

Tiempo histórico y movimientos sociales del presente

Javier Sanjinés C.

“Ya es otro tiempo el presente” es la proclama que varios movimientos insurreccionales del pasado emplearon para expresar el sentir de la conciencia indígena en momentos históricos de insurgencia.¹ Cabe preguntar, sin embargo, ¿a qué “otro tiempo” se refiere este presente invocado por dicha conciencia? ¿Se apartará sustancialmente del modo cómo los movimientos revolucionarios gestados por las clases medias perciben el tiempo histórico? En otras palabras, ¿observará el indígena el presente insurreccional de manera diferente a como lo hace un revolucionario de la clase media urbana? Pero incluso dentro de la cultura dominante, ¿tendrá este revolucio-

nario una visión del pasado y del futuro que se distinga radicalmente de la visión conservadora del tiempo?

Al depender del lugar en que se ubica la conciencia, se ve que el tema del tiempo histórico crea escollos que son difíciles de resolver. No dudo de que el presente insurreccional indígena es *sui generis*, pero delimitar sus características subversivas y, sobre todo, su ubicación respecto de la crisis del tiempo histórico de la modernidad dominante, son temas que ameritan un examen detallado. Éste es precisamente el propósito que guía mi intervención. A tal efecto, comienzo estudiando primero la oposición entre tradición y revolución. Esta oposición, que parece no haber sido tenida en cuenta por la politología, me permite oponer y relacionar, siguiendo los trabajos de Reinhart Koselleck (2002; 2004), dos categorías metahistóricas complementarias: la “experiencia del pasado” y “el horizonte de las expectativas” (2004, p. 255-75). Si la primera domina la mentalidad conservadora, la segunda se apega más a la mentalidad revolucionaria, habiendo tenido, desde la Revolución Francesa, un rol importante en la construcción histórica de la modernidad. Vistos los elementos constitutivos del tiempo histórico, me ocuparé de polemizar con las categorías planteadas por Koselleck, afincándome en el presente insurreccional indígena, en su peculiar relación con el pasado y con el futuro, desde el aquí y el ahora de la crisis de la modernidad. Ello da lugar a un “presente absoluto” que, definido como “quilialismo” (Mannheim,

1973), se relaciona con la nueva representación —la llamo “catacrésica”— de la realidad, es decir, una representación que requiere que los oprimidos, los sectores sociales que han sido tradicionalmente sojuzgados, comiencen a nombrar nuevamente la realidad, apartándose de las consabidas construcciones metafórico-simbólicas de la nacionalidad. Pero, como dije, el acercamiento a los movimientos insurreccionales del presente desde nuevos puntos de vista, requiere que se distingan previamente varios conceptos, siendo, a mi juicio, importante comenzar por los de tradición y revolución.

1. TRADICIÓN Y REVOLUCIÓN

Pocas nociones han sufrido tantas deformidades interesadas o inconscientes como la de tradición. Si algunas veces se la concibe como un concepto inerte, anquilosado, propio de un pasado muerto, otras veces se la toma como un modo dinámico de entender la Historia. Lo segundo se da en las recientes incursiones en el tema, cuando la politología boliviana se empeña en actualizar los resultados de la Revolución Nacional de 1952, rescatando para el presente reformas modernizantes, como la incorporación de los indígenas a la vida ciudadana por medio del voto universal. Pero, en el intento de aproximar ambos conceptos, resulta extraño pretender que se asimile como algo natural la tradición a la revolución. En efecto, encuentro incómoda la añoranza que hoy en día los politólogos sienten por la “tradición de 1952”.

Extraña, casi indigesta, esta mezcla se asienta en un auténtico oximorón: tradición y revolución son, en la cultura de Occidente, antinomias que implican, como veré a continuación, dos maneras opuestas, aunque también complementarias, de concebir el proceso de la Historia, el desarrollo del tiempo histórico. Habría que incluso decir que hoy en día el propio concepto de tiempo histórico parece estar en aprietos, como resultado del desgaste sufrido por la modernidad. Son los movimientos sociales que hoy ponen en jaque la utopía del futuro avizorada por la modernidad, contrarrestándola con el presente absoluto del ahora que, como veré más tarde, se aleja tanto de la visión conservadora del pasado, como del ideal liberal del Estado moderno que la politología protege a ultranza. Sin embargo, antes de analizar esta crisis, me ocuparé de la tradición y de la revolución, conceptos que, a pesar de ser antitéticos, se acomodan al flujo del tiempo histórico.

Casi cuatro décadas han pasado desde que el ensayista e historiador Jorge Siles Salinas escribiera, en *Ante la Historia* (1969), sus agudas observaciones en torno a la tradición. Al relacionar la tradición con la ética, Siles Salinas, quien sufriera, en la década de 1950, el exilio en Chile, señalaba que tres categorías diferencian la tradición de la revolución, permitiendo que aquélla sea vivida como promesa de continuidad: son ellas la fidelidad, la admiración y la gratitud (1969, p. 37).

