, etc.¹⁰

Aunque útiles e innovadoras en muchos sentidos, estas intervenciones teóricas son incompletas como lo delata su aura de omnisciencia. Los teóricos parecen escribir desde una posición interior, o al menos estrechamente alineados, a la autoridad del mismo Estado. ¿Quiénes podrían, en algún caso, trazar las sutiles distinciones que permitan determinar cuándo es necesaria una iniciativa de “protección externa” a los derechos culturales de un grupo oprimido y cuándo esa iniciativa ha “ido demasiado lejos” en el ámbito de las “restricciones internas”? La respuesta, al menos implícita, es “el Estado”. Y, sin embargo, esta noción del Estado como árbitro imparcial del conflicto entre derechos individuales y grupales es profundamente sospechosa puesto que prácticamente en toda cuestión importante sobre los derechos culturales, el Estado es también un protagonista clave del conflicto. Son las teóricas feministas las que han llamado la atención sobre esta contradicción, quizá con mayor fuerza por la ironía e incongruencia que implica el que un Estado patriarcal intervenga a favor de los derechos individuales de las mujeres frente a las prerrogativas masculinas dominantes en la comunidad. Lo mismo se puede decir del renovado interés en la doctrina (altamente individualizada) de los derechos humanos, por su potencial para combatir el empoderamiento de la comunidad indígena.¹¹ Una forma de expresar esta preocupación de modo más general es preguntar qué ocurriría si la prerrogativa del Estado para actuar sobre la base de la distinción entre derechos individuales y de grupo terminara más bien ayudando a constituir esa línea divisoria y, al hacerlo, a especificar cuándo los derechos de grupo han “ido demasiado lejos”. Los escritos de Kymlicka y su entorno dejan tales preguntas no sólo sin respuesta sino, por lo general, sin plantearse.

Estas preguntas se hacen más profundas cuando se toma conciencia de que el cambio hacia el multiculturalismo ocurrió en el contexto general de las reformas políticas y económicas neoliberales, las que, se sabe, dejan las inequidades sociales de carácter clasista sin modificar, si es que no las exacerban. En la medida en que los oprimidos culturalmente, al menos en el caso de los pueblos indígenas de América Latina, ocupan en forma abultada también el último peldaño de la jerarquía clasista, confrontan la paradoja de una simultánea afirmación cultural y marginalización económica. A la luz de esta sorprendente simultaneidad, las preguntas se profundizan todavía más: ¿Qué significación puede tener el hecho de que, tal como lo señala Assies, en la misma iniciativa de reforma Constitucional de 1992 el Estado mexicano reconoció el “carácter pluricultural” de la sociedad (Artículo 4) y eliminó la piedra fundamental de la histórica reforma agraria de la revolución (Artículo 27)?¹² ¿Será que ambas iniciativas forman parte de un paquete de políticas único y coherente? ¿En qué consiste, para repetir la frase del epígrafe utilizado en el acápite, el “proyecto cultural” del neoliberalismo? Aunque Assies y sus coautores formulan esta cuestión de modo claro, su respuesta sigue siendo descriptiva y poco teórica. Sugiero que una respuesta teóricamente elaborada podría esclarecerse usando el análisis marxista de la distribución de recursos y relaciones productivas y un enfoque foucauldiano sobre la “gubernamentalidad” (*governmentality*) y la formación de sujetos, aunque ninguno de los dos sería completo. A pesar de aceptar el panorama combinado (altamente pesimista) que resulta de estos dos enfoques, me adhiero a una perspectiva levemente más alentadora, en parte justificada por la teoría y en parte basada en un “optimismo de la voluntad” innegablemente utópico.

Consideremos primeramente la contribución clave del análisis materialista para responder a esta cuestión. Por ejemplo, Roger Rouse encuentra que el amplio respaldo al discurso de la identidad y los derechos del multiculturalismo implica un conjunto de preceptos burgueses que expresan y promueven los intereses del capital.¹³ Por tanto, las

concesiones al multiculturalismo traen consigo (de un modo más bien predecible) la fragmentación de la sociedad en múltiples grupos de identidad con pocos intereses percibidos como comunes y una disminución de la solidaridad y lucha de clases transversales a las culturas, las cuales tenían un mayor potencial de transformación.¹⁴ David Theo Goldberg evita el defecto (asombrosamente anacrónico) de equiparar el cambio social progresista con la lucha de clases y, por tanto, plantea un argumento mucho más efectivo para mantener en el centro del escenario los temas de la distribución de recursos y políticas transformadoras. Simplificando levemente, el marco general del análisis crítico sobre el multiculturalismo que realiza Goldberg se resume en la distinción entre dos variantes de los derechos culturales: un “multiculturalismo gestionado” de características liberales convencionales (también denominado multiculturalismo “corporativo” o “de diferencias”), que celebra el pluralismo cultural pero efectúa pocos cambios duraderos para los integrantes del grupo culturalmente oprimido, *versus* una variante “transformadora”, centralmente preocupada en la “redistribución del poder o los recursos”¹⁵ A su vez, esta distinción se traza directamente sobre la diferencia entre proyectos desde arriba e iniciativas desde abajo; los primeros refuerzan expresiones esencialistas y limitadas de la identidad grupal, y las últimas están asociadas a los términos claves de la política progresista de la identidad tales como “heterogeneidad” e “hibridez”. Aunque el énfasis en la distribución de recursos como un eje de diferenciación crítico entre variantes diversas del multiculturalismo es extremadamente valioso, la caracterización de Goldberg sobre la conciencia de aquellos que luchan por los derechos culturales se torna sólo en una fórmula, dejando para otros el trabajo de sistematización teórica en esta dimensión.

Los teóricos de la “gubernamentalidad”, influidos más por Foucault que por Marx, han profundizado mucho más en las implicaciones del “multiculturalismo gestionado” para la formación de sujetos.¹⁶ Son particularmente útiles los esfuerzos de estos teóricos para identificar la

cadena de supuestos que constituyen el “proyecto cultural” más amplio del neoliberalismo que se pueden aplicar más específicamente a las cuestiones del pluralismo cultural y los derechos indígenas. Aunque el énfasis principal en ambos casos, tanto para la doctrina neoliberal como para su predecesor “clásico”, se asienta sobre el individuo como fuente de la acción racional y la lógica individualizada del mercado como garante del bien social, divergen drásticamente respecto a la modalidad de gobernanza propuesta.

En el liberalismo clásico, las intervenciones del Estado pretenden claramente “liberar” al individuo; en efecto, producen formas de conciencia que dirigen a los sujetos-ciudadanos a gobernarse a sí mismos en nombre de las libertades ganadas y las responsabilidades adquiridas. El modelo neoliberal, por el contrario, plantea una crítica de esta intervención estatal y del Estado benefactor que llegó a engendrar; sus proponentes argumentan a favor de una reactivación de la iniciativa, responsabilidad y rectitud ética individual a través de otros medios. Mientras que el liberalismo clásico eleva al individuo mediante un discurso de eliminación de las trabas (por ejemplo, de las jerarquías y controles corporativos o espirituales) a las inclinaciones naturales del hombre utilitario, el neoliberalismo es más explícitamente constructivista, justificado por la necesidad de recrear o recuperar la esencia individualista, en peligro de desaparecer. Colin Gordon afirma que “el *homo economicus* neoliberal norteamericano es el *hombre manipulable*, un hombre que está perpetuamente alerta para responder a las modificaciones en su medio ambiente”.¹⁷ De allí se produce un desplazamiento altamente contra intuitivo: esta recuperación del individuo tiene lugar mediante un reforzamiento de los vínculos con las entidades no estatales –comunidades, organizaciones cívicas y voluntarias, iglesias, ONG– que supuestamente son guardianes de los valores perdidos. Las organizaciones de la sociedad civil adquieren importancia como los canales principales para esta modificación; el Estado neoliberal descarga sobre sus sujetos ciudadanos neoliberales la responsabilidad

de resolver los problemas –sean los cotidianos o los centrales a la época– en los que se encuentran inmersos. En la medida en que los individuos y sus organizaciones voluntarias asumen esta responsabilidad, se vuelven particularmente susceptibles a los esfuerzos realizados desde arriba para dar forma y delimitar los objetivos de esta “participación” recientemente reactivada.

Si el proyecto cultural del neoliberalismo, a pesar de su apariencia contra intuitiva, implica la revalorización y fortificación de la sociedad civil y sus “grupos intermediarios”, se deducen de ello poderosas implicancias para los derechos culturales. En contraste directo con su predecesor clásico, la doctrina neoliberal se articula no sobre la destrucción de la comunidad indígena a objeto de convertir al indio en ciudadano, sino más bien sobre la reactivación de la comunidad como agente eficaz en la reconstitución del sujeto-ciudadano indígena. Los teóricos de la gubernamentalidad neoliberal confluyen en la afirmación de que, tal como lo expresa Nikolas Rose, “esta nueva relación entre comunidad, identidad y subjetividad política se encuentra ejemplificada en los debates sobre el ‘multiculturalismo’ o los derechos de los pueblos indígenas”, debido a que las incongruencias son tan flagrantes y cercanas a la superficie.¹⁸ Los actores alineados con el Estado lamentan la pérdida de aquella comunidad que sus predecesores trabajaron fervorosamente por destruir, y reconocen a las culturas ancestrales que parecen erigirse en oposición directa a la ética individualista que pugnan por mantener. La clave para resolver esta paradoja aparente consiste en que el Estado no se remite únicamente a “reconocer” la comunidad, sociedad civil, cultura indígena y similares, sino que las reconstituye activamente a su propia imagen, desviándolas de sus excesos radicales, incitándolas a realizar el trabajo de formación de sujetos que de otro modo tendría que realizar el mismo Estado. Si en el liberalismo clásico el agente disciplinario por antonomasia es la penitenciaría del panóptico estatal, en el neoliberalismo esta función la cumple la ONG profesionalizada.

Con todo, esta última afirmación –aunque pueda ser provocadora y útil– también sirve para poner al descubierto las limitaciones del argumento, particularmente cuando se aplica a las luchas indígenas por los derechos culturales en América Latina. Debido a que las más sustentadas entre las aplicaciones teóricas de la noción de Foucault sobre la gubernamentalidad neoliberal (siguiendo al mismo Foucault) toman sus ejemplos empíricos exclusivamente de Occidente, uno se pregunta si acaso las caracterizaciones del “mando neoliberal” están efectivamente destinadas al amplio alcance prometido por su retórica. Una versión específicamente latinoamericana del argumento tendría que tomar en cuenta tanto los procesos históricos de trascendencia para la época que no ocurrieron en Europa ni Estados Unidos (por ejemplo, los movimientos revolucionarios nacional populares recientes que representan una particular mezcla de ruptura y continuidad con la tradición liberal) como las especificidades en la configuración de la sociedad civil y el Estado en América Latina. Por ejemplo, parece probable que el modelo neoliberal en América Latina confronta una considerable mayor autonomía, variabilidad y volatilidad en los grupos de la sociedad civil que en teoría sirven de agentes para la formación de sujetos individuales. Ello parece particularmente cierto en el caso de las comunidades indígenas que, a pesar de estar profundamente influidas por el Estado y otras fuerzas “externas”, se alimentan también de memorias sociales de integridad y luchas culturales que se oponen de modo irrevocable a la doctrina neoliberal. Sin embargo, la teoría no nos ayuda a hacer esas distinciones. Por ejemplo, Mitchell Dean ofrece la siguiente afirmación general:

...las tecnologías de la ciudadanía nos comprometen como ciudadanos activos y libres, como consumidores responsables e informados, como miembros de comunidades y organizaciones autogestionarias, como actores en movimientos sociales democratizadores y como agentes capaces de asumir el control de nuestros propios riesgos.

Todo ello es apenas captado en el discurso incesante de los científicos sociales sobre la recuperación de la acción, la sustentación de nuestros compromisos en una teoría del sujeto, en la celebración de la resistencia y en una nueva idolatría de los movimientos sociales.¹⁹

¿Es que no existe un poco más de espacio para la maniobra? Dean anticipa las críticas: “Esto no quiere decir eliminar la acción, sino tratar de mostrar cómo se produce, cómo se inserta en un sistema de propósitos, y cómo podría invadir los límites establecidos para ella...”. En general, él y otros teóricos de la gubernamentalidad le dedican escasa atención a las posibilidades de “sobrepasar los límites”; enfatizan “la formación de sujetos”, con un vínculo sospechosamente invisible entre lo que las instituciones poderosas necesitan o quieren y lo que consiguen.

El enfoque que aquí propongo toma lo mejor del análisis de ambas líneas de trabajo, pero añadiéndoles un giro gramsciano, centrándose más en la elucidación del conocimiento subalterno y en las consecuencias que se producen cuando los pueblos subalternos se involucran en la práctica política colectiva. Respaldo la distinción que hace Goldberg entre multiculturalismo manipulado y transformador y la afirmación de los teóricos de la gubernamentalidad respecto a que la gran innovación del neoliberalismo consiste en activar y reforzar a las organizaciones de la sociedad civil como vehículos principales de la formación de sujetos. En conjunción, estas dos ideas nos remiten al punto central: el proyecto cultural del neoliberalismo consiste en domesticar y redirigir la abundante energía política que muestra el activismo de los derechos culturales en vez de oponerse directamente a él. Para lograr esta redirección, un instrumento importante es el otorgamiento estratégico de recursos que premian a las organizaciones que promueven las demandas de derechos culturales consideradas aceptables y castiga a las otras.²⁰ Aunque al mismo tiempo, argumento en favor de una atención vigilante a la distinción entre el *proyecto cultural* del multiculturalismo neoliberal y las consecuencias sociopolíticas que se producen a medida en que este proyecto

se implementa. El medio principal para ejercitar esta vigilancia es el enfoque etnográfico para producir un relato minucioso de las interacciones políticas, otorgando particular atención a la conciencia y práctica de aquellos que están más directamente implicados en los procesos de “formación de sujetos” –una tarea a realizar en el acápite final del presente ensayo. Un paso previo, más específicamente teórico, implica dedicar atención a las condiciones en las cuales el multiculturalismo neoliberal podría ser desafiado con eficacia.

