

Todos somos como una suerte de Teseos modernos, cuando nos enfrentamos al laberinto complejo del verdadero análisis crítico de la realidad histórica y del mundo de lo social. Y si lo que queremos, es entender esa realidad no solamente en su limitada y superficial positividad inmediata, sino también en su siempre inquieta y creadora negatividad, nos hace falta ese hilo de Ariadna de la perspectiva crítica y a contrapelo de los hechos, fenómenos y procesos que el Minotauro del poder, el sometimiento y la dominación, resguarda para que se mantenga igual el injusto orden social existente.

*Por eso esta sección será una cantera siempre abierta de nuevas pistas, de permanentes búsquedas, de audaces tentativas y de constantes ensayos para poder acercarnos a ese 'lado malo de la historia' por el que irrumpe siempre el cambio, y por el que se cuelean todo el tiempo esas **Contrahistorias** subversivas que aquí habrán de encontrar tanto su foro, como también uno de los mejores lugares de cultivo y de vasta proyección.*

LA MÚLTIPLE MODERNIDAD



DE

AMÉRICA LATINA*

EL HILO DE ARIADNA

Antes que nada, quiero agradecer la invitación a participar en este Coloquio Internacional que se celebra aquí en Ciudad de Guatemala.

Para tratar de abordar el tema que está planteado en el título de esta conferencia, *Las distintas modernidades de América Latina*, quisiera partir de una percepción directa de lo que es la realidad cultural en la América Latina, de una generalización acerca de la misma. Podríamos decir que la población latinoamericana presenta una pluralidad tan amplia de usos y costumbres, de lógicas de comportamiento, que resulta difícil hablar de una sola identidad latinoamericana; que dicha pluralidad llega incluso a mostrarse como una incompatibilidad cultural. Al mismo tiempo, sin embargo, paradójicamente, esa misma pluralidad parece desplegarse como la afirmación de una 'unidad' *sui generis*.

Podemos observar, por ejemplo, la realidad cultural de Sao Paulo en Brasil, y compararla con la del nordeste del mismo Brasil, y encontraremos que la diferencia entre ambas es sumamente grande, casi abismal: pareciera que estamos ante dos proyectos de identidad incluso contradictorios. Y estas diferencias podemos observarlas en toda la geografía de la América Latina. Podríamos construir una lista muy grande de esta pluralidad de lógicas de comportamiento y de las contradicciones entre ellas. Podemos pensar en dos contraposiciones que son, en mi opinión, paradigmáticas; la primera, la que se observa entre el modo de ser de los habitantes de la sierra y el de los de la costa en los países andinos, que los lleva incluso a entrar en graves conflictos, y la segunda, la que se da entre los 'porteños' del Río de la Plata, y los llamados 'chilangos' de la capital de México, que se hizo patente

* El presente texto es la versión corregida de la Conferencia Magistral dictada en el Coloquio Internacional 'Economía, Modernidad y Ciencias Sociales', organizado por distintas instituciones académicas guatemaltecas, y que se desarrolló en la Ciudad de Guatemala, entre el 27 y el 30 de marzo de 2001. *Contrahistorias* lo rescata ahora para nuestros lectores, en el ánimo de proporcionar claves *nuevas* y miradas *originales* y distintas para el análisis de la historia y del presente de nuestra América Latina, agradeciendo al Profesor Bolívar Echeverría su autorización para publicarlo, así como su trabajo de revisión y corrección.

en tiempos de la migración de bonaerenses al Distrito Federal mexicano, forzada por la dictadura militar argentina, Muy difícilmente se podrá encontrar diferencias más fuertes, que llegan incluso hasta la incompatibilidad, en el modo de aproximarse a los hechos y al sentido de la vida diaria, como las que se dan dentro de estos dos pares de comportamientos culturales.

Y sin embargo, al rechazar toda unidad, al insistir en la extrañeza, esta pluralidad de lógicas de comportamiento afirma también, al mismo tiempo y paradójicamente, una coherencia; rescata una peculiar homogeneidad. La incompatibilidad entre los modos de ser del serrano y el costeño en las regiones andinas, o entre el chilango y el porteño, parece desplegarse, contradictoriamente, dentro de una muy sutil similitud de empleo de sus lógicas de comportamiento. Podría decirse incluso, a la inversa, que es como si hubiera una tendencia unitaria en las formas de comportamiento y en su cultivo —marcada muy especialmente por el modo de uso de la lengua que es predominante en las poblaciones de América Latina, la lengua ibérica, española y portuguesa sobre todo, y también por un cierto modo básico, imperceptible a primera vista, sub-folclórico, de realizar sus usos y costumbres—, un cierto principio común que, extrañamente, lejos de eliminar, parece aceptar e incluso exigir una marcada *diversidad* en su realización. Se trata de una unidad que se vuelve manifiesta sobre todo cuando los latinoamericanos, expulsados cada vez en mayor número a la condición de migrantes, se reconocen entre sí en países extraños por encima de las diferencias, muchas veces grandes, en sus usos y costumbres.

Este fenómeno paradójico es el punto de partida de nuestras reflexiones esta tarde: la existencia de una pluralidad o diversidad en la cultura latinoamericana que, pese a sí misma o tal vez por su propia necesidad, se da

junto e incluso como condición de una unidad o similitud en la misma.

Y lo primero que es necesario advertir es que esta pluralidad identitaria que se da a través de una unidad no puede ser una característica de orden étnico o ancestral así como tampoco de orden nacional o artificial. Las diferentes identidades no se deben al hecho de que la población de la América Latina pertenezca a diferentes razas o provenga de muy variados orígenes profundos; son identidades que se observan en poblaciones que pueden tener, cada una, el más variado origen étnico e histórico. Hay latinoamericanos de identidad positiva que lo mismo pueden ser hijos de inmigrantes italianos en el Brasil que tataranietos de antiguos indios en el Perú; hay otros de identidad más bien melancólica que bien pueden estar en Buenos Aires que en Quito o en Cartagena de Indias. Son además identidades diferentes que no parecen explicarse tampoco por el hecho de que la población latinoamericana se encuentre organizada desde hace casi dos siglos por las diferentes Repúblicas nacionales construidas después de la Independencia; todas ellas rebasan las fronteras nacionales y se muestran por igual en cualquier parte del continente. Gemelos del “norteño” mexicano se encuentran menos en el resto del territorio de México que en Venezuela, en Argentina, en Brasil o en Chile; tampoco en la América Latina las identidades nacionales han sido suficientes para renombrar, subsumiéndolas en sí, a las múltiples identidades espontáneas que rebasan las fronteras de los estados que las promueven.