Esta triple dimensión ética en que la tradición se fundamenta se opone a la noción de revolución que, en el

caso de Hispanoamérica, proviene de los movimientos revolucionarios independentista del siglo XIX. En efecto, está claro que, desde la mentalidad conservadora, la moral individualista, pregonada a partir del revolucionarismo liberal novecentista, es ajena a la ética de la fidelidad. Ésta, virtud fundamentante de todas las demás, es un imperativo categórico que, incompatible con los móviles individualistas promovidos por la modernidad revolucionaria, tiene el sentido cuasi religioso de la “dedicación” o “consagración” a una causa divina, única vía por donde los individuos cumplirían su destino de personas, superando la dispersión producida por esa multiplicidad confusa de tendencias y aspiraciones que supone el libre albedrío individualista. Se trata, pues, de la fidelidad a una causa superior que supera las mudanzas del tiempo.

Si la destrucción del pasado con miras a empezar una nueva vida es el programa implícito de todo movimiento revolucionario, podría decirse que, desde el punto de vista conservador, el odio al pasado y la consiguiente estimación optimista del porvenir están en la base psicológica revolucionaria, más allá del corte que ella presente, es decir, más allá de que sea liberal, nacionalista o socialista. Por ello, los reformadores políticos, ajenos a la tradición, han partido siempre de la creencia de que el pasado puede ser destruido completamente. Como nadie ignora, los mismos revolucionarios liberales del siglo XIX —la mayoría pensadores y letrados imbuidos

de ideas provenientes del Iluminismo europeo— construyeron las “culturas nacionales” hispanoamericanas bajo procesos de racionalización política que tenían como punto de partida la convicción de que la Historia podía ser controlada y dirigida con arreglo a ciertos planes de progreso y desarrollo previamente trazados. Desde entonces, la revolución no significa otra cosa que el propósito de superar el pasado y de realizar la Historia conforme a un esquema utópico, ideal, teleológicamente organizado.

Si la revolución implica la destrucción del pasado, ella también sorprende, desde la mirada conservadora, por la ingratitud. De ahí que, ingratos nuevos adanes, los usufructuarios de la Revolución de la Independencia, forjadores de los Estados nacionales, considerasen que las respectivas historias nacionales empezaban repentinamente hacia 1810, año inicial de los levantamientos contra España. Y, además de adánicos, de considerarse “hombres nuevos”, los revolucionarios de ese momento histórico no reparaban en medios para lograr lo que constituyó su objetivo central: la superación y demonización del pasado hispánico.

Pretendo a continuación conflictuar aún más las oposiciones entre tradición y revolución, ocupándome de dos nuevas categorías: se trata de los conceptos metahistóricos de “espacio de la experiencia” y de “horizonte de expectativas” (Koselleck, 2004, p. 255-75).

2. EXPERIENCIA Y EXPECTATIVAS

¿Qué conexiones se dan entre el presente y la experiencia del pasado? ¿Será el presente igualmente transitorio como lo plantean las expectativas de futuro? Asentada en la tradición, tiene la Historia otra forma privativa de ser y es la de ser “desde” el pasado. Como observara Jorge Siles, “ese pasado que somos se nos presenta bajo la forma peculiarísima de haberlo sido” (1969, p. 9). Como puede verse, en la mentalidad conservadora el presente es mucho más pasivo. Intangible porque no tiene forma alguna de “existencia real”, el pasado posibilita el presente, es decir, es un “haberlo sido” que tiene una presencia irrecusable en la formación tanto del presente como del futuro. Obsérvese, entonces, que la experiencia reafirma nuestra condición de “herederos”, de legatarios del pasado, no de febriles “ciudadanos” que construimos el futuro de la nada, visión que se ajusta a las expectativas revolucionarias del desarrollo y del progreso. Contrario a esta visión progresiva de los acontecimientos, y en franca oposición a la visión histórica de *Nacionalismo y coloniaje* [1943 (1994)], ensayo escrito por Carlos Montenegro unas buenas dos décadas antes del estudio de Filosofía de la Historia de Siles Salinas, el heredero del pasado no estrena la vida, ni la transforma con su trabajo: simplemente la prolonga. Por ello, es desde su vivir pretérito que el ser humano emprende el peculiar destino de su persona.

Y porque el presente no es el del trabajo febril que construye el futuro, se puede decir que, siguiendo la

experiencia del pasado, aquél entiende el tiempo histórico de manera diferente. En efecto, el presente está ligado a una experiencia que anticipa siempre el fin de la Historia. Apegada a la evolución del cristianismo, el presente conservador, fruto de la experiencia del pasado, es también legatario de una manera de ver las cosas que hasta bien entrado el siglo XVI tenía sus expectativas afincadas en el doble juego de anticipar constantemente el Fin del Mundo, y de luego diferirlo nuevamente. En otras palabras, el espacio de la experiencia tuvo siempre la presencia anticipada del final de la Historia; de esta manera, el futuro estuvo siempre teológicamente emplazado en el camino de las historias empíricas. Para este pensamiento, que desconoce la prognosis que se proyecta a lo desconocido, resulta imposible desligar la experiencia del pasado del *ordo temporum* judeo-cristiano y de la Doctrina de la Salvación. Así, historiadores y teólogos preferían hablar de *profectus*, la profecía que nos revela el más allá, antes que de *progressus*, cuando se referían a la salvación del alma y al movimiento ascendente que llevaba al ser humano de lo visible a lo invisible. Ajeno al progreso y a la *perfectio*, la *profectus* se refería al reino de Dios, no debiéndose confundirla con las limitaciones del reino temporal, del reino de este mundo. No es, pues, simplemente circunstancial que la *profectus* conectase la miseria de este mundo con la próxima salvación de los elegidos. En otras palabras, el futuro no era el horizonte de expectativas mundanas conectadas al progreso, sino