El análisis general del multiculturalismo neoliberal también señala los medios más eficaces para enfrentar su amenaza: los movimientos sociales que simultáneamente cuestionan las relaciones de representación y la distribución de recursos sobre los que descansa el sistema neoliberal. Aunque los desafíos a cada uno de sus elementos bien podrían tener importantes efectos, aislados unos de los otros tienden a perder su potencial transformador.²¹ El activismo de los mayas por sus derechos culturales, por ejemplo, podría invertir las relaciones dominantes de representación; aunque siga siendo marginal, escaso de recursos, sin poder para influir en las decisiones del Estado y las instituciones poderosas. De modo similar, las comunidades mayas cobijan a innumerables iniciativas de desarrollo, las cuales prometen (y en algunos casos inclusive cumplen) mejoras en el bienestar material de los miembros de las comunidades, aunque al mismo tiempo refuerzan un orden simbólico que mina la energía requerida para su empoderamiento autónomo. A pesar de ello, una parte del principal objetivo de este análisis consiste en invitar a un pensamiento renovado y crítico sobre lo que el término “transformador” podría significar en una época en que “la lucha contra la injusticia estructural en pos de un orden socio-económico radicalmente distinto” (su anterior significado) parece ser algo teóricamente inadecuado y políticamente remoto. Lo más que puedo hacer es afirmar un punto de partida mínimo, entendiendo que las inequidades estructurales son tanto sistémicas como plurales, abordando las raíces de estas inequidades antes que sus síntomas, encontrando puntos de articu-

lación entre las luchas contra varias formas de inequidad en vez de asumir que un único proyecto político podría abarcarlas a todas. Ciertamente, esta posición genera más preguntas que respuestas. A esta complejidad hay que añadirle que, en esta era decididamente *post*-revolucionaria, las organizaciones de los derechos culturales probablemente ocuparán un espacio excesivamente ambiguo: intentando ejercer los derechos otorgados por el Estado neoliberal, aunque eludiendo al mismo tiempo las restricciones y dictados de aquellas mismas concesiones. En estos casos, la noción de articulación propuesta por Gramsci se convierte en la clave analítica: ¿se articularán el conocimiento y las prácticas de los dominados con los de los dominadores para terminar siendo neutralizados? ¿O más bien ocuparán el espacio abierto desde arriba pero resistiendo su lógica inherente, conectándose con otros en pos de alternativas político-culturales “transformadoras” que todavía no se pueden imaginar plenamente? Sería imprudente, particularmente en un terreno tan volátil y dinámico como la política indígena en América Latina, permitir que la teoría se adelante al análisis debidamente sustentado en respuesta a estas preguntas. Pero sí quiero ofrecer un antídoto a la tendencia romántica a asumir que la política indígena es (¿por naturaleza?) contra hegemónica. Al subrayar la amenaza del multiculturalismo, espero agudizar el pensamiento estratégico sobre cómo eludir exitosamente el enorme poder del neoliberalismo, particularmente por parte de quienes, ya sea por elección o necesidad, se encuentran librando la lucha desde dentro.

III. ¿Cómo surgió el multiculturalismo neoliberal? (Una lectura desde “la gran” América Central)

México tiene muchos problemas pero también muchos no problemas. Uno de ellos es el étnico. Se ha dicho que nuestro país es racista. Quienes esto afirman deberían preguntarle qué es el racismo a un judío sobreviviente del nazismo, a los huérfanos y viudas de Bosnia o

a alguno del medio millón de negros que marcharon hasta el Capitolio en Washington. “Asco físico” llamaba Emilio Rabasa a ese prejuicio de las entrañas que él conocía muy bien, no por sentirlo sino porque lo vio encarnado en su natal Chiapas, donde llegó a ser gobernador. La zona maya es la excepción principal (no la única) que confirma una regla de la historia mexicana: el mestizaje fue una bendición. (Enrique Krauze, “Problemas y no-problemas”)²²

A fines del siglo XIX, las elites de Centroamérica habían abrazado el ideal liberal del progreso hacia la modernidad, aunque modificándolo según sus propias y particulares necesidades, inclinaciones y propósitos. El ideal liberal convencional se sustentó en una rígida dicotomía entre civilización (concebida primordialmente en términos occidentales) y barbarie, propulsó al individuo como vehículo de los derechos de ciudadanía y proclamó una fe profunda en la producción capitalista y los mercados como fundamentos del crecimiento económico y prosperidad de la nación. Las consecuencias desastrosas para los pueblos indígenas no se hicieron esperar en toda la región, en una serie de actos de violencia simbólica y física perpetrados por el Estado que los intelectuales mayas ahora llaman el “segundo holocausto”: la expropiación de las tierras indígenas, la eliminación de las instituciones y organización sociales, los esfuerzos sistemáticos para castigar a los indios por permanecer dentro de su propia cultura y para rehacerlos como ciudadanos.²³ Sin embargo, muy frecuentemente, el mensaje potente de este relato convencional ha impedido la apreciación de complejidades y variaciones. Incluso la afirmación de que las elites compartían un *proyecto de nación* liberal fundamentalmente occidental requiere matizarse cuidadosamente. El dilema general de los nacionalismos del Tercer Mundo –la necesidad de adoptar preceptos occidentales para demostrar ser dignos de aceptación en la comunidad internacional de naciones, mientras se enfatizaban las raíces culturales distintas, “auténticas” para demostrar legitimidad– tuvo una

manifestación particularmente aguda en Centroamérica, determinando ocasionalmente desafíos abiertos (especialmente frente a la dominación norteamericana) y mucha ambivalencia (bellamente ejemplificada en la poesía de Rubén Darío).²⁴

El rol del mestizaje –como metáfora para perfilar la identidad futura de la nación, como respuesta al dilema entre la pertenencia y la legitimidad, como modelo y justificación de una política estatal dirigida a gente que no se adscribe a un grupo étnico– ilustra adecuadamente esta complejidad. Tal como lo analiza ampliamente Jeffrey Gould en su estudio sobre Nicaragua, el “mito del mestizaje” postula que la cultura indígena está destinada a desaparecer, a ser reemplazada por una cultura nacional híbrida, fuerte y única, que se sustenta tanto en las tradiciones indígenas como europeas.²⁵

El mito es más tendencioso en su intento de borrar la resistencia indígena a la idea de que deberían volverse mestizos y en su pretensión de hablar a nombre de las mismas comunidades indígenas a las que sólo sirve para suprimir y silenciar. Con todo el mestizaje como palabra clave en la construcción de naciones en Centroamérica no es simplemente otro concepto prestado del convencional repertorio liberal de Occidente. Por el contrario, emergió como una refutación directa de la afirmación, dominante en el pensamiento euro-americano de fin de siglo, acerca de que la mezcla racial produce degeneración; también ofrecía un contrapunto al supuesto decimonónico acerca de la irredimible inferioridad del pueblo indígena.²⁶ Una gran parte del atractivo que tenía la metáfora del mestizaje era su desafío simbólico a la dominación occidental (y especialmente norteamericana) –una argumentación realizada por Darío Euraque para Honduras y por Gould para Nicaragua.²⁷ Hasta la glorificación del pasado indígena, de rigor en el discurso oficial del mestizaje, tenía un vestigio igualitario, al menos contrastante con la alternativa colonial de la “república de indios”. Paradójicamente, la construcción liberal del Estado nación moldeado en el discurso del mestizaje representó una seria amenaza para las comunidades indígenas,

precisamente debido a que extendía una pequeña aunque significativa promesa a aquellos que se convertían en “mestizos”.

La trayectoria específica del proyecto de las elites guatemaltecas para la construcción del Estado y nación desde el siglo XIX ejemplifica un caso divergente –el recurso mínimo al mestizaje como metáfora de la nación– y como tal demuestra cuán variada pudo ser la implementación real del liberalismo occidental en toda la región.²⁸ Debido a una combinación de razones, que incluían el miedo ancestral a una “guerra de razas” y la urgente necesidad de una fuerza laboral masiva y disciplinada para el servicio de la pujante economía del café, el bloque dominante que subió al poder con la revolución liberal de la década de 1870 evitaba, por lo general, nombrar a los indios o mestizos como ciudadanos de la nación. A pesar de abrazar los elevados ideales liberales de ciudadanía e igualdad universales en los “discursos primarios” de las declaraciones políticas nacionales, en los “ámbitos secundarios” de leyes específicas y procedimientos codificados, prevalecía una ética de segregación entre indios y ladinos. Es cierto que el proyecto liberal guatemalteco implicaba el empuje convencional por homogeneizar al nuevo sujeto ciudadano de la nación, pero el esfuerzo se concentraba principalmente en aquellos que se decían ladinos, y ahí se detenía. En retrospectiva, la ausencia de un discurso oficial respecto al mestizaje señala el designio de mantener a la masa de los indígenas separados de los sujetos ciudadanos culturalmente homogeneizados de la nación. Este *proyecto de nación* truncado descansaba sobre una serie de asociaciones claramente racistas: la nación guatemalteca asociada a la cultura de los ladinos, lo ladino como todo aquello que no es indio y lo indio como lo “otro” irremediabilmente diferente e inferior, que ha de ser “mejorado” pero nunca redimido.²⁹ Al menos en el ámbito de las leyes y prácticas secundarias, el Estado guatemalteco reforzó activamente esta ética separacionista, es decir, instituyó escuelas separadas para los indios y reconoció estructuras separadas de autoridad política indígena local en un grado sin precedentes en el resto de Centroamérica.

No fue sino hasta la “primavera democrática” de 1944-1954 que esta estructuración “separada y desigual” de la sociedad nacional sufrió un cambio significativo. Éste fue un proceso contradictorio que llama la atención al papel que jugó el mestizaje dentro de la visión nacional-popular de las izquierdas en Guatemala y Centroamérica. Como coaliciones nacionalistas, de clase media, social demócratas y dirigidas por ladinos, los gobiernos “revolucionarios” de Juan José Arévalo (1944-1950) y Jacobo Arbenz (1951-1954) tuvieron una relación profundamente ambivalente con la mayoría indígena de su sociedad. Durante este período, el Estado desmanteló las manifestaciones más flagrantes de la ética separada y desigual (por ejemplo, las leyes que forzaban a los indios a trabajar como peones en plantaciones alejadas), introdujo la primera legislación de bienestar social en el país (por ejemplo, expandiendo el acceso a la salud y, lo más importante, iniciando una amplia reforma agraria), y acercó los servicios públicos un poco más acorde con los principios igualitarios del liberalismo político (por ejemplo, legislando la obligatoriedad de la educación universal hasta el tercer curso). Aunque estos y otros pasos similares significaron un golpe a ciertas facetas del anterior sistema de racismo institucionalizado, el precio pagado fue considerable. El gobierno revolucionario tendió a empoderar a los ladinos, especialmente en el nivel local, lo cual dejó que los profundos antagonismos interraciales se mantengan, si es que no se exacerbaron.³⁰ Además, puesto que las reformas universalistas no tomaron en cuenta las dinámicas particulares de la diferencia cultural-racial, vinieron inmersas, sea intencionalmente o no, en una visión “ladino-céntrica” del cambio social. Este nuevo énfasis, concebido sobre la unidad e integración nacionales, se sustentó directamente –por primera vez en la historia guatemalteca– en una visión de asimilación cultural simbolizada por el discurso del mestizaje.³¹ Al respecto, Guatemala se encuentra alineada en el patrón regional al punto de prefigurar los problemas que los movimientos de izquierda de toda la región confrontarían respecto a la “cuestión indígena”. Aunque la versión izquierdista del nacionalismo mestizo

en Centroamérica no puede ser equiparada con su contraparte derechista, tampoco puede evitar la crítica básica de racismo.

Si se ven a través de la óptica que remarca los derechos culturales, las contradicciones del proyecto nacional-popular de cambio revolucionario en Centroamérica salen a flote nítidamente. Según la versión convencional, concebida dentro de la narrativa producida por ese proyecto, los movimientos revolucionarios de los sesentas y setentas buscaban una ruptura radical de los regímenes de entonces: gobiernos oligárquicos, capitalismo depredador y dependencia abyecta de la ayuda y las imposiciones de Estados Unidos. Particularmente en Nicaragua, el único país donde un movimiento revolucionario efectivamente capturó el poder, la agenda de una “nueva sociedad” parecía excepcionalmente prometedora: extender a todos derechos plenos de ciudadanía, distribuir con mayor equidad los recursos, servicios y beneficios económicos de la sociedad y reafirmar la soberanía, independencia y orgullo nacionales. Alrededor de 1980, con el “triunfo” en Nicaragua, las heroicas luchas que se libraban en El Salvador y Guatemala, y una versión silenciada de la misma confrontación en Honduras, habría sido difícil estar en desacuerdo: el proyecto nacional-popular anunciaba “ruptura” y un nuevo comienzo. Con el beneficio de la retrospectiva, empero, las continuidades reaparecen. Sin importar cuán radicales y de largo aliento hayan sido, los movimientos revolucionarios no cuestionaron los preceptos universales de los derechos ciudadanos tal como fueron definidos a través de la conformación de una nación moderna; sus líderes tendieron a considerar al empoderamiento cultural, en el mejor de los casos, como un rodeo problemático en la dirección de esta ruta (socialista) hacia la modernidad. El pueblo obtendría sus derechos a través de su participación activa en el bloque “nacional-popular” cuya gran heterogeneidad interna estaba subordinada, en última instancia, a una conciencia política unitaria más elevada, la cual sirvió a su vez como base de una identidad nacional de nuevo cuño. El hecho de que el discurso oficial del mestizaje sirviera cómodamente a estos preceptos, subraya la

continuidad existente entre las visiones políticas de la izquierda y del “antiguo régimen”: ambos postulaban un sujeto político homogéneo, imbuido de los derechos a la ciudadanía, y encargado de trazar el curso del desarrollo de la sociedad que brinde los frutos de la modernidad.³²

La crítica más perceptiva y persuasiva de la narrativa revolucionaria no proviene de sus adversarios de la “guerra fría”, sino de aquellos que participaron en los movimientos revolucionarios y luego, de modo creciente, elevaron sus voces de crítica desde dentro. La principal organización indígena de Nicaragua rompió tempranamente con los Sandinistas, con el inusual ímpetu adicional del aliento y ayuda material de los Estados Unidos, aunque también motivada por dos objeciones básicas: a un modo de gobernanza autoritario y a la falta de receptividad frente a demandas de derechos culturales de los indígenas y negros. En Guatemala, la participación indígena masiva en el movimiento revolucionario también de modo creciente dio paso a la desilusión, la crítica y la deserción, derivadas de estos dos mismos problemas. Mucho más que una mera ironía de la historia, el hecho de que muchos líderes de estas organizaciones indígenas maduraran políticamente mediante su participación en la izquierda es clave para entender sus caminos y posiciones posteriores. Por un lado, en muchos de ellos, lo mejor de esta formación política dejó su marca: una orientación hacia un análisis político estratégico y de visión “macro”, un énfasis en alianzas que cruzan las fronteras político-culturales, una insistencia en que las demandas materiales de la mayoría permanezcan en el centro del escenario. Por otro lado, estos líderes experimentaron directamente el racismo de la izquierda, a veces seguido de persecuciones si elevaban sus voces en señal de protesta; su fuerte convicción en que la izquierda no puede o no quiere “aprender” sobre las cuestiones de derechos culturales está basada en una amarga experiencia propia.