La afirmación de una unidad que no niega sino reproduce la pluralidad puede ser vista como un destino favorable de la cultura de la América Latina, puesto que es un rasgo afirmador de la vida. Un rasgo positivo que destaca en medio de tanta miseria de la realidad latinoamericana, y no sólo dentro de ella sino también en medio del panorama social y po-

lítico mundial, en donde se acentúa cada vez más la preferencia suicida por el fundamentalismo identitario. Es un hecho que nos llama a la reflexión, y no en el sentido de un autoelogio sino más bien en el de una advertencia sobre una situación de peligro: porque podemos decir que, en el reacomodo del mundo según la globalización neoliberal, en su duplicación en un mundo de los pocos “salvados” y otro de los muchos “hundidos”, que es la historia que estamos viviendo actualmente, dicho cultivo dialéctico de la pluralidad se encuentra directamente amenaza-

do en términos muy reales. En esta historia neoliberal se trata de la creación de una región aparte, no en la geografía sino en la topografía del sistema de las necesidades de consumo, destinada a los seres “civilizados” o propiamente “humanos”, cuyo costoso mantenimiento sólo puede sufragarse mediante la creación de un entorno relativamente miserable, destinado a seres marginales, a los que se les regatea la adjudicación plena de la categoría de humanos o civilizados. Este reacomodo del mundo acorde con la globalización neoliberal, lleva a cabo algo que podríamos describir como una uniformización de las características de lo humano civilizado, como el establecimiento de un prototipo de ser humano basado en la versión mínima o más empujada de lo que ha sido el hombre occidental. Hay una especie de prototipo de ser humano occidental, en su figura más simple y elemental, que está siendo postulado ahora como el ideal de lo humano universal, y que trata de imponerse también en la América Latina. Esta uniformización en el nivel mínimo de lo humano occidental afecta ahora a la población de América Latina lo mismo a través de la política económica que ponen en práctica sus estados nacionales con su proyecto de modernización que a través de la pseudo-

democratización, la democratización mediática de su vida política. Lo que se observa es una especie de inducción de un rechazo y un abandono de esa tendencia de la que hablamos y que ha sido característica de la cultura latinoamericana, la tendencia a la defensa y al cultivo de la pluralidad identitaria en contra



...Este reacomodo del mundo acorde con la globalización neoliberal, lleva a cabo algo que podríamos describir como una uniformización de las características de lo humano civilizado...

y dentro de la unidad. Las políticas modernizadoras neoliberales tratan de introducir formas de comportamiento que dicen *no* a esta inclinación tradicional de la población baja o mayoritaria de la América Latina, puesto que implican como necesaria una exclusión y una represión del otro y de lo otro, de todo lo que resulta disfuncional para la modernidad capitalista y su figura actual, la norteamericana.

Este es el hecho de partida, para cuya interpretación quisiera proponer la tesis siguiente: la pluralidad identitaria en contra y dentro de su unidad, que parece propia de la lógica del comportamiento y de la vida cultural de la América Latina, tiene dos causas, y se debe a dos hechos históricos diferentes. En lo que respecta a la *forma*, esta peculiaridad se debe a lo que podríamos llamar la adopción práctica, la asunción en la vida cotidiana de una ‘convivencia en mestizaje’ como estrategia predominante de la reproducción de la identidad social; una asunción que da a la cultura latinoamericana su diferencia específica dentro de la cultura moderna. Es decir, en términos formales, este comportamiento peculiar de la población latinoamericana se debería al hecho de que ha habido una elección en el comportamiento práctico, cotidiano, profundo, que, frente a la alternativa posible del *apartheid*, ha pre-

ferido en los hechos, como método de convivencia con el otro, como vía de reconstitución de la identidad propia, el *mestizaje*: la intervención en el otro y la apertura al otro.

Si esta es la razón *formal* de la existencia de ese peculiar esquema unitario de comportamiento al que nos referimos, la razón de la multiplicidad de *contenidos diferentes* que se organizan según esa lógica del mestizaje estaría en lo que podremos llamar la presencia simultánea, en la América Latina actual, de distintos *estratos* de experiencia histórica concreta de ese comportamiento, que son distintos estratos *de formación* de esa identidad múltiple. Es decir, la multiplicidad dinámica y unitaria de identidades en la América Latina actual se debería a la presencia simultánea, en todo el conjunto de la población latinoamericana, de distintos estratos o niveles históricamente sucesivos, de actualizaciones o realizaciones de esa lógica de comportamiento, estratos o niveles que se conformaron en diferentes experiencias históricas sucesivas de la población latinoamericana, y que fueron así dejando en ella esos diferentes proyectos y esbozos de identidad.

Si existe entonces una *peculiaridad* de la cultura latinoamericana, ella se debe, en mi opinión, formalmente, a la estrategia del mestizaje y, en lo que respecta al contenido, a la convivencia o presencia simultánea de los distintos tipos de modernidad que fueron apareciendo a lo largo de la historia de la América Latina.

Tratemos ahora de insistir un poco en lo que sería la razón formal de esta peculiaridad cultural de América Latina, y hablemos de lo que sería la relación que hay entre la cultura en cuanto tal y el mestizaje. Para mantenernos en la etimología del término, entendamos por *cultura* el cultivo o, de manera más estricta, la reproducción, desplegada tanto en la *práctica* cotidiana, en la vida de la civilización material, como también en el *discurso*, en

la vida reflexiva, de la singularidad, la mismidad o la identidad de una comunidad social.

