

El imperio de los sentidos.
Apuntes sobre democracia cultural en Bolivia

Guillermo Mariaca Iturri
Universidad Mayor de San Andrés

Desde el punto de vista del psicoanálisis tradicional, la memoria de la historia personal opera sobre su propio pasado, actúa contra él, lo reprime, lo disfraza, lo ignora, lo convierte en un residuo condenado al olvido. Pero esa historia personal siempre retorna y condiciona los más sutiles y los más triviales gestos cotidianos: como si la historia inscribiera en la memoria sus propias raíces. Escribir la relación de la privada realidad cotidiana pareciera no poder sino ser una tarea de etnógrafo de los deslices, uno por uno, para convertir la escritura de las subjetividades en autobiografía como su única posibilidad.

Para la historiografía positivista, por su parte, la historia es un objeto de inquisición, un pasado definitivo sobre el cual se actúa coercitivamente para representarlo en el presente. Pero esa historia se escapa, tiene una fuerza que no permite que la poseamos: como si no quisiera tener nada que ver con los vivos. Escribir la relación de la pública realidad social pareciera no poder ser sino una tarea de recolector de aquellos chismes fundacionales, uno por uno, para convertir los imaginarios sociales en concurso de nombres y acontecimientos como única posibilidad.

Sin embargo, tanto ese psicoanálisis como esa historiografía trabajan con el mismo objeto: el poder de la memoria. Incluso si el primero pretende resaltar las imbricaciones y la segunda las continuidades, ambos posibilitan explicar nuestro presente, ambos nos permiten representarlo y, así, creer que nos apoderamos de él confiando, como en un fetiche, en el archivo. En el archivo de la memoria personal

a través del psicoanálisis; en el archivo de la memoria colectiva a través de la historia. Pero siempre en el archivo escrito, en el único y último reducto que garantiza la posesión que del pasado realiza el presente. Por eso, nuestras lecturas del pasado dependen vitalmente de nuestra experiencia del presente; de cómo reconocemos nuestras raíces y de cómo delimitamos nuestros horizontes. Por eso, también, nuestras lecturas dependen de nuestra escritura, de cuánto confiamos y cuánto dudamos de ella, de si la usamos como instrumento 'paleográfico' en un extremo, o como aparato de dudas.

No deja de asombrarme el que la izquierda boliviana haya tratado la historia nacional como si fuera un estudio de caso, como si no fuera escritura; o mejor, como si esa escritura fuera transparente. O, siguiendo a Foucault, como historia sin autor, porque sería autosuficiente, porque sus afirmaciones no requiriesen prueba, porque su anonimato, desde los programas partidarios o sindicales, garantizaría su verdad. Los textos etnográficos, los informes psicoanalíticos y los programas partidarios no pueden sino ser autobiográficos, individual o colectivamente; la relación observador/observado no es menos conflictiva que la relación autor/texto y en ambos casos el testimonio personal que hace posible cualquier discurso preña la distancia con el objeto observado y con el objeto textual producido. No es nada sencillo pretender una armonía imposible entre letra y realidad. Y, sin embargo, la historia nacional vista desde la izquierda boliviana debía obedecer las normas de algún modelo, de un deseo de verdad moderna al que persiguieron enamorados.

La primera pregunta, entonces, a la que quiero sugerir una respuesta nace de la fe en el documento o en el dato que hace posible esa historiografía. ¿Cómo, en la izquierda, nos representamos históricamente y cuál es el sustento de esa representación? ¿A través de qué mediaciones hemos convertido a los documentos en archivos y a los archivos en territorio de la veracidad? ¿Cómo la izquierda boliviana hizo del 52 (la revolución que inició el capitalismo de Estado y la democracia representativa), del 71 (la Asamblea Popular socialista) y del 83 (el corto gobierno de la Unidad Democrática y Popular) sus monumentos a la memoria heroica del pueblo para poder vivir tranquilamente en el museo de su propia esterilidad política?

La narración histórica ha pretendido ignorar su carácter narrativo para poder evadir cualquier tipo de control sobre sus métodos 'etnográfico' o 'paleográfico'¹, como si esos mismos métodos fueran garantía de transparencia y demostraran suficientemente la ausencia del autor. Hayden White² afirma que, dado el carácter siempre fragmentario e insuficiente de los datos históricos, el historiador no puede sino relacionar los elementos con los que cuenta a partir y dentro de una estructura narrativa para dotarlos de sentido: la narración histórica opera, por tanto, como un artefacto literario. Los elementos y las secuencias son organizadas de distintas maneras de modo tal que permitan la elaboración de diferentes interpretaciones de una misma

narración. Esta es, claro está, una operación imaginaria que desenmascara la inevitabilidad metafórica y, más en general, el uso de técnicas del lenguaje figurativo en cualquier discurso que pretenda representar la memoria o el horizonte social caracterizando su objeto y determinando estrategias que constituyan el proceso de las transformaciones de ese mismo objeto.