A su vez, esta crítica ayuda a resaltar las continuidades en la transición a la política del “post-mestizaje”. En la segunda mitad de los noventa, la imagen del mestizaje como el epítome metafórico del sujeto

culturalmente homogéneo de la nación había sido en su mayor parte desplazada por el discurso oficial del multiculturalismo. Hasta Enrique Krauze, el liberal consumado (en su acepción clásica, decimonónica) y defensor de la posición del *mestizaje como bendición* en el vecino México, admite también sus límites, los que ahora han contribuido a su defenestración.³³ En la cita del epígrafe de este acápite, Krauze señala a Chiapas como una “excepción” (y “no la única”) y en esencia afirma que: dondequiera que los pueblos indígenas lograron resistir y sobrevivir el agresivo ataque de las políticas asimilacionistas justificadas y promulgadas en nombre del mestizaje, la “regla” de que estas políticas son beneficiosas no aplica. Cualesquiera sean las diferencias entre la historia de las ideologías del *mestizaje* en México y Centroamérica (y son muchas), esta afirmación inadvertida es aplicable de modo apropiado también en la región centroamericana.³⁴ En todo Centroamérica, el proyecto de modelar a un sujeto ciudadano culturalmente homogéneo –adoptado en sus diferentes versiones por la izquierda y derecha– evade la crítica en la actualidad únicamente en áreas donde la misma diferencia cultural/racial se ha vuelto un recuerdo distante. Por el contrario, allí donde las culturas indígenas o afro-latinas siguen siendo políticamente vibrantes, el discurso oficial del mestizaje está a la defensiva. Este tono de desafío permanece implícito en la cita de Krauze, pero se manifiesta fuertemente en Guatemala, donde la ideología del mestizaje carece de raíces profundas. Como respuesta directa al movimiento ascendente del activismo maya por los derechos culturales, al comienzo de los noventa, un influyente conjunto de intelectuales ladinos promovió la idea que “en Guatemala no hay ladinos ni mayas, sólo mestizos”³⁵ Debido al cuestionamiento vigoroso de los intelectuales mayas a lo que consideraron un acto de deslegitimación y violencia simbólica, este discurso del mestizaje de retaguardia no llegó a prosperar. Los políticos pragmáticos alineados con la elite capitalista modernizante fueron los primeros en renunciar a sus implicaciones asimilacionistas, afirmando más bien que Guatemala es una sociedad multicultural. Los políticos de izquierda

asumieron una posición similar, dejando una clara impresión de que el mestizaje, como epítome metafórico de la construcción nacional, había agotado su curso histórico.

¿Cuál es entonces la relación entre este cambio al multiculturalismo respaldado por el Estado y el surgimiento de la reforma neoliberal en Centroamérica? Una línea importante de análisis enfatiza las consecuencias no previstas.³⁶ Las reformas neoliberales producen una serie de efectos –el dismantelamiento de las estructuras corporativas, la devolución de las responsabilidades a los gobiernos locales y las ONG, la mayor penetración de los mercados a zonas remotas– que generan una mayor fuerza y militancia de las organizaciones indígenas, sea para responder a las amenazas o aprovechar las oportunidades. Así reforzadas, estas organizaciones están en posición de promover agendas de derechos culturales más ambiciosas. Este análisis también enfatiza la convergencia de las demandas de derechos culturales con los procesos de democratización que, casi sin excepción, han acompañado a las reformas neoliberales.³⁷ En la medida que avanzan los intentos de implementar cuando menos estándares mínimos de responsabilidad (*accountability*) democrática y avance del estado de derecho, más difícil se torna imponer modelos culturales manifiestamente no populares y resistir las demandas de reconocimiento cultural básico. Un sentimiento generalizado de que, internacionalmente, estos estándares democráticos abarcan el reconocimiento cultural le ha otorgado un ímpetu adicional a este cambio.³⁸ Además, los analistas han examinado cómo la organización indígena se “ha vuelto global”, lo cual, junto al esfuerzo de las ONG no indígenas pero estrechamente alineadas con sus reivindicaciones, ha ayudado a lograr un lugar para los derechos indígenas en las poderosas instituciones de gobierno global. Por ejemplo, la cientista política Allison Brysk lo plantea de este modo:

Uno de los movimientos más exitosos ha surgido para representar a la gente más marginada del hemisferio –los 40 millones de indios de

Latinoamérica. El movimiento transnacional de los derechos indios ha producido una serie de efectos a varios niveles: reformas nacionales, como la demarcación de tierras indígenas en Brasil, Ecuador y Nicaragua; reforma internacional en Naciones Unidas, la Organización de Estados Americanos y los bancos multilaterales de desarrollo; y la construcción de una red transnacional que vincula a los movimientos de derechos indios entre sí y con una serie de ONG del norte. El impacto que este movimiento ha iniciado revela... el potencial que tiene la “acción globalizadora” para el empoderamiento de los movimientos de base.³⁹

Aunque seguramente todos estos factores han tenido algo que ver, este análisis tiende a subestimar las capacidades estratégicas de las instituciones neoliberales. A objeto de dimensionar el poder e influencia de las organizaciones indígenas para llevar a cabo reformas multiculturales, debemos dejar sin efecto el supuesto de que tales reformas se encuentran generalmente en contraposición a los intereses de la gobernanza neoliberal. De modo similar, no obstante que las consecuencias imprevistas son factores cruciales y fascinantes a explorar, deben emparejarse con una valoración etnográfica sistemática de lo que pretenden y quieren las instituciones poderosas en el ámbito de los derechos culturales. Tal valoración trae al centro de la discusión la consideración sobre cómo podrían las reformas neoliberales constituir una estrategia de gobernanza, y cómo podrían formar parte de esta estrategia las concesiones en el área de los derechos culturales. Planteo que el discurso del multiculturalismo, cada vez más prominente entre diversos grupos de actores dominantes e instituciones en Centroamérica, tiene el efecto acumulativo de separar las demandas de los derechos culturales aceptables de aquellas consideradas inapropiadas, reconociendo a las primeras y cerrándole el paso a las otras, y creando de este modo un medio para “gestionar” el multiculturalismo aunque eliminando su impronta radical o amenazadora. A continuación, ofrezco evidencia preliminar

que respalda este argumento, enfocándome en las instituciones de gobernanza global, el Estado y la elite nacional económica-política. El acápite final explora el argumento de modo empírico para el caso de los detentadores del poder provincial ladino en Guatemala. No quiero decir que exista una estrategia coordinada entre estos ámbitos diferentes, sino más bien que la convergencia de un conjunto de procesos que determinan efectos poderosos más allá de lo que cualquiera de los actores de uno de dichos ámbitos podría lograr o incluso anticipar.

Reconocimiento multicultural en la era del “sí, pero”

El cambio es más sorprendente en las instituciones multilaterales, como el Banco Mundial, y en las instituciones de desarrollo bilateral, como USAID, que, según la mayoría de las referencias, se comporta inflexiblemente según el libreto neoliberal. Esta descripción de la ortodoxia persiste particularmente entre los críticos progresistas; es como si las sensibilidades y prácticas políticas de la economista del Banco Mundial descritas al comienzo de este ensayo todavía fueran predominantes. Estas descripciones, no importa cuán bien intencionadas, corren el riesgo de ser demasiado simples. La reforma interna del Banco requiere la atención específica a un paquete bastante creciente de derechos indígenas en casos donde el proyecto financiado tiene un impacto sobre los pueblos indígenas (una medida designada como “DO 4.2”); como parte de ésta y otras iniciativas de reforma relacionadas, el Banco ahora establece relaciones con organizaciones representativas de la sociedad civil, a las que puede inclusive financiar.⁴⁰ Para manejar este nuevo ámbito de actividades, la oficina central del Banco en Guatemala ha creado un cargo nuevo, “Especialista en el sector ONG”, ocupado ahora por un joven costarricense. Me otorgó rápidamente una entrevista y me explicó francamente, en un inglés impecable, que las reformas eran todavía bastante nuevas, que el Banco había cometido algunos errores graves hacía poco al establecer lazos con organizaciones indígenas corruptas, ineficientes o inapropiadas.⁴¹

Pero insistió en que DO 4.2 era una herramienta muy importante para promover el reconocimiento de los derechos culturales y asegurar la participación indígena en las decisiones que le afectan. Tuve una impresión similar después de mis discusiones con un funcionario clave del proyecto financiado por USAID para el “fortalecimiento de la sociedad civil” en Guatemala: reconocía un montón de dificultades y argumentaba persuasivamente que al final ésta era una forma de dirigir los fondos de desarrollo de Estados Unidos con fines “progresistas”. En ambos casos, sin embargo, las iniciativas tenían sus condiciones. En el caso de USAID, la definición de las “organizaciones de la sociedad civil” del programa era muy idiosincrática; un funcionario nos confirmó, por ejemplo, que la Coordinadora Nacional Indígena y Campesina (CONIC) –una organización particularmente combativa que enfocaba los derechos a la tierra y recursos de los campesinos mayas– caía fuera de su definición. Cuando se le presionó, el “*especialista en ONG*” del Banco Mundial admitió que, después de algunos conflictos embarazosos, su oficina tiene que someter ahora ante el gobierno guatemalteco los proyectos de relaciones con organizaciones indígenas para obtener su consentimiento previo. Ambos ejemplos sugieren la existencia de una lógica político-cultural –no escrita, informal, pero influyente– que privilegia a algunas organizaciones indígenas y excluye totalmente a otras.

El discurso reciente y las prácticas del Estado con relación a los derechos de los pueblos indígenas plantea un opción binaria similar. El cambio en los compromisos legales y legislativos a nivel nacional en los Estados centroamericanos es notable, aunque incompleto: según el esquema de Van Cott para monitorear los avances en la dirección que ella denomina el “modelo multicultural”, cuatro de los cinco países satisfacen el criterio principal (las reformas constitucionales que incluyen los derechos culturales); tres de los cinco han ratificado el Convenio 169 de la OIT; los cinco países satisfacen el tercer criterio (“reconocimiento retórico del multiculturalismo”).⁴² Este cambio es incompleto no únicamente debido a que algunos de los criterios no llegan a satisfacerse,

sino principalmente porque la imagen de un progreso gradual, incremental hacia el “modelo multicultural”, oscurece las consecuencias de la reforma parcial. Un prominente intelectual maya, con conocimiento directo de las políticas del gobierno guatemalteco en la nueva era (posterior a los acuerdos de paz) del reconocimiento multicultural, formuló el asunto de esta manera: “antes el Estado simplemente nos decía que ‘no’, ahora vivimos en el tiempo del ‘sí pero’”. Sugiero que la adhesión de los Estados centroamericanos al “modelo multicultural” es análoga, en cuanto a derechos culturales, a lo que Terry Karl ha denominado su naturaleza política “híbrida”: una combinación desconcertante de auténtica apertura democrática y práctica autoritaria persistente.⁴³ El ‘sí pero’ que sustenta esta combinación crea dilemas tanto para los activistas por la democracia como para los de derechos culturales: abre el espacio político suficiente para desalentar una oposición frontal, pero insuficiente para permitir el cambio importante desde dentro. La lucha frontal se convierte en una negociación a puerta cerrada, lo cual crea condiciones ideales para que la opción binaria ejerza su influencia a plenitud.