todo lo contrario: la revelación anticipada que iluminaba el presente desde el pasado.

A continuación, veré que esta experiencia del pasado no se adecua al horizonte de expectativas propuesto por los proyectos revolucionarios de la construcción del Estado nacional. Al respecto, no conozco, en la ensayística boliviana, lectura más apropiada al tema que la de *Nacionalismo y coloniaje*, ensayo en el que Carlos Montenegro plasmó la ideología del “nacionalismo revolucionario”.

Nacionalismo y coloniaje hace uso de los diferentes géneros literarios (epopeya, drama, comedia, tragedia y novela) con el propósito de organizar y de dar sentido a las diferentes etapas de la historia boliviana republicana. En el ensayo de Montenegro se nota de inmediato el deseo del ideólogo por abrir un nuevo horizonte de expectativas al pueblo boliviano, horizonte que se apega a las coordenadas espacio-temporales europeas que, al privilegiar la novela, género burgués revolucionario por excelencia, busca apartarse de las experiencias del pasado pre-revolucionario, signadas por el pensamiento colonialista de la “antinación”.

A principios de la década de 1940, Montenegro buscaba “la verdad del devenir boliviano” (1994, p. 13), alejándose del criterio “antibolivianista” de la historiografía oficial que, al interpretar la realidad desde el punto de vista “retrógrada” de la oligarquía, había olvidado que el pueblo es la fuente nutricia de la nacionalidad. De este modo, si el criollaje oligárquico —la antinación— no

pudo superar el colonialismo, sino que lo reprodujo, era hora de forjar una nueva construcción social, teleológica y prospectiva, que fuese capaz de representar los intereses de los sectores populares: me refiero a la nación. En este proceso, resulta instructivo observar que Montenegro anticipó, en 1943, el análisis de la nación desde el punto de vista de la Teoría de la Dependencia. Pensando en un momento populista en que la teorización geopolítica del Tercer Mundo no estaba todavía desarrollada, me parece que uno de los aspectos más atractivos del ensayo de Montenegro es precisamente su interés en forjar un horizonte de expectativas que, al romper con la experiencia del pasado, se abre al futuro de la construcción nacional, anticipando así la Revolución Nacional de 1952.

Paso ahora a revisar los aspectos más importantes del tiempo histórico propuesto bajo el horizonte de expectativas creado por la Revolución Nacional, acontecimiento político y social que Montenegro anticipó, en 1943, con su *Nacionalismo y coloniaje*.

Salta a la vista la antinomia entre “nación” y “anti-nación”. Ella se originó en la necesidad que Montenegro tuvo de contrarrestar el caótico presente oligárquico liberal con el promisorio futuro democrático popular. Esta expectativa futura respondió, entonces, al puente que Montenegro, el ideólogo, tendió entre el ideal utópico y la degradada realidad. Dicho puente es la noción de progreso, cuyo trayecto conceptual paso a analizar.

Progreso sigue siendo una noción tan poderosa que no sólo impregna de utopía el futuro, haciendo del presente

una realidad mudable y perfectible, sino que también altera la forma del espacio de la experiencia. Valga la ocasión para enfatizar el hecho de que la adopción del progreso fue decisiva, desde el siglo XIX, en la transformación activa del mundo, calificando de insuficiente la contemplación meditativa del más allá. En otras palabras, el progreso cambió las expectativas del ordo cristiano, logrando que el dinámico futuro de lo intramundano reemplazase la pasividad con que la experiencia del pasado mantenía el orden natural de las cosas. Así, la noción de progreso abrió el paso a la temporalización de la Historia.

Recordará el lector que, en *Nacionalismo y coloniaje*, esta temporalización se plasma en la relación que Montenegro hizo entre la Historia y los géneros literarios. Así, la épica nacional de principios del siglo XIX cedió ante el drama y la comedia de aquellos gobiernos que tergiversaron, con sus grotescas políticas cuadillistas, la posibilidad de construir lo nacional. De este modo, la única posibilidad de recuperar el actuar racional consistiría en relacionar la épica primigenia con “el impulso vitalista que no es otro que el de la novela” (p. 241).