No se trata, obviamente, de que los documentos, los datos y los acontecimientos sociales sean falsos; se trata de que el trabajo histórico consiste en construir su verosimilitud, se trata de fabricarlos ciertos y que por serlo pongan en suspenso cualquier grado de incertidumbre. Más allá, sin embargo, el discurso histórico no puede limitarse a la recopilación de momentos que condensan las crisis sociales ni a la transcripción de documentos que más podrían parecer testimonios de grandeza o confesiones de impotencia; requiere imprescindiblemente reunirlos en una narración, una narración que se desea fríamente científica pero que se realiza apasionadamente política. Una narración que, como cualquier otra narración, es obra de un autor, de sus pasiones, de sus prejuicios, de sus limitaciones; una narración que libera con su estructura y su especificidad la ficcionalidad del documento o de la coyuntura, su carácter imaginario. Es precisamente ese carácter imaginario el que constituye nuestra forma de ocupar la memoria social con un sentido colectivo. El modo narrativo de la historia hace posible la colonización del imaginario; demuestra que la narración es el modo a través del cual la historia produce su conocimiento.

Pero la izquierda boliviana no ha sido capaz de construir su propia nación imaginada. Ha querido hacer de las fórmulas el horizonte de visibilidad del pueblo, pero las fórmulas socialistas no son mágicas, no han podido ser posiciones de eterna juventud política. Ha querido que su obra política e intelectual trabaje a partir de un sistema de representación ya establecido, lo demuela minuciosamente y, a través de esa operación en el detalle, construya un otro sistema de representación y una otra mirada a esa degradada costumbre que era la autocracia; pero sus deseos no tenían carne en qué sustentarse. Ni los monumentos heroicos ni los documentos escritos casi de memoria podían hacer del mejor de los voluntarismos algo más que su propia confesión histórica: la izquierda no tuvo la voluntad de poder que la estatura de su pueblo requería.

El conocimiento que la izquierda ha tenido de Bolivia nunca ha sido proporcional a su objeto. Sí, por una parte, y solo en sus mejores momentos, ha podido apreciar “el rol dirigente, aunque no hegemónico, de los obreros en las transformaciones democráticas” (Zavaleta: 1983, 72)³, en sus peores momentos, que son los más, ha sido incapaz de pensarse. Parafraseando a Zavaleta podríamos decir que cada izquierda es, entonces, lo que ha sido su historia; no en el simple sentido de sus éxitos o fracasos, sino, sobre todo, en la (in)capacidad de conocimiento de su propia práctica política.

La izquierda, en 1982, llegó para “insertarse en la democracia, en vez de para construir la democracia” (Velasco: 1985, 120)⁴ porque para la izquierda “la socialización de la producción es la preparación de la socialización del poder” (Zavaleta: 1983, 98).

Después de treinta años de la nacionalización y su equívoco destino, lo que cabía era la ‘redefinición’ democrática del Estado [...] para que entre Estado y administración de los recursos comenzara a existir una filosofía de congruente reciprocidad [...] La congestión, desde luego, no era un mero acto de administración, era un asunto de Estado que planteaba su ‘revalorización’. El problema de la producción no era el único fundamento esencial de este retorno obrero a la fuente de la nacionalización de la minería, el fundamento era político en su más amplio sentido, era poner en manos de la nación su propia riqueza. Pero para ello la congestión debía derivar en cogobierno (Velasco: 1985, 148-149).

La sociedad civil concurre al momento determinativo con todo lo que es. Es en la lucha entre los aspectos que lleva donde se define qué es lo que será. La sociedad civil, por tanto, es portadora tanto de tradiciones democráticas, como de tradiciones no democráticas y a veces es portadora de tradiciones no democráticas incluso a un acto de autodeterminación, es decir, en un instante democrático (Zavaleta: 1983, 115).

La práctica democrática en los partidos de izquierda y la reflexión sobre el carácter necesariamente democrático de una sociedad heterogénea como la boliviana –y, aunque en grados y matices de una diferencia notable, de la latinoamericana–, por consiguiente, no ha sido sino la proyección, desde la incapacidad de gobernar la lógica económica, de la incapacidad de pensar la democracia. Esa servidumbre de la política ante la economía, ese salto imaginado de la “socialización de la producción a la socialización del poder” no fue sino la prueba de la falta de valentía intelectual de una izquierda para la que la política, en última instancia, era una hija bastarda.

La segunda pregunta a la que propondré una respuesta, entonces, tiene su origen en aquella afirmación del psicoanálisis lacaniano de que lo real es aquello que resiste absolutamente cualquier simbolización. Porque, ¿acaso no es la tradición democrática de sindicatos mineros o comunidades campesinas esa realidad social a la que la izquierda boliviana no podía reconocer reprimida por sus propias obsesiones modernas? ¿No eran el 52, el 71 o el 83 los hechos democráticos que la izquierda no podía sentir pero quería cómodamente pensar sentada en el diván de la historia?

la izquierda boliviana (el marxismo) se ha desarrollado en contradicción al movimiento democrático más importante de la historia: la revolución nacional [...] Por ello el problema democrático en la Revolución Boliviana es todavía un vacío y su aprehensión histórica y sistematización teórica tienen que enriquecerse con los productos inacabados de la revolución nacional (Velasco: 1985, 143-144).

Inclusive si en las condiciones actuales deba asumirse que no hay terrenos políticos 'originarios' de lo democrático que hablen desde algún lugar auténtico en representación de alguna esencial práctica democrática, esos tres momentos condensaron las potencialidades y las impotencias nacionales. Pero para la izquierda eran solo un trauma. La sedimentación de la tradición política no pudo ser un componente fundamental para la constitución de teorías locales ni para una renovada comprensión de la posibilidad del socialismo.