Una conversación reciente con un alto personero, particularmente reflexivo, de la administración Arzú en Guatemala (1995-1999) dio un sentido claro del tono e ímpetu de este razonamiento. Hemos visto en años recientes, comenzó diciendo, un progreso enorme hacia una sensibilidad para la “*interculturalidad*”, una transición de la “*coexistencia*” a la “*convivencia*”. Habló con particular entusiasmo sobre el “*rescate cultural*” en combinación con los esfuerzos del desarrollo de la comunidad para cubrir las necesidades materiales básicas del pueblo indígena y con el trabajo de promoción de una mayor tolerancia y entendimiento por parte de la gente de la cultura dominante. A pesar de ello, cuando surgió el tema del “*pueblo maya*”, se volvió mordaz y cínico: una construcción de los donantes de la cooperación extranjera, un producto de la ingenuidad y del pensamiento ilusorio. En este caso, el “*sí pero*” se enfoca en el modo cómo los indígenas se organizan y, en última instancia, en cómo se identifican a sí mismos: en el nivel local, “*trabajan la*

cuestión maya de manera sana, con naturalidad”, mientras que la afirmación sobre un “*pueblo maya*” único y unificado es engañosa, tendenciosa y potencialmente peligrosa.⁴⁴

Este esfuerzo por colocar una cuña entre el reconocimiento cultural y el empoderamiento sale a flote incluso más marcadamente en las palabras de un prominente empresario guatemalteco, quien también tenía estrechos vínculos con la administración Arzú. Al tiempo de lamentar la violencia política de los tiempos pasados y afirmar su legado de un miedo profundo en el presente, pasa a proporcionar una relación optimista de sus propias prácticas comerciales, características de su cohorte de “*empresarios modernos*”:

Yo he estado involucrado en un proyecto... que se llama “inversiones para la paz”... La clave de esta nueva perspectiva es un empresario que quiere tratar con la comunidad. En la mentalidad de antes, uno quería sólo trabajadores individuales. Cualquier mención de grupos, de colectividades, provocaba miedos profundos; es decir: eso es muy peligroso. Ahora es diferente: el empresario moderno quiere... entablar relaciones con la comunidad... [Ahora] tenemos preferencia por los grupos, la organización, porque con ellos hay una garantía mucho mayor de cumplimiento de los arreglos.⁴⁵

Para seguidamente hacer una transición sutil de los negocios a la política:

Ahora se ha abierto mucho, comenzando a sentar la base para una gran comunicación... Se están creando puentes entre las islas... Diga-mos, ahora hay los modernos, los feudales, los socialistas y los anar-quistas (no sé los nombres correctos para esos últimos)... no estamos de acuerdo... pero por lo menos hay diálogo. Se habla partiendo del hecho de que somos un país multicultural, y que tenemos que encontrar manera de entendernos...

Y, por último, para caracterizar el escenario que él espera que se pueda evitar:

Si podríamos seguir ese tipo de diálogo unos cinco años más, daría muchos frutos, y nos ayudaría a evitar los movimientos separatistas que podrían surgir. Es que sí hay personas indígenas más tajantes, que quieren vivir sus valores, que sólo quieren a la diversidad y no la interculturalidad... Y temo que con la derrota de la consulta⁴⁶ se podría aumentar el poder e influencia de estos individuos... Entre los líderes mayas, yo critico un poco más a los como Demetrio Cojtí [un prominente líder maya]. Por muy brillante que sea, es también muy tajante, capaz de concluir de la derrota de la consulta que no se puede trabajar con los ladinos. Es muy común que sea así, que los intelectuales son más tajantes porque están defendiendo una posición coherente.

Ninguna de estas posiciones se encuentra completamente asumida y libre de controversia entre los poderosos actores e instituciones presentes en Centroamérica, inclusive entre las mismas elites. Están sujetas a una gran volatilidad y constante improvisación. Con todo, apuntan a una estrategia emergente de gobernanza, basada sobre un conjunto de preceptos y prácticas diferentes de las asociadas con el discurso oficial del *mestizaje*. Los sectores estatal y privado realizan concesiones importantes en respaldo de derechos selectivos a la diferencia cultural, lo cual ayuda a alejar demandas colectivas que podrían poner en movimiento desafíos con potencial transformador. Dichas concesiones, y la receptividad de la gente hacia ellas, aumentan la legitimidad del Estado a los ojos de la comunidad internacional, así como entre los potenciales adversarios indígenas. Esta estrategia también implica una amenaza de coerción, asomando muy cerca de la superficie, para hacer valer la línea divisoria entre las demandas aceptables y aquellas que implican una amenaza, entre aquellos que son receptivos al diálogo y los “*tajantes*”. Sin embargo, como cualquier

apuesta por la hegemonía, su éxito dependerá de la medida en que se haya producido la articulación de las sensibilidades políticas de los mayas con el bloque dominante, y su fracaso de la posibilidad de que los activistas mayas puedan lograr alguna forma de rearticulación. Estas preguntas se encaran mejor por medio de una visión etnográfica de las prácticas y políticas locales, lo cual constituye el tema del cuarto y último acápite de este ensayo.

IV. Consecuencias en una localidad

[L]a separación [de indígena y ladino tiene] origen muy traumático. Claro, y me imagino que eso es atávico. Usted sabe que el sufrimiento tanto de uno, [más] el rechazo de nosotros se va a los genes, y hay una transmisión hereditaria... [T]oda esa situación tan dura pues se la fueron transmitiendo a las nuevas generaciones de indígenas y por eso es de que hay ese rechazo... Yo he podido experimentarlo, cuando está sobrio [el indio] es muy respetuoso y todo, pero ya con sus tragos sale ese rechazo en contra del ladino. Y le empieza a decir 'es que vos porque sos ladino, y yo como soy indio,' y no se qué... Sí, es atávico, siento que es un odio atávico, que sale en momentos especiales. Cuando hay algún enojo, cuando se tocan los intereses de ellos, su propiedad, entonces sale... (Don Miguel Bazán, ladino de Tomales, Chimaltenango)⁴⁷

El departamento de Chimaltenango, ubicado en el borde sur de Los Altos occidentales, es una región que está experimentando un rápido cambio económico y sociocultural. Al estar posicionado estratégicamente cerca de la capital de Guatemala y bien provisto de tierra agrícola fértil, Chimaltenango ha estado a la vanguardia del desarrollo "modernizante" basado en actividades económicas "no tradicionales", como la exportación de hortalizas y la "maquila" (zona franca) de ropa. A pesar de estar controladas por capitalistas extranjeros y euro-guatemal-

tecos, estas actividades han proporcionado oportunidades aunque limitadas para el ascenso social indígena; lo propio ha ocurrido por el rápido crecimiento de Chimaltenango como centro comercial y de servicios a las tierras altas. Estas mismas condiciones han convertido a la ciudad capital de Chimaltenango en un centro principal de ONG indígenas que trabajan en el espectro de temas que constituyen la agenda del activismo cultural de los mayas (salud, idioma, comunicaciones, desarrollo comunitario, recuperación espiritual). Además de los centros comerciales y las ONG, muchos mayas tienen ahora trabajos en los servicios educativos, el gobierno local y los sectores profesionales. Mientras que hace una generación, los ladinos de clase media crecían en un mundo aislado, dentro de una jerarquía socio-económica altamente racializada, actualmente comparten la mayor parte de estos espacios privilegiados de clase media con algunos indígenas. De modo casi cotidiano enfrentan el desafío que la nueva presencia maya conlleva en términos materiales (por ejemplo, competencia por trabajos, poder institucional) y, aún más significativo, en el orden simbólico que había relegado a los indios a un lugar inferior y separado.

En la descripción breve que sigue a continuación, me enfocaré en la política cultural en uno de los 16 municipios de Chimaltenango, al que nos referiremos con el nombre de Tomales. A pesar de que en la población global del departamento el 80 % son indígenas y el 20 % ladinos, la demografía étnica de Tomales está más equilibrada: cerca del 65 % son indígenas. En todos los municipios de Los Altos (es decir, que no producen café), las exportaciones no tradicionales de hortalizas han transformado las relaciones agrícolas, llevando a los pequeños agricultores a una relación mucho más estrecha con el mercado, incluyendo su dependencia del crédito y una gran variabilidad del ingreso que depende de fuerzas de mercado lejanas. Desde hace tiempo que Chimaltenango es el centro del cambio tanto político como económico. El activismo de los derechos agrarios ocupó el centro del escenario durante el período 1944-1954; una amplia movilización por los derechos y el poder sociopolíticos sacudió a la región

a fines de los setentas, en algunos casos ligada al movimiento guerrillero, aunque esto fue poco frecuente. Seguidamente, se desencadenó una represión estatal masiva y brutal, con enormes bajas en vidas humanas y sufrimiento, especialmente entre la mayoría indígena. La organización indígena volvió a emerger a mediados de los ochentas, pero los indígenas de Tomales no tuvieron éxito en organizarse para elegir a un alcalde indígena sino hasta 1993. Para entonces, lo que estaba en disputa en las elecciones locales se había elevado a niveles sin precedentes. Iniciando lo que después se convirtió en un componente convencional del paquete de reformas neoliberales, el Estado guatemalteco decretó una amplia descentralización del Estado, lo que devolvió considerables recursos e incluso responsabilidades a los gobiernos municipales. Ya que el Estado había respaldado simultáneamente los derechos culturales de los mayas, era de esperarse que la política local (o lo que se conoce como poder local) se convirtiera en un escenario principal de la disputa político-cultural.

Cuando los ladinos de Tomales reflexionan y relatan la política del medio siglo pasado en su municipio, pintan algunos momentos en los que lo único que interesa es el abismo entre indios y ladinos, y otros en los que los indios permanecen curiosamente invisibles, cediendo el centro del escenario a las duras peleas entre facciones opuestas de ladinos. El período revolucionario (1944-1954) se ubica en el primer momento. Los ladinos recuerdan que en la víspera de la revolución de 1944, los indios de Tomales comenzaron a ejecutar una rebelión cuidadosamente planificada, que tenía la intención de matar a los ladinos del pueblo, apropiarse de sus tierras y sus mujeres. Afortunadamente, según el relato de los ladinos, la rebelión fue reprimida mediante un golpe preventivo, rápido y decisivo. Nuevamente, al final de la década revolucionaria, los indios se movilizaron para apropiarse de las tierras de los ladinos y fueron rechazados por la “liberación” (golpe militar) de 1954 apoyada por Estados Unidos. Don Miguel, uno de los ladinos, concluye el relato manifestando que “yo pienso de que si la liberación no hubiera entrado hubiera generado un conflicto racial”. Por contra-

posición, en los veinte años que siguieron al golpe, la política en Tomales giró en torno a la pelea entre dos sectores de ladinos: los ultraconservadores que apoyaban la “liberación” y otro grupo, más joven, más conciente socialmente y de mentalidad civil, al que Don Miguel pertenecía. La represión y el control autoritario después de 1954 aparentemente convencieron a los indios de Tomales de mantener la cabeza agachada, esperando su oportunidad. Las organizaciones indígenas públicas volvieron a surgir a mediados de los setentas y Don Miguel recuerda con malestar el rechazo a sus admoniciones para trabajar conjuntamente: “...no quisieron integrarse a nosotros, los llamamos a que trabajáramos unidos [y dijeron], ‘no mejor que cada quien’... [E]ste grupo no tuvo ninguna connotación de tipo izquierdista, su connotación fue racial”. La ola de represión brutal al inicio de los ochentas fue nuevamente una poderosa señal enviada a los activistas indígenas, los que durante una década mantuvieron un perfil bajo en la política local. Volvieron a emerger para la exitosa campaña electoral municipal de Don Cirilio Pascual, hijo del principal activista de derechos agrarios indígenas en 1954.

La primera vez que me encontré con Don Miguel y otros ladinos como él en Tomales, la victoria electoral de Don Cirilio todavía pesaba mucho en su pesimismo general sobre el futuro de la política local de su comunidad. Don Santos, un ladino de cerca de cincuenta años con quien conversé muchas veces en el transcurso de varios meses, manifestó una amargura particularmente punzante, porque él había sido elegido como concejal y había servido durante varios meses en la corporación municipal de Don Cirilio. Al final, renunció argumentando “suciedad en el manejo de fondos”. En conversación con otros y con buena cantidad de ron como lubricante, Don Santos explicó con más detalle su queja. “En toda la corporación, yo fui el único ladino. A veces, en media reunión, de repente comenzaban a hablar en lengua [kaqchikel]. ¡Imagínese! Yo les dije, ‘el idioma oficial es español’, pero no hacían caso”. Los comentarios sobre la administración de Don Cirilio inevitablemente evocaban el

recuerdo de la última vez que un indio había controlado el “Muni” casi veinte años antes. Un sastre indígena relativamente acomodado, Don Filiberto, había ganado en 1976 como resultado de una gran movilización social. Pero, según se decía, Don Filiberto abandonó a aquellos que lo eligieron, y se alineó más bien con los ladinos poderosos del pueblo. En el recuento histórico de Don Santos y los otros que bebían ron aquella tarde, Don Filiberto fue un tanto ridiculizado por haber cambiado de bando, pero en lo esencial fue reivindicado y elogiado por su descubrimiento de que los más difíciles de gobernar eran, en realidad, los de “su propio pueblo”. Los ladinos también elogiaron el afán de superación de Don Filiberto, condensado en un aforismo que se podía escuchar decir después de unos tragos: “No soy un indio más, sino más que un indio”. Por el contrario, Don Cirilio había logrado unificar a los indígenas detrás suyo; en la campaña, su gente iba de puerta en puerta para convencer a otros. Don Santos subrayó que “se convirtió en lucha de razas” y luego añadió melancólicamente:

Los indígenas ya no quieren ser chiquitos, quieren ser grandes. Antes, el ladino marginaba mucho al indígena. Ahora, casi no dan *chance* al ladino. Están agarrando mucho poder social y político... Ahora hacen lo mismo que hacíamos nosotros con ellos. Y los que [aún] trabajan con nosotros, año con año exigen más condiciones... Se están organizando. Siempre subiendo el salario. Su objetivo es desesperar al dueño para que venda su terreno... Los ladinos son indiferentes, no se unifican. Ahora, a nivel de municipio, no se puede hacer planilla con ladinos. Se pierde seguro. Los ladinos no tenemos ni raza ni cultura mientras que los indígenas sí, tienen cultura ancestral.