Más allá del texto de Montenegro, habría que decir que, al depender la temporalización de la Historia del advenimiento de la modernidad, quedó reemplazada la teoría religiosa que afirmaba que el tiempo histórico era un acontecimiento del pasado que los humanos heredaban. Ésta fue una de las novedades aportadas por el

progreso: la Historia dejó de ser retrospectiva y se puso a construir el puente entre el presente y el futuro. Y esta proyección del presente, que se distingue nítidamente de la experiencia del pasado, será también muy diferente del presente absoluto en el que se afirman los movimientos insurreccionales. De este modo, se puede decir que el progreso fue la primera noción del tiempo genuinamente histórica porque no derivó su sentido de otras áreas del conocimiento, particularmente de la teología o del pensamiento mítico. Con la noción de progreso, el futuro se volvió un horizonte que debía ser planificado no sólo en días, semanas, o inclusive en años, sino en cambios que debían introducirse a corto y a largo plazo.

Junto con el progreso, el horizonte de expectativas de la modernidad también contó con otras dos características: la aceleración y el desarrollo. La creciente velocidad con la que el futuro se fue acercando tuvo mucho que ver con la drasticidad con que se fue acortando el espacio de la experiencia, al cual el tiempo le robó su constancia, conflictuándolo con nuevos y desconocidos obstáculos. Tanto o más interesante aún fue el hecho de que esta autoaceleración del tiempo le robase al presente la posibilidad de que fuera experimentado como presente, tendiendo éste a escaparse frecuentemente al futuro, y haciendo que este inaprehensible presente solamente pudiese ser captado y explicado por las mentes privilegiadas de quienes se dedican a escribir los ensayos de Filosofía de la Historia.

Finalmente, y como lo observáramos en el ensayo de Montenegro, el tiempo histórico de la modernidad estuvo intrínsecamente relacionado con la construcción de los Estados nacionales. En este sentido, la temporalización de la Historia no solamente transformó los viejos conceptos constitucionales: también ayudó a construir los nuevos conceptos que revolucionarían todo el lenguaje político y social.

En todo este trayecto, es claro que, a partir del Republicanismo del siglo XIX, la construcción nacional en Hispanoamérica fue una estructura en movimiento que se distinguió nítidamente de la vieja topología política que, desde el punto de vista teológico, limitaba enormemente la posibilidad de organizar la vida humana. Con la “flecha del tiempo” las cosas cambiaron radicalmente y los conceptos en movimiento abrieron el horizonte a nuevas temáticas constitucionales. De este modo, se puede también afirmar que, en la medida en que se fue cerrando el espacio de la experiencia, creció y se fue ampliando progresivamente el horizonte de las expectativas.

Hoy se observa, sin embargo, que la misma revolución, concepto en movimiento tan caro a la temporalización de la Historia, ha perdido su horizonte de expectativas y, por así decirlo, se ha vuelto demasiado estrecho. Quizás ésta sea la razón por la cual, en Bolivia, los politólogos del presente observen con añoranza los viejos tiempos de la revolución democrático liberal, arropándola de esta “tradición”, que, como vimos, no le corresponde. Como

digo, este estrechamiento del horizonte de las expectativas, que también experimentaron recientemente el liberalismo y el comunismo, afecta hoy a la democracia representativa. Lo comprobamos con el curso que vienen siguiendo los experimentos de Asambleas Constituyentes a las que les resulta muy difícil instaurar el diálogo democrático y razonado a que dio lugar la apertura de “esferas públicas”, que, en otros momentos de la vida institucional de nuestros pueblos, facilitaban la construcción nacional sobre la base de horizontes de expectativas relativamente homogéneos. Por ello, podría decirse que los intentos más recientes de modificar la organización política y social de nuestros conflictivos países, revelan que vivimos momentos de una honda crisis de la temporalización de la Historia.

3. EL PRESENTE ABSOLUTO

Es hora de retornar a la proclama “otro tiempo es ya el presente”, con la cual inicié el análisis del conflictivo tiempo histórico. En realidad, dicha proclama revela la crisis del proyecto propuesto por la modernidad y por su temporalización de la Historia. Es también la crisis del modelo que presenta Reinhart Koselleck, particularmente la crisis de sus dos categorías de espacio de la experiencia y de horizonte de expectativas, que deben ser reinterpretadas desde la mirada del “Otro”.

Koselleck estudia ambas categorías desde el punto de vista eurocéntrico, que tiene pretensiones de universa-

lidad, es decir, que se supone que puede ser igualmente aplicable a la experiencia histórica francesa y alemana, como a la de regiones “no-contemporáneas”, como son las de los así llamados países “tercermundistas”. En este sentido, dudamos de que el modelo de Koselleck pueda ser reproducido sin sufrir alteraciones cuando se trata de explicar el actuar histórico de los actuales movimientos insurreccionales que tienen lugar en zonas geográficas como las de la región andina. Como se verá luego, ampliar esta duda al examen interpretativo de la nacionalidad boliviana me devolverá al ensayo nacionalista de Montenegro.