Recogiendo, por otro lado y tangencialmente, la propuesta gramsciana de que la política italiana debía pasar de una guerra de posiciones ideológicas definitivas y acabadas a una guerra de movimientos que permita las solidaridades cruzadas entre clases, etnias, géneros, regiones u otros sujetos sociales, puede comenzar a pensarse las causas de la esterilidad teórica de la izquierda boliviana cuando enfrentaba el hecho del 52. Al fin y al cabo, una cosa es mirar como quien no quiere la cosa una diversidad que existe *de facto* y, al mismo tiempo, negarse a pensarla y asumirla desde las distintas posiciones de sujeto político que la izquierda debía jugar en el país.

“Hay acontecimientos que se vuelven como dioses para la conciencia de los pueblos” (Zavaleta: 1983, 240). El 52, para la izquierda, fue la medida divina de su fracaso humano. Porque hay que inventarse cada día si no queremos acostumbrarnos a lo que somos. La izquierda boliviana, sin embargo, se repetía cada día. El catecismo de las internacionales, o el de la modernidad que determinaba la inevitable conclusión en algún tipo de paraíso a la vuelta de la esquina cuando las contradicciones se agudicen, 'solucionaba' el abismo entre el pueblo y sus intelectuales orgánicos que actuaban como déspotas ilustrados.

Claro, por otra parte, la burguesía no tiene historia de clase democrática. Para la derecha, la democracia es solo el 'public choice': la comprensión de la política como gestión eficiente dentro de la unidad nacional, no como relaciones de poder dentro de la diversidad nacional; o, como afirma James Buchanan, la democracia debe ser una teoría individualista de la política porque solo el individuo maximiza utilidades, en este caso, políticas. La derecha nacional, por tanto, ha reducido la democracia a método de selección de líderes y gobiernos en un mercado donde las elites regatean sus espacios de poder; donde los individuos no buscan ningún tipo de bien común sino solo satisfacer sus preferencias particulares convirtiendo la democracia en una teoría del intercambio político entre individuos. ¿No será que la democracia como representación solo es democrática en naciones homogéneas donde el número de votos sería equivalente a la cantidad de poder estatal; mientras que en las naciones heterogéneas como las nuestras el número de votos sería solo equivalente a la cantidad de poder de la clase? La democracia representativa tiene la capacidad de conocer los límites de poder de las masas pero no los sueños de poder de esas mismas masas.

Así, la política no está pudiendo extenderse hacia la ética sino únicamente reducirse a la economía.

La carencia de una conciencia democrática es un vacío nacional dentro del cual las experiencias efectivamente democráticas no encuentran su lugar en la razón de Estado. Zavaleta diría que el movimiento obrero y, en general, el movimiento popular, aunque capaz de recuperar y defender las democracias, no ha sido capaz de establecer una reforma intelectual y moral en la nación, no ha podido vivir la libertad como costumbre cotidiana. Y, completamente, Velasco afirma que “el ‘Estado representativo’ es el objeto teórico de la constitución política pero no es el modo de ser real de la experiencia social concreta” (Velasco: 1985, 144). ¿Dónde, entonces, radica la democracia? ¿Está acaso restringida a los reiterados momentos privilegiados de invasión del aparato del Estado por las masas? ¿O, más bien, se ha refugiado en los recodos de la vida cotidiana, en su sentido común, en las memorias largas de sus nostalgias de rebeliones casi victoriosas, allí donde un Estado casi premoderno no puede ingresar ni siquiera con el imperio de la comunicación?

En tanto que es un *elan* propio a todas las épocas, la autodeterminación de la masa, sin embargo, es el principio del mundo. Consideramos por eso que es el centro de la cuestión democrática. Es un oficio del hombre el disputar sobre las proposiciones del mundo. La autodeterminación, en cambio, es ya aplicación de ese ademán por parte de la masa. Es en este sentido que lo que tiene el hombre de humano es lo que tiene de democrático, porque está controvirtiendo todo lo que existe (Zavaleta: 1983, 114).

En este proceso democrático (la cogestión obrera en las minas durante el gobierno de Siles 82-85) el ánimo recreativo de las masas se orienta a democratizar el Estado, no cambiando las leyes de su Constitución, sino ocupándolo social y políticamente. Este es un rasgo estrictamente democrático ya que una revolución de clase no se plantearía la ocupación del Estado sino la destrucción de la ‘máquina’ del Estado (Velasco: 1985, 151).

Aunque aparentemente poco pertinentes, ambas citas nos recuerdan lo que suponen. Que el pueblo boliviano, desde el 52, ha sentido, aunque no haya pensado, al Estado boliviano como suyo, como obra de su creación. Pero esto no responde, todavía, a la pregunta de por qué habrían de tener esa necesidad, de por qué desean, como propone Zavaleta, la democracia como autodeterminación de la masa. Permítaseme, entonces, un breve excursus para intentar responder lo que entiendo es una nostalgia tanto como una utopía.

Como la colonización no es una práctica que pueda limitarse a ignorar al otro que desconoce, como debe ser una voluntad de conocimiento, no puede sino ser una cultura política. Así como la conquista de América fue militar y económica; así como la evangelización fue ideológica; la colonización española fundó una nueva

práctica cultural: la politización de la sociedad civil. Porque en la sociedad civil radicaba esa diferencia excesiva; no en las distancias entre modos de producción económicos, no en los usos y formas de las armas, no en las religiones, no en las organizaciones sociales. Se puede conquistar tierras y subordinar sociedades, se puede vencer ejércitos e imponer rituales; es imposible hacer que una cultura cambie su universo de representaciones y su horizonte imaginario si no es colonizándola. Lo cual, en el caso de América, requería domesticar la raíz de esa distancia que no era otra cosa que la práctica de la cultura política como ética de la diferencia.