Este lamento básico y el terreno que se cede a regañadientes constituyen una parte típica, casi generalizada en la respuesta de los ladinos a la ascendencia de los mayas, ya sea en Tomales o en todo

Chimaltenango. Empero se tiene que dimensionarla adecuadamente: en cualquier estimación razonable, la minoría de ladinos todavía mantiene un poder desproporcionado. Pero una conversación sobre este asunto con prácticamente cualquier ladino de la vieja generación rápidamente se encargará de mostrar el contraste. Ellos insisten que, hace cincuenta o treinta años atrás, te encontrabas a un indio caminando hacia ti sobre la acera y él agachaba la cabeza y se apartaba de ella. Cualquier actitud que sea menos que eso era considerada una provocación. La inferioridad de los indios formaba parte del paisaje, un hecho natural no cuestionado e incuestionable. Los ladinos mayores pero más jóvenes evalúan críticamente estas actitudes del pasado con una sincera coherencia que delata muy poco cálculo oportunista. Según Don Fausto:

El indígena se ha sentido siempre marginado ante los ladinos... Ahora eso está cambiando. Se siente ahora un apoyo desde afuera para la gente indígena: les han dado más, reconociendo que antes fueron tratados como animales, como criados, como esclavos. Antes, en el terreno de mi papá, sólo los indígenas agarraban azadón... Ya no hay [tal] discriminación... tratamos de iguales... La iglesia ha tenido mucho que ver en todo esos cambios... [enseñando que somos] una sola familia.

Don Miguel Bazán, quien trabaja en una oficina gubernamental que promueve activamente esta nueva ética de igualdad, va todavía más allá: "...ahorita lo que existe es una relación de respeto, respeto mutuo, darle a cada quien su lugar, [sin] ningún tipo de confrontación". No obstante, el amplio reconocimiento entre ladinos de que han repudiado el racismo de las pasadas generaciones y adoptado una nueva ética de igualdad, cuando los mayas responden con maneras que parecen ingratas, sospechosas, inclinadas a guardar distancias, les genera una gran indignación. El discurso magnánimo de la igualdad y tolerancia se desvanece

de pronto en ansiedades y dudas de sabor amargo: ¡Nunca cambiarán, ahora se han vuelto racistas contra nosotros!⁴⁸

El miedo a la actitud traicionera y violenta en contra de los ladinos es profundo, pero apenas tiene fundamento histórico, a menos que se tome en consideración la abundante historia del engaño y violencia de los ladinos hacia los indios como su fuente principal. El único incidente concreto de violencia racial en la memoria social de los ladinos de Tomales ocurrió en la víspera de la revolución de 1944. A pesar de que solamente murió un ladino y la revancha generalizada contra los indios asumió un giro brutal, la imagen de una revuelta india, sin duda adornada por la repetición constante, evoca sentimientos de horror entre los ladinos de Tomales hasta el día de hoy.⁴⁹ Según Pedro, el joven director de una ONG de desarrollo comunitario alineado con la izquierda:

En [Tomales] todo el mundo sabe lo que pasó el 20 de octubre 1944... Los indígenas se levantaron con machete. Querían aprovechar de las mujeres de los ladinos. Pero los ladinos tenían armas y lograron suprimir el levantamiento... Hasta hace pocos años, había una tensión cada año en esa fecha, el 20 de octubre... Mi mamá me llevaba a otra casa, porque durante el día corría la bola de que iban a levantarse otra vez... en contra de los ladinos.

Los ladinos frecuentemente comentan sobre el profundo resentimiento de los indios contra ellos, lo que a su vez alimenta sus ansiedades. Aunque parezca extraño, el toque neo-lamarckiano en la explicación histórica de este resentimiento de Don Miguel, que sirve de epígrafe a este acápite, plantea una línea de razonamiento al que se suscriben muchos ladinos chimaltecos. Este odio es “atávico”, “corre por la venas” y sigue siempre latente; por tanto, debemos estar especialmente atentos a las señales de su reaparición, a los discursos y prácticas que podrían actuar como catalizadores. A su vez, esto ayuda a explicar el rechazo intenso y

vehemente a la idea de que los indígenas de Guatemala son “mayas”, lo mismo que la reacción generalizada frente al movimiento de los derechos culturales de los mayas. Si hay algo que puede evocar y sacar a la superficie “lo atávico”, es esta referencia a los mayas, a su esfuerzo por recuperar las antiguas prácticas de los mayas. Cuando utilicé el término “maya” en una conversación con Doña Carmen, una profesora de colegio en Tomales, ella se sintió perturbada e insistió en corregirme:

...es que ya no hay derecho, históricamente, culturalmente ya no hay derecho que se llamen mayas... Después de la conquista, el imperio maya ya había desaparecido, cuando vinieron los conquistadores, encontraron sólo los señoríos que se fundaron después de los mayas, entonces ya había una mezcla. Habían... toltecas y todas las que venían de México, entonces ya los mayas habían desaparecido completamente. Después vinieron los españoles y... encontraron una cultura ya mezclada... fijese que legalmente... los indígenas ahora aclamen que son mayas es mentira... mayas puros ya no hay...

¿De dónde sale entonces este “discurso maya”, continué preguntando, o es que es “pura mentira”? Doña Carmen respondió sin perder el aplomo: “...como pretexto, que le dijera yo, un caballito de batalla, eso es, un carisma que le están poniendo a la situación...” Los ladinos de Tomales son casi unánimes sobre este punto: que “lo maya” es una clara estrategia política, concebida y promovida por un pequeño grupo de líderes oportunistas y sedientos de poder, para arrancar el apoyo de unas bases ingenuas y poco experimentadas.⁵⁰ Para describir a estos líderes, Don Miguel utiliza el adjetivo “intransigente”, otros los llaman “radicales”, otros “indigenistas”.⁵¹ Aunque los términos varían, la categoría ha sido forjada en su conciencia colectiva y tiene eco en sus experiencias cotidianas; por ejemplo, aparece con fuerza en sus mentes cuando piensan en la estrategia de “nosotros o ellos” que Don Cirilio utilizó para ganar la elección de alcalde de 1993.

Dada esta combinación singular y contradictoria de las reacciones a la ascendencia de los maya –extendiendo una mano en un gesto de igualdad y retirando la otra con profunda ansiedad de que “ellos” puedan volverse contra “nosotros”–, la estrategia electoral del Partido de Avanzada Nacional (PAN) en 1995 debe haber traído un profundo alivio. Aunque la cabeza de la nómina presidencial, Álvaro Arzú Irigoyen, transpiraba “abolengo” (descendiente de la elite), y aunque el partido designó unos cuantos mayas en altas posiciones, la victoria electoral del PAN se basó en un discurso de pluralismo multicultural e inclusión. Para las elecciones locales, en lugares como Tomales, el PAN buscó activamente a los candidatos indios que podían encarnar su eslogan de campaña: “Oportunidades para todos, privilegios para nadie”.⁵² No había precedentes en Guatemala de que un partido de centro-derecha, estrechamente alineado con el sector capitalista modernizante, incluyera indígenas de modo tan explícito en su discurso y práctica política. Los candidatos indígenas para las alcaldías pertenecientes al PAN ganaron en cuatro municipios de Chimaltenango, incluido Tomales, y en muchos más en las tierras altas. Los ladinos de Tomales cerraron filas detrás del candidato del PAN y reconocieron en su estrategia una solución a su propio dilema racial local: ¿cómo repudiar el racismo del pasado y afirmar la igualdad, sin “dejar que las cosas vayan demasiado lejos”? En el campo nacional se sentían impotentes, y muchos cobijaban miedos de que Arzú, por la presión de los organismos internacionales, haría demasiadas concesiones. Pero en Tomales podían ejercer influencia según sus propias categorías y sensibilidades políticas. Ellos ayudaron a generar la categoría político-cultural que Rodrigo Puac llegaría a ocupar.

El alcalde Rodrigo Puac obtuvo un título en Trabajo Social de la Universidad Nacional y una experiencia de casi dos décadas de trabajo en el tema de derechos indígenas. En los primeros años de la década de 1970, Puac participó en la fundación de la primera organización indígena de Tomales, denominada Cosamaj Junam. Siguiendo un derrotero común en todo Chimaltenango, Cosamaj Junam se concentró en primer lugar

en cuestiones básicas de identidad y valorización cultural: organizando un concurso de belleza indígena, desafiando el carácter exclusivamente ladino del evento; alentando el uso del idioma indígena kaqchikel; combatiendo la denigración generalizada de casi todo lo asociado con “lo indígena”. En años posteriores se volvió más abiertamente opositora y luego desapareció en vista de la represión brutal instigada por el gobierno. Cuando Puac ingresó a la política electoral después del período de violencia, asumió una posición nítidamente diferenciada de las organizaciones de derechos culturales de los mayas que habían vuelto a emerger y retornado a una posición prominente. Puac relata su propia historia como un activista indígena con orgullo:

Antes había mucha discriminación. Los ladinos decían “indio” para lastimar a uno. Antes, hubo mucho abuso, inclusive del hombre (ladino) a su doméstica. El hijo no llevaría apellido del papá. Ante todo eso, muchos empezaron a molestar, y nos organizamos.

Y está presto a afirmar su propia identidad, aunque critica a los “mayanistas”:

Yo soy puro indígena, pero... ahora, todo eso se ha vuelto muy jalado. Sacerdotes mayas, son creaciones de ahorita, de los Acuerdos de Paz... La palabra “maya” ni se usaba antes, y ahora todo el mundo quiere ser maya. No comparto todo eso.

Según Puac, la clave de este giro son los cambios en tiempos recientes que determinan que las organizaciones separadas ya no sean necesarias:

Esta discriminación se fue eliminando, poco a poco, a raíz de la preparación académica. Ahora, las cosas se han cambiado. Yo digo, no critiquemos al ladino. Todo está libre, hay oportunidad, uno puede

tener carro, ir a la universidad. Ahora, con educación, tenemos cómo. Antes, las condiciones hicieron a uno sentir mal por ser indígena. Ahora ya no. Yo sigo identificando como indígena, pero ahora, mi filosofía es otra: buscar la manera de superar la diferencia, no pensar en lo indígena-ladino, sino en la conciencia del trabajo.

Concluyó la entrevista advirtiéndome que uno debe ser muy cuidadoso con “nuestra gente” debido a que:

...se meten en cosas sin preparación suficiente. Ahora la cosa es derechos humanos. [Pero] todo debe tener sus limitaciones. Si no, crea más problemas. Por ejemplo, cuando los mayas dicen: “aquél es ladino, yo soy maya”. Es otra vez caer en lo mismo del “indio”. Es como un racismo. Mejor no hablar de esas cosas, sino demostrar tus principios con los hechos.

La postura de Puac encaja bien, tanto en el discurso generalizado del neoliberalismo cultural del PAN como en la respuesta de los ladinos locales al activismo cultural de los mayas en Tomales.⁵³ Puac se autoidentifica firmemente como indio y toma una posición de principio en contra del “racismo”, pasado y presente. Su comprensión del racismo se enfoca en gran medida en los actos individuales de denigración, intolerancia, tratamiento discriminatorio, negación de oportunidades; comprensión que informa su apreciación de que el racismo atraviesa un rápido declive y que será reemplazado por algo cercano a una igualdad de oportunidades para todos aquellos que se esmeren y tengan la capacidad de salir adelante. En consecuencia, no considera que existan razones para que los indios se organicen colectivamente como mayas; el asunto es más bien ampliar las oportunidades para todos, derrumbar las barreras hacia la igualdad de oportunidades (principalmente en términos de corrupción, favoritismo, falta de recursos para los pobres, así como las pocas pero persistentes barreras “raciales”). Por último, este encadenamiento lógico remata en lo

que Balibar (1991) denomina el “efecto boomerang”: los indios que continúan convocando a la solidaridad intragrupal, denuncian al racismo y persiguen demandas colectivas que trascienden aquellas asociadas con las oportunidades individuales, están practicando ellos mismos una forma de “racismo”.⁵⁴ Son los “radicales” por antonomasia.

Puac no necesita suscribir el “multiculturalismo neoliberal” como un término autodescriptivo para encajar en esta categoría y reforzarla. En contraste directo con la política asimilacionista de los partidos nacionales del pasado, el PAN no le pide a Puac que se distancie de la cultura indígena; lo cierto es que es más valioso para ellos como un indio fuertemente identificado como tal. Tampoco el PAN le exige abandonar su compromiso con la lucha en contra de la discriminación, puesto que el PAN ha adoptado esta lucha como propia. Al menos oficialmente, el PAN defiende los derechos del individuo a identificarse como maya libre de discriminación, celebra la presencia de la cultura maya en la Guatemala contemporánea e inclusive respalda ciertas prácticas colectivas que apuntan a la preservación y valorización de la cultura maya, especialmente en un sentido folklórico, pero también en la preservación de los idiomas de los mayas, la diversificación del currículo educativo y el respeto por sus sitios espirituales. Estos son los derechos del “multiculturalismo neoliberal”. Del otro lado de una línea imaginaria se encuentra una concepción diferente de los derechos, identificada con la autoafirmación y empoderamiento colectivo de los mayas. Cuando las organizaciones de “sólo mayas” esgrimen una demanda determinada, o inclusive se involucran en la política electoral, por definición se han vuelto “radicales”. Por ejemplo, las demandas de reorganización y autonomía administrativas propaladas por las organizaciones que se concentran en los mayas provocan temores de polarización y conflicto. Sin embargo, al apoyar la descentralización y la elección de alcaldes como Puaj, el PAN promovió una versión con el mismo resultado: control indígena sobre los gobiernos municipales nominalmente autónomos. Si bien las iniciativas que toman los actores políticos posicionados a ambos lados de la

línea se superponen con frecuencia, creando las bases para una causa común, sería un error asumir que los dos tipos de acciones tienen fines políticos comunes. Por el contrario, la divergencia final puede llegar a ser enorme: entre modificar pero básicamente reforzar el proyecto neoliberal, por un lado, o trabajar para transformar de raíz aquel proyecto, por el otro.⁵⁵

Esta línea divisoria, y las apreciaciones políticas sesgadas que se asocian a estar de un lado o del otro, plantean un dilema a los activistas mayas considerados “radicales”. Si continúan impulsando una agenda maya, les espera la marginalización como respuesta. Si los considera fuera del sistema establecido; los canales de comunicación y alianzas políticas con la mayoría de ladinos (inclusive los “progresistas”) se cierran. Sin embargo, sin tales alianzas los activistas mayas se volverán relativamente impotentes para avanzar sus agendas y producir el cambio, excepto en el ámbito de ciertos tipos de trabajo cultural que, debido a su naturaleza inofensiva, el bloque dominante está dispuesto a permitir. Por tanto, esta línea de trabajo –en áreas como ser la lingüística, la espiritualidad, la producción intelectual y la reforma educativa– crece dentro del movimiento maya. Sin embargo, existe poca evidencia de avances exitosos para articular estos esfuerzos entre sí o para generar el control de los recursos necesarios para confrontar al bloque dominante y conformar un plan para un amplio empoderamiento colectivo. Apenas emergen indicios de un bloque contrapuesto, inmediatamente despierantan al fantasma del racismo al revés, la violencia, polarización e inclusive “guerra étnica”. Semejantes barreras políticas y amenazas físicas proporcionan un gran incentivo para que los activistas trabajen dentro de los espacios del multiculturalismo abiertos por el bloque dominante, que en algunos casos son considerables y siempre más seguros y menos conflictivos.