Se ha podido notar que, en su explicación temporal de la modernidad, Koselleck da mayor importancia al horizonte de expectativas, fundamentalmente a la noción de progreso. Al afirmar la creciente diferencia que el acelerado progreso va introduciendo entre ambas categorías metahistóricas, Koselleck observa que el horizonte de expectativas se distancia cada día más y más de las experiencias del pasado. Me pregunto, sin embargo, si este apartarse del pasado tendría igual vigencia para los movimientos insurreccionales del presente; si ellos siguen a pie juntillas la manera occidental de ver las cosas; si la modernidad propuesta por Occidente es genuinamente universal y homogénea para todos. De no ser así, estaríamos presenciando la crisis del proyecto de la modernidad.

Durante los últimos dos siglos y medio, las reiteradas insurgencias indígenas en la región andina han estado

marcadas por una conciencia histórica particular; por una apreciación del cambio según la cual se acaba un tiempo histórico para dar paso a otro. Este nuevo sentido temporal lleva la percepción de un nuevo presente, de una nueva manera de conectar el pasado con el futuro. Se trata de un presente absoluto que no queda atado al pasado inmediato con la gratitud con que lo concibe el pensamiento conservador de la cultura dominante; tampoco se trataría de un presente transitorio, que, como la flecha del tiempo, sólo ve el futuro en el cumplimiento del desarrollo y del progreso. Por el contrario, se trata de un nuevo presente, que, como veremos, trae “ruinas” del pasado que hipotéticamente servirían para conectar armónicamente dicho pasado con el futuro. Con este cambio en el tiempo, se vislumbra una transformación en las relaciones sociales y, fundamentalmente, en las relaciones de poder.

La crisis que aquí comento resalta la distinción entre el tiempo histórico de la cultura dominante y el de la cultura dominada, tanto en lo que concierne al espacio de la experiencia, como al horizonte de expectativas. En otras palabras, si en la rutina cotidiana de la dominación ambas culturas parecen confundirse bajo los rituales y las representaciones de la “comunidad imaginada” por la hegemonía dominante, en la práctica la cultura dominada muestra una manera diferente de abordar el tiempo histórico, donde no existe una Historia regida por el tiempo vacío y homogéneo de la modernidad,

sino historias entrelazadas que chocan y viven en conflicto, no siendo, por tanto, paralelas (Gilly, 2003, p. 28). Así, los movimientos subalternos del presente insisten, en contra de los esfuerzos homogeneizadores de la politología, en plantear la presencia de dos historias diversas que se entrelazan, a pesar de la ilusión nacionalista que la dudosa “tradición de 1952” dice haber absorbido, bajo la conducción de su proyecto mestizo, la representación y la organización de las aspiraciones de las clases subalternas.

La crisis de la que hablo tiene una doble particularidad: en primer lugar, marca el momento de transición, de “umbral de época”, que introduce la “otredad”, la mirada del “Otro”, en el incierto futuro; en segundo lugar, y en estrecha relación con este umbral de época, también introduce el presente absoluto como el tiempo del “Otro”. En realidad, estas dos características acrecientan la función que la “no-contemporaneidad de lo contemporáneo” cumple en la construcción de una nueva política de la cultura, llámese ella “plurinacional” o “pluricultural”. En efecto, de la crisis nace una mirada diversa, descentrada del logos de la modernidad, que evalúa de diferente manera el conocimiento histórico; de ella también surge el conocimiento de que vivimos un período de transición en el que es ya difícil reconciliar las tradiciones establecidas por la cultura dominante con las innovaciones del presente, y, finalmente, porque esta no-contemporaneidad tampoco puede controlar ni adaptarse plenamente al

ritmo acelerado de los procesos económicos y de cambio político que están teniendo lugar hoy en día.

Además de las ya señaladas particularidades, la crisis también responde al hecho de que no se pueden resolver una gama de conflictos; de una dispersa demanda —Laclau las llamaría “demandas equivalentes”— que, en el caso boliviano, ha hecho estallar el sistema institucional inaugurado por la “democracia pactada” de partidos políticos, durante las décadas pasadas. Y dada la severa crisis institucional por la que atraviesa esta nación andina, verdadero laboratorio de los nuevos movimientos sociales, deja de ser posible la interpretación única, universal y homogénea del tiempo histórico, siendo ahora necesario partir de “constantes aisladas” que se ubican en sus “particulares articulaciones históricas”, que no participan exclusivamente del tiempo homogéneo de la modernidad.

Estas observaciones en torno a la crisis del tiempo histórico de la modernidad, me llevan a cuestionar el modelo nacionalista revolucionario propuesto por el ensayo de Montenegro. Hago acá un paréntesis que me permite dedicarme a ello.