La región americana fue colonizada como cultura, precisamente en su potencia como simbolización para la producción de nuevas realidades. ¿Cómo crear todavía en la libertad como ejercicio cotidiano? Solo haciendo de la política continuación de la ética porque solo en la *polis* es posible la realización de los individuos. El 52 fue precisamente eso: el momento en que la política entendida como voluntad de poder se identificó con las necesidades de autodeterminación de la masa. Tomando algo arbitrariamente algunas categorías planteadas por Habermas diría que la práctica política del pueblo boliviano ha hecho de los intereses técnicos (control del mundo objetivado), prácticos (comunicación entre humanos) y emancipatorios (especie que quiere conocerse a sí misma) una continuidad necesaria que concluye, digamos naturalmente, en la incorporación del Estado en la sociedad civil. Ahí, entonces, tiene su raíz la comprensión de la democracia como autodeterminación de la masa. Ahí, también, radica el divorcio entre el Estado representativo y la sociedad civil autodeterminada; nótese bien, un Estado que la clase política –tanto la de derecha como la de izquierda– ha construido como su propio territorio moderno inaccesible reputando como premoderna a la ética de la diferencia porque no encajaba en sus modelos de paraíso mercantil o comunista.

La democracia desde el Estado, entonces, ha sido siempre y desgraciadamente gobierno de minorías: compromisos corporativos, burocracia estatal, tecnocracia autoritaria, ineficiencia en la toma de decisiones. Pero el pueblo, lejos de sus déspotas ilustrados, ha creído en la democracia como autodeterminación de las masas: referéndum, asambleas populares, revocabilidad del mandato, y por esto ha querido, desde el 52, incorporar al Estado dentro de la sociedad civil porque ha deseado ver representado el interés general de todas las clases, etnias, movimientos sociales.

Una cosa, sin embargo, es intentar explicar las causas por las cuales nuestra sociedad civil necesita la democracia y otra, algo distinta, es proponer algunos cauces por los que la izquierda podría discurrir para levantarse de las cenizas. No haber comprendido el 52 y, en 1985, no haber comprendido que estábamos inmersos en una recomposición general del imperio conocida ahora como proceso de globalización, es solo la continuación de una mala costumbre. Que para ese sector de la clase política conocida como izquierda socialista su ceguera haya significado su muerte, tiene importancia para los arqueólogos de la política. Pero para la sociedad civil que solo

ha podido encontrarse pensada en la obra de muy pocos intelectuales nacionales, no casualmente sino trágicamente socialistas, la muerte de la izquierda es un drama histórico. Estos pocos intelectuales llevan sobre sus hombros los elementos de su propia crítica para volver a situar nuestras interrogantes. Han trabajado para conquistar esa heterogeneidad boliviana en una estructura común, pero, al mismo tiempo, han sido seducidos por las preguntas siempre nuevas de la incertidumbre nacional. Han contribuido a construir el sentido de la identidad nacional para mantener la memoria de su diferencia.

Ellos han ido pensando, desde el lado de la cultura, lo que desde el lado de la política era imposible; ellos han pensado la diferencia, la reciprocidad, la solidaridad, y solo eso los ha librado de compartir la sepultura con su otro yo político. Como Estado y como sociedad todavía no lo admitimos, ellos ya lo aceptaban desde la investigación apasionada sobre lógicas comunitarias de poder, sobre democracias radicales en los sindicatos, sobre economías de reciprocidad coexistiendo y debatiendo con economías de maximización de utilidades. Han podido conocer la comprensión de la democracia como ética y práctica de la diferencia, pero no han podido hacerla reconocer socialmente, no han podido atravesar fronteras políticas –como las estrategias de supervivencia de los pueblos tanto se los han demostrado– desde las homogeneizaciones a la heterogeneidad.

La ética de la diferencia, obviamente, no es una esencia que pueda ser expresada por alguna práctica descolonizadora; esa diferencia, que no es ontológica sino histórica, es una diferencia que hay que producirla permanentemente, para que su intervención constituya escenarios críticos, escenarios de duda, escenarios de sospecha contra cualquier intento de homogeneización. Aunque, claro, fisurar, transgredir, romper, no puede bastar. Al imperio de la trivialidad, de la variedad, de la diversidad meramente mercantil de la globalización solo puede responderse con el imperio de los sentidos, que produce la reconstrucción de nuestra historia política. Así, la evidente posibilidad de que la institucionalización de la democracia representativa no sea sino la institucionalización de los deseos reprimidos del colonizado; así, el riesgo cierto de que la resistencia popular no sea sino una subversión complaciente del esclavo liberto, forman parte de la raíz descolonizadora de la autodeterminación de la masa. Pero su follaje practica una particular estrategia democrática radical: el imperio de los sentidos en la misma democracia.

Es imprescindible, sin embargo, enfatizar que la diferencia no debe servir de coartada a las desigualdades. La unidad nacional incluye las diferencias; la igualdad de derechos y oportunidades reconoce las diferencias; la pluralidad política y cultural preserva las identidades en la diferencia. En otras palabras, la ética de la diferencia requiere ser politizada para no convertirse en adorno de la diversidad ni para ser confundida con una dádiva que el Estado estaría otorgando a algunas islas de la sociedad civil. Porque no se trata solo de negar o denunciar las promesas de la

democracia representativa y su inevitable división del trabajo productivo, sino de responder, desde la política como necesidad de las masas, con una estrategia de la diferencia que abarca las concreciones y las subjetividades de la vida social.