La cultura sería entonces lo mismo que la reproducción de una cierta singularidad, identidad, o mismidad, un proceso que se da cotidianamente lo mismo en la práctica, en la producción y en el consumo de las cosas, de los "bienes terrenales", que en el discurso. Lo mismo al producir que al hablar tenemos siempre una *cierta* manera de hacerlo; el proceso de cultivar *esa* manera, eso sería precisamente la cultura. Un cultivo o reproducción de la singularidad de una comunidad concreta que, hay que insistir ya de entrada, es algo muy lejano a la protección, conservación o resguardo de la misma.

El planteamiento de esta definición de la cultura lleva directamente a la pregunta por lo que podríamos llamar la *razón* de ser de la identidad que se cultiva. Y para responderla es conveniente recordar un tema que resulta central en una zona de tematización compartida por la semiótica y la antropología; el de la necesaria e ineludible constitución *concreta* de lo humano.

Porque lo humano en general *no* existe efectivamente en ninguna parte: no hay ningún ser humano que sea simplemente humano y nada más. Los seres humanos son siempre y en cada caso seres humanos concretos, es decir, seres que están involucrados en un cierto compromiso, en una determinada historia, en un cierto 'cuento real' que orienta o da sentido a la reproducción de sus vidas singulares; un compromiso o una historia particular que, para ser tal, no puede sino ser "personalizado" o "individuado", dotado de una mismidad o identificación. Los seres humanos sólo pueden ser realmente humanos en la medida en que su humanidad es una humanidad concreta.

El código del comportamiento humano, que es el conjunto de reglas que definen lo propiamente humano del vivir la vida animal, aquello que lo distancia y lo diferencia espe-

cíficamente del animal, sólo se realiza o actualiza si es un código que está siendo *normado*, es decir, si su uso o "habla" está siendo sobredeterminado por el efecto de una subcodificación que lo particulariza.

El código de lo humano existe sólo determinado, concretizado por una subcodificación, es decir, por una cierta *elección* de figura concreta dentro de todas las posibilidades que habría de configuración de ese mismo código, una elección que nace de un compromiso situado, condicionado por una relación localizada y temporalizada con lo otro, con aquello respecto de lo que lo humano toma distancia para ser tal y que es la que da una efectividad real a ese código.

Para hablar de este problema de la identidad conviene hacer referencia a un pasaje muchas veces mencionado de la obra de Fernand Braudel, y que tiene que ver con lo que podríamos llamar las identidades *elementales*. La identidad concreta de la que hablamos podría verse como el resultado complejo, elaborado a partir de identidades cada vez más diluidas o elementales, que hablarían de un estadio de identificación anterior, básico o fundamental. Las identidades elementales provienen del hecho mismo de la hominización, es decir, del tránsito del tipo natural de la vida animal al tipo propiamente humano de la misma. Si uno observa bien, la constitución de lo humano a partir de lo animal, la hominización, debe haber sido un hecho más bien traumático. El ser humano no es una prolongación armónica del animal con su "obediencia", que es en realidad una somatización, de las leyes naturales; implica, por el contrario, una discontinuidad, un salto cualitativo más allá del modo natural de la animalidad.

La hominización implica un trascender la naturalidad animal, y en ese trascender se constituye precisamente la especificidad de lo humano; el ser humano *no* es un ser natural, sino un ser *transnatural*. Y la concretización

de lo humano aparece ya desde este momento, por el hecho de que esta *transnaturalización* o conversión en animal humano es siempre un proceso situado étnicamente y geográficamente, una mutación ubicada en un momento de la historia, que acontece como un cierto episodio, dentro un cierto escenario.

Por eso Fernand Braudel decía, por ejemplo, que hay algo así como tres tipos básicos de seres humanos, los 'hombres del maíz', los 'hombres del arroz' y los 'hombres del trigo'. Decía que una cierta comunidad humana sólo existe en la historia desde el momento en que los seres humanos se inventan una "civilización material", organizan el conjunto tanto de su vida práctica como de su vida discursiva en torno a un hecho fundamental y muy característico, que es el de domesticar y desarrollar una determinada planta en calidad de proveedora del alimento principal. El cultivo del maíz, por ejemplo, implica el desarrollo de toda una técnica de cultivo que tiene sus propias exigencias y que obliga a organizar en torno a ellas y a su dinámica toda la vida comunitaria. Los hombres que se comprometen a alimentarse de maíz, cuya vida gira casi completamente en torno a su cultivo, están al mismo tiempo identificándose con todo un conjunto de determinaciones que provienen justamente de la influencia de la técnica del maíz sobre todas las dimensiones de la vida cotidiana. Por eso, los hombres del maíz serán hombres que tengan una identidad *diferente* de aquella que tendrán los hombres del trigo o los hombres del arroz, porque estas otras plantas habrán exigido un ordenamiento diferente de la vida de las comunidades que hayan elegido tenerlas como su alimento principal.

Esta sería una manera posible de abordar el problema de la identidad: hay aquí un primer estrato de determinación identitaria muy elemental, que es el estrato que hace referencia a la sociedad en tanto que comunidad *productivista*, una sociedad que necesita concen-

trar su trabajo en la consecución del producto, en la acumulación de un excedente del mismo, y que tiene por lo tanto que organizar su vida en torno a las características muy peculiares, muy determinadas que él tiene en cada caso. Se trataría entonces de una identidad elemental productivista, pero inclinada

...El juego de constitución de las identidades es así un juego infinito que tiene que ver con los episodios de concretización que van apareciendo en la historia...



ya en términos sumamente singulares hacia una forma concreta, hacia la forma de vivir característica de los hombres sea del arroz, del trigo, o del maíz.

Ahora bien, sobre la base de estas identidades elementales que observamos en la vida de los seres humanos, y a partir de ellas, podemos reconocer también infinitas posibilidades de añadir otros compromisos al compromiso básico de cultivar el maíz, el trigo o el arroz, otros compromisos que, combinándose de maneras también infinitas con él, van enriqueciendo y precisando cada vez más lo que sería la concreción de una identidad social real. El juego de constitución de las identidades es así un juego infinito que tiene que ver con los episodios de concretización que van apareciendo en la historia. Por ello, se puede decir que la cultura como cultivo de la identidad es el cultivo de estos compromisos, en torno a los cuales se va constituyendo una determinada mismidad o identidad. Cultivar la identidad es entonces actualizar esta historia profunda, conectar el presente con esos compromisos sucesivos que se han venido acumulando en la determinación de lo humano como una realidad concreta e identificada.