La reconciliación de la epopeya con la novela es, al final de *Nacionalismo y coloniaje*, una presencia armoniosa, una síntesis hegeliana que torna la historia de Bolivia en un intervalo trágico-cómico ubicado entre la pérdida de los valores épicos y la recuperación de éstos en la novela. Tengo, pues, la impresión de que Monte-

negro se aferró a la categoría hegeliana de la totalidad. A partir de ella, quiso resolver utópicamente las fisuras históricas producidas por el drama trágico-cómico de una clase oligárquica —la antinación— que fue incapaz de observar la realidad concreta. Pero, en el intento de superar este obstáculo, *Nacionalismo y coloniaje* cae en la trampa de su propia prognosis utópica. En otras palabras, Montenegro se anticipó a celebrar el final de la historia boliviana con la nueva épica del nacionalismo. En efecto, los movimientos sociales del presente nos enseñan que la Historia no puede ser el ideal abstracto de una trama narrativa preestablecida. Su naturaleza plural, conflictiva e imprevisible, ajena a toda temporalidad totalizadora, obliga a verla con otros ojos, desde el exterior de la ortodoxia del nacionalismo.

Concluyo estas reflexiones en torno al ensayo de Montenegro con una última observación relacionada con la *mimesis*. El ensayo está lejos de representar la múltiple y disonante realidad boliviana. Dado que en Montenegro el “devenir histórico”, el horizonte de expectativas, adoptó la linealidad temporal del modelo europeo que le sirvió de instrumento de análisis, *Nacionalismo y coloniaje* tornó la *mimesis* en mímica.² Mímica es mirar lo propio abstrayéndose de ver los vericuetos de su conflictiva multiplicidad, a través de un “pre-texto” —en este caso el modelo letrado occidental de observación de los acontecimientos— que allana las diferencias porque impone un “antes” que anticipa el significado, y que simplifica

peligrosamente la lectura de la realidad. Así, *Nacionalismo y coloniaje* le sobreimpone a la realidad la lectura de un modelo que hoy está siendo seriamente cuestionado por posiciones emergentes que reclaman su derecho a existir desde nuevos debates epistémicos, políticos y éticos. Estos debates, que no pueden ser enmarcados en universales abstractos, como la categoría hegeliana de la totalidad, adoptan hoy la perspectiva de los movimientos sociales que se resisten a ser explicados bajo los principios uniformes de la Filosofía de la Historia.

Creo que con estas observaciones en torno a la crisis del tiempo histórico se va resolviendo la pregunta planteada al inicio: si la mirada de un revolucionario de clase media urbana podrá ser la misma que la de un insurgente originario del campo ¿Verán ambos de igual manera la modernidad?

Moldeado por la lectura del mismo pensamiento europeo que fue determinante en la construcción del ideario de la revolución, el activista local de clase media observará el proceso desde el “interior” de la modernidad, desde el horizonte de expectativas que no cuestiona ni la retórica del progreso, ni el triunfal derrotero lineal de la revolución. En otras palabras, el revolucionario seguirá enmarcando su pensamiento en universales que determinan apriorísticamente la manera cómo debe ser observada la realidad. Al final de cuentas, para él la revolución seguirá siendo un hecho mundial, un hecho universal marcado por el derrotero histórico de Occidente.

En claro contraste, la del subalterno venido del campo cuestionará esta mirada oponiéndole otra que, surgida del “exterior” de la modernidad, fuera del marco desde el cual ella interpreta el mundo, es completamente sensible al hecho de que la modernidad oscurece ese otro lado de las cosas que se llama “la diferencia colonial”, es decir, la producción de situaciones de sometimiento fundadas en odiosas diferencias de género y de raza que, reproducidas constantemente en el trato cotidiano, el subalterno debe soportar la mayor parte del tiempo. En otras palabras, el pensamiento europeo, por muy revolucionario que sea, no ve ni siente la colonialidad, la mirada local del “Otro”, del oprimido, mirada ésta que, con la presencia de los actuales movimientos insurgentes, está ahí para corregir y modificar las injusticias que la mismísima revolución pasa por alto.

Pues bien, pensar y sentir desde esta diferencia colonial significa que también tendrán que modificarse las coordenadas espacio-temporales desde las cuales se organiza el pensamiento de la modernidad; es decir, las nociones de espacio de la experiencia y horizonte de expectativas tendrán que sufrir cambios fundamentales para que puedan seguir sirviendo en un mundo en el que el tiempo histórico de la modernidad está en crisis.

¿Cómo se da ese giro en el espacio de la experiencia? Le recuerdo al lector que la cultura dominante introdujo una clara diferencia entre la tradición conservadora y el progresismo aportado por la revolución. Si, desde

Occidente, la cultura dominante mantuvo apartada la tradición de la revolución, la cultura subalterna se ocupa hoy en día de asimilar a ambas. Hablamos, pues, de la tradición insurreccional de la multitud, novedoso fenómeno histórico que articula a los distintos sectores populares en movilizaciones masivas que traen las “ruinas” del pasado lejano al presente; un pasado que, oscurecido por la cultura dominante, era hasta hace poco sólo esporádicamente visible (Hylton, 2003, p. 16).

Hablo, pues, de una tradición insurreccional que, al recordar su propia historia —la de sus sucesivas insurrecciones durante largos siglos de sometimiento— no puede tener gratitud alguna con el pasado, que venera la mentalidad conservadora, a la que el pensamiento insurgente denuncia como colonialista. Así, la experiencia del pasado, ligada a la colonización española, será de indignación moral por el oprobio sufrido durante siglos de dominación. Postulada como el “ahora, carajo”, esta experiencia tiene un presente que abordaré tan pronto como haya acabado con el giro que el pensamiento descolonizador introduce en el horizonte de las expectativas.