En teoría, debería ser posible ocupar estos espacios y rearticularlos a partir de una noción más expandida de los derechos multiculturales a través del empoderamiento de los mayas. Sin embargo, de no existir una

estrategia cuidadosamente desarrollada para este objetivo, los resultados serán diferentes: el reforzamiento de la viabilidad y legitimidad con las que se percibe la vía del multiculturalismo neoliberal, ilustrada por los alcaldes indígenas de Chimaltenango pertenecientes al PAN. No se trata de que estos alcaldes sean nefastos o ineficaces (por el contrario), sino más bien, que ellos demuestran en qué medida los avances en nombre del multiculturalismo pueden conllevar serios límites preestablecidos: la identidad como producto de la elección individual antes que de la movilización colectiva; el antirracismo como oposición a los actos individuales de discriminación en vez de una lucha en contra de la inequidad estructural; el trabajo de valoración de la cultura maya como un incentivo a la autoestima y autoayuda antes que al empoderamiento colectivo. También demuestran cuán difícil puede resultar ser el camino hacia alguna forma de “rearticulación”. El precio del ascenso de Puac al poder parece ser el repudio a algunos componentes clave de la agenda de los derechos culturales de los mayas, aquellos que esgrimen la mayoría de los activistas culturales mayas independientes. Pero en ningún sentido Puac puede considerarse como alguien que se hace eco de aquella frase acomplexada de Don Filiberto (“*no soy un indio más, sino más que un indio*”); Puac sigue identificándose firmemente con lo indio y, por esa razón, con mucha más capacidad para trabajar de manera concertada para poner a otros indígenas en línea.

V. Conclusiones

El argumento central de este ensayo es un llamado a revisar críticamente nuestros supuestos sobre la relación entre neoliberalismo y el multiculturalismo respaldado por el bloque dominante. El apoyo a las versiones limitadas de los derechos multiculturales por parte de las poderosas instituciones neoliberales no es la excepción, sino la regla; en algunos casos los programas que ellos financian van más lejos. A no dudar, estos avances en el reconocimiento de los derechos indígenas

forman parte de la ola de democratización que acompañó las reformas neoliberales desde la década de 1980; también se derivan, en parte, de las consecuencias no intencionales de la reforma neoliberal. Adicionalmente, la movilización desde abajo de los pueblos indígenas y sus aliados debe figurar como un factor central en cualquier explicación del giro hacia el multiculturalismo. No obstante, las reformas multiculturales no se concentran principalmente, por su misma naturaleza, en la rectificación de injusticias pasadas mediante los derechos de ciudadanía establecidos; más bien, implican la afirmación de nuevos derechos y la implementación de una nueva (y presumiblemente más justa) relación entre grupos históricamente oprimidos y el resto de la sociedad. A su vez, ello da lugar a un análisis cuidadosamente contextualizado de qué es lo que hace el multiculturalismo neoliberal, como una forma de comprensión más plena de por qué se apoyaron (si es que no se iniciaron) estas reformas desde arriba de modo tan amplio. La mayoría de los análisis que comparten la perspectiva crítica aquí planteada tiende a ignorar o subestimar el potencial para la negociación en torno a las concesiones del multiculturalismo neoliberal, por lo que terminan apoyando una política de rechazo total.⁵⁶ En algunos casos, se concibe que el rechazo proviene de un espacio político-cultural existente fuera del mando y aparato productivo neoliberales; en una variante más sofisticada y provocadora, Hartd y Negri han argumentado recientemente que no existe el “fuera”, debido a que el aparato se ha convertido en un “imperio” que lo engloba todo; a pesar de ello, inclusive en esta variante se concibe la resistencia en términos bastante absolutistas: “estar en contra en todo lugar”, encontrar cuerpos “enteramente incapaces de someterse a una orden”.⁵⁷ Otra línea de trabajo sobre este tema sufre del problema inverso: una visión excesivamente optimista del potencial para la lucha desde dentro. Los proponentes de esta posición asumen a menudo que si los indígenas ganan cualquier tipo de terreno dentro del *statu quo* neoliberal, se estará velando, en general, por los intereses de los grupos “subalternos”. Por influencia ya sea

del esencialismo o de la miopía política, o de ambos, este supuesto termina vendiendo barato las luchas que pretende defender. En contraposición con ambas posiciones, planteo que los movimientos de derechos culturales no tienen mucha elección sino ocupar los espacios abiertos por el multiculturalismo neoliberal y que muchas veces tienen más que ganar al hacerlo; pero cuando lo hagan, deberíamos *asumir* que se articularán al bloque dominante, a menos que esta decisión forme parte de una estrategia bien desarrollada orientada a la resistencia desde dentro y, en última instancia, hacia una alternativa política bien concebida.

He presentado un ejemplo específico del modo en que los derechos culturales de los mayas se han articulado a las sensibilidades políticas neoliberales, lo cual debiera apoyar la argumentación más amplia. Sin dejar de considerar a los actores “globales” como el Banco Mundial o a las estrategias de gobernanza del Estado neoliberal, enfatice también que la hegemonía no emana únicamente de los actores e instituciones poderosas del bloque dominante. Los ladinos de clase media en Chimaltenango están conectados en más de una manera tenue e indirecta, con los centros del poder político en Guatemala. En efecto, hasta cierto punto su ansiedad sobre el activismo maya se acentúa por un sentimiento de abandono, como si los verdaderamente poderosos los hubieran abandonado en favor de los “derechos humanos” y el “multiculturalismo”. A su vez, esto hace que la propia agenda multicultural del Estado parezca más legítima y convincente a los ojos de los activistas mayas. De manera más general, la reacción de los ladinos a lo que perciben como excesos de los mayas y su persistente diferenciación entre “moderados” y “radicales”, juega un papel central en la estructuración de los costos y oportunidades de las diferentes formas del activismo maya. Ayuda a establecer la categoría del “indígena neoliberal”, que un número creciente de actores políticos maya llegan a ocupar, algunos a regañadientes y de modo parcial, otros con convicción y fervor. Como parte del mismo proceso, los esfuerzos por avanzar en la agenda de empoderamiento colectivo de los mayas caen en la categoría de “radicales”, con

todo el imaginario asociado de violencia, intolerancia y valores no liberales. Un arma particularmente potente en esta lucha es la acusación de que los mayas son culpables de un “racismo al revés”, precisamente porque vuelve a su principal demanda (lucha contra el racismo) en contra del movimiento mismo.

Aunque proponga esta crítica, no equiparo la necesidad de “rearticulación” con un respaldo sin matices a los “radicales” mayas. Antes bien, mi punto central es que la misma dicotomía es una construcción amenazante, un despliegue de poder y conocimiento con efectos debilitantes en la lucha por la justicia racial y económica en Guatemala. En este sentido, la crítica pretende ayudar a despejar el camino para que se vislumbre una política de empoderamiento colectivo de los mayas. Queda la posibilidad de que tal política podría ser implementada de un modo que acentúe las jerarquías internas y las prácticas autoritarias o que excluya a aquellos ladinos que podrían ser aliados. Marta Casaus Arzú (1998) ha asociado estas preocupaciones con el término “nación étnica” –haciéndose eco de la crítica al “absolutismo étnico” de Paul Gilroy– que contrasta con el de una “nación política” que es ampliamente inclusiva, igualitaria y respetuosa de las diferencias culturales.⁵⁸ Tengo simpatía por esta formulación, aunque con reparos precisamente por su resonancia con la dicotomía moderado-radical. Me preocupa que el completo abandono de la “nación étnica” –aunque fuese como posición negociadora– pueda implicar la renuncia a la única carta poderosa que detenta el pueblo indígena.

Con todo, no está nada claro cuáles serían los principios de rearticulación que un movimiento de empoderamiento indígena podría suscribir, una cuestión que se torna más complicada si consideramos también a los ladinos. ¿Sobre qué bases se podrían aliar los ladinos solidarios con los mayas supuestamente “radicales”? En las entrevistas que realicé, algunos entrevistados abiertos a tal alianza insistieron en que un primer paso sería abandonar el mismo término “ladino”, asumiendo más bien una identidad de “mestizo”: para tender un puente hacia el

pueblo maya, para expresar solidaridad rechazando, al mismo tiempo, la posibilidad de que los “mestizos” retomen su anterior pretensión de asimilar, representar y apropiarse de *lo indígena*. Esta imagen de una “nueva mestiza/o” –para utilizar el concepto de feministas chicanas como Gloria Anzaldúa y Chela Sandoval– plantea una posibilidad fascinante.⁵⁹ Ahora que el “mestizaje oficial” ha sido rebasado como discurso hegemónico, quizá podría surgir alguna noción de “mestizaje desde abajo” como principio articulador. Ello subrayaría la heterogeneidad del movimiento de los mayas y, al hacerlo, ayudaría a desmontar las categorías dominantes de “moderado” y “radical”. También alentaría la crítica de las apuestas del multiculturalismo neoliberal por mantener las categorías de diferencia cultural perfectamente delimitadas, cada una de ellas portadora de contribuciones prediseñadas a la diversidad social. Por último, ofrecería una categoría a través de la cual los ladinos puedan expresar su solidaridad y alineamiento.

Tal perspectiva, es cierto, suena vaga y utópica; quizá sea lo más apropiado para la presente coyuntura política en Centroamérica. Una de las razones más poderosas para el avance del neoliberalismo en la época presente es la ausencia de un lenguaje utópico para hablar, inspirar e imaginar alternativas políticas. Con todo, si un lenguaje semejante ha de emerger, su objeto también tendría que permanecer al inicio vagamente definido. Por ejemplo, a lo largo de este ensayo, he utilizado frases como “empoderamiento colectivo” y “potencial transformador”, pero sin responder a la pregunta clave, ¿“hacia qué dirección”? Dudo que alguien tenga una respuesta convincente a esta interrogante más amplia. Comprometerse con una política progresista en Centroamérica actualmente –tal vez más que en cualquier otro momento del pasado siglo– implica viajar por un territorio no trazado, con mapas de una época pasada que deben consultarse, pero que a menudo terminan siendo más un obstáculo que una guía.

NOTAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 1 Este ensayo ha tenido muchas modificaciones y se benefició en gran medida de comentarios críticos y sugerencias. Fue concebido inicialmente para una conferencia realizada en Cochabamba y La Paz, Bolivia, donde recibí valiosas críticas de José Gordillo, María L. Lagos, Pamela Calla y Ricardo Calla. Una versión posterior, muy diferente, se presentó en la conferencia “Actores en las Américas” organizada por Doris Sommer. En estos y otros contextos, aquellos que proporcionaron comentarios útiles a los borradores y presentaciones posteriores incluyen a: Fernando Coronil, Bret Gustafson, Charles A. Hale, Diane Nelson, Doris Sommer, Rosamel Millamán, Orin Starn, y Edmund T. Gordon. También agradezco los comentarios incisivos de dos reseñas anónimas en el *Journal of Latin American Studies*.
- 2 Ver Donna Lee Van Cott. *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2000.
- 3 Un ejemplo impresionante de este proceso es la Lenca al occidente de Honduras. Para una reciente revisión de la organización negra e indígena en Centroamérica, ver Edmund T. Gordon, Charles R. Hale, y Mark Anderson. “Indigenous and Black Organization in Central America. An Analytical Framework”. Austin, Texas: Central America and Caribbean Research Council (CACRC), 2000.
- 4 Ver, por ejemplo, Lynne Phillips, “Introduction: Neoliberalism in Latin America” en Lynne Phillips *The Third Wave of Modernization in Latin America* 1998 pp. xi-xxi, y Robert N. Gwynne y Cristobal Kay, eds. *Latin America Transformed*. Londres: Arnold, 1999.
- 5 Para un análisis de la dinámica de las reformas dentro el Banco Mundial, ver: Jonathan A. Fox, y L. David Brown, eds. *The Struggle for Accountability. The World Bank, NGOs, and Grassroots Movements*. Cambridge: MIT Press, 1998.
- 6 Para un ejemplo de cómo podría desplegarse un análisis de múltiples niveles, con las instituciones “globales” como un punto de partida etnográfico particular, ver el estudio por publicarse de Eva Thorne, “Protest and Accountability: The World Bank and the Politics of Safeguard Policy Compliance”, manuscrito inédito, fc. Para una etnografía que asume al Estado como punto de partida, ver Diane Nelson. *A Finger in the Wound: Body Politics in Quincentennial Guatemala*. Berkeley: University of California Press, 1999. La tesis doctoral de próxima aparición de Elizabeth Oglesby (Geography, UC Berkeley), proporciona una mirada poco frecuente de la lógica cultural del sector capitalista modernizante en Guatemala, una perspectiva etnográfica urgentemente necesaria. Elizabeth Oglesby, “Politics at Work: Élités, Labor and Agrarian Modernization in Guatemala 1998-2000”, Tesis doctoral, University of California, Berkeley.