Hay que insistir, sin embargo, que el cultivo de la identidad no puede pensarse de otra

manera que como un proceso de puesta en crisis a esa identidad. La cultura como cultivo, lejos de hacer referencia a un resguardo, un cuidado o una protección, a un embalsamamiento que para justificar un determinado núcleo de identidad lo absolutiza y naturaliza, apunta justamente a todo lo contrario.

El cultivo de la identidad sólo es concebible como una puesta en peligro de esa identidad porque sólo en el momento en que el compromiso de existencia que hay en la identidad se pone en cuestión es posible que puede ratificarse como tal. La identidad *no* se re-

produce ni se cultiva en la medida en que es protegida como una herencia que puede averiarse, sino por el contrario, en la medida en que es puesta en juego o en peligro, en que es cuestionada en su validez intrínseca y en su actualidad. Lo que está en cuestión en el momento de la cultura es la vigencia del compromiso que está supuesto en cada rasgo de identidad, la manera en que puede haberse alterado. La cultura es siempre un cultivo que se cumple en la práctica cotidiana y que pone en cuestión permanentemente la subcodificación del código, la identificación particularizadora de lo humano. Las formas identitarias son siempre formas dinámicas; así, por ejemplo, cada vez que repetimos una receta culinaria, aunque no la alteremos considerablemente, la estamos siempre poniendo en cuestión.

Aparte de todo esto hay que enfatizar un hecho esencial que se puede formular así: la forma propia de existencia de las culturas es el *mestizaje*. En efecto, la cultura de las sociedades no puede llevarse a cabo de otra manera que no sea involucrando a las otras culturas en el autocuestionamiento de su identidad. El hecho de poner en peligro la propia identidad para cultivarla o reproducirla, implica necesariamente un momento de interpenetración con otras identidades sociales, es

decir, de aceptación de la validez de sus modos diferentes, alternativos, de haber enfrentado situaciones similares. La aceptación práctica de esta posibilidad de que otras identidades se involucren en la reproducción de la propia, que implica al mismo tiempo la disposición a involucrarse en la reproducción de la identidad de las otras, esta *reciprocidad* en el cultivo de las identidades es lo que define propiamente al proceso cultural de mestizaje, a esta dimensión indispensable de la existencia histórica de las culturas.

Habría que añadir que, en la época moderna, esta necesidad del mestizaje de las culturas tiende a agudizarse, y no sólo como resultado de la constitución del mercado mundial y el contacto interidentitario que trae consigo. La modernidad promueve la interpenetración de las formas identitarias porque ella implica una crisis global de todas ellas, una reconstitución esencial del sustrato sobre el que se levantaron las identidades culturales arcaicas o primeras que están en el origen de todas ellas, esas identidades productivistas que acabo de mencionar como ejemplo, las del maíz, del trigo y del arroz.

Las identidades arcaicas se fundan en los tiempos de la escasez absoluta, en los que el ser humano sobrevive acosado por lo otro, por lo que llamamos naturaleza, en los que ésta no admite sobre el planeta a esta especie de monstruo que el ser humano es para ella, puesto que la lleva a funcionar de manera desusada, trascendiendo su propia legalidad. Las identidades arcaicas o elementales entran en crisis con el hecho de la modernidad precisamente porque ésta inaugura la época de una escasez ya no absoluta sino sólo relativa, la época de la abundancia posible. La modernidad implica la transformación radical de la relación de poder entre lo humano y lo otro o la naturaleza. La modernidad, y tal vez este es su rasgo fundamental, aparece junto a una revolución en las fuerzas productivas, que

plantea como posible una relación de lo humano a lo otro que no es ya la tradicional, de sumisión, sino otra diferente: una relación entre lo humano y lo otro en términos de *igualdad*. Este hecho es en verdad profundamente catastrófico para las identidades elementales, arcaicas, tradicionales, porque todas ellas se construyeron precisamente sobre la base de la hostilidad mutua entre lo humano con lo otro.

La modernidad implica así una revolución civilizatoria muy radical: cada una de las formas identitarias arcaicas y cada una de las culturas es llevada a dudar con mayor fuerza de su propia validez, de su justificación dentro del cosmos. La modernidad trae consigo la necesidad de que cada una de ellas busque, en las otras identidades, ciertas posibilidades, versiones o estrategias de afirmación de lo humano, capaces de suplir ciertos dispositivos propios que comienzan a fallar.

En este sentido, la modernidad es un claro reto para que las formas identitarias alcancen una universalidad concreta. Porque su tendencia fundamental la lleva a provocar una especie de 'revolución cultural' en el cultivo de esas identidades tradicionales; invita claramente a la invención de *nuevos tipos* de identidad, de identidades que aprendan o que inventen nuevas vías para adquirir concreción, que ya no queden atadas a una situación natural determinada, sino que sean en sí mismas universales. Es el reto fabuloso que trae la modernidad: levantar nuevas formas de lo humano que *no* estén atadas, como lo han estado las formas arcaicas, a un episodio de hominización acotado por la amenaza de aniquilamiento planteada por la naturaleza.