El horizonte de expectativas de la cultura dominante es el del progreso y del desarrollo. Si lo vemos desde la mirada de los movimientos insurgentes, desde la mirada de los pueblos originarios, ese tiempo homogéneo y vacío queda conflictuado por la no-contemporaneidad de lo contemporáneo que participa de la modernidad y que entrelaza los mundos en conflicto. En realidad, se podría

decir que el horizonte de expectativas del pensamiento occidental queda cuestionado, conflictuado por una plurinacionalidad que no por ser diferente deja por ello de formar parte del proyecto universal de la construcción de la nación: el Estado plurinacional. Ello quiere también decir que el proyecto nacional no puede quedar en manos de un sector dominante, sino que debe abrirse al diálogo interétnico y pluricultural. En otras palabras, no se trata de recuperar el viejo proyecto nacional, ahora visto “desde abajo”, sino de forjar un nuevo proyecto que, visto desde sus nuevas coordenadas espacio-temporales, abarque el tiempo lineal de la modernidad y el otro tiempo, “diferente en sus densidades humanas, sus momentos de condensación y sus claves de significado” (Gilly, 2003, p. 27). Así, la Historia es objeto de una construcción que, superando el tiempo homogéneo y vacío, se llene del “tiempo del ahora”, que, como en sus *Tesis*, quería Walter Benjamin. Es este presente absoluto que, finalmente, paso a describir.

El presente absoluto es el recorte y achicamiento del futuro: el “ahora” que responde al deseo de ese gran sector subalterno, al que le ha sido negado en el pasado su ingreso al festín de la modernidad, y que hoy tiene la impaciencia por cambiar su miseria en paraíso terrenal. Es desde este presente que se pretende repensar el pasado; desde donde se vuelve posible la percepción de aquellos fenómenos que siempre estuvieron disponibles, pero que no eran suficientemente apreciados. Con la crisis del

poder dominante, con el fortalecimiento paulatino de los movimientos sociales, con las insurgencias subalternas, dichos fenómenos del pasado reaparecen como auténticas “ruinas” acumuladas en el subsuelo de la memoria. Una de tales es el “quiliaísmo”.

Como modelo semántico de la crisis, el presente, que expresa la premura temporal que se tiene por cambiar la realidad, expresa también las exigencias activas de las capas oprimidas de la sociedad. Se trata de una mentalidad utópica que conflictúa las expectativas futuras de la modernidad. De esta manera, el presente entrelaza historias contrastantes en busca de un nuevo orden que no es regido verticalmente, “desde arriba”, sino ceñido a la consecución, mucho más armoniosa, de un propósito espiritual mundano de transformación política y social.

De manera parecida a como Karl Mannheim se aproximó a la mentalidad utópica originada en las capas oprimidas de la sociedad europea posmedieval,³ o a como José Carlos Mariátegui buscó en los valores de la comunidad indígena la posibilidad de darle un sentido religioso a la conflictiva modernidad andina, veo, en los movimientos originarios del presente, estallidos del pasado que entrelazan con el mundo actual la restitución de sus derechos perdidos. Es la fermentación espiritual de aquellos sectores sociales que piden que se les restituya la tierra y que se les permita gobernar autónomamente su propio territorio. Se trata, entonces, de movimientos que

son robustamente materiales, conscientes de sus reivindicaciones históricas, pero también sujetos a un fuerte contenido utópico que pretende unir, desde el presente, pasado y futuro.

El presente quiliástico está alejado del ideal liberal del Estado moderno. Nada sería más erróneo, desde el punto de vista del quiliaísmo, que intentar comprender el presente desde el pasado o desde el futuro. El quiliástico es un presente absoluto, místico, redentor, que ha sido explorado por Euclides da Cunha en su soberbio *Os Sertões*, donde da Cunha detalla cómo la masa de famélicos nordestinos estuvo marcada, en el momento de la contrucción de la República liberal brasileña, por energías procedentes del éxtasis místico. Estas energías comenzaron a actuar en un marco terrenal, y las tensiones que canalizó el misticismo de Antonio Conselheiro se convirtieron en agentes explosivos dentro de la vida cotidiana de este grupo social. Lo imposible daba lugar a la revuelta nordestina, que se disociaba de los símbolos hegemónicos de la construcción nacional.

Por ello, el caso que estudia da Cunha es emblemático para otros casos en los que la mentalidad quiliástica opera desde el aquí y el ahora, preñada de significación. En efecto, la experiencia quiliástica absoluta del ahora, que imposibilita cualquier experiencia lineal de progreso y de desarrollo, sirve, sin embargo, para proporcionarnos la diferenciación cualitativa de la utopía de la redención. Ella también sirve para replantear el movimiento de los tropos

literarios bajo el cual se organizó la cultura eurocéntrica, anclada en la construcción metafórica de lo nacional.