Aunque ningún discurso puede escapar a su destino de poder real y deseo de utopías, puede escoger su acento histórico. Concibiendo la democracia como crisis del sentido homogéneo y como autodeterminación de las masas, se la piensa como imperio de los sentidos para contrarrestar la lógica del imperio de las armas. Esta concepción y esta práctica constituyen la estrategia de la diferencia vivida por nuestra historia. La desigualdad en la apropiación del poder no puede subsanársela solo con una distribución equitativa sino con una igualdad de oportunidades en el proceso productivo de la memoria y del futuro. Y la democracia es la memoria colectiva y la invención solidaria de realidades.

Su banalización política, entonces, es una tragedia nacional. Para la derecha, porque ha perdido la fuente de los cuestionamientos más lúcidos. Para la izquierda, porque la deja sin dudas ni preguntas nuevas sobre su rumbo en un territorio intelectual que, ahora, es imperio del cinismo. Para el pueblo, porque cualquiera de los asombros que el humano se niega a asumir, es una frontera más contra sí mismo.

Si el olvido es la única muerte que mata la verdad, la memoria es la condición de la vida. Nosotros los latinoamericanos no olvidamos a nuestros muertos de ayer ni a los que hoy día están muriendo. No solo a aquellos a los cuales algunas historias todavía persisten en olvidar, sino tampoco a aquellos a los cuales muchas políticas insisten en excluir. La memoria, en aquel sentido casi testimonial de la historia que pone su acento en el trabajo para recordar, en la celebración de la vida no solo hacia el horizonte sino también hacia las raíces, no se limita a recoger rastros viejos o huellas borrosas. La memoria es aquel privilegiado instrumento de lucha contra los nuevos dogmas como aquel de que hoy tiene razón el que puede pagar más. La democracia radical, entonces, es un arma que nace de nuestra memoria. Pero la memoria no basta como basta el testimonio.

Hemos aprendido del socialismo a confiar en nuestra historia, en su poder arqueológico; pero hemos aprendido también a dudar de ella, de su otro poder, del poder de su máscara. Hemos aprendido a usar nuestra democracia como instrumento 'paleográfico' para exorcizar nuestra memoria, en un extremo, o como aparato de dudas, en el otro. Porque para combatir la noche no solo le disputamos el territorio de la memoria a aquel otro de la dignidad encarnizada. Para combatir la noche hemos escrito cada día que la democracia es el aprendizaje de la resistencia civil, para que –como dijera Galeano– no haya derrota que llegue ni muerte que pueda.

Estamos aprendiendo, con ella, a contarnos nuestra memoria extendiéndonos las manos en la noche, agarrándonos las manos, para caminar juntos sabiendo y sintiendo que no estamos solos, que estamos acompañados en esta nuestra América

que es una morada compartida. Estamos aprendiendo que para combatir el olvido es necesaria la memoria y es necesaria la dignidad. Pero estamos aprendiendo sobre todo, que es necesaria la solidaridad. Y ojalá nunca olvidemos que para caminar tenemos que agarrarnos las manos. En todo caso, la utopía de la democracia socialista estará aquí para recordárnoslo.

En el devenir de sus obras, en esa silenciosa hazaña que es trabajar por mantener vivo nuestro asombro, nuestros intelectuales socialistas han descifrado nuestras tradiciones e inventando nuestro futuro. Han avanzado a tientas o clamado apasionados, pero han sostenido nuestro asombro. Aunque acechaba la costumbre de lo viejo conocido, ellos hicieron de esa herencia raíz de nuevas libertades. Aunque vigilaba policial la otra costumbre, la de que más vale pájaro en mano que cien volando, ellos volaron, asombrados. Abrir bien los ojos, conocernos, reconocernos, autoconocernos, nos llena de asombro. Pero el asombro no cae del cielo, es obra del trabajo contra las fronteras y contra las costumbres. Es obra del trabajo de ellos para esculpir una estatura digna. Es a esas obras, las obras de Marcelo Quiroga Santa Cruz, René Zavaleta, Sergio Almaraz, Ramiro Velasco, por mantener vivo nuestro asombro, que hoy quise rendir mi homenaje. A la hazaña silenciosa y al trabajo público de esos, nuestros intelectuales, y de esos, nuestros políticos, que nos han permitido seguir dudando de las certezas acostumbradas. Y ahora, a partir de ellos, construyamos nuevas preguntas, nuevas políticas culturales; es lo menos que les debemos y que nos debemos.

El horizonte de lo posible determina cuál es nuestro pan de cada día. Colectiviza rutinas de socialización, espacios de coexistencia, expectativas de futuro, aceptación de las desigualdades; el horizonte de lo posible es el territorio del sentido común. El modelo nacional de la cultura solo admite la redistribución de los productos. Pero a la desigualdad en la apropiación de la cultura no puede subsanársela con la distribución equitativa de sus productos sino con igualdad de oportunidades en el proceso de producción de esos productos. Con acceso igualitario a los instrumentos de lectura, podrá redistribuirse la mirada sobre las obras pero no la comprensión de sus sentidos. Sin posibilidad equitativa de producción de sentidos, estos permanecerán como identidades ajenas en el rostro plural de la nación.