Lo curioso, sin embargo, o más bien lo trágico de la modernidad, en lo que respecta a esta historia de la cultura, es que ella, como modernidad realmente existente, no ha llegado nunca a desatar esta potencialidad suya. Y no lo ha hecho porque se ha atado a sí mismo

ma, para su desarrollo efectivo, al modo, método o estrategia capitalista de reproducción de la riqueza social. La modernidad ha existido solamente como una revolución de las fuerzas productivas *marcada* por la vía histórica capitalista que se vio obligada a seguir. Lo que observamos entonces en la modernidad realmente existente es que esa posibilidad de revolucionamiento de las identidades, de mestizaje y de creación de identidades nuevas, de nuevas formas para lo humano, se encuentra *reprimida*, obstaculizada sistemáticamente por la forma capitalista de la modernidad. Esta forma, lejos de promover el cultivo de nuevas identidades, lo que hace es congelar las identidades antiguas, arcaicas, al mismo tiempo que las deforma, debido a la necesidad estructural que hay en el modo capitalista de reproducir aquella relación de escasez absoluta o de debilidad del ser humano ante la naturaleza, que fue el fundamento de la vida social arcaica. La modernidad, que nace de la promesa de la abundancia y de la emancipación elige, sin embargo, la vía capitalista, que necesita reproducir a la vida humana como amenazada, como condenada a la escasez y a la represión. La acumulación del capital sólo puede llevarse a cabo si la naturaleza es escasa y por ello el orden capitalista reinventa la escasez absoluta; ésta, que prevalece sin duda actualmente, no es una escasez espontánea sino una escasez *artificial*, reproducida por el capital como condición de su propia existencia. Como lo estableció Marx, si no hay escasez, no puede haber el "ejército industrial de reserva" que el capital necesita para cumplir su ciclo reproductivo, ese "ejército" que es una parte del cuerpo social que debe estar condenada a no tener trabajo, para la cual la naturaleza debe resultar absolutamente hostil, pues lo condena a no existir. Es en este sentido que el capital está interesado en reproducir las formas arcaicas de la vida y la cultura de las mismas.

Tan revolucionaria en otras cosas, la modernidad capitalista es sin embargo sumamente *conservadora* en lo que respecta a las formas identitarias. Pero su conservadurismo, en la medida en que, al sobreprotegerlas, impide a estas formas la experiencia de su propia crisis, es un conservadurismo destructivo que daña y deforma la constitución misma de las identidades arcaicas. Conservadora de éstas, la modernidad capitalista les priva del dinamismo que ellas tienen por sí mismas. La "cultura" o el "cultivo" espontáneo de las identidades en la modernidad capitalista es un cultivo embalsamador de identidades que ya, en principio, han perdido su fundamento, que tienden por sí mismas a una metamorfosis radical y que, sin embargo, son mantenidas artificialmente tal como fueron.

Vuelvo ahora sobre la observación que hacía al principio respecto de la peculiaridad de la cultura latinoamericana. Esa elección de vivir en una pluralidad que es al mismo tiempo unidad, en una similitud que es diversidad, puede explicarse por el hecho de que, en la historia de la América Latina, la armazón económica de la modernidad capitalista ha sido siempre demasiado endeble como para sustentar la fusión completa de los rasgos profundos de la modernidad con los rasgos propios del capitalismo. Entre otros, el rasgo moderno de la crisis de las identidades arcaicas, de su necesidad de refundarse y mestizarse, no ha podido ser vencido en las sociedades latinoamericanas por la tendencia capitalista a la fijación de las mismas y a su integración dentro de las múltiples identidades nacionales, a la sustitución del mestizaje identitario por el *apartheid* de las identidades sociales consolidadas e inmutables. Esta falta de coincidencia plena entre lo moderno y lo capitalista hará que el tipo de modernidad capitalista que aparezca en la América Latina se diferencie considerablemente del que será dominante en la historia moderna de Occidente;

es lo que hará, por lo demás, que la miseria moderna que se extiende sobre el continente sea confundida con una miseria premoderna, a la que sólo la modernización capitalista sería capaz de poner fin.

Digo esto porque, si pasamos a continuación a examinar brevemente desde el lado del contenido la peculiaridad que observábamos de partida en la cultura latinoamericana —la afirmación de una unidad dentro y en contra de

...No hay entonces una sola modernidad en la América Latina, sino que en ella la modernidad es múltiple...

la pluralidad de identidades que ella cultiva—, me parece ineludible reconocer que ella se debe a la vigencia todavía determinante de varios proyectos de modernidad capitalista que han quedado como distintos estratos de identificación social, esbozados a partir del mestizaje como forma de comportamiento identificador. Porque, en efecto, hay *muchas* modernidades latinoamericanas, muchos intentos o proyectos de modernidad que se probaron en su época, y que tal vez entonces fracasaron, pero que no obstante quedaron como propuestas vivas de organización social extendidas por toda la geografía del continente.

No hay entonces una sola modernidad en la América Latina, sino que en ella la modernidad es múltiple. La vigencia de varios estratos de modernidad, combinados con el predominio de uno, en cierto lugar y momento, o de otro, en otros, da una explicación a esa diversidad identitaria de la América Latina a la que hacíamos referencia al principio. Los latinoamericanos modernos del Río de la Plata lo son a su manera, y ella no excluye la que es propia de los habitantes del Anáhuac, por ejemplo. Un estrato de la modernidad latinoamericana se hace patente y predomina en Buenos Aires, mientras un estrato diferente de la misma se expresa y predomina en la ciudad de México; pero en ambas actúa la estrategia identificadora del mestizaje.

Para desarrollar esta idea se puede decir que son tres los estratos principales de determinación identitaria que entran en juego desde el pasado en la realidad histórica actual de la América Latina, tres estratos que corresponden a también tres distintos momentos de configuración histórica de la modernidad latinoamericana. La primera modernidad que está allí, y que constituye el estrato tal vez más determinante, el que con más

frecuencia domina en la identificación de las formas reproducidas por la cultura latinoamericana, sería la modernidad *barroca*, la que proviene de la época que se extiende desde finales del siglo XVI hasta mediados del siglo XVIII y cuya función fundante de identidad no ha podido serle arrebatada hasta ahora. También está allí el estrato de otra modernidad que fue muy importante en la historia de la América Latina y que determina todavía el modo como se vive hoy en ella; se trata de la que vino con el segundo *shock* de modernización, el impuesto por el Despotismo Ilustrado y que corresponde a la época en que la España borbónica intentó dar un trato propiamente colonial al continente. Es una modernidad de otro tipo que reorganizó a la sociedad latinoamericana ya desde la primera mitad del siglo XVIII y que se continuó hasta después de las guerras de Independencia. Tendríamos después una tercera modernidad, que determina también como un estrato histórico vigente la autoidentificación de los latinoamericanos y que vino con el siguiente *shock* de modernización en los tiempos de la instauración de los múltiples Estados latinoamericanos; es la modernidad republicana o nacional, que ha prevalecido durante el siglo que va de mediados del siglo XIX hasta mediados del siglo XX. Estas serían las tres modernidades históricas que pueden reconocerse hoy, con

su gravitación histórica inconfundible, sobre la modernidad actual de la América Latina.