A manera de conclusión, y a fin de conflictuar la construcción metafórico-simbólica de la nación, me permito ubicar el origen rústico, campechano, de la metáfora, por sobre su embellecida estabilidad ornamental. Este origen rudo, primitivo, llamado “catacresis”, coincidiría con el presente quiliástico de los movimientos sociales. En efecto, si el tiempo histórico de la modernidad está hoy cuestionado por el actuar de los movimientos sociales, también lo está el modelo retórico en el que se asienta y a partir del cual se organiza el Estado-nación. Si éste se funda en el movimiento tropológico que da primacía a la metáfora totalizadora, hoy en día su influencia cede ante la fuerza de la sinécdoque, cuya representación de la parte por el todo pone en marcha la decadencia y la disolución del orden constituido,⁴ indicando, además, las insuficiencias de las que adolecen los conceptos totalizadores en los que se funda el Estado-nación.

Apartándose del pensamiento dominante, la catacresis —figura retórica primitiva que necesita emplear palabras en sentido distinto del propio, por carecer de vocablo que traduzca literalmente la idea— desanda la cultura dominante y sus formas de conocimiento, incluyendo las metáforas que embellecen y ornamentan el discurso. Socavando los cimientos de la metáfora patriarcal —el Nombre del Padre—, la catacresis es la estrategia que la subalternidad emplea para desarmar el

nivel metafórico-simbólico en el que se asienta la cultura dominante, particularmente el tiempo histórico, la gran metáfora constitutiva de la modernidad. A propósito de este tema difícil y complejo, me toca aquí decir, muy sucintamente, que, en relación con el quiliaísmo, que se ocupa de traer al presente las “ruinas” del pasado, la catacresis invoca hoy en día categorías tales como la de “naciones originarias”, a partir de las cuales los nuevos movimientos sociales conflictúan la categoría homogeneizadora de “Estado-nación”. La posibilidad de que el propio lenguaje subvierta el modelo de la modernización, responde al hecho de que el lado oscuro de la razón escapa el dominio de la metáfora con el *abusio* de la catacresis, especie de retorno lingüístico de lo reprimido que, como el quiliaísmo, es ese pasado que no estaba muerto, sino acallado, acorralado por la retórica montada por el estamento dominante. Debido a ello, quiliaísmo y catacresis serían, en mi entender, formas que, viniendo del pasado remoto, opondrían la mirada del “Otro” a la construcción liberal de la nación, la cual vive bajo la óptica excluyente de la modernidad.

NOTAS

1. La proclama sirve también de título al estudio de cuatro momentos de insurgencias indígenas en Bolivia, que Forrest Hylton, Félix Patzi, Sergio Serulnikov y Sinclair Thomson publicaron en La Paz, en 2003, bajo el sello editorial de Muela del Diablo. Este libro ilumina la experiencia y la conciencia de las fuerzas indígenas en momentos históricos de insurgencia, desde los movimientos precursores de la gran insurgencia de

- Tomás Katari y Túpaj Katari en 1780-1781, hasta la insubordinación indígena, campesina, minera y urbana de los primeros años del siglo XXI.
2. Ver el tema de la mímica en el ensayo de Homi Bhabha "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse" (2002).
 3. Para Mannheim, el quiliaísmo es la experiencia absoluta del "ahora". Según este conocido sociólogo del conocimiento, "la experiencia quiliástica, que imposibilita cualquier experiencia del desarrollo, suele, sin embargo, servir para la función única de proporcionarnos una diferenciación cualitativa del tiempo" (1973, p. 229)
 4. Ver Hayden White, 1978.

BIBLIOGRAFÍA

- BHABHA, Homi (2002). "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse". En ESSED, Philomena y GOLDBERG, David Theo (eds.). *Race Critical Theories*. Oxford, Blackwell Publishers Ltd.
- GILLY, Adolfo (2003). "Historias desde adentro: La tenaz persistencia de los tiempos". En HYLTON, Forrest; PATZI, Félix; SERULNIKOV, Sergio y THOMSON, Sinclair (eds.). *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia indígena*. La Paz, Muela del Diablo editores.
- HYLTON, Forrest y SINCLAIR Thomson (2003). "Introducción". En HYLTON, Forrest; PATZI, Félix; SERULNIKOV, Sergio y THOMSON, Sinclair (eds.). *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia indígena*. La Paz, Muela del Diablo editores.
- KOSSELLECK, Reinhart (2002). *The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts*. Stanford, California, Stanford University Press.
- _____. (2004). *Futures Past*. (Traducción al inglés e introducción de Keith Tribe). New York, Columbia University Press.

- MANNHEIM, Karl (1973). *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. Traducción del inglés de Eloy Terrón. Madrid, Aguilar.
- MONTENEGRO, Carlos [(1943) 1994]. *Nacionalismo y coloniaje*. La Paz, Editorial “Juventud”, 1994.
- SILES, Salinas, Jorge (1969). *Ante la Historia*. Madrid, Editora Nacional.
- WHITE, Hayden (1978). *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*. Baltimore, Md, The Johns Hopkins University Press.