La producción cultural boliviana, en particular aquella que ha elaborado productos capaces de generar cadenas de sentido más allá de las comunidades interpretativas tradicionales⁴, ha elaborado sus propuestas como “lamentos” y como “desafíos”⁵, como uso popular de la cultura nacional, como una cultura de resistencia que todavía no se asume como cultura de la diferencia. Esta cultura de la resistencia continúa refugiándose en la lógica de la exclusión y la negación y no se asume como una de las voces legítimas de todos ni, sobre todo, como una voz más en el imperio de la diferencia. La cultura de la resistencia no es capaz de incorporar el

imperio de los sentidos a su práctica discursiva porque no es todavía una cultura democrática que funciona sobre la base de la lógica de la diferencia.

Si bien una de las causas de la crisis de la modernidad nacional radica en la identidad que la alteridad ha obtenido de sí misma porque lo subalterno alcanzó una articulación culturalmente subversiva que ya no podía ser operada como un suplemento; sin embargo, la cultura popular continúa asumiéndose como algo que se produce para llenar los vacíos creados por el monopolio cultural de la nación homogénea y para rechazar sus paradigmas fundamentales. La cultura popular no se plantea transformar esos sentidos nacionales, se construye predominantemente para negarlos. Las relaciones discursivas entre la cultura nacional y la cultura popular han adoptado, entonces, la naturaleza de la guerra entre iguales culturales, lucha por la hegemonía de la representación. Así como la cultura popular no podía ser representada desde la nación sino como suplemento, privada de la visibilidad de su propia subordinación cultural; la cultura popular misma se constituye con la autocrítica de su propia tradición y concluye en la estrategia de su representación como diferencia y antagonismo.

Por consiguiente, en la política, en las prácticas populares culturales, en la preservación de la oralidad, en los discursos étnicos, femeninos, locales, ecológicos, están apareciendo propuestas que sustituyen, en su articulación representacional, la lucha política por el poder con la traducción cultural para preservar la diferencia. Pero una cosa es la determinación de una estrategia democrática radical y otra muy distinta que esa estrategia se haya, ahora, convertido en hegemonía de la diferencia y en centralidad del margen. Nos falta, todavía, un largo camino.

Por otra parte, habrá que repensar las categorías de la diferencia y de la centralidad del margen y su casi automática filiación popular, poscolonial y contramoderna. La diferencia y la marginalidad no necesariamente son populares y democráticas; pueden también ser reaccionarias, regresivas meramente contestatarias, autolimitándose, así, a la lógica del amo y del esclavo. Son muchos los ejemplos de obras y políticas culturales que permitirían demostrar los varios caminos a través de los cuales la homogeneidad de la modernidad y el complejo colonial del centro permean las mejores intenciones de la democracia de los sentidos. Ejemplos, claro, en el conjunto de América Latina que muestran cómo la diferencia se limita al adorno exótico y la marginalidad a la práctica artesanal o al gesto contestatario. Y bastaría mencionar la abrumadora presencia conceptual de la posmodernidad para demostrar que el camino al infierno está empedrado con las mejores intenciones.

Sin embargo, la todavía precaria tradición crítica en América Latina, a pesar de haber construido sus proyectos como disponibilidades de la comunidad nacional o de la comunidad popular, a pesar de haber vivido sus deseos como prácticas discursivas hegemónicas, nos han enseñado que los proyectos pueden ser, sobre

todo, estrategias de representación. La política cultural se está asumiendo como política nacional y, a saltos y tropiezos, la está imaginando y fundando. Hoy, podemos asumir la crítica cultural como crítica democrática y popular, como estrategia para la construcción de la diferencia.

Creo, sin embargo, que este trabajo requiere de una elaboración teórica de carácter propositivo que comience a plantear nuevos términos de relación entre discurso crítico de lo nacional homogéneo y política discursiva de la identidad en la diferencia. La última parte de este trabajo estará dirigida, por consiguiente, a ese objetivo, a pensar el funcionamiento del imperio de los sentidos en una sociedad donde todavía predomina el imperio de las armas.

La razón moderna siempre penduló entre el deseo de una existencia racional que eliminara la explotación, y la práctica del utilitarismo y el pragmatismo como formas legítimas de acción social. La razón moderna hizo de su esquizofrenia entre razón utópica y razón instrumental una paradójica coexistencia pacífica.

Pero si algo ha demostrado nuestra modernidad es que la modernización es un proceso inacabable, que el desarrollo latinoamericano concebido en torno a los objetivos de la calidad de vida europea o norteamericana estará siempre un paso más atrás, que la contemporaneidad latinoamericana consiste en su subalternidad. El intelectual poscolonial, entonces, es sobre todo una posición que cambia de paradigma, mejor, que sustituye el paradigma moderno del desarrollo nacional homogéneo por el paradigma poscolonial de la reconstitución de identidades locales para preservar la diferencia. No se trata, claro está, de pretender negar la importancia de desarrollos tecnológicos o económicos, no se trata de posar como revolucionario para digerir la neocolonización con una sonrisa irónica que no puede ocultar la represión de una risa imposible: no se puede, así simplemente, reivindicar, como si fuese una virtud o un don, nuestra marginalidad de los procesos de globalización. Se trata, en cambio, de cambiar la perspectiva; se trata de escribir desde América Latina nuestra pena por *cien años de soledad* y nuestra alegría como *agua para chocolate*.