- 7 La noción de “política del reconocimiento” se la asocia fuertemente a Charles Taylor. *Multiculturalism and the Politics of Recognition*: Princeton: Princeton University Press, 1992.
- 8 William Assies, Gemma van del Haar y André Hoekema, eds., *The Challenge of Diversity. Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America*. Amsterdam: Thela Thesis, 2000.
- 9 Las restricciones internas se refieren a medidas que toman los líderes del grupo culturalmente oprimido para restringir los derechos de los miembros del grupo (por ejemplo, que todos deben pertenecer a la misma religión), o al imponer su voluntad en ausencia de los procesos democráticos de consulta y consentimiento. Ver: Will Kymlicka. *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- 10 El libro de Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, ha sido traducido al español y tiene amplia circulación entre los intelectuales latinoamericanos que trabajan en esta constelación de asuntos. Ver, por ejemplo, Guillermo de la Peña, “Ciudadanía social, demandas étnicas, derechos humanos y paradojas neoliberales: Un estudio de caso en el occidente de México”, manuscrito inédito, s/f.
- 11 Un ejemplo convincente de esta crítica feminista está planteado por Veena Das. *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Delhi y Nueva York: Oxford University Press, 1995. Un argumento similar en relación a los derechos de las mujeres y derechos humanos se encuentra en Shannon Speed y Jane Collier, “Limiting Indigenous Autonomy in Chiapas, Mexico: The State Government’s Use of Human Rights”. *Human Rights Quarterly* 22, no. 4 (2000): 877-905.
- 12 Ver Willem Assies, et al., eds. *The Challenge of Diversity*.
- 13 Ver, por ejemplo, Roger Rouse. “Questions of Identity. Personhood and Collectivity in Transnational Migration to the United States”. *Critique of Anthropology* 15, no. 4 (1995): 351-380, Roger Rouse. “Thinking Through Transnationalism: Notes on the Cultural Politics of Class Relations in Contemporary United States”, *Public Culture* 7 (1995): 353-402.
- 14 Esto corresponde a una tendencia preocupante aunque importante que sugiere prestar atención a las relaciones de clase a costa de otras formas de inequidad. Los ensayos por lo demás incisivos y útiles de David Harvey, “Class Relations, Social Justice and the Politics of Difference”, en Michael Keith y Steve Pile, eds. *Place and the Politics of Identity*. Londres: Routledge, 1993, pp. 41-66, y Arij Kirlik, “The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism,” *Critical Inquiry* 20, no. 2 (1994): 328-356, ejemplifican esta tendencia.
- 15 Ver David Theo Goldberg, ed. *Multiculturalism. A Critical Reader*. Oxford: Blackwell, 1994. Goldberg no crea estas distinciones, por supuesto. Entre los trabajos previos sobre los que las construye, ver particularmente al Grupo de Estudios Culturales de Chicago. “Critical Multiculturalism”, *Critical Inquiry* 18, no. Spring (1992): 530-555.
- 16 Se trata de una literatura vasta, que sería más útil si girara menos en torno a la exégesis de los escritos de Foucault, y más en la aplicación creativa de sus ideas. Consulté con mayor

provecho los siguientes: Colin Gordon, "Governmental Rationality: An Introduction" en Graham Burchell, Colin Gordon y Peter Miller *The Foucault Effect*. Chicago: University of Chicago Press, 1991. y Nikolas Rose. *Powers of Freedom. Reframing Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. Dos aplicaciones más empíricas muy útiles, directamente relevantes al tema tratado son: David Scott. "On Colonial Governmentality". *Social Text* 43 (1995):190-220. Aihwa Ong. "Cultural Citizenship as Subject-Making". *Current Anthropology* 37, no. 5 (1996): 737-762. Conviene revisar también la fascinante crítica del surgimiento de los programas de "resolución de conflictos", desde esta misma perspectiva, en Mark Duffield, "Aid Policy and Post-Modern Conflict". Birmingham: School of Public Policy, International Development Department, 1998.

17 Gordon, "Governmental Rationality: An Introduction".

18 Rose, *Powers of Freedom*.

19 Dean, *Governmentality. Power and Rule in Modern Society*.

20 Para un análisis fascinante y coherente del caso paralelo sobre el manejo de las organizaciones de derechos de las mujeres por parte del Estado neoliberal, el mismo que influyó profundamente mi pensamiento sobre el tema, revisar Veronica Schild, "New Subjects of Rights? Women's Movements and the Construction of Citizenship in the 'New Democracies'", en Sonia Alvarez, Arturo Escobar and Evelina Dagnino *Cultures of Politics, Politics of Cultures*. Boulder: Westview Press, 1998, pp. 93-117.

21 Para un análisis coherente que explica por qué, en términos teóricos, esta combinación es tan difícil de lograr y tan plagada de tensiones, ver el ensayo de Nancy Fraser, *Justice Interruptus. Critical Reflections on the 'Postsocialist' Condition*. New York: Routledge, 1997.

22 Enrique Krauze. *La historia cuenta*. Compilación de Fernando García Ramírez. México: Tusquets, 1998.

23 Las fuentes clave sobre este proceso para el caso de Guatemala incluyen las siguientes referencias: David McCreery, *Rural Guatemala, 1760-1940*. Stanford: Stanford University Press, 1994) y Arturo Taracena Arriola, *Invención criolla, sueño ladino, pesadilla indígena. Los Altos de Guatemala: de región a Estado, 1740-1850*. San José (Costa Rica): Editorial Porvenir, 1997. Para Nicaragua, Jeffrey Gould, *To Die in this Way: Nicaraguan Indians and the Myth of Mestizaje, 1880-1965*. Durham: Duke University Press, 1998. Para El Salvador, Ana Patricia Alvarenga. "Reshaping the Ethics of Power: A History of Violence in Western El Salvador, 1880-1932." Tesis Doctoral, University of Wisconsin, 1994. y Perez Brignoli, "Indians, Communists, and Peasants: The 1932 Rebellion in El Salvador", en William Roseberry *et al. Coffee, Society and Power in Latin America*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995, pp. 232-61, para Honduras Dario Euraque, "The Banana Enclave, Nationalism, and Mestizaje in Honduras, 1910s-1930s", en A. Chomsky and A. Lauria-Santiago, eds. *Identity and Struggle at the Margins of the Nation-State. The Laboring Peoples of Central America and the Hispanic*

- Caribbean*. Durham: Duke University Press, 1998, pp.151-168. Para una revisión general, ver Robert G. Williams. *States and Social Evolution: Coffee and the Rise of National Governments in Central America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1994.
- 24 Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World –A Derivative Discourse*. London: Zed, 1986. Este trabajo ha sido fundamental en mi comprensión de este dilema. Para un análisis de la ambivalencia política en la obra de Darío, la cual contribuyó a la gran facilidad con que lo invocan lados drásticamente opuestos en los conflictos políticos recientes, revisar David E. Whisnant, *Rascally Signs in Sacred Places. The Politics of Culture in Nicaragua*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1995.
- 25 Gould, *To Die in this Way*.
- 26 Aunque Robert J.C. Young *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. London: Routledge, 1995 tiene importantes antecedentes en la tradición intelectual británica que debieran servir para prevenirnos ante las afirmaciones sin matices acerca de sus orígenes en la periferia colonial y poscolonial.
- 27 Euraque, “The Banana Enclave”.
- 28 Un tema complejo y controvertido –la naturaleza del *proyecto de nación* de Guatemala– apenas puede ser tratado aquí someramente. El resumen en este párrafo se basa mayormente en las conclusiones preliminares revisionistas del proyecto de historia de las relaciones interétnicas en Guatemala, a las cuales arribó un equipo de investigación de ocho miembros con los auspicios del Centro de Investigaciones Regionales de Meso América (CIRMA). Debido a que estas conclusiones son tan originales y provocativas, y tocan tan directamente el tema de este ensayo, las utilizo más de lo que generalmente se justificaría para un trabajo en proceso. Por esta misma razón, no puedo citar el estudio excepto en términos generales.
- 29 Un análisis completo de la política cultural de la identidad y nación en Guatemala tendría que incluir asimismo la ideología de la blancura. La identidad de los ladinos se encuentra en yuxtaposición no sólo respecto a los indios, sino a un pequeño grupo de euro-guatemaltecos de ultra-élite, quienes creen por lo general en su propia pureza racial y miran a los otros dos grupos con desdén comparable. La ideología de la blancura, que emana tanto de estos euro-guatemaltecos como de sitios transnacionales de poder institucional y producción cultural, también ejerce una influencia profundamente constitutiva sobre los procesos de la formación de la identidad de los ladinos. Esta dimensión del análisis, todavía incipiente y muy debatida, tendrá que permanecer implícita en este ensayo. Los actores clave en el debate son: Marta Elena Casaus Arzú. *La metamorfosis del racismo en la elite de poder en Guatemala*. Guatemala: Cholsamaj, 1998., Carol A. Smith, ed. *Guatemalan Indians and the State*. Austin: University of Texas Press, 1990, Ramón González, “Estas sangres no están limpias: Modernidad y pensamiento civilizatorio en Guatemala (1954-1977)” en Clara Arenas, Charles R. Hale y Gustavo Palma *¿Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú*, AVANCSO,

1999. Carlos Guzmán Bockler y Jean-Loup Herbert, *Guatemala: Una interpretación histórica-social*. México: Siglo XXI, 1971 merecen los créditos por haber anticipado el asunto de la “blancura” en la agenda político-intelectual hace muchos años, aunque en un registro diferente.

- 30 El punto alto de estas tensiones, en la víspera de la revolución, fue la revuelta india y la subsecuente masacre de los indios de Patzicia por los ladinos. El mejor análisis de estos acontecimientos es el de Richard N. Adams. “Las masacres de Patzicia en 1944: Una reflexión”, *Winak* 7, no. 1-4 (1992): 3-20. Un análisis adicional en esta línea de pensamiento proviene de Jim Handy, “‘A Sea of Indians’: Ethnic Conflict and the Guatemalan Revolution, 1944-52”. *The Americas* (1989): 189-204.
- 31 Un ejemplo ilustrativo de esta mentalidad ladina de izquierda se puede encontrar en los escritos políticos de Luis Cardoza y Aragón, *La revolución guatemalteca*. México: Cuadernos Americanos, 1955.
- 32 Las manifestaciones de diferencia cultural asumieron significados políticos contrapuestos según haya sido su relación con este bloque “nacional-popular”: para los que participaron al interior de la diversidad cultural fue fuente de enriquecimiento, legitimidad y orgullo, mientras que hacia afuera era un “problema” asociado con el ser “atrasados” (por ejemplo, los pueblos indígenas), extranjeros (por ejemplo, el feminismo, las culturas afro-caribeñas), o de cualquier modo no aptos para acceder a los derechos amplios a la ciudadanía. Una elaboración de este argumento para el caso del pueblo indígena de Nicaragua se puede encontrar en Charles R. Hale, *Resistance and Contradiction: Miskitu Indians and the Nicaraguan State, 1894-1987*. Stanford: Stanford University Press, 1994. Para el caso de los afro-nicaraguenses, ver Edmund T. Gordon. *Disparate Diasporas: Identity and Politics in an African-Nicaraguan Community*. Austin: University of Texas Press, 1998. Para unas reflexiones retrospectivas profundas sobre la inequidad de género bajo los sandinistas, ver las entrevistas de Margaret Randall, *Sandino’s Daughters Revisited: Feminism in Nicaragua*. New York: Routledge, 1994.
- 33 Para un intercambio polémico que ayuda a ubicar a Krauze en el escenario intelectual y político de México, ver Claudio Lomnitz, “An Intellectual’s Stock in the Factory of Mexico’s Ruins”, *American Journal of Sociology* 103, no. 4 (1998): 1052-65, “Respuesta del krausificado de Chicago”, *Milenio*, no. 8, 25 de mayo (1988): 38-45 y Enrique Krauze, “El mártir de Chicago”. *Milenio*, no. 18 de mayo (1998): 40-43.
- 34 Los investigadores de Centroamérica ven frecuentemente a México como un punto de referencia en las discusiones sobre las ideologías del mestizaje y el tema relacionado del indigenismo impulsado por el Estado. Con frecuencia, estas referencias se detienen mucho antes de llegar a ser comparaciones sistemáticas y, por tanto, corren el riesgo de sobredimensionar las similitudes, o de sacar facetas específicas del caso mexicano fuera de contexto. Mi propio interés al invocar a Krauze no consiste en entrar a discutir el modo en

que la ideología del mestizaje fue lanzada en México, sino más bien, presentar una afirmación particularmente elocuente de una posición ideológica hacia los indios y el proceso de construcción de la nación que tiene una aceptación mucho más amplia. Esta comparación histórica sistemática entre México y Centroamérica sobre este tema sigue siendo, a mi juicio, una tarea pendiente.

- 35 Para detalles y análisis más empíricos sobre estas reintroducciones politizadas del discurso del mestizaje, ver Kay B. Warren, *Indigenous Movements and their Critics: Pan-Mayan Activism in Guatemala*. Princeton: Princeton University Press, 1998. Nelson, *A Finger in the Wound*, y Charles R. Hale, “Mestizaje, Hybridity and the Cultural Politics of Difference in Post-Revolutionary Central America”. *Journal of Latin American Anthropology* 2, no. 1 (1996): 34-61.
- 36 Ejemplos de este análisis se pueden encontrar en Deborah Yashar, “Contesting Citizenship: Indigenous Movements and Democracy in Latin America”, *Comparative Politics* (1998): 23-42. y Donna Lee Van Cott, *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*. Pittsburgh: Pittsburg University Press, 2000.
- 37 Van Cott, *The Friendly Liquidation of the Past*.
- 38 Sobre este punto, ver Alison Brysk, *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America*. Stanford: Stanford University Press, 2000, y Andrew Gray, “Development Policy, Development Protest: The World Bank, Indigenous Peoples, and NGOs”, en Jonathan Fox y L. David Brown, *The Struggle for Accountability: The World Bank, NGOs, and Grassroots Movements*. Cambridge: MIT Press, 1998, pp. 266-300.
- 39 A. Brysk, “Acting Globally: Indian Rights and International Politics in Latin America”, en Donna Lee Van Cott, *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*. St. Martin’s Press, 1994, pp. 29-51
- 40 Para una breve elucidación de estas políticas, ver Shelton Davis and William Partridge, “Promoting the Development of Indigenous People in Latin America”, *Finance and Development*, no. March (1994): 38-40. Un análisis amplio se puede encontrar en el manuscrito del libro de Eva Thorne, “Protest and Accountability”.
- 41 Un ejemplo de la categoría “inapropiada” ocurrió en Nicaragua. El Banco financió una organización denominada el “Consejo de Ancianos”, que tiene una reputación bien conocida de defensa de la visión radical de autonomía indígena Miskitu en la región de la Costa Atlántica. Esta posición colocó al Consejo directamente en pugna con el Estado nicaraguense, y provocó relaciones extremadamente delicadas entre los tres.
- 42 Ver Van Cott, D. *Friendly Liquidation*, pp. 265-8. En base a mis propias investigaciones, he modificado sus datos para incluir El Salvador y Honduras en la columna “sí” referente al “reconocimiento retórico del multiculturalismo”.