El último reacomodo de la modernidad, el más reciente de todos, que tiende a reconfigurar los procesos de identificación de las poblaciones latinoamericanas desde comienzos de los años setenta, es el que podríamos llamar de la *globalización neoliberal*. Proviene de otro *shock* de modernización cuyos efectos no son despreciables, aunque estén menguados también, como los que vinieron de los *shocks* anteriores, por la precariedad, marginalidad o dependencia de la vida económica capitalista a la que esas poblaciones están sometidas; son efectos que de todos modos alteran los contenidos e impugnan el “estilo” del cultivo de las formas en la América Latina.

Las identidades sociales cuya reproducción se cultiva en la dimensión cultural de la vida en la América Latina son así todas ellas identidades modernas, que se constituyeron en los diferentes *shocks* de modernización que ha experimentado el continente; incluso aquellas poblaciones que escaparon del genocidio del siglo XVI y fueron expulsadas a las regiones inhóspitas, privadas como han estado de la capacidad de reproducir sus identidades ancestrales, sólo pudieron rescatar ciertos restos de las mismas bajo la presión del proceso de autoidentificación moderna de las otras, las mayoritarias.

Ahora bien, si hay un denominador común de los procesos modernos de identificación humana, ¿en qué consiste? Si hay una identidad a la que se le pueda llamar moderna, ¿cómo se determina? Marx afirma que la principal diferencia de la vida del ser humano moderno respecto de formas de vida social anteriores está en que él debe ahora organizar su vida en torno a una contradicción fundamental, desconocida anteriormente que es la contradicción entre el valor de uso y el valor mercantil de su mundo vital, entre la “forma natural” que tiene la reproducción de su vida

y otra forma parasitaria de ella, coexistente con ella pero de metas completamente divergentes, que es la forma abstracta y artificial en la que ella funciona en tanto que pura reproducción de su valor económico dedicado a autovalorizarse. En todo momento, en toda acción de la vida cotidiana, en el trabajo, en el disfrute, en la vida pública, en la vida privada, en todas partes y en todo momento esta contradicción va a estar presente; este es el hecho capitalista por excelencia que fundamenta a la modernidad “realmente existente”, el hecho que determina las posibilidades de concretización, “personificación” o constitución de identidad de los seres humanos en la época moderna.

La identidad moderna es una forma o modo de vida que tiene que crearse en el proceso mismo de dar cuenta de este hecho fundamental de la experiencia cotidiana moderna; que tiene que constituirse junto con la invención de un *ethos*, de una estrategia para vivir dentro de esta contradictoriedad capitalista, para “solucionarla” o neutralizarla. Las formas identitarias de la modernidad resultan todas ellas de propuestas para volver vivible la contradicción entre el valor de uso y el valor mercantil del mundo de la vida, sea asumiéndola o sea únicamente sobrellevándola. La cultura moderna consiste, en su plano más elemental, en el cultivo de las formas o identificaciones de la vida social que acompañan a esas estrategias de supervivencia.

Por ello es que la modernidad es en sí misma plural. Existen muchas modernidades y no sólo una, porque hay también muchas estrategias posibles de vivir la modernidad capitalista y de construir “mundos” para vivirla. Por comodidad y de acuerdo a la tradición teórica que viene sobre todo de Max Weber —que confunde el “vivir en” con el “vivir para” el capitalismo—, estamos acostumbrados a hablar de “la” modernidad refiriéndonos exclusivamente a aquella que se formó en torno a

un *ethos* o una estrategia de entrega plena al capitalismo y que ha sido lo mismo la condición que el resultado del funcionamiento óptimo de su economía, aquella que puede llamarse con propiedad la modernidad *realista*. Es la modernidad que se construye bajo el supuesto de que esa contradicción entre el valor de uso y el valor mercantil es una contradicción que se resuelve por sí misma puesto que el valor mercantil es perfectamente capaz de representar al valor de uso. En esta variante de la modernidad, el ser humano está hecho por naturaleza o puede reconstruirse a sí mismo sin problemas mayores como ser para la acumulación de capital. Su estrategia para vivir la vida capitalista, su *ethos* moderno, consiste en desconocer la contradicción inherente a ésta experimentándola como *no*-existente, denegándola. Su buen éxito histórico en la remodelación de las sociedades occidentales ha permitido que se la tenga como la única posible y la única auténtica.

Frente a esto, habría que decir sin embargo que en la historia es posible reconocer múltiples modalidades de modernidad; que junto a esta modernidad *realista*, a la que Max Weber llamaría “cristiano protestante”, ha habido también otras modernidades, estructuradas en torno a otros *ethes* u otras maneras diferentes de vivir dentro del capitalismo, de neutralizar su contradicción básica. Es posible distinguir tres maneras más de neutralizar la contradicción capitalista y volver vivible la vida en la modernidad establecida; ellas serían, primero, la manera *clásica*, segundo, la manera *romántica* y finalmente la manera *barroca*.

La historia de la consolidación y la expansión de la modernidad capitalista en Europa puede mostrar como efectivamente ha habido otras maneras de vivir en el capitalismo. Si nos acercamos, por ejemplo, al siglo XIX de la historia europea, a la época de la constitución de los grandes pseudo-sujetos de la historia, los grandes Estados nacionales imperia-

listas, sustentados en los grandes “pueblos de cultura”, Francia, Inglaterra, Alemania, etcétera, podemos ver que la modernidad que prevalece en ellos y en cada uno de sus súbditos o ciudadanos, es la de un comportamiento que revela una estrategia bastante diferente de la *realista* de vivir la contradicción capitalista, estrategia a la que se le puede llamar *romántica* por el recurso que hay en ella a un grado de locura capaz de invertir el sentido de las cosas. Aunque este comportamiento deniega también la existencia de la contradicción entre valor de uso y valor mercantil, su denegación no implica que el primero esté a gusto sometido bajo el segundo, sino, viceversa, que la mercantificación capitalista del mundo es sólo un momento necesario, un sacrificio pasajero y por tanto insignificante de la autoafirmación del mundo en su forma natural, concreta o de valor de uso. Es la vida del pueblo y de cada uno de sus miembros individuales, con su espíritu de empresa y aventura, la que genera su propio capitalismo; por esta razón y en esa medida está reconciliada con él. La contradicción desaparece así de la vida cotidiana porque cada uno de los individuos se experimenta autorrealizado, al participar en la empresa estatal de realización del pueblo como nación.