En las prácticas populares políticas y culturales, en la preservación de la oralidad, en las intervenciones de los discursos de género, ecológicos, étnicos, locales, están apareciendo propuestas que elaboran una democracia cultural como sustituta de la democracia mercantil. De muchas maneras, la lucha política se había caracterizado por una lógica de las armas donde predominaban las exclusiones, las jerarquías polares, las hegemonías homogeneizadoras. Desde el campo de la cultura, en cambio, las propias estrategias políticas se vieron transformadas y han tenido que ir adaptando y adoptando la lógica del sentido.

La cultura democrática radical es un escenario de guerra simbólica donde los sentidos disputan territorios y un escenario de mediación y traducción donde los sentidos dialogan y también debaten sus diferencias. La democratización cultural es

la práctica que concibe la cultura como crisis del sentido único, como práctica del imperio de los sentidos. Se trata, entonces, de vivir la pluralidad de identidades como crisis y desafío permanentes para preservar la diversidad, no como distorsión, no como defecto, no como carencia. De aquí su riqueza, de aquí su disponibilidad para la invención de realidades. Reitero, entonces, que si no nos inventamos cada día corremos el riesgo de acostumbrarnos a lo que somos.

La todavía precaria tradición crítica y descolonizadora de la oralidad, de las identidades étnicas, de las subjetividades femeninas, de los imaginarios populares, a pesar de haber construido sus proyectos como disponibilidades de la sociedad civil, a pesar de haber vivido sus deseos como prácticas discursivas hegemónicas, nos han enseñado que los proyectos pueden ser, sobre todo, estrategias de representación. A saltos y tropiezos, las han ido imaginando y fundando. Hoy, podremos asumir la crítica cultural como crítica democrática y popular, como estrategia de la identidad para la construcción de la diferencia.

Una teoría regional poscolonial tiene, hoy, que reconocer que todo pasa por el discurso⁶; que nuestra vieja obsesión por hechos y cosas era una obsesión con una identidad construida a la manera de un fantasma: deseo de una presencia ontológica. El discurso hace posible la persistencia de la razón comunicativa entre modos de producción cultural diferentes y contradictorios. Sin embargo, hay que enfatizar que el reconocimiento de la vigencia del discurso como, digámoslo así, 'traductor universal y simultáneo' entre procesos culturales, no es sino el reconocimiento de la globalización de esos mismos procesos. La teoría regional poscolonial en la región latinoamericana comienza ahí: en el reconocimiento y, al mismo tiempo, en la inmediata distancia. Porque reivindica la diferencia del carácter inevitablemente colonial de nuestra cultura y del modo invariablemente subversivo de los discursos y prácticas de las identidades populares. Porque en la propia lectura del discurso radica la constitución del sujeto poscolonial; porque es la lectura oralizada, femenina, local, étnica, de la escritura colonial. Solo podemos comunicarnos si nos escribimos, y como la escritura constituye nuestro modo de producción cultural y las políticas discursivas son el horizonte al que inevitablemente apunta una política cultural de la diferencia.

Así pasamos de una primera razón comunicativa a la razón pragmática, a la razón 'lectora', que establece la identidad de la diferencia, de la otredad, de la alteridad. Y, sin embargo, no basta. No puede ignorarse el riesgo de caer en el adorno de la diferencia del reducido momento carnavalesco, en la trivialización de la otredad hacia formas híbridas del mercado artesanal, en la banalización de la alteridad archivada en el museo. La razón pragmática se debatirá, entonces, entre la constitución de imaginarios sociales que pueden leer al otro, al desconocido de siempre, o de imaginarios liberales que únicamente pretenden leerse a sí mismos. Pero en momentos como los que todos vivimos, las autofagias no son siquiera hedonismos privados,

sino apenas onanismos de la esterilidad. Tenemos, entonces, que dedicarnos a la antropofagia cultural, para aprender a alimentarnos de nuestros hermanos, de nuestras diferencias.

Ni el horizonte latinoamericano de la diferencia ni el imaginario de las sociedades civiles en sus múltiples identidades bastan. Hay que imbricar las unas en la otra, hay que aprender de la ecología y el feminismo cómo preservar las identidades en la diferencia. No puede, por consiguiente, pretenderse hacer de la diferencia un gesto sonriente de bienvenida al imperio de mercado como si fuese el imperio de los sentidos. El discurso de la diferencia necesita estar complementado con el discurso del antagonismo. No solo no somos iguales; somos, además, enemigos de los otros: enemigos de las fuerzas colonizadoras del discurso globalizador, enemigos de las fuerzas mercantiles de la banalización de nuestra diferencia. La bandera del antagonismo, la certeza de que las contradicciones culturales no se han cancelado, son el último componente de esa razón comunitaria que trabaja por construir una identidad global, diferente y antagónica: la identidad oral, femenina, étnica, local, popular, su identidad poscolonial. Porque para vivir en diferencia hay que preservar las identidades; hay que escribir hasta para querernos, no sólo para pensarnos.