- 43 Terry Karl, "The Hybrid Regimes of Central America", *Journal of Democracy* 6, no. 3 (1995): 72-86.
- 44 Para ser ecuánime, la conversación tuvo lugar en cierto momento (agosto 2000) en que casi todos los observadores de la política de los mayas –tanto mayas como ladinos y extranjeros– hablaban de una crisis seria de legitimidad entre las organizaciones mayas de nivel nacional que pretendían representar al "pueblo maya". En parte, sus comentarios se referían a la crisis de ese momento. No obstante, la argumentación también tenía un mayor alcance. Por ejemplo, propuse la observación de que todas las entidades políticas nacionales o de tipo nacional tenían que constituirse históricamente, y que lo que estábamos viendo con los mayas eran precisamente las etapas iniciales de ese proceso. Por el contrario, él creía firmemente que Guatemala estaría mucho mejor si esa específica "comunidad imaginaria" nunca llegase a cuajar.
- 45 No se puede dejar de notar la extraña convergencia entre el entusiasmo novedoso de este empresario por relacionarse con "la comunidad" y la caracterización que hacen los teóricos de la gubernamentalidad sobre la preferencia neoliberal por la gobernanza a través de grupos intermedios. Ver, por ejemplo, N. Rose, *Powers of Freedom*, capítulo 4, titulado "Advanced liberalism".
- 46 Aquí la referencia es al referéndum realizado en mayo de 1999 para reformar la Constitución, en consonancia con los Acuerdos de Paz de 1996. Los derechos multiculturales figuraban de modo prominente en las reformas. El hecho de que las reformas perdieran, a pesar del apoyo del partido oficialista (y de la prominente elite económica como la que se citó aquí), es muy relevante para mi argumentación de un modo que, sin embargo, queda fuera del alcance del presente análisis.
- 47 Todos los nombres de las personas citadas directamente de mis notas de campo han sido cambiados, así como el lugar llamado "Tomales".
- 48 Para un análisis más detallado de este "discurso de racismo al revés", ver Charles R. Hale, "El discurso ladino del racismo al revés" en Clara Arenas, Charles Hale y Gustavo Palma, *Identidades y racismo en Guatemala*, AVANCSO, 1999.
- 49 Parte del adorno podría provenir de los acontecimientos en la vecina Patzicía, donde hubieron más muertes de ladinos (14), seguidas de una verdadera masacre de indios, Adams, "Las masacres de Patzicía en 1944: Una reflexión". Los acontecimientos paralelos ocurridos en Tomales nunca fueron investigados. En mis entrevistas, la gente añadió comentarios de pasada sobre la bajas indias, pero no le dieron importancia a dimensionar de qué magnitud fueron.
- 50 El asunto de los orígenes del término "maya" –tal como lo utilizan los activistas e intelectuales de los derechos culturales– es complejo y debatido. El lugar común y la explicación de sentido común sobre las amplias continuidades con la cultura e identidad

maya clásicas no nos llevan muy lejos en la dilucidación de dicha complejidad. El asunto aquí es que las identidades políticas tienen facetas “imaginadas”, creativas y dinámicas; por esa razón, el recurso a los argumentos acerca de la autenticidad histórica suenan sospechosamente a actos politizados de deslegitimación.

- 51 Este último término, “indigenista”, es particularmente interesante debido a que su utilización académica convencional se refiere a un programa de los Estados de América Latina, los cuales reconocieron las culturas indígenas aunque, en última instancia, buscaban su asimilación. Por lo general, se presenta al México posrevolucionario como el arquetipo. El desliz que lleva a muchos a utilizar el término “indigenista” cuando se refieren a la política indianista radical podría ser un testimonio de que las elites consideraron inclusive el reconocimiento mínimo del Estado indigenista como algo peligrosamente pro-indio. Para una revisión útil de los dos términos en su contexto histórico y político, ver Marie-Chantal Barre, *Ideologías indigenistas y movimientos indios*. México: Siglo Veintiuno, 1983.
- 52 Otra versión decía lo siguiente: “contra la corrupción, contra privilegios especiales, contra racismo, todos tenemos la oportunidad”.
- 53 Esta observación pretende quedar claramente fuera de cualquier evaluación de las consecuencias del alineamiento político de Puac y de la posición más amplia que él representa. Una evaluación de este tipo requeriría como mínimo un análisis de las contradicciones y excesos comunes a los alineamientos alternativos que Puac critica (es decir, empezando por los llamados radicales) y un análisis pragmático comparativo de los beneficios que el pueblo indígena obtiene de cada uno. Aunque este análisis es crucial, queda fuera del alcance del presente ensayo.
- 54 Etienne Balibar, “Is there a ‘Neo-Racism?’” en Etienne Balibar y Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*. New York: Verso, 1991 pp.17-29
- 55 El término interculturalidad se ha vuelto ubicuo en Guatemala durante el mismo período que este ensayo aborda. Sus significados y resultados ampliamente variados ejemplifican de modo interesante la ambivalencia más amplia del surgimiento del multiculturalismo que este ensayo analiza. Por un lado, muchos destacados líderes mayas respaldaron y promovieron la interculturalidad, como una práctica política que englobaría tanto al empoderamiento maya como a las relaciones respetuosas, igualitarias con los ladinos. Por ejemplo, Rigoberto Quemé Chay, un destacado intelectual maya, ha sido elegido dos veces como Alcalde de la segunda ciudad en importancia de Guatemala, con una filosofía política que tenía como pieza central la interculturalidad. Por otro lado, para muchas instituciones controladas por los ladinos, la interculturalidad ha llegado a significar una sensibilidad cultural superficial, con ninguna concesión real que lleve al empoderamiento de los mayas. Estos usos del término claman precisamente por una línea de análisis que aquí propongo. Para una explicación de la interculturalidad con énfasis en sus significados más expansivos, ver: Carlos Giménez Romero, “Evolución y vigencia del pluralismo cultural: del multiculturalismo a la

interculturalidad”, en Carlos Giménez y Marta Casaus Arzú, *Guatemala hoy: reflexiones y perspectivas interdisciplinarias*. Madrid: UAM Ediciones, 2000, pp.19-43. Para una discusión crítica documentada de los silencios y complicidades en los usos convencionales del término, ver: Charles R. Hale, “La efervescencia maya y el imaginario político ladino en Guatemala,” en Clara Arenas *Guatemala: futuros alternativos* (en prensa).

- 56 Una versión particularmente contundente de esta posición se puede encontrar en un ensayo reciente de Slavoj Žižek titulado provocativamente, “Multiculturalism, or the Cultural Logic of Multinational Capitalism”. *New Left Review*, no. 225 (1997): 28-51. Tratándose de un argumento demasiado complejo como para reproducirlo en esta nota, Žižek plantea que el multiculturalismo es la expresión ideal de la ética universal del capitalismo multinacional, basado en la destrucción de aquello que, precisamente, pretende defender. Cualquiera sea la opinión que uno pueda tener sobre su análisis (lo encuentro muy sugestivo pero algo abstracto y motivado por procesos psicológicos no observables), su mensaje político último –lucha frontal contra la fuerza arrasadora del neoliberalismo– no es de lo más útil.
- 57 Ver Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 2000. Sin embargo, el análisis de la resistencia no es de ningún modo el lado fuerte de la obra magistral de Hardt y Negri. La mayor parte de la obra consiste en un recuento detallado del surgimiento y consolidación de lo que ellos llaman el imperio actual. Aunque este análisis es ciertamente relevante para el argumento planteado aquí, el abordarlo adecuadamente está fuera del alcance de este ensayo.
- 58 Ver Marta Elena Casaus Arzú, “El Estado, la nación y la identidad”, en Rachel Seider *Guatemala after the Peace Accords*. Institute of Latin American Studies, 1998, pp.116-139 y Paul Gilroy, “Cultural Studies and Ethnic Absolutism”, en L. Grossberg, C. Nelson y P. Treichler, *Cultural Studies*. Londres: Routledge, 1992
- 59 Ver Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Foundation, 1987 y Chela Sandoval, “U.S. Third World Feminism: The Theory and Method of Oppositional Consciousness in the Postmodern World”,

NOTAS SOBRE LOS AUTORES

Pamela Calla

Es antropóloga doctorada en la Universidad de Arizona. Es Rectora de la Universidad de la Cordillera, La Paz. Sus diversas publicaciones incluyen: “Del margen al centro: mujeres hacia la Asamblea Constituyente” (2004), “Género y etnicidad como transversales en la educación boliviana” (2004) y, en colaboración con Susan Paulson, *Gender and Ethnicity in Bolivian Politics: Transformation or Paternalism?* (2000). Fue coordinadora y autora (con Cecilia Salazar, Rossana Barragán, Teresa Arteaga y Carmen Soliz) del libro *Rompiendo silencios: Aproximaciones a la violencia sexual y al maltrato infantil en Bolivia* (2005). Fue coordinadora de la investigación-acción región Altiplano y autora (con Enriqueta Huanto, Angélica Sarsuri y otras) del libro *Género, etnicidad y participación política* (2006). Formó parte del equipo de Investigación sobre “El estado del Estado” del Informe de Desarrollo Humano (2007).

Adolfo Gilly

Buenos Aires, 1928; nacionalizado mexicano, 1982. Es historiador y, desde 1979, profesor e investigador en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus libros más recientes: *El siglo del relámpago. Siete ensayos sobre el siglo XX*, Ediciones Itaca, México, 2002; e *Historia a contrapelo. Una constelación*, Ediciones Era, México, 2006.

Charles R. Hale

Obtuvo su doctorado en Antropología de Stanford University en 1989. Es profesor en la Facultad de Antropología de la Universidad de Texas, Austin y actual Presidente de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (2006-2007). Es autor del libro *Resistance and Contradiction: Miskitu Indians and the Nicaraguan State, 1894-1987* (1994); es coeditor (con Gustavo Palma y Clara Arenas) de *Racismo en Guatemala: Abriendo debate sobre un tema tabú* y coeditor (con Jeffrey

Gould y Darío Euraque) de *Memorias del mestizaje: Cultura y política en Centroamérica, 1920 al presente* (2004). Su último libro titula “*Más que un indio...*” *Racial Ambivalence and Neoliberal Multiculturalism in Guatemala* (2006). Ha escrito numerosos artículos basados en temas centrales para el debate contemporáneo como ser: política identitaria, racismo, conflicto étnico y el estatus de los indígenas en América Latina.

María L. Lagos

Se recibió de Doctora en Antropología en la Universidad de Columbia, Nueva York, en 1988. Es profesora en la Facultad de Antropología en Herbert Lehman College y en el Centro de Postgrado de The City University of New York. Desde 1982 ha realizado investigaciones en Bolivia sobre la cuestión agraria, Estado, clase y etnicidad y memoria testimonial. Ha publicado varios artículos y los siguientes libros: *Autonomy and Power: The Dynamics of Class and Culture in Cochabamba, Bolivia* (1994), publicado también en Bolivia, *Autonomía y poder: Dinámicas de clase y cultura en Cochabamba* (1997), y *Nos hemos forjado así: Al rojo vivo y a puro golpe. Historias del Comité de Amas de Casa de Siglo XX* (2006).

David Nugent

Tiene un doctorado en de Antropología de Columbia University y es actualmente profesor de Antropología en Emory University. Ha realizado trabajos de investigación sobre varios tópicos, entre otros, los patrones de subsistencia de los Inuit en la parte oriental del ártico canadiense; la erradicación de brujerías promovida por los gobiernos del este de África y la formación del Estado y los movimientos políticos contestatarios en los Andes peruanos. Sus áreas de especialización son: antropología política y económica; raza, etnicidad y nacionalismo; América Latina; sociedad rural; y antropología del Estado. Nugent es autor y editor de varios libros: *Modernity at the Edge of Empire: State, Individual and Nation in the Northern Peruvian Andes, 1885-1935* (Stanford University Press, 1997), *Locating Capitalism in Time and Space: Global Restructurings, Politics and Identity* (Stanford University Press, 2001) y (con Joan Vincent) *A*

Companion to the Anthropology of Politics (Blackwell Press, 2004). También ha publicado extensamente en revistas especializadas sobre asuntos relacionados con la antropología política, económica e histórica de América Latina.

Alcida Rita Ramos

Es docente titular de Antropología en la Universidad de Brasilia e investigadora *senior* del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNI). Su prolongada investigación sobre los Sanumá, un subgrupo de los Yanomami del norte de Brasil, derivó en diversos artículos en revistas brasileñas e internacionales, además del libro *Sanumá Memories: Yanomami Ethnography in Times of Crisis* (University of Wisconsin Press, 1995). Actualmente está realizando un estudio comparativo de construcción del indigenismo y el nacimiento de las naciones americanas en países como Brasil, Argentina y Colombia. Una primera fase de ese proyecto, específicamente sobre Brasil, dio como resultado la publicación de varios artículos en revistas de diferentes países y del libro: *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil* (University of Wisconsin Press, 1998). Su proyecto de largo aliento “El indigenismo y el nacimiento de la nación” considera la colaboración intensa de investigadores de esos países.