Los otros dos tipos de modernidad que también pueden detectarse en la historia son la modernidad *clásica* y la modernidad *barroca*. Ambos derivan de un comportamiento cuyo *ethos* o estrategia para neutralizar la contradicción capitalista no se dirige a borrarla, como las anteriores, sino a contrarrestarla, a crear un mecanismo de protección frente a ella y su presencia devastadora. La estrategia que inspira a la modernidad clásica intenta guiar los efectos devastadores que tiene la valorización mercantil desbocada sobre la reproducción de los valores de uso, encauzarlos en un sentido favorable a la vida. La estrategia que mueve a la modernidad barroca intenta,

en cambio, trascender dichos efectos reconstruyendo en el plano de lo imaginario la concreción de la vida y de sus valores de uso, destruida por su subordinación al capital.

Debo hablar un poco más de esta modernidad *barroca*, puesto que he afirmado antes que la principal razón de la peculiaridad de la identidad y la cultura latinoamericanas está en que la modernidad que cumplió la función fundadora de las mismas fue precisamente la modernidad *barroca*.

Más que de una extensión hacia la sociedad de las formas artísticas barrocas europeas, trasladadas de la Europa mediterránea a América, el barroquismo latinoamericano proviene del primer *shock* de modernización del continente, que produjo en él una situación social similar a la que dio origen a esas formas en la propia Europa.

El aparecimiento del *ethos* barroco en América tiene que ver directamente con el hecho de la conquista, con la destrucción que hace el mundo europeo de los mundos americanos para ponerse en su lugar y, como parte de ello, de la supresión, la sumisión o la expulsión de las poblaciones indígenas americanas. Tiene que ver sobre todo con el modo como los indios americanos sobrevivientes se inventan una manera de sobrevivir, y al mismo tiempo, junto con los españoles abandonados por España, de mantener la vida civilizada en América.

A finales del siglo XVI, la situación de la vida civilizada en América es desesperada: España, ella misma en decadencia, ha perdido interés en América, ha dejado sin sustento civilizatorio a los españoles varados allí y se despreocupa del decaimiento creciente de la España americana. La población indígena, por su parte, diezmada por el impacto genocida

...El aparecimiento del *éthos* barroco en América tiene que ver directamente con el hecho de la conquista...



de la conquista, ha perdido ya la vitalidad civilizatoria de su mundo anterior a la conquista, que terminó junto con la gestión real de los grandes complejos político-religiosos dentro de los que existía. La vida civilizada parece condenada a la desaparición.

El siglo XVII es en cambio un siglo muy *creativo*. Lo es sobre todo porque en él aparece en América el proyecto de los indios que quedaron y que viven en las

ciudades españolas —que ya *no* pueden ser indios como lo fueron en su mundo aniquilado por los conquistadores— de rescatar la vida civilizada y de hacerlo mediante una reconstrucción de la civilización europea en América.

Para ello, los indios vencidos no sólo reconocen su condición de vencidos, no sólo aceptan que la reproducción del código de la identidad europea absorba los restos de la suya, los devore y los integre, sino que, volteando el sentido de la conquista, son ellos mismos los que asumen el papel de sujetos de ese proceso, los que construyen una identidad mestiza.

El fenómeno del *mestizaje* aparece aquí en su forma más fuerte y característica: el código identitario europeo *devora* al código americano, pero el código americano obliga al europeo a *transformarse* en la medida en que, desde *adentro*, desde la reconstrucción del mismo en su uso cotidiano, reivindica su propia singularidad.

Este es el comportamiento típicamente *barroco*: “inventarse una vida *dentro* de la muerte”. Los indios están condenados a morir, y han venido muriendo ya durante todo el siglo XVI. Y sin embargo, dentro de ese proceso del morir, se inventan una manera de vivir. Esto es lo característico del *ethos* o la estrategia *barroca*: insistir, mediante una *mimesis* trascendente en la vigencia del valor de

uso del mundo, un valor de uso que está siendo devorado por el valor mercantil. Se trata, por lo demás, de una estrategia que los indios emplearán repetidamente a lo largo de la historia; el caso más reciente sería precisamente el movimiento neozapatista de Chiapas.

A esto hacía referencia hace un momento, cuando afirmé que la *primera* identidad latinoamericana es una identidad *barroca*. A partir de esta identidad barroca *comienza* la historia propiamente latinoamericana, y es esta forma identitaria la que va a comenzar a reproducirse y a cultivarse desde entonces, sirviendo de base repetidamente cuestionada a las otras formas que vendrán con los subsiguientes *shocks* de modernización.

Sobre la base de esta cultura, o de esta forma cultural elemental moderna que es la barroca, van a aparecer después nuevos *shocks* de modernización.

Comenzará a ser cuestionada ya en los primeros decenios del siglo XVIII, cuando la propia España deje de ser lo que fue. Y es que hasta antes de la época borbónica España era un *sistema imperial*, dentro del cual América tenía una ubicación de clara igualdad respecto de las otras partes o los otros reinos que estaban dentro del mismo. Pero, con el impulso borbónico, con el “despotismo ilustrado”, con el planteamiento de ese *otro* tipo de modernidad que es la modernidad *clásica* francesa, España cambia de piel y deja de ser un *sistema imperial* para convertirse entonces en un *imperio colonial*. Un imperio colonial que emplea unos métodos de colonización que no le son propios, sino que adopta de la corona y de la tradición borbónica francesa.