Lo que en términos y conceptualización que pertenecen a la tradición 'occidental' estoy denominando el paso de la razón comunicativa a la razón pragmática para culminar en la razón comunitaria, podría reformularse como epistemología del "tinku". El "tinku", ritual andino en el cual dos comunidades se enfrentan, no para resolver simbólicamente sus contradicciones, sino para preservar sus diferencias –identidades, coexistencia y contradicciones–, es la figura y la práctica social de una epistemología que hace de la crisis y el conflicto una forma de vida. No se trata, por consiguiente, exclusivamente de un razonamiento abstracto, sino de la teorización metonímica de una práctica ritual que ha hecho posible la preservación de la alteridad como diferencia antagónica y como reciprocidad solidaria. El "tinku" es aquella práctica social que vive el imperio de los sentidos como ética de la diferencia.

La cultura es necesaria para enfrentar democráticamente las contradicciones, para hacer de la vida social un drama de representaciones en conflicto, una densidad de significaciones que disputan, desconstruyéndolos, proyectos de vida. Aunque estemos atravesando un momento que iguala por lo bajo cultura con burocracia para ignorar eficientemente nuestra pobreza de sentidos o para anclarnos en el mero espectáculo de la otredad como artesanía, se puede intervenir desde la cultura porque se reflexiona sin la pesadez del cálculo político ni la horizontalidad de la eficiencia económica. Y esta perspectiva culturalista tiene muy poco en común con aquella desesperanzada visión histórica que propone la estetización de la política. Porque no se trata solo de negar o denunciar las promesas de la cultura industrial y su inevitable división del trabajo productivo, sino de responder, desde la cultura oral colonizada,

con una estrategia de la diferencia que abarca las concreciones y las subjetividades de la vida social.

Nuestro modo de producción cultural, hoy, no puede sino reconocerse en la memoria colonial que nos constituye. En esa totalidad contradictoria, en esa coexistencia guerrera, en esa convivencia de gritos y abrazos entre oralidad y escritura, entre sociedades premodernas y globalizadas, entre el imperio de las armas que solo concibe vencedores y vencidos, y el imperio de los sentidos que construye un escenario de horizontes, imaginarios y subjetividades en debate. Porque la conquista de nuestra diferencia no puede limitarse a la coexistencia contradictoria con la globalidad y a la lucha por la hegemonía cultural; esa conquista, como cualquier conquista, requiere de seducción y de sangre, requiere de identidad. Pero nuestro modo de producción cultural, hoy, no puede sino conocerse en el horizonte poscolonial que nos hace legibles. En la representación de la diferencia como estrategia cultural, en el imaginario de la democracia radical como conducta política, en la construcción de territorios de la equidad y la igualdad de oportunidades, en la defensa intransigente del más cultural de los derechos humanos: el derecho a la palabra.

En este fin de siglo no podemos repetir de memoria ni rendir culto a la costumbre del rito; es necesario atreverse a dudar del orden recibido. La duda de las verdades, la pregunta indiscreta ante las legitimidades asumidas, el cuestionamiento al poder, la sospecha de la historia; en este fin de siglo que no puede sino dar cuenta de sí mismo, las definiciones se borran, los sentidos se mezclan, las búsquedas se confunden.

Parece necesario comenzar apasionadamente a razonar sobre nuestra historia y nuestro horizonte. Seguramente tenemos algo que decir sobre lo que hemos hecho de nosotros mismos y los pasos al vacío que continuaremos dando para no convertirnos en estatuas de sal. Porque las tradiciones, como las herencias, hay que refundarlas cada día para no degradarse en la costumbre del que ha recibido todo hecho. Así, sí se puede asumir la identidad heredada, hacerla propia, construirla contemporánea. Así, no recibiremos una identidad como quien recibe una jaula de melancolía. Así, el fin de siglo no tomará la forma de una caída que nos anuncia el aliento de la renovación, sino el carácter de esa subversión silenciosa que es tomar conciencia de los límites que nos hemos construido y de las posibilidades que todavía deseamos.

Este fin de siglo nos requiere recorrerlo voluptuosamente, atendiendo concentradamente todo su cuerpo centenario, vigilando sus fracasos, cantando sus alegrías, deseando su derrotero, sin sustraernos a los olores, los sabores, los colores de su historia y del destino que queremos inventarle. Requiere que lo celebremos y devoremos en muchas reflexiones porque en el fin de siglo reencontraremos al cuerpo nacional latinoamericano, al más hollado y al más impenetrable de nuestros cuerpos.

NOTAS

- ¹ Uso los conceptos 'etnográfico' y 'paleográfico' como extremos teóricos de la paradójica fe en la observación y en el documento. Tanto la observación etnográfica como la lectura paleográfica deberían, supuestamente, permitirnos acceder transparentemente al objeto de estudio.
- ² White, Hayden. *Tropics of discourse*. Baltimore. The Johns Hopkins University Press, 1978.
- ³ Zavaleta, René. *Las masas en noviembre*. La Paz. Juventud, 1983.
- ⁴ Sanjinés, Jorge. *El coraje de un pueblo*. La Paz. Ukamau, 1971.
_____. *El enemigo principal*. Quito. Ukamau, 1974.
Chungará, Domitila. *Si me permiten hablar*. México: Siglo XXI, 1977.
Ludmer, Josefina. *El género gauchesco. Un tratado sobre la patria*. Buenos Aires. Sudamericana, 1988.
- ⁶ "El discurso es el lugar de construcción de su sujeto y es a través del discurso que el sujeto construye su mundo como objeto y se construye a sí mismo". Jorge Lozano, Cristina Peña Marín y Gonzalo Abril. *Análisis del discurso*. Madrid. Cátedra, 1989, 90.