Hay entonces un segundo *shock* de modernización que va a tener éxito y a ser determinante en muchas partes o muchas dimensiones de la América Latina; es el que introduce la modernidad *clásica* o iluminista, la misma que intenta imponer a las poblaciones del continente una socialidad contractual

y laica allí donde prevalecía una constitución barroca de la misma en términos eclesiales o de comunidad *religiosa*.

Les decía también que, después de las guerras de independencia frente a España, en la América Latina ocurre un segundo impacto cuestionador del subcódigo de identificación barroca. A partir del momento en que la América Latina aparece bajo la figura de un mosaico de repúblicas nacionales, la modernidad deja de ser un modo de vida endógeno, generado por la propia sociedad latinoamericana y encauzado sea en términos eclesiales, jesuíticos, como en la época barroca, o en términos republicanos, ilustrados, como en la época borbónica. Los latinoamericanos dejan de sentirse capaces de inventar sus propias formas. La modernidad latinoamericana comienza a ser exógena o importada; intenta ser la réplica de las otras modernidades europeas de la época romántica, como la inglesa o la francesa, y sólo alcanza a ser, a pesar de todo, una adaptación de las mismas a la suya propia, que sigue siendo barroca y que al correctivo clásico del siglo XVIII suma ahora el romántico del siglo XIX.

Pero hay un último *shock* de modernización en la América latina, que es el actual, el de este momento que es tal vez el más nefasto de toda su historia. A partir de los años setentas del siglo veinte, se extiende un escepticismo, inducido por la impotencia de la economía capitalista autóctona en el proceso de globalización, acerca no sólo ya de la posibilidad de generar formas propias de modernidad, sino incluso de toda posibilidad de ser moderno por cuenta propia. Como resultado de esta catástrofe económica, a partir de los años setenta, la población de la América Latina es llevada a considerarse a sí misma como un puro *objeto* de la modernización. Ha quedado ya en el pasado incluso, por ejemplo, esa época todavía reciente, en la que se pedía a los latinoamericanos defender la política eco-

nómica de sus estados capitalistas, dirigida a una “sustitución de importaciones”, participar de la idea de que los capitales latinoamericanos podían por sí mismos generar conglomerados de acumulación autocentrada, crear núcleos de tecnología propia, etcétera.

Autores de varias formas identitarias modernas para sí mismos —la barroca, la colonial y la republicana—, los latinoamericanos sólo pueden actualmente afirmar su calidad de *sujetos*, de creadores de formas, si la ejercen en el subsuelo o en las márgenes de la vida social formal. Reivindicar su identidad se les está volviendo cada vez más un asunto de alcances revolucionarios.

La característica propia de la vida cultural latinoamericana, la afirmación implícita de que la pluralidad requiere de la unidad y la similitud exige la diversidad, se encuentra actualmente *amenazada*. Aquello que quizá sea lo único en lo cual los latinoamericanos pueden afirmarse *positivamente* hacia el futuro,

su elección básica de una convivencia en *mestizaje*, de una constitución de identidad que, a diferencia de la que está vigente en la historia moderna desde el siglo XVI, no implica en principio la negación de los otros se vuelve cada vez más algo extemporáneo. El *shock* de modernización impulsado por la globalización neoliberal, con sus señuelos de democracia y su política económica de salvajismo capitalista, intenta homogeneizar a la población mundial bajo el signo del *apartheid*: al construir el mundo global, lo civilizado, lo propiamente humano, debe entenderse a sí mismo como occidental-USA, y debe mantener a distancia, como un entorno hostil y suprimible a todo lo que se resista a ser integrado en ese mundo. La afirmación básica de la identidad latinoamericana, la de que la identidad no expulsa sino requiere de la otredad, estaría así en un “error histórico”, es decir, está en peligro. Esto es lo que yo quería decirles. ¡Muchas gracias!



DIEGO RIVERA
Sueño de una tarde dominical en la Alameda Central (1947)
MUSEO MURAL DIEGO RIVERA, CIUDAD DE MÉXICO



HISTORIAS DESDE ADENTRO

Las rebeliones indígenas bolivianas*



LA TENAZ PERSISTENCIA DE LOS TIEMPOS

La lucha de clases que tiene siempre ante sus ojos el materialista histórico educado en Marx es la lucha por las cosas toscas y materiales, sin las cuales no hay cosas finas y espirituales. Estas últimas, sin embargo, están presentes en la lucha de clases de una manera diferente de la que tienen en la representación que se hace de ellas como un botín que cae en manos del vencedor. Están vivas en esa lucha en forma de confianza, de valentía, de humor, de astucia, de incondicionalidad, y su eficacia se remonta en la lejanía del tiempo. Van a ser puestos en cuestión, una y otra vez, todos los triunfos que alguna vez favorecieron a los dominadores. Como las flores vuelven su corola hacia el sol, así también todo lo que ha sido, en virtud de un heliotropismo de raíz secreta, tiende a dirigirse hacia ese sol que está por salir en el cielo de la historia. Con ésta, la menos aparente de todas las transformaciones, debe saber entenderse el materialista histórico.

Walter Benjamin, *Sobre el concepto de historia*, tesis IV.

Los cuatro ensayos que integran este volumen se extienden sobre un arco temporal que va desde los movimientos precursoros de la gran insurrección de Tupaj Katari en 1781, cuando los indígenas aymaras pusieron sitio a la ciudad de La Paz, hasta la gran insubordina-

* Este texto es la ‘Introducción’ que Adolfo Gilly redactó para el libro colectivo publicado en Bolivia en diciembre de 2003, y titulado *Ya es otro tiempo el presente*, Muela del Diablo Editores, La Paz, 2003, y cuyos autores son Forrest Hylton, Félix Patzi, Sergio Serulnikov y Sinclair Thomson, siendo este último el organizador de dicho volumen. *Contrahistorias*, que asume la enorme relevancia que ha tenido y sigue teniendo la reciente rebelión indígena boliviana para toda América Latina, así como la urgente necesidad de explicarla desde una densa perspectiva histórica, lo rescata ahora para nuestros lectores, agradeciendo al Profesor Adolfo Gilly su autorización para incluirlo también en este número de nuestra revista.